



ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
 ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ЦЕНТР *ТОПОС*
 СЕРИЯ "СХОЛИЯ"

FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN
DER BEGRIFF
DER PHÄNOMENOLOGIE
BEI HEIDEGGER UND HUSSERL
 Frankfurt am Main **VITTORIO KLOSTERMANN**
 1985, 1988

ФРИДРИХ-ВИЛЬГЕЛЬМ ФОН ХЕРРМАНН
ПОНЯТИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ У ХАЙДЕГГЕРА И ГУССЕРЛЯ
 МИНСК
 ИЗДАТЕЛЬСТВО ЕГУ "ПРОПИЛЕИ"
 2000

УДК 1 (430) (091) ББК 87 3 (4Гсм) X 39

Научный редактор серии "Схолия" академик НАН РБ, профессор А А Михайлов

Перевод И. Инишев

X 39

Херрманн Ф.-В. фон.

Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля Сб / Пер. с нем - Мн. ПроPILEи, 2000 - 192 с

ISBN 985-6329-41-8

В сборнике представлены работы известного феноменолога и исследователя творчества М Хайдеггера, посвященные разбору центральных проблем полемики между трансцендентальной феноменологией Гуссерля и герменевтической феноменологией Хайдеггера, а также ряд работ, содержащих важнейшие указания для интерпретации хайдеггеровских сочинений

ISBN 985-6329-41-8

© Vittorio Klostermann Verlag, 1985, 1988

© Пер И. Инишев 2000

© Издательство ЕГУ "ПроPILEи", 2000

Электронное оглавление

Электронное оглавление	3
СОДЕРЖАНИЕ	4
ОТ ПЕРЕВОДЧИКА	5
ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА	5
ГУССЕРЛЬ-ХАЙДЕГГЕР И "САМИ ВЕЩИ"	6
1. Феноменологическая максима «К самим вещам!» и превосходство над предрассудками.....	6
2. Сознание и забота о познании.....	6
3. Забота о достоверности и искажение феноменологических данных.....	9
4. Забота о высвобождении самого вот-бытия	10
ПОНЯТИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ У ХАЙДЕГГЕРА И ГУССЕРЛЯ¹	12
§ 1. Введение в тему.....	12
§ 2. Феноменология как способ разработки (первый методический принцип).....	12
а) Формальное понятие феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера	12
б) Расформализация формального понятия феноменологии в вульгарное (позитивно научное) понятие	16
в) Расформализация формального понятия феноменологии в феноменологическое (философское) понятие	17
б) Гуссерлева расформализация формального понятия феномена в направлении на чистую, соответственно, трансцендентальную жизнь сознания.....	21
γ) Феноменологические феномены Гуссерля и феноменологические феномены Хайдеггера	22
§ 3. Феноменология как метод подхода к тематическому полю разысканий (второй методический принцип).....	23
а) Три методические путевые указания Хайдеггера.....	23
б) Фундаментальный метод Гуссерля.....	25
§ 4. Перспектива.....	25
Примечания	27
ГЛАВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ БЫТИЯ И ВРЕМЕНИ	28
I	28
II	32
III	34
IV	36
V	38
Примечания	40
ЖИЗНЕННЫЙ МИР И БЫТИЕ-В-МИРЕ	41
I	41
II	44
III	47
Примечания	49
РАСПОЛОЖЕННОСТЬ И ПОНИМАНИЕ В КОНТЕКСТЕ ВОПРОСА О БЫТИИ	51
Примечания	55
ВРЕМЕННОСТЬ ВОТ-БЫТИЯ И ВРЕМЯ БЫТИЯ	56
Примечания	62
ХАЙДЕГГЕРОВСКОЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ ГЕРМЕНЕВТИКИ	62
Предварительное уведомление о теме и пути	62
I. Герменевтика и фундаментальная онтология	63
1. Три значения фундаментально-онтологической герменевтики	63
Второе значение.....	63
2. Бытийные способы понимания и истолкования как фундамент герменевтики	64
а) Как-структура истолковывающего понимания.....	65
б) Три условия исполнения истолкования	65
в) Экзистенциальная круговая структура истолкования.....	65
3. Фундаментально-онтологическая герменевтика	65
4. Герменевтика позитивных наук	67
II. Герменевтика и событийно-историческое мышление	67
1. Герменевтическое отношение в событии	68
2. Герменевтический круг и поворот в событии	69
3. Перспектива	69
Примечания	70

СОДЕРЖАНИЕ

От переводчика 7 Предисловие автора . 9

Гуссерль — Хайдеггер и «сами вещи» 11

1 Феноменологическая максима «К самим вещам¹» и превосходство над предрассудками 11

2 Сознание и забота о познанном познании 12

3 Забота о достоверности и искажение феноменологических данных 20

4 Забота о высвобождении самого вот бытия 21

Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля 28

§ 1 Введение в тему 28

§ 2 Феноменология как способ разработки (первый методический принцип) . . 30

а) Формальное понятие феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера 30

б) Расформализация формального понятия феноменологии в вульгарное (позитивно научное) понятие 40

в) Расформализация формального понятия феноменологии в феноменологическое (философское) понятие 42

а) Хайдеггеровская расформализация формального понятия феномена в направлении на бытие сущего самостно экзистенциально горизонтная разомкнутость бытия 43

б) Гуссерлева расформализация формального понятия феномена в направлении на чистую, соответственно, трансцендентальную жизнь сознания 53

у) Феноменологические феномены Гуссерля и феноменологические феномены Хайдеггера 56

§ 3. Феноменология как метод подхода к тематическому полю разысканий (второй методический принцип) 60

а) Три методические путевые указания Хайдеггера 60

б) Фундаментальный метод Гуссерля 64

§ 4. Перспектива 66

Главные направления в интерпретации Бытия и времени ... 74

Жизненный мир и бытие-в-мире 108

Расположенность и понимание

в контексте вопроса о бытии.... 136

Временность вот-бытия и время бытия.... 149

Хайдеггеровское основоположение герменевтики167

Предварительное уведомление о теме и пути 167

I. Герменевтика и фундаментальная онтология.... 169

1. Три значения фундаментально-онтологической герменевтики 169

2. Бытийные способы понимания и истолкования как фундамент герменевтики 172

а) Как-структура истолковывающего понимания 174

б) Три условия исполнения истолкования 175

в) Экзистенциальная круговая структура истолкования 176

3. Фундаментально-онтологическая герменевтика 177

4. Герменевтика позитивных наук 180

II. Герменевтика и событийно-историческое мышление ... 182

1. Герменевтическое отношение в событии 183

2. Герменевтический круг и поворот в событии 185

3. Перспектива 188

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Фридрих-Вильгельм фон Херрманн (1934 г. р.) — профессор философии во Фрайбургском университете (Германия); в последние годы жизни Хайдеггера был его персональным сотрудником и принимал участие в подготовке издания хайдеггеровского собрания сочинений. На сегодняшний день профессор фон Херрманн является издателем семнадцати томов хайдеггеровского наследия. Кроме того, он — соредaktor международного ежегодника «Heidegger Studies», взявшего на себя обязательства по оказанию содействия в понимании мысли Хайдеггера посредством основательной интерпретации его сочинений. Основательность и аутентичность — отличительные черты многочисленных работ Ф.-В. фон Херрманна, посвященных интерпретации феноменологических трудов Хайдеггера и Гуссерля. Мы можем упомянуть лишь некоторые из них: *Husserl und die Meditationen des Descartes*: 1971; *Subjekt und Dasein*, 1974, 1984; *Heideggers Philosophie der Kunst*, 1980, 1994; *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»*. Band 1. 1987; *Wege ins Ereignis: Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, 1994; *Die zarte, aber Helle Differenz: Heidegger und Stefan George*, 1999. Публикуемые русские переводы работ Фридриха-Вильгельма фон Херрманна выходят вторым изданием* и в новой редакции. Включены также два новых доклада, которые пока не изданы на языке оригинала. В настоящее время в издательстве Европейского гуманитарного

* Первое издание: Ф.-В. фон Херрманн. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск: Водолей, 1997.

7

университета готовится издание русского перевода работы Ф.-В. фон Херрманна, посвященной проблематике языка в рамках фундаментальной онтологии Хайдеггера**. Я сердечно благодарю руководство Европейского гуманитарного университета и лично ректора, академика Михайлова Анатолия Арсеньевича и первого проректора, профессора Дунаева Владимира Александровича за прекрасные условия работы и поддержку моих исследовательских и переводческих начинаний.

** *Fundamentalontologie der Sprache// F.-W. v. Hermann. Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*. Frankfurt am Main, 1985.

8

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Догерменевтическую феноменологию Гуссерля и герменевтическую феноменологию Хайдеггера объединяет обращенный к философствующим призыв давать первое и последнее слово самим нуждающимся в осмыслении вещам. Сосредоточение всех духовных усилий на том, чтобы самим вещам предоставлять возможность в истинном свете обнаруживать себя для мыслящего подхода, пока преодолевает сопротивление, без сомнения, необходимого стремления учитывать требования логики и аргументации. Ибо следование им мышления ни в коем случае не гарантирует одновременно и его соответствия требованию самих вещей. Феноменологическая максима «К самим вещам!» формулирует непревзойденный этос философствования: сознавать свое обязательство исключительно перед самими вещами. Почтение к логике является хотя и необходимым, однако недостаточным условием для мышления из самих вещей.

Из данного самопонимания феноменологии проистекают мои тексты о Гуссерле и Хайдеггере. Поэтому они нацелены не только на то, чтобы, интерпретируя, вводить в феноменологическое философствование обоих мыслителей, но в той же мере ставят перед собой цель предоставить читателю руководство для его собственной герменевтико-феноменологической практики.

Живой интерес к феноменологии и философской герменевтике на факультете философии Европейского гуманитарного университета объединяет меня с минскими коллегами в духовную общность. Я сердечно благодарю доктора Илью Инишева за перевод на русский язык не-

9

которых моих герменевтико-феноменологических текстов. Его философская осведомленность гарантирует надежность и точность переводческого труда.

Фрайбург в Бр., май 1999

10

ГУССЕРЛЬ-ХАЙДЕГГЕР И "САМИ ВЕЩИ"

1. Феноменологическая максима «К самим вещам!» и превосходство над предрассудками

Свою марбургскую преподавательскую деятельность Хайдеггер начинает в зимний семестр 1923/24 учебного года лекцией *Введение в феноменологическое исследование*¹, которая направлялась намерением «понимать и развивать феноменологию как возможность» (Ibid. S. 263). Для Хайдеггера феноменология как метод выражается исключительно в сформулированной Гуссерлем максиме «К самим вещам!». Подчеркивание присущего феноменологии *характера возможности* указывает на то, что истолкование, данное этой максиме Гуссерлем, является только *одной* возможностью, согласно которой феноменология может трактоваться как философствование, определяющееся самоданностью вещей. Ввиду этой возможности, которая в гуссерлевской феноменологии реализовалась в качестве дескриптивно эйдетической науки о трансцендентально чистом сознании, возникает вопрос, в том ли смысле данное истолкование соответствует методическому принципу, что сами вещи уже *воистину высвобождаются*, чтобы иметь возможность свободно, исходя из самих себя, попадаться навстречу? Поэтому в смысле максимы Хайдеггер требует «заботы об инстинктивно гарантированном превосходстве над предрассудками» (Ibid. S. 2). Последнее подразумевает не беспредрасудочность, а «превосходство над всякой возможностью того, чтобы нечто выставляло себя в качестве предрассудка» (Ibid.), — бытие свободным «для возможности в реша-

11

ющий момент отказаться от предрассудка исходя из критического рассмотрения вещей» (Ibid.). Особое значение имеет добавление, что это превосходство над предрассудками есть «форма экзистенции научного человека» (Ibid.). Согласно этому, для феноменологии недостаточно, «когда ссылаются на голое смотрение на вещи и на преданность им», так как может случиться, «что все это нагружено бездной предрассудков. Чтобы прийти *к самим вещам*, последние должны *высвободиться*» (Ibid. S. 275). За максимой «К самим вещам!» может «скрываться ужасающий догматизм» (Ibid. S. 60). Для Хайдеггера феноменологический принцип утрачивает свою *радикальную тенденцию* в результате *Гуссерлевого истолкования*, которое на деле не высвобождает путь к самим вещам, а закрывает его (Ibid. S. 278). Гуссерлевское истолкование того, чем являются сами вещи, есть та *предпосылка*, на основании которой вещи должны обрести свою самоданность. Однако эта предпосылка распознается Хайдеггером как *предрассудок*, который должен быть отклонен ввиду требуемого максимой превосходства над предрассудками. Уяснение этого предрассудка возможно лишь потому, что уже обнаружилась свободная возможность встречи самих вещей, которой Гуссерлево истолкование препятствует.

Хайдеггерский ответ фрайбургской феноменологии Гуссерля проистекает из его *более радикального схватывания феноменологической максимы*. В чем состоит усмотренное Хайдеггером в качестве предрассудка истолкование, данное Гуссерлем феноменологическому принципу? Как Гуссерль определяет сами вещи? Чем являются сами вещи для Хайдеггера?

2. Сознание и забота о познанном познании

Чтобы сделать понятным, о каких вещах трактует феноменология, какого рода суть те вещи, которые обрабатывает

12

феноменология Гуссерля, Хайдеггер предпосылает характеристику вещей, находящихся в поле зрения *Аристотеля* и, вместе с ним греческой философии. С одной стороны, это *бытие мира*, и с другой, — *жизнь* как *бытие в некотором мире*. В то время как бытие мира обладает характером самого-себя-показывания (*φαινόμενον*), бытие жизни определяется основной возможностью благодаря говорению (*λόγος*) обнаруживать бытие мира. Одновременно бытие мира в своем самого-себя-показывании располагает возможностью лишь выдавать себя за что-то, так как жизнь располагает возможностью скрывать в говорении сущий мир (Ibid. S. 44). Это значит для Хайдеггера, что греческая интерпретация вот-бытия остается «в пределах вот-бытия», что она является самим вот-бытием, поскольку оно благодаря экспликации становится явным.

В сравнении с этим исследовательская ориентация феноменологии Гуссерля (а ранее и философии Нового времени) переменялась. Она направляется «*приоритетом пустой и при этом фантастической идеи достоверности и очевидности*» (Ibid. S. 43), Этот приоритет как таковой имеет место «*до всякого подлинного высвобождения способности встречи подлинных вещей философии*» (Ibid.). «*Забота об определенном абсолютном познании*, взятая лишь как идея, получает приоритет до всякого спрашивания о вещах» (Ibid.). *Идея* определенного *познания* обуславливает тему, вместо того чтобы, напротив, «определенное *положение дел* указывало возможности научной разработки» (Ibid. S. 44).

Доминирующая идея абсолютной достоверности и познания является идеей, которая позволяет *сознанию* стать предметным полем феноменологии. Приоритет предметного поля «сознание» и вместе с ним приоритет идеи абсолютной достоверности интерпретируются теперь Хайдеггером в направлении «своеобразных *возможностей*», «которые несет в себе *вот-бытие*» (Ibid. S. 47). Но

13

вместе с тем становится ясным, что наряду с интерпретацией Аристотеля прежде всего интерпретация Гуссерля осуществляется также в предварительном взгляде на вот-бытие, что установление сознания как предметного поля для абсолютного познания есть способ отношения вот-бытия к самому себе. Это тот способ бытия вот-бытия, в котором вот-бытие отдается возможности позволить себе встретиться с самим собою без искажений для самоистолкования.

Однако прежде чем обратиться к ориентированной на вот-бытие интерпретации феноменологии трансцендентально очищенного сознания, Хайдеггер отдает должное *прорыву феноменологии в Логических исследованиях*². И хотя они традиционно ориентированы на логику и теорию познания, их *изначальное и отличительное* состоит в том, что они *впервые* формулируют *исследовательскую максиму «К самим вещам!»* и в соответствии с ней *действительно работают над самими вещами*, приводят тематические предметы к показыванию себя так, как они суть в себе самих (см.: *Einführung*. S. 50). Поскольку *Логические исследования*, несмотря на их традиционные рамки, полностью посвящены работе над самими вещами, не попадая сразу же под власть нововременной идеи абсолютной достоверности и познания, Хайдеггер отдает им беспорное предпочтение среди всех сочинений Гуссерля. *Логические исследования* были тем, на чем он с 1920 по 1923 год на проводимом каждую субботу приватном семинаре учил феноменологическому видению. Ибо на феноменологических анализах V и VI *Логических исследований* видение могло подготавливаться и для развивающейся с 1919 года герменевтико-феноменологической изначальной науки о фактической жизни.

После демонстрации прорыва феноменологии в *Логических исследованиях* Хайдеггер обращается к последующему *формированию* феноменологии и притом с воп-

14

росом: в какой степени учрежденная в *Логических исследованиях* феноменологическая исследовательская позиция «фиксируется, в какой мере она искажается или в конечном итоге упускается в своем решающем значении» (Ibid. S. 1). Вместо того чтобы детально обсудить гуссерлевское формирование трансцендентальной феноменологии прежде всего в *Идеях*³, Хайдеггер сосредоточивается на работе *Философия как строгая наука* (1911)⁴ дабы различить в развивающейся работе Гуссерля, «где она *говорит о себе самой* [...], а где критически высказывается о современной философии» (*Einführung*. S. 60). Ибо эта критика «как таковая выявляет в способе действия, *от которого она* защищается, то, *в чем для нее* все дело» (Ibid.).

Гуссерлевская критика направлена против *натурализма* и против *историцизма* в философии, подвергаящих опасности идею философии как строгой науки. Натурализм означает, что «род бытия и предметов, присущий природной взаимосвязи [...], становится содержательной путеводной нитью для схватывания бытия и предметности *любого рода*» (Ibid. S. 64.). «Специфическая строгость математического естествознания» (Ibid.) является образцовой для любой области бытия и ее познавательного определения. «*Расширение* определенной *идеи науки и предмета* в направлении тематического поля философии» (Ibid.) имеет место, когда происходит «натурализация сознания» (Ibid. S. 65), равно как и «натурализация идей» (Ibid. S. 66). Натурализация сознания означает, что душевное бытие, установленное в качестве природы, определяется в смысле естественнонаучных категорий. Однако вследствие этого идеальные законы перетолковываются в закономерности чистых последовательностей сознания, и равным образом значимые нормы перетолковываются в законы психических процессов. Натурализация идей означает, что специфическая за-

15

кономерность смысла и его значимости перетолковывается в закономерность естественного протекания процесса мышления, закономерность норм и идей — в закономерность последовательности мышления.

Критика, обозначенная Гуссерлем как *прояснение проблем*, направлена против натурализации сознания и идей, «дабы достичь *подлинной науки о сознании*» (Ibid. S. 71). Для Хайдеггера, однако, решающим является то, что это критическое прояснение абсолютизирует «как раз *намерение и идею научной обработки сознания*», как они представлены в натурализме. В плане прояснения для Гуссерля речь идет исключительно о том, чтобы очистить поле сознания от всех натуралистических фактов, чтобы достичь основания философии как строгой науки. Для Хайдеггера в этой тенденции на очищение обнаруживается «*забота об обеспечении познания* на пути познания познания, [об] *обеспечении и обосновании абсолютной научности*» (Ibid. S. 72). В Гуссерлевой критике натурализма устраняются именно те моменты, «которые способны подвергнуть опасности достижение *абсолютной очевидности и достоверности*» (Ibid.).

Очищение имеет двойную направленность. Прежде всего, оно *трансцендентальное* — когда сознание освобождается от всякой примеси естественных установлений. Поскольку трансцендентально очищенное сознание есть еще индивидуально однократный поток переживаний, требуется пока *зидетическое* очищение, чтобы достичь в отношении сознания сущностного знания в строго интерсубъективной значимости. В этом двойном очищении проявляется *забота об абсолютной обязательности, об абсолютной научности*.

К этой заботе принадлежит также *дисциплинарный интерес*, ориентация на *фундаментальную* философскую *дисциплину*, на *абсолютную науку* как трансцендентальную феноменологию чистого сознания, которая, со

16

своей стороны, выступает как единство дисциплин. Философия трактуется как наука о нормах и ценностях. Характерным для этой заботы о познанном познании является опережающее господство абсолютной научности, абсолютного познания и его достоверности *до* свободной возможности встречи самих вещей. Сами вещи должны быть заранее подогнаны к этой идее научности и познания.

Но Гуссерлевой концепции философии как строгой науки принадлежит также *направляющий характер* переживаний, относящихся к *теоретическому познанию*, на основе которых эксплицируется структура всех переживаемых взаимосвязей. Математическое познание природы становится прототипом для обоснования. Науки о духе определяются только из противопоставления наукам о природе — «по отношению *к ним*, через *инаковость*» (ibid. S. 83).

В то время как в своей критике натурализма Гуссерль рассматривает экспериментальную психологию в качестве мнимой основной философской дисциплины, в своей *критике историцизма* он выступает прежде всего против *Дильтея*. В историцизме Гуссерль не приемлет выхода за рамки определенных научных идей. История им устанавливается как предмет группы наук, науки истории. Последняя имеет дело исключительно с фактами. Поэтому выход за пределы исторического (geschichtliche) как историографического (historische) в духе историцизма не в состоянии внести вклад в философию как строгую науку. Напротив, из конкретного фактического материала духовно-исторической жизни должно быть произведено «многообразие форм как форм смысла» (Ibid. S.93). «Идея подобного рассмотрения истории являет собой морфологию, или типологию, исторических процессов» (Ibid.), в которой *«историческое вот-бытие полностью деградирует»* (Ibid.). Как в гуссерлевской критике

17

натурализма, так и в критике историцизма посредством *первоначальной* заботы об *обеспечении абсолютно достоверного* познания *«человеческое вот-бытие как таковое исключено из возможности встречи»* (Ibid.). Различие между фактическим и значимым, направляющее гуссерлевское рассмотрение истории, почерпнуто из теоретического способа действий в смысле суждения. Однако ввиду данного происхождения возникает вопрос, по какому праву это, таким образом сформировавшееся, различие распространяется на любое духовное образование.

Ввиду этой резко очерченной Гуссерлем идеи философии как строгой науки надлежит прежде всего спросить: в чем здесь заключается *забота о вещиности самих вещей?* Практикуемая в гуссерлевском самоистолковании феноменологии забота о познанном познании есть забота об *«оправданном знании»* (Ibid. S. 101), о *«предельно значимом знании»* (Ibid.), об *«очевидной всеобщей обязательности»*. Только такое познание заранее устанавливается в качестве единственно научного познания. Для этой заботы все дело первоначально заключается в том, «чтобы вообще добыть какой-либо возможный абсолютно обязательный род познания», в то время как то, *«что»* в этом познании должно быть познано, заранее является второстепенным» (Ibid.).

Для философии как строгой науки *сами вещи* встречаются только с *предварительным условием*, что они подгоняются к *заранее установленной идее абсолютного познания*. Но в результате этого феноменологическая максима «К самим вещам!» подвергается совершенно определенному, *не самоочевидному* истолкованию. Теперь, в охарактеризованной в качестве строгой науки трансцендентальной феноменологии, «К самим вещам!» уже не означает, как еще в *Логических исследованиях*: свободно представлять вещи из них самих *до* определенного способа спрашивания. Но значит: *«в пределах этой*

18

совершенно определенно предначертанной проблематики позволять встречаться опрашиваемому» (Ibid. S. 102). Но в то же время Хайдеггер со своей стороны, допускает, что феноменологическая максима еще и в Гуссерлевой, ограничивающей возможность встречи самих вещей, интерпретации «обладает известной изначальностью в противоположность конструкциям современной философии» (Ibid.). С другой стороны, нельзя упускать, что трансцендентально-феноменологическое истолкование максимы «оставляет вне поля зрения намного более фундаментальную возможность *так высвободить сущее*, чтобы единственно соответствующая достоинство сущего стать опрашиваемым решала, что первично составляет предмет философии» (Ibid.). Об этом решении сказано, что оно должно

высвободить себя в себе самом, «вопреки тому, что подобное познание не имеет ничего общего с почерпнутой из математики идеей науки, что подобная решаемость из высвобождения вещей, возможно, впервые реализует подлинный смысл познания» (Ibid.).

Гуссерлева забота о познанном познании все же не пребывает в некоторой соразмерной бытию формальной индифферентности, но представляет собой *фактично-историческую* заботу. Будучи таковой, она находится в исторической традиции *Декартова cogito sum* как *certum*, которое, в свою очередь, определяется из заботы о познанном познании. Гуссерль воспринимает cogito и принадлежащее ему certitudo как само собой разумеющуюся основу трансцендентальной и эйдетической редукции. Но Декартова философия cogito sum содержит в себе средневековую онтологию, которую Декарт некритически перенимает. Хайдеггер своим возвратным движением от феноменологической критики Гуссерля к Декартовой онтологии cogito sum хотел бы показать, что гуссерлевская феноменология трансцендентального сознания пронизана онтологическими импликациями, которые Гуссерль не осознает и которые по-

19

этому принадлежат к феноменологически неустойчивым предпосылкам его феноменологии.

3. Забота о достоверности и искажение феноменологических данных

Возникшая после Декарта забота о достоверности есть то, что «искажает» *позитивные феноменологические данные Гуссерля* (Ibid. S. 270). Хайдеггер рассматривает эти *искажения* в трех аспектах: «1) в аспекте самой *интенциональности*; 2) в аспекте трактовки *очевидности*; 3) в аспекте определения феноменологического исследования как *эйдетического*» (Ibid.).

Наряду с категориальным созерцанием Хайдеггер причисляет интенциональность к величайшим — ибо они прокладывают путь — открытиям Гуссерлевой феноменологии. Хайдеггер так характеризует структуру интенциональности: вместе с соответствующим cogitare дается cogitatum «как сущее в *как* его соответствующей встрече для подступа и самого обращения» (Ibid. S. 260). К этому он добавляет: «*С открытием интенциональности впервые во всей истории философии отчетливо указан путь для радикального онтологического исследования*»- (Ibid.). «Пока у меня не было этой почвы, я был не в состоянии в прямом рассмотрении сущего видеть в каком-либо смысле нечто такое как бытийный характер и даже заниматься чем-то наподобие онтологии» (Ibid. S. 262). Эта позитивная оценка проясняет двойное: во-первых, способ, каким Хайдеггер подхватывает и делает для своего собственного феноменологического вопрошания продуктивной открытую Гуссерлем интенциональность, и, во-вторых, то, что Гуссерль этим путем не шел, поскольку ему в этом препятствовала обуславливающая его забота о достоверности.

Искажение интенциональности Хайдеггер усматривает в том, что последняя «скорее неявно, чем явно, постоянно

20

тракуется как *специфически теоретическое* самоотнесение» (Ibid. S. 271), т. е. как мнение-о-чем-то, которое пред-начертывает направление взора для любого интенционального анализа. Это теоретическое мнение образует одновременно фундамент многоступенчатых интенциональных способов сознания. Постигание интенциональности вообще ориентировано на интенциональные *познавательных актов*. Соответственно и сущее в его интенциональной данности рассматривается в *теоретическом* схватывании. Это проявляется в том, что реально существующее как *природная вещь* образует фундамент для всех прочих бытийных возможностей — например, истории и культуры, — в которых сущее может быть схвачено. Господство теоретического, т. е. внимающего и созерцающего познания природы мотивируется заботой о достоверности.

Относительно феноменологической тематизации *очевидности* Хайдеггер подчеркивает, что все то, что о ней говорил Гуссерль, следует четко противопоставить всему прежде сказанному о ней в философии. Ибо Гуссерль впервые воздвиг очевидность на подобающее ей основание. Очевидность для Гуссерля есть совпадение подразумеваемого со схватываемым в себе самом. Однако следует видеть, что Гуссерль знает только *«очевидность схватывания и определения»* (Ibid. S. 273), которая по аналогии переносится на прочие способы поведения и их очевидность. Но в этом проявляется искажение феномена очевидности господствующей заботой о познанном познании. Ибо для Хайдеггера *«подлинный»* вопрос об очевидности в фундаментальном смысле начинается только с вопроса о *специфической* очевидности подступа к бытию и размыкания сущего» (Ibid.). «Только в пределах этого, схваченного так феномена теоретическая очевидность имеет свое место» (Ibid.).

В то время как для Гуссерля феноменологическое познание только тогда становится значимым научным по-

21

знанием, когда оно благодаря *эйдетической редукции* представляет собой познание сущности в

сторогом смысле, для Хайдеггера феноменологическое исследование как раз этим методом искажается. В эйдетическом познании должны быть получены основные роды и подчиненные им виды переживаний сознания. Эйдетическая редукция движется в онтологических определениях рода, вида, специфического отличия и эйдетической сингулярности, т. е. в категориях, «которые обладают своей определенной почвой и *ничего не говорят о таком бытии, как сознание*» (Ibid. S. 274). В результате этого посредством эйдетической редукции на сознание переносятся онтологические определения иного происхождения. Отсюда Гуссерль в итоге приходит к тому, чтобы сформулировать идею *mathesis* переживаний, т. е. исключительно а priori определить чистые возможности переживаний. Здесь вновь с полной отчетливостью демонстрируется то, как Гуссерль истолковывает феноменологическую максиму «К самим вещам!». Сами вещи суть переживания сознания, поскольку они подвергаются не только трансцендентальной, но и эйдетической редукции.

В пределах заботы о познанном познании, в которой пребывает трансцендентальная феноменология Гуссерля, невозможно достичь того, чтобы «понимать *саму жизнь в ее собственном, бытии* и отвечать на *вопрос о ее бытийном характере*» (Ibid. S. 275).

4. Забота о высвобождении самого вот-бытия

Хайдеггеровским ответом на Гуссерлеву фрайбургскую феноменологию трансцендентального сознания является герменевтическая феноменология вот-бытия. Здесь следует вспомнить собственную характеристику Хайдеггера его отношения к Гуссерлю в период между 1918 и 1923 годами, данную в *Бытии и времени*. «Если нижеследующее разыскание идет на несколько шагов вперед в раз-

22

мыкании "самих вещей", то автор обязан этим в первую очередь Э. Гуссерлю, который через вникающее личное руководство и через свободнейшее предоставление неопубликованных разысканий ознакомил автора с самыми различными областями феноменологического исследования»⁵. И далее в том же месте сказано: «Нижеследующие исследования стали возможны только на почве, заложенной Э. Гуссерлем, с чьими *Логическими исследованиями* феноменология пришла к прорыву» (Ibid.). Исследование *Бытия и времени* делает «несколько шагов вперед [...] в размыкании "самих вещей"», когда оно благодаря *более свободному доступу к феноменологической максиме* схватывает *сокрытую* в феноменологии сознания *возможность* феноменологии вот-бытия.

То, что в *Бытии и времени* представлено в окончательной форме как герменевтическая феноменология вот-бытия, начинается в 1919 г. под именем *дотеоретической пранауки о жизни и переживании* и затем получает наименования *изначальной науки о фактической жизни, онтологической феноменологии* и *герменевтики фактичности*. Подобно тому как Гуссерль в своей феноменологии сознания стремится к основоположению философии в целом, так и Хайдеггер начиная уже с военно-экстренного семестра 1919 г.⁶ под именем дотеоретической пранауки о жизни и переживании пытается заново обосновать идею философии и вместе с тем философию в целом. При этом речь идет, прежде всего, о герменевтико-феноменологическом высвобождении жизни и переживания в их дотеоретическом характере, который как таковой никогда прежде не усматривался и не определялся философией, включая философию древних греков. Если Хайдеггер и для достижения дотеоретической жизни обращается к феноменологическому методу возвращения к самим вещам, то здесь как раз таки начинается его критика Гуссерля, ориентировавшего феноменологию

23

и, стало быть, ее принцип на приоритет *теоретического*. Это восходящее еще к греческой философии господство теоретического познания и мышления являет собой то, что в философской разработке души, жизни или духа никогда не приводило к тому, чтобы можно было встретить жизнь из нее самой, свободно, т. е. без ориентации на *теоретическое*. В то время как эта ориентация осознается как *не из самих вещей установленный предрассудок*, а сама жизнь обретает возможность показывать себя в наиболее своем бытийном характере, раскрывается остававшееся прежде закрытым предметное измерение, внутри которого философия обретает новое основание. Об этом в первой *Марбургской лекции* сказано: «Но поскольку сегодня для нас наличествует та отличительная ситуация, что в результате господства заботы о формировании науки все области жизни и бытийные миры своеобразно теоретизируются, возникает основная задача — впервые выйти за пределы этого теоретизирования, дабы *из самого вот-бытия заново обрести возможную основную позицию*» (Einführung, S. 269).

Приоритет *теоретического* в истолковании жизни и переживания связан с сущностным определением человека в качестве разумного живого существа, к которому Гуссерль еще раз специально обращается в своей последней большой работе *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*⁷. Это сущностное определение образует в традиционной философии явную или тайную путеводную нить для любых философских вопросов. Гуссерлевское истолкование феноменологической максимы «К самим вещам!» также обусловлено этой путеводной нитью. Если Хайдеггером господство

теоретического осознается как предрассудок, характерный и для традиционной философии, и для Гуссерлево-го истолкования феноменологии, то на место прежней философской путеводной нити заступает дотеоретичес-

24

кая жизнь, соответственно вот-бытие как новая путеводная нить философии.

В *Бытии и времени* герменевтическая феноменология дотеоретического вот-бытия является *разработкой новой путеводной нити философии*. Данная разработка в каждом своем шаге следует феноменологическому принципу «К самим вещам!», освобожденному от господства *теоретического*. В этом отчетливом феноменологическом способе видеть, в котором вот-бытие свободно встречается в себе самом, должны быть осуществлены и истолковывающие анализы. Трансценденция и горизонт в их взаимопринадлежности образуют основную структуру вот-бытия.

Эту трансцендентально-горизонтную структуру вот-бытия, а не герменевтико-феноменологические уяснения бытийного способа и бытийного характера вот-бытия Хайдеггер преодолевает при переходе в бытийно-историческое мышление события. Потому что вот-бытие как брошенный, и это значит теперь — как событийно-усвоенный набросок, принадлежит событию. Опыт историчности бытия и взаимопринадлежности бытия и вот-бытия как события также остается обусловленным *отличительным* феноменологии, выражающемся в призыве «К самими вещам!». Ибо если бытийно-историческое мышление определяет себя как такое, которое мыслит не «о» бытии, а «из» самого бытия, а именно всякий раз то, что в событийно-усваивающем броске обнаруживает себя как *требующее-принятия* в мыслящий набросок, тогда и мышление события все еще осознает себя связанным исключительно «самими вещами».

Решительный ответ Хайдеггера на фрайбургскую феноменологию Гуссерля заключается в *безоговорочности*, с какой он следовал зову сформулированного Гуссерлем основного феноменологического принципа «К самим вещам!». Его критика Гуссерлевой феноменологии

25

есть в высшей степени *феноменологическая* критика, которая проистекает из *более радикального* постижения феноменологической максимы. Радикальность, с какой эта максима принимается всерьез, заключается в принципиальном феноменологическом уяснении того, что *первое* в феноменологической философии не может быть предвзятой идеей научного познания, что ее *первое* должно быть скорее *свободным можествованием встречи самих вещей*, которое, со своей стороны, впервые предначертывает характер научности.

О том, чем именно он обязан Гуссерлю за свой собственный феноменологический путь, Хайдеггер говорит в предисловии к своей последней из ранних фрайбургских лекций *Онтология (Герменевтика фактичности)* неподражаемым образом: «Гуссерль вставил мне глаза»⁸.

Примечания

¹ Heidegger M. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe. Bd. 17./Hrsg. v. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. M., 1994. (Далее цитируется как *Einführung*).

² Husserl E. *Logische Untersuchungen*. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Tübingen, 1968 (*Husserliana*. Bd. XVIII./ Hrsg. v. E. Holenstein. Den Haag, 1975). Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. I. Teil (I.—V. *Logische Untersuchung*). Tübingen, 1968 (*Husserliana*. Bd. XIX/1./Hrsg. v. U. Panzer. Den Haag, 1984). Zweiter Band, Zweiter Teil (VI. *Logische Untersuchung*): *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Tübingen, 1968 (*Husserliana*. Bd. XIX/2./Hrsg. v. U. Panzer. Den Haag, 1984).

³ Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Halle a. d. S., 1922 (*Husserliana*. Bd. III./Hrsg. v. W. Biemel. Den Haag, 1950). См. русский перевод: Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. М., 1994.

26

⁴ Husserl E. *Philosophie als strenge Wissenschaft* ./Hrsg. v. W. Szilasi. Frankfurt a. M., 1965. См. русский перевод: Гуссерль Э. *Философия как строгая наука*. Новочеркасск, 1994.

⁵ Heidegger M. *Sein und Zeit*. Einzelausgabe Tübingen, 1986, S. 38; Gesamtausgabe. Bd. 2./Hrsg. v. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. M., 1987.

⁶ Heidegger M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. // *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe Bd. 56/57. Hg. v. B. Heimbüchel. Frankfurt a. M., 1987.

⁷ Husserl E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. *Husserliana*. Bd. VI./ Hrsg. v. W. Biemel. Den Haag, S. 13.

⁸ Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe Bd. 63. Hrsg. v. K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a. M., 1988.

27

ПОНЯТИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ У ХАЙДЕГГЕРА И ГУССЕРЛЯ¹

§ 1. Введение в тему

Осмысление понятия феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера должно брать начало в том труде Мартина Хайдеггера, который тематически и методически обосновал его принципиальную мыслительную позицию и поэтому остается определяющим для ее позднейших изменений, — в *Бытии и времени*. Занимать и разрабатывать принципиальную мыслительную позицию не значит излагать личную философию, но — позволять философской традиции становиться действенной в новой постановке вопросов и в новом вопрошающем начинании. Наши размышления о понятии феноменологии касаются вопроса: каким образом самая молодая по отношению к Хайдеггеру традиция, которая в то же время была его настоящим, каким образом философия Эдмунда Гуссерля становится *методически* эффективной для достижения его собственной постановки вопроса и ее разработки. Философия Гуссерля — это *феноменология сознания*. Мыслительная полемика Хайдеггера с последней приводит к образованию *феноменологии вот-бытия (Dasein)*². И кажется, будто разница между принципиальными позициями Гуссерля и Хайдеггера состоит лишь в различии предметных областей «сознание» и «вот-бытие», их общность, напротив, в методе феноменологии — при условии, что вообще имеет место готовность видеть между сознанием и вот-бытием существенное, даже бездонное, а не только акци-дентальное различие. То, что в противоположность этому, хайдеггеровское новое определение тематического предмета философии, отграничиваясь от Гуссерля и

28

сохраняя общее, ведет также и к новому наброску понятия феноменологического метода, хотелось бы показать нижеследующим осмыслением.

В § 7, методическом параграфе, *Бытия и времени* Хайдеггер осуществляет свой новый проект понятия феноменологии. Но вследствие того, что здесь он предпринимает полемику с гуссерлевским понятием феноменологии лишь косвенно и не называя имен, что в то же время он подхватывает и делает собственным ряд центральных методических основопонятий Гуссерля и что в конце концов в последнем абзаце методического параграфа и в относящемся к нему примечании он выражает Гуссерлю свою благодарность за то, что «нижеследующие разыскания стали возможны только на почве, заложенной Э. Гуссерлем, *с Логическими исследованиями* которого феноменология пробила себе путь»³, — вследствие всех этих обстоятельств читатель может быть подвигнут к мнению, будто Хайдеггер перенял у Гуссерля феноменологический метод по меньшей мере в той форме, которую он имел до своего трансцендентального преобразования. Кто все же обладает способностью видеть то, что находится между строк методического параграфа, у кого есть уши, чтобы слышать намеренную *двусмысленность* известных высказываний, в которых Хайдеггер, с одной стороны, говорит в гуссерлевском смысле, а с другой, используя выражения Гуссерля, критически от него отстраняется, тот понимает, каким образом Хайдеггер, несмотря на свое обращение к Гуссерлевой идее феноменологии, глубоко с ней полемизирует ради достижения иного понимания феноменологического метода.

В чем же состоит *собственное* феноменологическое метода? Как этот метод определяет Гуссерль и как Хайдеггер? Что в идее феноменологии объединяет обоих мыслителей, позволяет сказать о каждом, что он мыслит феноменологически, и что их разделяет? *Каким образом*

29

Хайдеггер исходит из гуссерлевского понимания феноменологии и *как* он достигает своего собственного понятия феноменологии?

§ 2. Феноменология как способ разработки (первый методический принцип)

а) Формальное понятие феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера

В начале методического параграфа⁴ Хайдеггер подчеркивает, что исходно феноменология представляет собой *методическое понятие* (Methodenbegriff), которое именуется не тематический предмет философии, а как его исследования, *способ разработки* (Behandlungsart). Слишком легко мы оказываемся склонны приравнивать название «феноменология» в текстах Гуссерля к интенциональному анализу сознания, в текстах Хайдеггера — к экзистенциальному анализу вот-бытия. Только в подобном приравнивании мы недостаточно обращаем внимание на то, что феноменология *исходно* подразумевает не тематический предмет, не «содержательное **что** предметов философского исследования» (Ibid.), но лишь *способ* его разыскания. Феноменология не философская дисциплина наряду с онтологией, теорией познания или этикой, ибо она как *метод* не имеет собственной тематической области наряду с предметными областями онтологии, теории познания или этики. Каждая из этих дисциплин могла бы охарактеризовать себя в качестве феноменологии, а именно в том случае, если бы она вознамерилась в

методическом отношении понимать себя феноменологически. Интенциональная конституированность актов сознания не является собственно *феноменологическим* феноменологии сознания, но ее *феноменологическое* — это *особый метод*, с помощью которого философское осмысле-

30

ние открывает интенциональную конституированность сознания. И также структуры экзистенциалов, образующие бытие (экзистенцию) вот-бытия как структурную целостность, не являются *собственно феноменологическим* феноменологии вот-бытия, но и здесь *феноменологическое* есть *метод*, который привел к аналитическому высвобождению структур человеческого бытия.

Тематический предмет *Бытия и времени* — бытие сущего и смысл бытия вообще — должен быть *феноменологически* разработан. Так как феноменология исходно представляет собой методическое понятие, то «данная работа не придерживается ни какой-либо «точки зрения», ни какого-либо «направления», поскольку феноменология не бывает и никогда не сможет стать ни тем ни другим, пока сама себя понимает» (Ibid.). Хайдеггеровское акцентирование *независимости феноменологии от точек зрения* и ее *свободы от направлений* и есть одна из тех упомянутых намеренно двусмысленных формулировок. Слова «точка зрения» и «направление» заключены в кавычки, ибо с ними Хайдеггер возвращается к Гуссерлю. У Гуссерля они принадлежат тому контексту, в котором он выражает самопонимание (Selbstverständnis) феноменологического метода. *Первая* из тональностей, в которых звучит Хайдеггера защита от *точки зрения* и *направления*, — это его позитивное присоединение к гуссерлевской трактовке феноменологического метода. Во введении ко второму тому *Логических исследований* Гуссерль формулирует свободу феноменологического метода от точек зрения и направлений как *принцип беспредпосылочности*⁵. В первой книге *Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии* Гуссерль так описывает характерную основную установку феноменологии: мы берем «своим отправным пунктом то, что имеет место *прежде* любых точек зрения: совокупную область наглядно, и еще до всякого теоретизирую-

31

щего мышления, данного, все то, что можно непосредственно видеть и схватывать»⁶. А несколькими страницами ранее⁷ он говорит о «фактических философских направлениях», которые феноменологически действующая философия не использует.

То, что Гуссерль понимает под независимостью от точек зрения и свободой от направлений феноменологически поступающей философии, мы можем обобщить следующим образом: феноменологическая философия стремится обосновать себя в качестве научной философии при категорическом отказе от заданных точек зрения и направлений; она как развивающаяся философская наука стремится в исходной позиции и в своем осуществлении не использовать заданных точек зрения и направлений; в этом смысле она намерена достичь беспредпосылочности своего философского знания, достичь исключительно в умственно-рефлексивном взирании на то, что наглядно дано рефлексивно-созерцающему взору, что как наглядно данное может быть мысленно увидено и постигнуто.

Если теперь Хайдеггер говорит, что трактат *Бытие и время* — поскольку в нем его тематический предмет разрабатывается *феноменологически* — не придерживается ни какой-либо точки зрения и ни какого-либо направления, то поначалу он солидаризируется с гуссерлевской характеристикой феноменологии. Как для Хайдеггера, так и для Гуссерля «феноменология» — не содержательно очерченная точка зрения и не содержательно обусловленное направление, а методическое понятие. Будучи таковым, феноменология и для Гуссерля подразумевает не тематический предмет философии, а как его *разработки*.

Однако акцентирование Хайдеггером свободы от точек зрения и направлений должно звучать одновременно и во *второй тональности*, в которой выражается его

32

методическая и тематическая самостоятельность по отношению к Гуссерлю. В этой второй тональности Хайдеггер намерен оповестить читателя, что трактат *Бытие и время* как действующий феноменологически ни методически, ни тематически не есть нечто, относящееся к феноменологии Гуссерля. Вторая тональность первую не отменяет. Она не противопоставляется первой, а является ее обострением. Во второй тональности Хайдеггер ловит Гуссерля на слове: если феноменология как методическое понятие независима от содержательных философских точек зрения и направлений, тогда она должна быть *также независима* от *специфического выражения*, какое Гуссерль придал феноменологическому методу, и от тематической области, определенной Гуссерлем в качестве предмета феноменологической философии. Пожалуй, у Гуссерля есть феноменологический метод рефлексивно усматривающего схватывания того, что в этом схватывании становится наглядно данным, практикуемый со значительной степенью свободы от точек зрения и направлений. Однако то, что он тематизировал как поле разысканий феноменологической философии и с помощью феноменологического метода исследовал, — это я-образная жизнь сознания с ее интенционально конституированными переживаниями, которая, казалось, впредь должна быть само собой разумеющимся и единственным

предметом феноменологической философии. Вследствие этого феноменология в дальнейшем сама превратилась в некоторую методически и тематически определенную точку зрения. Одновременно, как метод, феноменология стала тематически твердо очерченной философией: сначала феноменологией чистых переживаний сознания, затем феноменологией трансцендентальной жизни сознания соответственно трансцендентальной субъективности. Коль скоро в *Бытии и времени* Хайдеггер ссылается на феноменологический метод, впервые разработанный Гуссерлем

33

(первая тональность), то одновременно ему необходимо дать читателю понять, что вследствие этого он не придерживается ни ставшей действительностью феноменологической точки зрения Гуссерля, ни какого-либо другого — например, шелеровского — заданного феноменологического направления (вторая тональность). Как Гуссерль, именуя феноменологию методом для своих феноменологических изысканий, требует независимости от наследуемых точек зрения и направлений, так и Хайдеггер *в том же самом именовании* претендует на независимость от заданной феноменологической действительности. В этом смысле Хайдеггер говорит в конце своего методического параграфа: суть феноменологии заключена не в том, «чтобы быть *действительной* как философское "направление". Выше действительности стоит *возможность*. Уразумение феноменологии заключается единственно в схватывании ее как возможности»⁸. Как Гуссерль практиковал феноменологический метод в смысле методической независимости по отношению к существующим точкам зрения и направлениям, так и Хайдеггер стремится осуществлять феноменологическое видение независимо от заданных феноменологических направлений.

Однако характеристика феноменологии как методического понятия посредством ссылки на свободу от точек зрения и направлений представляет собой лишь *негативное* описание, которое, будучи таковым, требует *позитивного* определения феноменологического метода. Оно, пожалуй, слышится в негативном описании; но подлинный размах оно обретает только тогда, когда феноменология формулируется в своей исследовательской максиме: «К самим вещам!». Хайдеггер и эту максиму заключает в кавычки⁹, так как и с ней он возвращается к Гуссерлю. В уже цитированном введении ко второму тому *Логических исследований* сказано: «Мы намерены обратиться к "самим вещам". В развиваемых до полноты

34

созерцаниях мы стремимся достичь эвиденции, где данное в актуально исполняемой абстракции было бы поистине и действительно тем, что подразумевают словесные значения в выражении закона [здесь имеются в виду идеальные законы чистой логики]»¹⁰. И в *Идеях I* Гуссерль говорит: «Высказываться о вещах разумно или научно означает соотносываться с *самими вещами*, соответственно от речей и мнений возвращаться к самим вещам, опрашиваемым в своей самоданности, оставляя в стороне все не относящиеся к ним предрассудки»¹¹.

В цитате из *Логических исследований* помимо выражения «обращаться к самим вещам» появился термин *эвиденция* (Evidenz)¹². Оба они принадлежат друг другу. Приводить вещь (соответствующий тематический предмет философствования) в рефлексивно-созерцающем взоре к наглядной данности так, как она есть в себе самой, означает не что иное, как в рефлексивном видении приводить ее для себя к эвиденции. «Эвиденцию» у Гуссерля можно перевести не только как «достоверность». Гуссерль употребляет это слово в буквальном значении проявления (Heraussehen) и усмотрения (Einsicht), в смысле рефлексивного видения и в нем увиденного. Феноменологический метод, подчиненный максиме «К самим вещам!», Гуссерль в *Идеях I* характеризует также как *принцип всех принципов*¹³, а в *Картезианских медитациях* — как *принцип эвиденции* и определяет его в качестве *первого методического принципа*¹⁴, который, будучи первым, позволяет ожидать по меньшей мере еще и второго.

Этот первый принцип феноменологического метода означает для Гуссерля, что по ходу своих философствующих разысканий я «не должен выносить суждение или полагать значимость, если они почерпнуты мной не из эвиденции, не из *опытов*, в которых соответствующие вещи и положения вещей присутствуют для меня как *они сами*» (Ibid.). Гуссерль понимает эвиденцию как

35

умственное-созерцание-самой-вещи (Die-Sache-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen) (Ibid. S. 52).

Если Хайдеггер в своем разъяснении феноменологического метода подчеркивает свободу от точек зрения и направлений и ссылается на максиму «К самим вещам!», то позитивно он следует *только* тому, что для Гуссерля является первым методическим принципом, — принципу пока формально понимаемой эвиденции, которую Гуссерль трактует как созерцание-самой-вещи и которая в этой формальной редакции еще не конкретизирована, принимая во внимание различие между адекватной и аподиктической эвиденцией. Более того, Хайдеггер подхватывает этот методический принцип возвращения к самим вещам только в формальной широте *чистого методического понятия*, без Гуссерлевой тематической импликации.

Однако даже и это формальное методическое понятие он перенимает не в той редакции и не в той формулировке, которые дал ему Гуссерль. Скорее он разрабатывает *собственное формальное понятие феноменологии*, которое лишь в формально-основополагающем аспекте совпадает с формальным принципом эвиденции Гуссерля.

Но в методическом *параграфе разыскивается* не только формальное, но прежде всего *феноменологическое* понятие феноменологии¹⁵. Под этим Хайдеггер понимает *философско-конкретное* понятие феноменологии, которое конкретно, ибо *расформализовано*, имея в виду то, чем должен быть тематический предмет феноменологически действующей философии. Кроме феноменологического, Хайдеггер называет еще и *вульгарное* понятие феноменологии, под которым он понимает *позитивно-научное* понятие феноменологии. Оно также является конкретным понятием феноменологии, поскольку формальное понятие феноменологии *расформализовалось* в нем, имея в виду то, чем в позитивной науке является предмет феноменологически понимающего себя разыскания. Мы уви-

36 дим, что *общее* в пониманиях феноменологии Хайдеггером и Гуссерлем содержится в том, что Хайдеггер выставляет как *формальное понятие феноменологии*. Их различие становится явным, когда дело касается вопроса: во внимании к чему *расформализуется* формальное понятие феноменологии, с одной стороны, для Хайдеггера, с другой — для Гуссерля¹⁶.

Путь, которым следует Хайдеггер для достижения своего формального понятия феноменологии, начинается с прояснения греческого значения обеих составных частей слова «феномено-логия»¹⁷. «Феномен» (греч. φαινόμενον) Хайдеггер переводит как само-по-себе-себя-кажущее и в этом смысле очевидное. Хайдеггер говорит не только лексически: кажущее себя, но *само-по-себе-себя-кажущее*, дабы пояснить, что то, что себя кажет, — кажу-щая себя вещь так себя показывает, как *она сама*, вернее, как она есть *в себе самой*. В этом заключено: в качестве чего вещь себя показывает есть именно то, что она есть *поистине*.

Хайдеггер проясняет это формальное понятие феномена посредством двойного отграничения: с одной стороны, от привативной вариации в форме *кажимости*¹⁸, с другой стороны, от того, что он называет *явлением*¹⁹. Тому, что кажет себя так, как оно есть в себе самом, присуща также возможность так показываться, как оно есть *не* в себе самом. В подобном случае мы говорим: вещь лишь выглядит как что-то, однако поистине им не является. Но для того чтобы нечто могло выглядеть как что-либо, оно *вообще* должно быть в состоянии себя *показывать*. Хотя лексически греческое φαινόμενον охватывает оба значения: само-по-себе-себя-кажущее и кажущееся, — терминологически словом «феномен» Хайдеггер называет лишь позитивный модус себя-показывания и характеризует второе значение, которое как привативный модус негативно, терминологически как кажимость.

37

От феномена как себя-в-себе-самом-кажущего и кажимости как себя-не-в-себе-самом-кажущего Хайдеггер категорически отделяет то, что он терминологически обозначает *явлением*. В то время как видимость представляет собой привативную модификацию себя-показывания, явление вообще не есть себя показывающее; явление вообще подразумевает не себя-показывание, но *лишь давание о себе знать* (Sichmelden). Как пример для явления в отличие от кажущего себя Хайдеггер называет то, что мы понимаем под патологическим явлением: покрасневшие щеки, указывающие на наличие повышенной температуры, которая со своей стороны индицирует нарушение в организме. В красноте щек сама болезнь себя *не показывает*, но только *дает о себе знать*, именно *посредством* красноты щек, которая, со своей стороны, себя показывает. Показывая себя, она в своем себя-показывании сообщает о *дающем о себе знать*, но не как краснота щек о показывающей себя болезни. Глубокое различие между феноменом как себя-в-себе-самом-кажущим и явлением как дающим-о-себе-знать, которое не только — подобно кажимости — есть привативный модус себя-показывания, но вообще не есть показывание себя, Хайдеггер проясняет тем, что феномен он характеризует как *особый род встречи* чего-либо, в то время как явление — это не род встречи, а *существующая отсылающая связь* в сущем²⁰.

Пока остается неопределенным, что представляет собой данное в особом роде встречи, свойственном феномену, т. е. в себя-в-себе-самом-показывании, речь идет о *формальном понятии феномена*²¹.

К определению формального понятия феноменологии принадлежит также характеристика того, какое значение в феноменологии имеет λόγος. Основным значением λόγος'a Хайдеггер называет *речь*, а сущностным характером речи — *делание очевидным* (Offenbarma-

38

chen) чего-либо, *выявляющее давание видеть* (aufweisende Sehenlassen)²².

Если феномен означает само-по-себе-себя-кажущее, а логос — выявляющее давание видеть, тогда феноменология означает не что иное как выявляющее давание видеть само-по-себе-себя-кажущее или, как говорит Хайдеггер, «дать увидеть то, что себя кажет, из него самого так, как оно себя от самого себя кажет»²³. Такова Хайдеггерова редакция формального понятия феноменологии, о котором он говорит, что в нем выражена феноменологическая исследовательская максима «К самим вещам!». Так

сформулированное формальное понятие феноменологии означает: только то считается истинно познанным положением вещей, что в мыслящем видении *приведено* к данности в модусе себя-в-себе-самом-показывания. О каком бы тематическом предмете не шла речь, последний в любом случае должен быть встречен и дан для научной разработки в модусе себя-в-себе-самом-показывания, чтобы научная разработка имела возможность выявить свой предмет из него самого так, как он себя из самого себя кажет, т. е. неискаженно. Феномен подразумевает не сам тематический предмет, но лишь род его встречи и модус его данности для исследования; логос феноменологии указывает на то, *как* тематический предмет, встреченный в модусе себя-в-себе-самом-показывания, должен быть *исследован*. Логос феноменологии: из-него-самого-давание-видеть совершается, как подчеркивает Хайдеггер, в качестве *прямого показывания* и *прямого доказывания*, т. е. как показывание и доказывание непосредственно в себя-в-себе-самом-кажущем²⁴. «Показывание» и «доказывание» тоже суть методические основные понятия Гуссерля, относящиеся к сфере первого методического принципа формальной эвиденции, о котором мы в то же время знаем, что он в своей формальной широте совпадает с выдвинутым Хайдеггером формальным понятием феноменологии.

39

б) Расформализация формального понятия феноменологии в вульгарное (позитивно научное) понятие

Вновь обратимся к уже данному в нашем изложении предварительному взгляду на проблему расформализации формального понятия феноменологии. *Расформализация* — проблема *отношения метода к своему предмету* при условии сохранения различия между методом и тематическим предметом. Расформализация, будучи конкретизацией, представляет собой проблему содержательного определения тематического предмета, который должен быть научно выявлен и схвачен способом встречи, характеризующимся себя-в-себе-самом-показыванием.

Для Хайдеггера подобная расформализация может происходить принципиально по *двум направлениям*. Различие этих двух направлений конкретизации формального понятия феноменологии устанавливается исходя из основной идеи его тематической философии — из онтологической разницы бытия и сущего. Поскольку в случае проблемы расформализации дело касается вопроса о тематическом предмете в модусе себя-в-себе-са-мом-показывания, то, памятуя о том, что феномен — это род встречи и модус данности тематического предмета, прежде всего расформализация затрагивает формальное понятие феномена.

Одно из направлений, по которым формальное понятие феномена может быть конкретизировано, — направление на *сущее*. Сущее — это, во-первых, совокупность того, что суть вещи в самом широком смысле, сущее, не являющееся человеком. Сюда же относятся природные объекты как неодушевленные, так и одушевленные, изготовленные человеком предметы обихода, а также созданные им предметы искусства, которые мы называем художественными творениями. Однако к сущему относится и человек, все образованные им общественные формы и

40

институты. Теперь если то, что приводится к данности в модусе себя-в-себе-самом-показывания, являет собой *сущее* какой-либо области, тогда формальное понятие феномена расформализуется в *вульгарное* понятие феномена. Как тривиальное, вульгарное понятие феномена отсылает к нетривиальному понятию феномена.

Важно усвоить, что вульгарное понятие феномена подразумевает не сущее, как оно показывает себя в донаучном к нему подходе, а сущее как тематический предмет научного и притом *позитивно-научного* исследования. Это становится ясным, когда Хайдеггер говорит, что «любое выявление сущего, насколько оно показывает себя в себе самом», может быть названо феноменологией²⁵. Любое выявление сущего — под этим подразумевается не естественный, до- и вненаучный подход к сущему, но исключительно позитивно-научный подход к сущему научной исследовательской области. Так как феноменология являет собой *метод* в любом случае, то, стало быть, и будучи вульгарной. Однако метод — сущностно научный и никогда не естественный способ подхода. От научных способов подхода мы должны отличать вненаучно-естественные способы подхода к тому, что есть.

Разумеется, это особый философский вопрос: в качестве чего следует охарактеризовать донаучные способы подхода в философском их осмыслении. Гуссерль, согласно своему начинанию, опирающемуся на сознание, до- и вненаучные способы подхода понимает в качестве того, что он обобщенно называет простым чувственным опытом (а также опытом жизненного мира), актуальное и в настоящий момент осуществляющееся восприятие и его модификации, являющие собой представление в воображении — в данный момент протекающее припоминание, припоминание вспомнутого в прошлом и относящееся к будущему упреждение (ожидание). В противоположность этому Хайдеггер на почве своего начинания, исходя-

41

шего из вот-бытия, устанавливает в качестве донаучных способов подхода то, что он терминологически обозначает как отправления (*Verhaltungen*)²⁶ осмотнительного озабочения (*Besorgen*)²⁷ — озабоченного обращения с сущим, при котором мы каждый раз держим себя открытыми.

В донаучной повседневности не нужно никакого метода, никакого методического выявления для того, чтобы исходно приводить к себя-показыванию предметы нашей естественно-повседневной жизненной практики. Позитивно-научное исследование естественнонаучного или гуманитарного образца, напротив, постоянно нуждается в методе. Ибо оно намерено схватывать не то, что нами безо всякого метода всегда уже встречено и нам дано, но оно стремится исследовать сферу сущего с таких точек зрения, с которых это последнее для естественных способов подхода заранее себя не показывает. Вульгарное понятие феномена и феноменологии означает, что любое научное исследование имеет возможность *методически* характеризоваться в качестве феноменологического, а именно тогда, когда оно в следовании своим специальным, касающимся существа дела и на нем основанным, исследовательским методам подчинено всеобщей максиме: то, что оно намеревается познать, должно быть схвачено путем показывания и доказывания.

в) Расформализация формального понятия феноменологии в феноменологическое (философское) понятие

Это было одно из двух направлений, по которым может происходить расформализация формального понятия феномена и феноменологии. При этом речь шла о феноменологическом методе позитивных наук, а значит, еще не о феноменологическом методе философии. Но исключительно об определении *феноменологии как метода философии* идет речь в методическом параграфе *Бытия и време-*

42

ни. Тематический предмет философии для Хайдеггера — *бытие* сущего, и притом таким образом, что вопрос о бытии сущего проводится через вопрос о смысле бытия вообще. Если формальное понятие феномена расформализуется в направлении на *бытие* сущего и его смысл, тогда мы обретаем *философское, подлинное* и потому *феноменологическое* понятие феномена и феноменологии.

а) Хайдеггеровская расформализация формального понятия феномена в направлении на бытие сущего: самостно-экстатически-горизонтная разомкнутость бытия

Утверждение о том, что формальное понятие феномена должно быть расформализовано в философско-феномено-логическое понятие феномена в направлении на бытие сущего, Хайдеггер получает как ответ на четыре взаимосвязанных вопроса. Посредством этих вопросов в неартикулированном предварительном взгляде на предметность бытия сущего должно проясниться, в какой *мере бытие*, а не сущее, есть феномен, который подлежит показыванию и доказыванию в строгом, а именно феноменологическом смысле.

В *первом* вопросе спрашивается: во внимании к чему формальное понятие феномена, себя-в-себе-самом-кажу-щее, должно быть расформализовано в феноменологическое, и как феноменологическое понятие отличается от вульгарного. *Второй* вопрос спрашивает, что же это за предмет, который феноменология как метод философии, феноменологическая философия, должна дать видеть. В *давании* видеть заключено то, что благодаря ему предмет, вещь первично обнаруживается и *приводится* к себя-в-себе-самом-показыванию. Но ведь это — как мы видели — относится и к тому, что позитивные науки каждый раз обнаруживают в своем исследовательском пред-

43

мете. Таким образом, то, что феноменологии как методу философии надлежит дать видеть, должно быть чем-то, что не показывает себя не только в естественной и донаучной данности сущего, но и в научной тематизации сущего чем-то, что ни в коем случае не позитивная наука, но лишь философия может дать видеть, может привести к обнаружению и себя-показыванию. Поэтому *третий* вопрос нацелен на выявление того, что в «отличительном», не вульгарном, смысле должно называться феноменом. Этим уже в форме вопроса сказано, что особое себя-в-себе-самом-кажущее не есть ни естественное, ни позитивно-научно кажущее себя сущее. *Четвертый* вопрос заостряет третий: «Что по самому своему существу *необходимо* является темой *специального* выявления?» (Ibid.). Какой предмет на основании своего предметного существа *необходимо* является предметом специального выявления? «Специальное» выделено курсивом, так как речь здесь идет о *специальном* выявлении особого рода по отношению к таковому в позитивных науках. Потребность в *специальном* выявлении очевидна, ибо феноменологии в процессе выявления надлежит дать видеть такое, что не показывается ни в естественном, ни в позитивно-научном подходе к сущему. Все четыре вопроса, шаг за шагом, стремятся открыть взор для вещи, которая, поскольку она не показывает себя ни для естественного, ни для позитивно-научного подхода к сущему, *необходимо из себя самой* нуждается в феноменологическом методе как специальном выявлении, как единственно соразмерном способе разработки ее тематического

исследования. Третий и четвертый вопросы подготовили ответ настолько, что последнему остается лишь выразиться. Ответ происходит таким образом, что Хайдеггер, прежде чем дает наименование тому, что феноменологии надлежит дать видеть, это что формально характеризует, и притом в его отношении к кающему себя в естественном и

44

позитивно-научном подходах. Окончательный ответ гласит: «Явно такое, что прежде всего и чаще всего себя как раз *не* показывает, что в противоположность тому, что показывает себя прежде и чаще всего, *потаенно*, но вместе с тем по сути принадлежит к тому, что показывает себя прежде и чаще всего, а именно так, что составляет его смысл и основание» (Ibid.). Предмет, который, чтобы стать феноменом, в силу самого его предметного существа требует специального выявления в отмеченном ранее смысле, есть предмет, который «прежде всего и чаще всего себя как раз *не* показывает» — ни в естественном, ни в позитивно-научном себя-показывании сущего. Будучи *таким вот образом* не кающим себя предметом, он, в противоположность вненаучно и позитивно-научно кающему себя сущему, *потаен.* «Не» и «потаен» — закурсивлены. Выделенное курсивом «не» намекает на то, что феноменологии не находится ни в сущем, ни посреди сущего. Выделение «потаенности» призвано указать на то, что потаенность что феноменологии не случайна, а принадлежит ему сущностным образом и наряду с прочим составляет существо этого своеобразного предмета феноменологии. Поскольку потаенность сущностным образом принадлежит существу данного предмета, то это тот предмет, который — в единственном в своем роде давании видеть — из этой потаенности должен быть извлечен. Лишь как таким образом — в феноменологически-выявляющем давании видеть — *обнаруженный* предмет, он есть феномен, себя-в-себе-самом-кающее. Тем не менее предмет феноменологии, потаенный в естественном и позитивно-научном показывании себя сущего, *не безотносителен* к естественному и позитивно-научному себя-показыванию сущего. Напротив, он пребывает в особом к нему отношении. Как предмет, таким вот образом потаенный, он есть нечто, что "по сути" *принадлежит* как *к* вненаучному, так и *к* позитивно-научному себя

45

показыванию сущего. На способ, *каким* потаенный предмет принадлежит к себя-показыванию сущего, Хайдеггер намекает выражением «его смысл и основание». Это означает: вненаучное себя-показывание сущего, не нуждающееся ни в каком *методическом* обнаружении, и позитивно-научное методически обусловленное себя-показывание сущего *коренятся* в потаенном предмете.

О том, что же составляет смысл и основание любого себя-показывания сущего, Хайдеггер говорит в начале следующего абзаца: «Что однако в исключительном смысле остается *потаенным* или опять проваливается в *сокрытость* или кажет себя лишь "искаженным", есть не то или иное сущее, но, как показали предыдущие соображения, *бытие* сущего» (Ibid.). Смысл и основание, в чем сущее со своим себя-показыванием коренится,— это *бытие* сущего. Слово «смысл» напоминает нам о хайдеггеровской формулировке его основного вопроса о смысле бытия вообще.

Для того чтобы нам добыть эскизное, хотя и остающееся поневоле формальным, понимание того, *что* представляет собой *бытие* сущего в отличие от сущего, и *как* оно составляет *смысл* и *основание* сущего и его себя-показывания, обратимся к двум предложениям из § 2 *Бытия и времени*, в которых Хайдеггер дает первое и направляющее формальное представление о том, что есть бытие в *отличие* от сущего и в своем к нему *отношении*. Эти предложения послужат нам путеводной нитью для нашей эскизной характеристики того, что в феноменологии должно стать феноменом в отличительном смысле. Первое предложение гласит: «*Спрошенное* подлежащего разработке вопроса есть бытие, то, что определяет сущее как сущее, то, ввиду чего сущее, как бы оно ни осмыслялось, всегда уже понято»²⁸. Это значит: бытие по отношению к сущему есть то, что дает сущему *быть* сущим и в качестве сущего *казать себя*; но как таковое оно

46

одновременно есть то, *ввиду чего* мы сущее, когда мы к нему вненаучно и научно-исследовательски относимся, заранее («всегда уже») поняли.

Внутри бытия Хайдеггер различает многообразие бытийных способов: специфический и особо выделяемый способ бытия сущего, которым являемся мы сами, *экзистенция*, а также способы бытия сущего, человеком не являющегося, такие как бытие подручным, бытие наличным, жизнь и постоянство (последнее как способ бытия математических предметов). В рамках нашего намерения на данный момент будет достаточно, если среди способов бытия сущего, не являющегося человеком, мы ограничимся бытийным родом *бытия подручным*. Этот термин именуется способ бытия сущего, с которым мы повседневно имеем дело, занимаемся и обращаемся в различных областях нашего личного и общественного бытия друг с другом. Способы имения дела с чем-либо, занятости чем-либо, обращения с чем-либо и все другие модусы нашего повседневного образа действий представляют собой то, что Хайдеггер терминологически обозначает как *отправления осмотрительного озабочения*. Бытие подручным — собственный способ бытия того, что мы в самом широком смысле называем также

предметами обихода. Если же бытие есть то, что определяет сущее как сущее, тогда бытие как бытие подручным есть то, что определяет сущее как подручное сущее, как *подручное*. Подручная вещь обихода есть лишь то, чем она — в отличие от наличной природной вещи — является на основании своего бытия подручной. Но *в то же время* бытие подручным представляет собой то, ввиду чего мы, в деятельном обращении с подручным сущим, это последнее заранее понимаем как таким-то образом подручную вещь. Чтобы иметь возможность понимающе относиться к предметам обихода нашего личного и общественного окружающего мира, мы должны заранее

47

понять бытие подручным. Одним словом: мое понимающее отношение к сущему уже содержится в предшествующем понимании бытия этого сущего, исходя из которого я всегда уже понимаю сущее для осуществления своего деятельного к нему отношения.

Однако сущее — это не только то, к чему я отношусь, но и я сам, относящийся к подручному сущему. Мой собственный мне способ бытия — *экзистенция*. В § 4 Хайдеггер дает решающее формальное определение экзистенции. Я, сущностным образом относящийся к другому сущему, не являюсь сущим, которое «случается среди другого сущего», но я есмь сущее, для которого «в его бытии дело идет о самом этом бытии»²⁹. То, что для меня в моем бытии дело идет о моем бытии, означает, что я в своем бытии отношусь к своему бытию. Экзистенция как способ бытия есть *бытийное отношение*. В своем бытии я отношусь к своему бытию, поскольку я *себя в своем бытии понимаю* (Ibid.). Бытийное отношение моего бытия есть способ моего понимания бытия, способ, каким я понимаю свое собственное бытие.

Формальная характеристика бытия в его отношении к сущему (см.: § 2 *Бытия и времени*), которую мы до сих пор рассматривали, имея в виду лишь сущее, не являющееся человеком, к которому я отношусь, охватывает также и бытие в качестве *экзистенции* в ее отношении к экзистирующему сущему. В таком случае и экзистенция есть то, что *определяет* меня как сущее, каковым я каждый раз для себя самого являюсь и одновременно то, *ввиду чего* я себя всегда уже *понял* как сущее, которое есть я сам. В своем отношении к подручному сущему я постоянно отношусь и к себе самому, и если не таким образом, каким я отношусь к подручному, то все же тем способом, каким я в своих отправлениях удерживаю себя самого. Но для того чтобы иметь возможность в своих отношениях к подручному относиться к себе самому как сущее-

48

му и в этом *себя самого* понимать *как сущее*, я нуждаюсь в предваряющем руководстве посредством *понимания своего собственного бытия* как экзистенции.

Ведь лишь поскольку для меня в моем бытии дело идет о моем бытии, лишь поскольку я понимаю себя в своем бытии, я как сущее, которое есть я сам для себя самого в своих отправлениях, могу относиться к себе как сущему, т. е. понимать себя как сущее, которым я в своих отправлениях являюсь. Как в отношении подручного сущего, т.е. сущего, не являющегося человеком, мы различаем между ним и его бытием, так же и в отношении самих себя. Вопрос, в каком смысле я сам являюсь сущим в отличие от моего бытия, уже получил ответ. Нам остается только еще раз его отчетливо сформулировать. Я *есмь сущий* для себя самого способом своих отношений к сущему, которое не есть я сам. В этих деятельных отношениях я экзистирую *телесно*. Мои сущие, мои онтические отправления составлены телесно, они суть способы, какими я телесно имею дело и обращаюсь с подручным. Телесность моих отправлений принадлежит к тому способу, каким я являюсь экзистирующим *сущим* на почве моего бытия как экзистенции.

Подводя итоги, следует обратить внимание на некоторое удвоение в отношении к сущему, равно как и в понимании бытия сущего. Я постоянно отношусь к сущему, не являющемуся человеком, и в этих отношениях я сущностным образом отношусь и к себе самому как сущему. Мое онтическое отношение к себе самому становится предварительно высвеченным и возможным благодаря моему пониманию собственного бытия как экзистенции, мое онтическое отношение к подручному сущему становится предварительно высвеченным и возможным благодаря моему пониманию бытия подручным.

К той первой формальной характеристике бытия в его отношении к сущему относится и второе предложе-

49

ние: «Бытие сущего само не "есть" сущее»³⁰. Это первое формальное определение основной идеи *онтологической разницы*. Между тем бытие знакомо нам в двух модификациях: как бытие подручным и как экзистенция. В таком случае предложение означает: бытие как экзистенция само не есть экзистирующее сущее; бытие как бытие подручным само не есть подручное сущее. Несмотря на то что экзистенция находится в том сущностном отношении к экзистирующему, сообразно с которым она его как такового определяет и сообразно с которым она есть то, ввиду чего экзистирующий себя всегда уже *понял*, она как *таким образом определяющее* и как *ввиду-чего понимания* сущностно *разнится* с экзистирующим сущим. И далее: невзирая на то что бытие подручным находится в таком сущностном

отношении к подручному, сообразно с которым оно, это последнее как таковое, определяет и одновременно представляет собой то, ввиду чего подручное всегда уже понято, оно как таким образом определяющее и как ввиду-чего понимания принципиально отличается от подручного сущего.

Бытие — как собственное, по способу экзистенции, так и бытие сущего, не являющегося человеком, в качестве бытия подручным — заранее понято для понимающего отношения к сущему. Бытие как экзистенция и бытие подручным *разомкнуты*, т. е. отзывчивы в моем двусложном понимании бытия. Понятность бытия в бытийном *понимании* означает: *разомкнутость* как отзывчивость бытия. Разомкнутость как отзывчивость (*Aufgeschlossenheit*) есть *собственный бытию способ данности*. Если *бытие* сущего составляет тематический предмет феноменологической философии, то *лишь* как *разомкнутость бытия*. Таким образом, бытие как экзистенция имеет место лишь как разомкнутость экзистенции; равным образом бытие подручным имеет место лишь как разомкнутость подручности.

50

Понимание (разомкнутость) моего собственного бытия как экзистенции и понимание (разомкнутость) бытия подручным — как они соотносятся? Да так, что моя экзистенция заключает в себе как понимание себя самой, так и понимание бытия подручным. Это двусложное понимание бытия *организовано* таким образом, что я в своем бытии как экзистенции — в качестве каковой для меня в моем бытии дело идет о моем бытии - самостно разомкнут, но в этой самостной разомкнутости моего бытия я *простерт* в разомкнутость бытия подручным. Поэтому разомкнутость, в которой мое собственное бытие как экзистенция удерживает себя, мы называем самостно-простертой, соответственно *самостно-экстатической разомкнутостью*; разомкнутость подручности (и вообще бытия сущего, не являющегося человеком), в которую я простерт в своей самостно-экстатической разомкнутости, мы характеризуем как *горизонтную разомкнутость*. Са-мостно-экстатическая и горизонтная разомкнутости образуют неразрывное единство и целостность. Поэтому мы говорим также о *целостной* разомкнутости и внутри нее различаем самостно-экстатическую и горизонтную разомкнутости.

Целостность этой самостно-экстатически-горизонтной разомкнутости бытия, по сути, есть то, что Хайдеггер подразумевает под термином «вот-бытие». Правда, в *Бытии и времени* мы читаем, что *сущее*, которое мы сами всегда суть, терминологически схватывается как *вот-бытие*³¹, в то время как само *бытие*, «к которому вот-бытие может так или иначе относиться и всегда как-то отнеслось», именуется *экзистенцией*³². Это терминологическое установление неоднократно понималось в том смысле, будто то, что экзистенциально-онтологически тематизируется как вот-бытие, прежде всего, представляет собой лишь экзистирующее сущее в его экзистенции. В самом деле, Хайдеггер говорит, что титулом «вот-бытие» обозначает-

51

ся сущее, которое экзистирует, а выражением «экзистенция» — бытие этого сущего. Однако он добавляет: титул «вот-бытие» избран «как выражение чистого бытия»³³. Сущее, которое есмь я сам и которое не подручно и не налично подобно иному сущему, а экзистирует, получает онтологическое наименование «вот-бытие», так как оно в самостно-экстатической разомкнутости своей экзистенции отомкнуто-простерто в горизонтную разомкнутость способов бытия сущего, несоразмерного вот-бытию. Составная часть «-бытие» в титуле «вот-бытие» подразумевает бытие как экзистенцию, в то время как «**вот**» означает *целостную* разомкнутость, не только разомкнутость бытия как экзистенции, но *вместе с ней* разомкнутость способов бытия всего несоразмерного вот-бытию сущего. Целостная разомкнутость отомкнута таким образом, что я в своей самостно-экстатической разомкнутости (экзистенции) простерт в горизонтную разомкнутость (бытие несоразмерного вот-бытию сущего).

Вернемся к феноменологическому понятию феномена у Хайдеггера. Если ответ на четырехсложно поставленный вопрос: ввиду чего формальное понятие феномена следует расформализовывать в феноменологическое, — гласил, что это — *бытие* сущего, которое таится в любом себя показывании сущего, но которое как таким образом потаенное принадлежит к себя-показыванию сущего как его смысл и основание, *тогда* «потаенное бытие» — лишь краткая терминологическая формулировка того, что мы только что особо выделили как целостную разомкнутость бытия, члениющуюся в себе на самостно-экстатическую и горизонтную разомкнутости. В показывании себя сущего — как в естественном, так и в позитивно-научном — целостная разомкнутость бытия остается сокрытой и затемненной. Если ей *как* разомкнутости бытия надлежит стать *феноменом*, т. е. быть *приведенной* к себя-в-себе-самом-показыванию, то она должна быть *специально выяв-*

52

лена посредством логоса феноменологии. Так как бытие имеется лишь в своей разомкнутости, так как разомкнутость способов бытия сущего, несоразмерного вот-бытию, отомкнута как горизонт для самостно-экстатической разомкнутости моей экзистенции, и так как самостно-экстатическая разомкнутость моей экзистенции (и ее экзистенциалов) в единстве со своей горизонтной разомкнутостью составляет *полный смысл вот-бытия*, то философская тематизация бытия сущего и смысла бытия должна быть представлена в виде экзистенциальной аналитики вот-бытия. Последняя

осуществляется как постепенное снятие покровов с самостно-экстатически-горизонтной разомкнутости бытия вообще.

в) Гуссерлева расформализация формального понятия феномена в направлении на чистую, соответственно, трансцендентальную жизнь сознания

Ранее в наших размышлениях мы говорили: общность между Гуссерлевым и Хайдеггером пониманием феноменологии состоит в том, что Хайдеггер выдвинул в качестве *формального* понятия феноменологии, которое в принципиальном совпадает с формальным понятием эвиденции Гуссерля — насколько это последнее выражается в максиме «К самим вещам!». *Отличие от Гуссерля*, усматриваемое с точки зрения хайдеггеровской постановки проблемы расформализации, становится явным, если задаться вопросом, ввиду чего для Гуссерля следует расформализовывать формальное понятие феномена в феноменологическое. Тематический предмет Гуссерлевой феноменологии — *жизнь сознания* со своими *переживаниями*, соответственно, *актами* и тем, что в актах сознания *предметно осознано*. Если названное должно быть феноменом в феноменологическом, т. е. философском, а не только вульгарном смысле, тогда ему необхо-

53

димо быть *также* чем-то, что *не* показывает себя ни в естественном, ни и в позитивно-научном себя-показывании сущего, будучи в нем сокрыто и затемнено, но что, как таким образом таящееся, составляет основание для естественного и позитивно-научного себя-показывания сущего. В таком случае, как подобным образом таящееся, оно с сущностной необходимостью требует также отчетливого выявления и раскрытия, которое равным образом отличается от позитивно-научного выявления.

Но разве мое Я со своей жизнью сознания, своими многообразными переживаниями и актами восприятия, воспоминания, ожидания или суждения, и разве предметы моих переживаний не представляют собой того, что мне всегда уже себя кажет и без специального феноменологического выявления? Разве я не есть тот, кто в каждый момент бодрствующей жизни своего сознания дан самому себе в многообразных переживаниях сознания? Разве это не предметы моих переживаний сознания, всегда уже мне себя кажущие в естественной жизни моего сознания? С этим следует согласиться, но в то же время можно сказать в возражение, что при *том* способе, каким я в жизни моего сознания всегда уже открыт самому себе, сама эта жизнь сознания *не* становится тематическим предметом феноменологии сознания. Во введении ко второму тому *Логических исследований* Гуссерль делает программное заявление: «Источник всех трудностей заключен в противоестественном направлении зрения и мысли, требуемых в феноменологическом анализе. Вместо того чтобы растворяться в *выполнении* многообразных, следующих друг за другом актов и, таким образом, полагать предметы, подразумеваемые в соответствии со своим смыслом, так сказать наивно, в качестве существующих [...], мы, напротив, должны "рефлексировать", т. е. делать предметами сами эти акты и имманентное им смысловое содержание»³⁴. В *естественном* исполнении сознания мы

54

живем в наших актах так, что мы их *проживаем нетематически*, в них растворяемся и тематически направлены лишь на подразумеваемые в актах предметы. К самозабвенному проживанию актов принадлежит то, что предметы наших актов, в которых мы как воспринимающие, вспоминающие или желающие растворены, наивно полагаются нами как *налично существующие в независимости от актов*.

В подобном естественном себя-показывании меня самого (в подобной естественной данности себе самому) и предметов моих переживаний что-то остается сокрытым, что-то, что может быть выявлено лишь посредством своеобразной рефлексии. В ней я извлекаю себя самого из своей проживаемой в актах растворенности в предметах, наивно полагаемых в качестве существующих, и обращаю свой тематизирующий взор на акты, обычно остающиеся нетематическими. То, что феноменологическая рефлексия выявляет, что, будучи в наивно осуществляемых актах сокрытым, отныне благодаря феноменологическому способу мыслить показывает себя в себе самом и, таким образом, *становится феноменом* — это *чистая сущность актов* и их *сообразное сущности отношение к предметам*. В этой феноменологической исследовательской позиции акты сознания показывают себя в своей универсальной и специальной сущности. Универсальная сущность актов заключена в их *интенциональности*. Последняя означает, что каждый акт сознания сообразно сущности, а не только на основании случайного появления предметов, представляет собой отнесение-себя-к-чему-либо. Специальная сущность актов подразумевает, что любой тип актов, согласно своей сообразной типу сущности, относится к *своему* предмету: актуально осуществляемый акт восприятия — к зримо присутствующему, акт воспоминания, воображая, — к тому, что в данный момент зримо в качестве бывшего.

55

Феноменологическое открытие интенциональности как сущностной конституции переживаний

сознания заключает в себе важнейшее уразумение того, что предметы переживаний не просто существуют, как это кажется в естественно-наивной жизни сознания, но что они суть то, в качестве чего они для меня осознаны, т. е. имеют место лишь в *интенциональной имманентности сознания*: они имманентны в качестве того, в качестве чего они в актах — в зависимости от сообразной типу акта сущности — подразумеваются. Чувственные предметы опыта интенционально осознаются, т. е. воспринимаются или вспоминаются только таким образом, каким они многообразно представляются в подразумевающих их актах, соответственно в них *являются*. Слово «феномен» Гуссерль тоже недвусмысленно связывает с греческим *φαινόμενον* и это последнее переводит через «являющееся»³⁵, однако мыслит являющееся не как явление в том смысле, в котором Хайдеггер отграничивает его от кажущего себя, а берет его как раз в значении себя кажущего. Согласно интенциональной разнице акта сознания и предмета акта Гуссерль делает различие между являющимся (как предметом акта) и его проявлением, соответственно, его способами явления в актах сознания.

γ) Феноменологические феномены Гуссерля и феноменологические феномены Хайдеггера

Феномены гуссерлевской феноменологии — это целое моей в феноменологическом способе мыслить выявленной и тематизированной субъективной жизни сознания, с ее интенционально конституированными переживаниями и в них интенционально осознанными предметами. Теперь решающий вопрос гласит: как обозначенные Гуссерлем феноменологические феномены соотносятся с феноменологическими феноменами Хайдеггера? *Как феномены сознания относятся к феноменам вот-бытия?*

56

Чтобы обрести ориентир для сравнивающего сопоставления, прежде всего, следует отметить: чем для Гуссерля являются *интенционально* конституированные *переживания* и *акты сознания*, тем для Хайдеггера — *отправления вот-бытия*. С точки зрения Хайдеггеровой постановки вопроса гуссерлевская феноменологическая тематизация интенциональных актов представляет собой философский анализ отправлений. Последний снимает в актах покровы с того, что в *до*философском, наивном осуществлении актов остается сокрытым. Но для Хайдеггера акты в качестве отправлений суть то, в чем я дан себе самому как самостное сущее: *до*феноменологически — в модусе самозабвенного проживания, феноменологически — в модусе выявляющей тематизации. Однако жизнь в моих интенциональных отправлениях, будучи *онтической* данностью меня самого, *не* есть *бытие* моей самости, онтологически от меня как самостного сущего отличное. Моя онтическая самоданность в моих интенциональных отправлениях покоится на почве разомкнутости моего бытия как экзистенции, которая для феноменологической тематизации отправлений пока остается сокрытой. Поэтому для Хайдеггера выявляющее снятие покровов с самостно-экстатической разомкнутости моей экзистенции относится к *первичной* теме феноменологической философии.

Если то, что Гуссерль называет переживанием, или актом, Хайдеггер характеризует как отправление, то речь при этом идет не только о различиях в словоупотреблении. Основание для иного терминологического обозначения содержится в принципиально ином истолковании и определении данного феномена. Одно из важнейших *тематических* следований Хайдеггера Гуссерлю состоит в позитивной оценке гуссерлевского феноменологического постижения интенциональности. Поэтому для Хайдеггера отправления вот-бытия, способы имения-дела-с чем-либо

57

и обращения-с чем-либо сущностным образом есть способы отношения к тому, с чем я имею дело и чем я занят, и оттого интенционально конституированному. Учение об интенциональности представляет собой для Хайдеггера первый и решающий шаг на пути преодоления учения о «внутренней» сфере субъекта, которую для любого отношения к миру следует лишь преступить. Однако там, где Хайдеггер позитивно выявляет сам этот феномен, он не говорит не только об акте сознания, но и об интенциональности отправления. Вместо этого он говорит о «*бытии-при-внутримировом-сущем*». Поэтому если феномен, который Гуссерль определяет в качестве интенционального акта, Хайдеггер схватывает как интенциональное отправление и это последнее как бытие-при-сущем, то интенциональность отправления он укореняет в бытийной конституции относящегося вот-бытия. Правда, само относящееся бытие-при-сущем не является бытийной конституцией. Однако оно представляет собой способ, каким само вот-бытие, существуя на *почве* своей экстатической бытийной конституции, пребывает при сущем, к которому оно как относящееся сущее относится.

Согласно способу своего бытия, бытие-при отправлений есть *озабочение*. Озабоченное бытие-при-сущем представляется двойственным в себе феноменом: фундированным и фундирующим. До сих пор наш взор был направлен только на фундированный феномен: озабоченное отправление, в котором само вот-бытие есть сущее. *Укоренение* «интенциональности» озабоченного отправления в экстатической

экзистенции представляет собой *фундирование онтически-озабоченного* отправления в *экстатически-озабоченном* бытии-при. Последнее как экзистенциал, вместе с экзистенциалами наброска и брошенности, образует целостность экстатической экзистенции, которую Хайдеггер терминологически обозначает *заботой*. Как забота, вот-бытие самостно-экстатическим

58

образом разомкнуто в трех экстазах: в наброске, брошенности и экстатическом бытии-при. Постигать *онтическую интенциональность* из *экстатической бытийной конституции* вот-бытия значит понимать ее как онтически-озабоченное бытие при озабоченно устрояемом (besorgen)³⁶ сущем и выявлять онтическое озабочение в его фундированности в самостно-экстатической разомкнутости экстатического бытия-при в единстве с экстатическим наброском и экстатическим бытием брошенным. Снятие с нее покровов составляет *первичную тему* феноменологии, так как только из самостно-экстатической разомкнутости экстатической конституции заботы может быть прояснено онтически-интенциональное самоотнесение к сущему.

Гуссерлевская тематизация того, каким образом интенциональный предмет многообразно *является* в актах сознания, с точки зрения Хайдеггера, представляет собой философский анализ *связанного с отправлениями себя показывания* сущего. Способы явления интенционального предмета в актах сознания (например, способы явления сторон или способы явления в определенной перспективе) есть философски тематизируемое себя-показывание *сущего*, но *не бытие* кажущего себя сущего, требующее осмысления из онтологической дифференции к сущему. Как естественное, так и феноменологически тематизируемое, связанное с актами, соответственно, с отправлениями появление и себя-показывание сущего происходят на *основе сокрытой* (для феноменологической тематизации с отправлениями связанного процесса явления сущего) *разомкнутости бытия* являющегося сущего. Выявление этой *горизонтной* разомкнутости бытия в единстве с выявлением самостно-экстатической разомкнутости экзистенции (заботы) составляет *первичную* тему феноменологии *вот-бытия* — в отличие от феноменологии *сознания*.

59

§ 3. Феноменология как метод подхода к тематическому полю разысканий (второй методический принцип)

а) Три методические путевые указания Хайдеггера

Размышление о формальном и феноменологическом понятии феномена и феноменологии до сих пор демонстрировало феноменологический метод как *способ разработки*: как специально выявляющее давание видеть то, что в этом давании кажет себя в себе самом и из себя самого. Однако в результате мы еще не знаем, какой *путь* надлежит избрать выявляющему даванию видеть — логосу феноменологии, — чтобы бытие сущего, точнее самостно-экстатически-горизонтную разомкнутость бытия вообще, *привести* к себя-в-себе-самом-показыванию. Методический вопрос о пути — это вопрос, *как* нам *увидеть бытие* сущего так, чтобы мы смогли его специально тематизировать — бытие, которое определяет сущее как сущее и ввиду которого мы в нашем отношении к сущему его всегда уже поняли, но которое как таким образом определяющее и как ввиду-чего понимания скрывается в себя-показывании сущего.

Также и об этом, хотя лишь в одном предложении, нечто решающее говорит методический параграф в *Бытии и времени*. В полном собрании сочинений опубликованы Марбургские лекции *Основные проблемы феноменологии*, проливающие свет на методическую значимость этого предложения. Последнему предшествует предложение, которое еще раз высказывает наиболее существенное из предыдущего разбора способа разработки: «Способ встречаемости бытия и бытийных структур в модусе феномена должен быть первым делом *отвоеван* у предметов феноменологии»³⁷. Но затем мы читаем: «Отсюда *исходная позиция* анализа, равно как *подход* к фено-

60

мену и *прохождение* сквозь господствующие сокрытия, требует собственного методического обеспечения» (Ibid.). В упомянутых Марбургских лекциях Хайдеггер разбирает *три основные части феноменологического метода*: феноменологическую *редукцию*, феноменологическую *конструкцию* и феноменологическую *деструкцию*³⁸. Выясняется, что задачу феноменологического обеспечения исходной позиции анализа берет на себя феноменологическая редукция, задачу феноменологического обеспечения подхода к бытийному феномену — феноменологическая конструкция и задачу феноменологического обеспечения прохождения сквозь господствующие сокрытия — феноменологическая деструкция.

Вместе эти три части составляют, как мы можем сказать, второй методический принцип в форме *трех путевых указаний*. Между тем нам известно, что то, что Хайдеггер называет феноменологическим

способом разработки, для Гуссерля — принцип формальной эвиденции в смысле феноменологической исследовательской максимы, который он обозначает в качестве первого методического принципа. Ранее мы говорили, что речь о первом методическом принципе позволяет ожидать *второго*. То, что мы вместе с Гуссерлем можем и у Хайдеггера обозначить в качестве второго методического принципа, мы только что распознали в трех методических указаниях пути. Гуссерль *свой* второй методический принцип в рамках трансцендентальной феноменологии характеризует как метод феноменологических, и соответственно *трансцендентальных, эпохе и редукции*³⁹, которому он дает также наименование *фундаментального метода*⁴⁰. В качестве второго методического принципа он представляет собой трансцендентальное преобразование той феноменологической рефлексии, в которой я извлекаю себя из наивного осуществления актов и рефлексии на саму жизнь актов. Эту рефлексии мы не должны отождествлять с реф-

61

лексией, которая для Гуссерля составляет феноменологическое видение в смысле максимы «К самим вещам!».

Фундаментальный метод эпохе и редукции, подобно хайдеггеровским трем методическим путевым указаниям, есть *метод подхода*, который методически добывает доступ к соответствующему полю феноменологических изысканий и который *как* метод подхода не следует путать с методом как способом разработки.

Оказывается, как Гуссерль, так и Хайдеггер, в пределах второго методического принципа, говорят о *редукции*, однако всякий раз в принципиально *разном* значении. Два значения «редукции» различаются так же, как различны сознание и вот-бытие. Общность между трансцендентальной редукцией Гуссерля и феноменологической редукцией Хайдеггера состоит лишь в их принадлежности к феноменологическому методу подхода в отличие от метода разработки.

Что означает феноменологическая редукция для Хайдеггера?⁴¹ Она — *первое* указание для *выявляющего пути к бытию* сущего как тематическому предмету феноменологии. Так как бытие сущностным образом есть бытие *сущего*, то феноменологический анализ должен *исходить* из сущего. При этом ему надлежит так визировать сущее, бытие которого должно быть выявлено, чтобы оно казалось себя *как определенное своими собственными способами бытия*. Одновременно он должен остерегаться того, чтобы для *исходной позиции* анализа предоставлять сущее в том бытийном модусе, который скрывает его подлинный способ бытия. Правящая здесь критическая бдительность — задача феноменологического *прохождения* сквозь возможные сокрытия. Исходя из сущего, феноменологический взор обращается *прочь* от, по обыкновению *единственно* являющегося тематическим, сущего (как в естественном, так и в научно-исследовательском к нему подходе) и *назад* к *бытию* (способу бытия) этого

62

сущего, так что отныне в феноменологически-философской позиции *тематически* в поле зрения находится *бытие*, а *сущее* этого бытия — всего лишь *со-тематически*. То, что феноменологический анализ бытия сущего должен охарактеризованным способом исходить из сущего, означает, что отныне и «вульгарная концепция феномена [сущее] становится феноменологически релевантной»⁴². Заметьте: вульгарное понятие феномена становится *феноменологически*, т. е. ради выявления бытия, а не, к примеру, позитивно-научно, релевантным.

В феноменологической *конструкции*, следующей за феноменологической редукцией, феноменологический взор, *раскрывая* и схватывая, подходит к бытию, которое посредством редукции было только визировано⁴³. Отсюда речь о *подходе* к бытию как себя-в-себе-самом-кажущему.

Третья основная часть феноменологического метода подхода — феноменологическая *деструкция* как критическое прохождение сквозь искажающие феномены — не следует за второй подобно тому, как вторая следует за первой. Так как в феноменологической деструкции осуществляется *критическая функция* феноменологического метода подхода, то она сопровождает выполнение как редукции, так и конструкции. Как феноменологически-критическое прохождение сквозь искажения, которые утаивают изначальные бытийные феномены, феноменологическая деструкция по ходу систематического очерка *Бытия и времени* возникает не впервые и не только во второй части, имеющей задачей феноменологическую деструкцию истории онтологии⁴⁴. Напротив, уже первый шаг конкретной феноменологической аналитики в § 12, который сам еще остается в границах феноменологической редукции, сопровождается критическим прохождением сквозь искажение, в котором бытие-в (In-Sein) вот-бы-тия ближайшим образом показывает себя самотематизирующему взору.

63

На пути редукции и конструкции, сопровождаемых критически действующей деструкцией, в *Бытии и времени* шаг за шагом освобождается от покровов бытие сущего, — которое всегда есть я сам, — являющее собой самостно-экстатическую разомкнутость моей экзистенции и образующих ее экзистенциалов. Подобно этому освобождается от покровов бытие сущего, к которому я как

экзистирующее сущее всегда отношусь, представляющее собой горизонтную разомкнутость способов бытия сущего, несоразмерного вот-бытию. На пути экзистенциально-онтологической аналитики самостно-экстатическая разомкнутость выявляется как такая, экзистенциальному смыслу которой принадлежит быть открыто-простертой в горизонтную разомкнутость бытия всего несоразмерного вот-бытию сущего.

б) Фундаментальный метод Гуссерля

Что в сравнении с этим осуществляет у Гуссерля трансцендентально-феноменологическая редукция в единстве с трансцендентально-феноменологическим эпохе? «Эпохе» означает воздержание и в качестве такового имеется в виду. Согласно Гуссерлю, я как феноменолог выполняю эпохе, когда рефлексивно удерживаю себя от лежащего в основе естественной жизни моего сознания, неявно всегда уже осуществленного полагания наличности. В этом полагании, определяющем наивную жизнь моего сознания и мое наивное выполнение актов, я воспринимаю совокупную мировую действительность как физическую, так и особенную психическую действительность моей субъективной душевной жизни, как существующую налично и в этом смысле существующую действительно. К этому естественному и универсальному полаганию наличности, которое Гуссерль называет также генеральным тезисом естественной установки сознания⁴⁵, принадлежит самозаб-

64

венное и утаивающее себя (selbstverhüllende) проживание моих актов сознания и безотчетное вживание в преданные, кажущиеся не зависимыми от сознания, и в этом смысле полагаемые в качестве готово-наличных, предметы моей претерпевающей, действующей и позитивно-научно познающей психической жизни.

Трансцендентально-феноменологическое эпохе как рефлексивное воздержание от этого естественно-наивного генерального тезиса представляет собой рефлексивное обращение к жизни сознания, проживаемой по обыкновению неявно и поэтому не замечаемой. Если в естественной жизни сознания я стою на естественной бытийной почве бытия наличным, включающего в себя мир в качестве объекта и меня самого в качестве субъекта, то посредством выполнения эпохе я рефлексивно покидаю эту естественную почву мира; рефлексивно я обретаю основание в себе самом в виде своей трансцендентальной, от естественного полагания наличности очищенной жизни сознания. Благодаря рефлексивному выполнению трансцендентального эпохе мой феноменологический взор возвращается (редуцируется) к чистой жизни моего сознания в ее сущностной корреляции интенционально конституированных чистых актов сознания и их интенционально-имманентных предметов. Эта корреляция, затрагивающая целостность трансцендентальной жизни сознания, представляет собой *отношение сообразных актам способов явления к интенциональным предметам*, сообразно способам явления *являющимся*.

Для Гуссерля метод подхода трансцендентальных эпохе и редукции производит раскрывающее высвобождение *абсолютного бытия* чистого сознания. Это бытие называется абсолютным, поскольку содержит в себе в качестве интенционального смысла иной род бытия — реальность как бытие пространственно-временного мира⁴⁶.

65

деггера редуктивно открытое абсолютное бытие сознания *не* представляет собой *изначального способа бытия* «субъекта». Напротив, в редуктивном подходе к сфере абсолютного бытия «субъект» укореняется в себе самом как трансцендентальном ego-cogito-cogitatum и окончательно лишает себя возможности феноменологического выявления своей экзистенциальной бытийной конституции и самостно-экстатически-горизонтной разомкнутости бытия вообще.

§ 4. Перспектива

Вследствие выполненного осмысления, возможно, стало ясным, что — и как — Хайдеггер в своей феноменологии вот-бытия (поскольку вот-бытие есть самостно-экстатически-горизонтная разомкнутость бытия вообще) продумывает (vordenkt) в фундаментальном измерении, в котором не только естественная, но и трансцендентальная жизнь сознания в своей интенциональной корреляции субъективных способов явления и являющегося предмета обретает свое онтологическое фундирование и возможность осуществления. Разумеется, «фундирование» не может означать того, что фундаментальное измерение вот-бытия приписывается единственно трансцендентальной субъективности. Речь о фундировании намерена сказать только то, что тематизируемое Гуссерлем я-образное, обладающее чертой интенционального акта самоотнесение к предмету акта, связанные с актами способы явления являющегося интенционального предмета имеют свою онтологическую возможность осуществления в самостно-экстатически-горизонтной разомкнутости. Кто пробивается к такому пониманию, тот, принуждаемый кажущей ему себя вещью, оставляет философскую установку

сознания. В таком случае тема интенциональности — непреходящее достижение философского познания — разрабатывается

66

не на почве трансцендентальной субъективности, а на основе вот-бытия.

Встреча и полемика между феноменологией вот-бытия и феноменологией сознания, осуществляемые из самой сути дела, — задача, о необходимости и значении которой Мартин Хайдеггер в последние годы своей жизни неоднократно говорил автору этих строк, когда тот имел возможность еженедельно помогать ему в качестве сотрудника. Подобное, не только изображаемое в виде истории философии и духа, а скорее феноменологически-философствующее допущение встречи основной установки Гуссерля и основной установки Хайдеггера, оставляющей нововременную и вместе с ней Гуссерлеву основную установку, получает решающую поддержку благодаря издаваемым с 1975 года *Марбургским лекциям* из хайдеггеровского архива. Этот архив, объем которого грозит взорвать обычно связываемое с этим понятием значение, на протяжении последних лет жизни философа был еще прижизненным архивом. Поэтому два тома собрания сочинений Хайдеггера изданы под его собственным руководством.

В отличие от *Бытия и времени* в этих *Марбургских лекциях*, особенно в изданных к настоящему времени томах 20, 21, 24 и 26, Хайдеггер полемизирует с Гуссерлем открыто, называя имена⁴⁷. Из этих лекций мы яснее, чем когда-либо прежде, видим, каким образом Хайдеггер позитивно следует гуссерлевской феноменологии — как в методическом, так и в содержательном отношении — и на каком этапе критически от нее отстраняется. Однако и они не заменят собой той работы феноменологического сопоставления феноменологии вот-бытия с феноменологией сознания, которая *нами* должна быть выполнена. Этими замечательными текстами живого философствования проливается новый свет на *Бытие и время* и сочинения, к нему примыкающие. Поэтому тома лекций, которые будут изданы в ближайшем будущем, обращаются

67

к нам не в качестве историко-философский материала, который вот уже 50 — 60 лет как оставлен далеко позади, а как толчок к совместному философствованию. Поддаваться исходящему от лекционных томов побуждению и позволять ему плодоносить в собственной работе означает *заново* начинать усвоение хайдеггеровской мысли оттуда, откуда сам Хайдеггер начинал однажды разработку своей принципиальной мыслительной позиции. Новое начинание со-философствующего усвоения с самого начала должно обозначаться титулом «вот-бытие и сознание». Кто из нас — обращавшихся к этому, намеревавшихся в открытой Хайдеггером принципиальной позиции обрести поддержку в философствовании — мог бы от себя самого утверждать, что возвращение (Rückgang) от сознания к вот-бытию со всей последовательностью мысляще осуществлено? В этой связи Мартин Хайдеггер сказал однажды автору этих строк, посетившему его с рабочим визитом: «Возможно, до сих пор самое большее десять умов поняли, каким образом в принципиальной позиции вот-бытия преодолевается принципиальная позиция сознания». Поэтому для Хайдеггера *Бытие и время* было не книгой, которую он будто бы, подойдя к своим идеям события, четверицы и по-става, между тем оставил позади себя, но путем мысли, который и на мыслительных путях своей поздней философии он еще только определяет и которым поэтому должен пройти каждый, если он хочет, со-мысля, проникнуть в фундаментальное измерение вот-бытия. Потому что только от самостно-экстатически-горизонтной разомкнутости путь ведет к истине как несокрытости и просвету бытия, к событию, по-ставу и четверице.

Все имеющиеся на сегодняшний день интерпретации *Бытия и времени* — которые автор не рассматривает — остаются поневоле неудовлетворительными. Новый подход к этому главному философскому творению нашего

68

столетия добывают нам *Марбургские лекции*. Они дают нам глубокое понятие о феноменологическом методе и мыслительном пути Хайдеггера. Недостаточными и неудовлетворительными в существующих на сегодняшний день попытках интерпретации *Бытия и времени* являются неверное понимание феноменологического метода Хайдеггера, равно как и недостаток особого феноменологического видения, которым интерпретация должна направляться. *Бытие и время* в каждом своем мыслительном шаге действует, феноменологически выявляя, причем феноменологическое видение проводится как через феноменологический *способ разработки*, так и через три основные части *метода подхода*. Интерпретация только тогда понимает выявляющие анализы Хайдеггера в их характере выявления, когда она сама осуществляется феноменологически, под постоянным контролем со стороны обоих методических принципов.

Но разве феноменологическое в философии Хайдеггера не ограничивается размышлениями вокруг *Бытия и времени*? Разве позднее Хайдеггер не дистанцируется от феноменологического способа работы? Допустим: поздний Хайдеггер более не обдумывал феноменологический метод специально как ранний и более не употреблял титула «феноменология» для методической характеристики своего мышления. Но это не потому, что он будто бы отказался от феноменологического, а потому, что впредь

он лишь практиковал феноменологическое видение и феноменологическое выявление. То, что *принципиальное* его понимания *феноменологического* в форме способа разработки и путевых указаний сохранено в практике его мышления несокрытости и просвета бытия, события, постава или четверицы, можно легко показать посредством интерпретации любого из поздних сочинений⁴⁸, при условии, что интерпретатор явит сродство феноменологическому способу мыслить. Ибо и здесь, преобразившись,⁶⁹

действует положение Фихте: «То, какая философия выбирается, зависит, таким образом, от того, что за человек делает выбор»⁴⁹.

Примечания

Перевод выполнен по изданию: Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M., 1988.

¹ Сочинение представляет собой переработанный и в некоторых местах расширенный доклад, прочитанный 8 февраля 1981 года на съезде Католической академии Фрайбургского архиепископата. Тема съезда, проходившего под руководством директора академии доктора Дитмара Бадера, гласила: *Напряженность мышления и ее побуждение Мартином Хайдеггером*.

² В этом, втором, издании работ Ф.-В. фон Херрманна автор перевода счел возможным — и даже необходимым — отказаться от идеи следования терминологии В. В. Библихина в русском переводе *Бытия и времени*. Прежде всего это объясняется тем, что некоторые терминологические нововведения этого перевода представляются нам неоправданными (например, «мирность»). Но особенно это касается перевода главного экзистенциально-онтологического понятия «Dasein» как «присутствие». На наш взгляд, в таком переводе есть очевидный позитивный момент, а именно указание на то, что Dasein — это «чистое выражение бытия», а не обозначение исключительно бытийного способа, присущего человеку. Однако в «присутствии» теряется из виду структурная взаимосвязь экзистенции (-sein) с бытием вообще, т. е. с разомкнутостью бытия (Da-), ради чего, собственно, Хайдеггером и был избран этот термин. С другой стороны, существует устоявшаяся практика перевода ключевых понятий хайдеггеровского мышления (кстати, сложившаяся во многом благодаря переводческой работе В. В. Библихина), которая предоставляет определенную свободу в отношении

70

терминологии русского *Бытия и времени* даже в том случае, когда речь идет о переводе комментирующих этот трактат текстов.

³ *Sein und Zeit*. Einzelausgabe (далее цитируется под EA). S. 38; Gesamtausgabe (далее цитируется под GA). Bd. 2. S.51. Пагинация немецких отдельных изданий совпадает с пагинацией русского перевода: Хайдеггер М. *Бытие и время*. М., 1997.

⁴ EA. S. 27; GA, S. 37.

⁵ L. U. Bd. 2 (3. Auflage 1923). § 7. S. 19.

⁶ *Husserliana*. Bd. III (1950). § 20. S. 46.

⁷ Ibid. §18. S. 41.

⁸ S.u.Z. EA. S. 38; GA. S.51 f.

⁹ EA. S. 27; GA. S. 37.

¹⁰ L.U.Bd. 2. §2. S. 6.

¹¹ *Husserliana III*. S. 42.

¹² Термин «эвиденция» - очевидность - мы не переводим в силу следующих соображений: 1) это специфический термин у Гуссерля; 2) слово является латинизмом, значение которого в немецком может быть передано целым рядом эквивалентов; 3) немного ниже сам текст показывает на то, что этот термин нуждается в переводе и на немецкий язык.

¹³ Ibid. §24. S. 52.

¹⁴ *Husserliana*. Bd. I. §5. S. 54.

¹⁵ S.u.Z.EA. S. 31;GA. S. 42.

¹⁶ Речь идет об «отправном пункте» феноменологического (философского) исследования, который так же, как и ход самого исследования, требует «феноменологического обеспечения». Об этом см. далее в тексте.

¹⁷ EA. S. 28; GA. S. 38.

¹⁸ EA. S. 28 f.;GA. S. 38 f.

¹⁹ EA. S. 29 f.;GA. S. 39 ff.

²⁰ EA. S.31;GA. S. 41.

²¹ EA. Ibid.; GA. S. 42.

²² EA. S. 32; GA. S. 43 f.

²³ EA. S. 34; GA. S. 46.

²⁴ EA. S. 35; GA. S. 46.

²⁵ EA. S. 35; GA. S. 47.

71

²⁶ Vorhaltung — термин Хайдеггера, полемически противопоставленный гуссерлевскому понятию интенционального акта, поскольку обозначает феномен, лежащий в основе интенционального самоотнесения сознания, характеризующегося, с точки зрения Хайдеггера, лишь как онтическое.

²⁷ Das Besorgen является субстантивацией глагола besorgen. Глагол besorgen имеет следующие значения: 1) исполнять, выполнять; заниматься (чем-л.); *Er wird es besorgt* — Он это *сделает*; 2) ухаживать; 3) заготавливать; 4) опасаться. Тем самым в одном слове находят свое выражение как конституирующий характер «озабоченности», «озабоченного устройства», так и его связь с «заботой».

²⁸ EA. S. 6; GA. S. 8.

²⁹ EA. S. 12; GA. S. 16.

³⁰ EA. S. 6; GA. S. 8.

³¹ EA. S. 7; ср. также S. 11 ; GA. S. 10, ср. также S. 16.

³² EA. S. 12; GA. S. 16.

³³ EA. S. 12; GA. S. 17.

³⁴ L. U. Bd. II. § 3. S. 9.

³⁵ К примеру: *Die Idee der Phänomenologie*. Husserliana II (1958). S. 14.

³⁶ Это «озабоченно устраиваемое» не следует понимать в смысле налично-готового.

³⁷ S.U.Z. EA. S. 36; GA. S. 49.

³⁸ GA. Bd. 24. §5. S. 26 ff.

³⁹ Ср. к этому Ideen I, Zweiter Abschnitt: Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung. S. 57 ff., особенно § 33.

⁴⁰ Cartesianische Meditationen. Husserliana I (1950). § 8. S.61.

⁴¹ Ср. к дальнейшему: GA. Bd. 24. § 5. S. 28 f.

⁴² S.u.Z. EA. S.37;GA. S.49.

⁴³ GA. Bd. 24. S. 29 f.

⁴⁴ Ср.: EA. § 6. S. 19 ff. и § 8, S. 39 ff.; GA. S. 27 ff; S. u. Z. 52 f.

⁴⁵ *Ideen I*. Husserliana III. § 30.

⁴⁶ Ср.: Ibid. §§49 и 50.

⁴⁷ GA. Bd. 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925)/Hrsg. P.Jäger, 1979. Bd. 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26)/Hrsg. W. Biemel, 1976. Bd. 24:*Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927)/Hrsg. F.-W.

72

v. Herrmann, 1975. Bd. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928)/Hrsg. K. Held, 1978. (См. русский перевод 20 тома собрания сочинений Хайдеггера, выполненный Е. Борисовым: Хайдеггер М. *Пролегомены к истории понятия времени*. Томск: Водолей, 1998. -Прим. перев.).

⁴⁸ См. работы Хайдеггера: 1. *Mein Weg in die Phänomenologie // Zur Sache des Denkens*. M. Niemeyer. Tübingen, 1969. S. 81 ff., особенно S. 90, последний абзац. (см. также русский перевод в: *Логос*, № 6. 1994. — Прим. перев.); 2. *Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage // Phänomenologie — lebendig oder tot?* Veröffentlichungen d. Kathol. Akademie d. Erzdiözese. Freiburg. Nr.18. S.47.

⁴⁹ *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797). WW (I. H. Fichte). Bd. 1.S. 434.

73

ГЛАВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ БЫТИЯ И ВРЕМЕНИ

I

Философское наследие Хайдеггера, насколько оно сегодня опубликовано, является самым значительным в нашем столетии. Его своеобразное, превосходящее все прочие течения современной философии, значение состоит в том, что в нем традиционный вопрос европейской философии захватывается от корней, расчищается и возобновляется тем способом, который сравним лишь с

глубокими разрезами истории философии.

Пожалуй, и трансцендентальная феноменология Гуссерля осознает себя радикальным философским начинанием. Гуссерль жил в убеждении, что благодаря открытию феноменологического метода эпохе и редукции и высвобожденной в нем трансцендентальной жизни сознания философия впервые встала на искомую еще Декартом твердую почву, но, по-видимому, найденную лишь им, которая предоставила бы ей возможность добыть для ее познаний истинностный характер абсолютной очевидности. Остается бесспорным, что гуссерлевское открытие вы-сокодифференцированного, методически направляемого феноменологического видения и его описание обладают большой значимостью для современной философии. Даже последовавшим образованием феноменологических школ различных оттенков оно оказало свое, исторически самое действенное, влияние на Хайдеггера — *разумеется, в некотором, его самой не интендированном, смысле*¹.

В феноменологическом методе Гуссерля необходимо различать два аспекта: во-первых, феноменологическое видение как раскрывающее осуществление зримости

74

«самих вещей» и, во-вторых, философский фундамент в образе трансцендентальной философии, приданный Гуссерлем феноменологическому видению лишь после *Логических исследований посредством* преобразования его в метод трансцендентальной эпохе и редукции. То, что чрезвычайно плодотворным образом повлияло на Хайдеггера, — это *единственно* феноменологическое видение, а не его трансцендентальное преобразование — в содержательном отношении — тематические для Гуссерля «вещи», требующие своего раскрытия посредством феноменологического видения. Первое соприкосновение Хайдеггера с феноменологией произошло при изучении *Логических исследований*. Поэтому вполне понятно, что для него и в дальнейшем, как в первый Фрайбургский период между 1919 и 1923 годами, когда уже был издан первый том *Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии* (1913), этот труд остался самым значительным достижением Гуссерля.

Сочинение Хайдеггера *Мой путь в феноменологию*² позволяет довольно основательно познакомиться со своеобразием его подхода к феноменологии Гуссерля. Этот подход с самого начала обусловлен существенно иными предпосылками, нежели те, под воздействием которых находится сам Гуссерль. Гуссерль укоренен в традиции логики, психологии и теории познания XIX столетия и исходя из этого развивает феноменологию познания. Содержание шести *Логических исследований* Хайдеггер характеризует как «описание актов сознания, существенных для построения знания», как «феноменологическое описание актов сознания»³. Если для Гуссерля исходной позицией философского исследования является вопрос о *сознании* и познавательных актах сознания, то для Хайдеггера с самого начала — *онтологическая проблема*. Существуют два произведения, благодаря знакомству с которыми в самый ранний период формируется его

75

подход к *Логическим исследованиям*: диссертация Франца Brentano *О различных значениях сущего по Аристотелю*, подаренная ему еще в гимназическое время, и сочинение католического догматика Карла Брайга *О бытии. Очерк онтологии*, лекции которого тоже пришлось на последние годы гимназического периода Хайдеггера. Благодаря обширным цитатам из трудов Аристотеля, Фомы Аквинского и Суареса уже в ранние годы он знакомится с основными онтологическими вопросами этих мыслителей. Наиболее продолжительное воздействие на него оказывала онтологическая проблематика Аристотеля. Когда в начале первого семестра *Логические исследования* оказались на его ученическом пульте в теологическом конvikте⁴, он вступил с ними в полемику *на почве* уже волновавшей его онтологической постановки вопроса. Достаточно лишь в общих чертах представить себе эти различные исходные позиции Гуссерля и Хайдеггера, чтобы понять, что Хайдеггер *уже в начале* своей встречи с Гуссерлем *тематически* от него отличался. Поэтому в ретроспекции своего пути в феноменологию он сообщает, что в то время вопросом, волновавшим его прежде всего, был вопрос о «собственном феноменологии»³, о феноменологическом способе описания актов сознания и в меньшей степени — вопрос об актах сознания как таковых. То, что в первую очередь захватило Хайдеггера в *Логических исследованиях*, заключалось не столько в тематическом, сколько в методическом, т. е. в практике феноменологического видения. От их изучения он ожидал «решающего содействия в вопросах, поднятых диссертацией Brentano»⁶. В результате осуществленного в *Идеях* (1913) определения феноменологического видения в качестве трансцендентального метода эпохе и редукции, равно как и с установлением трансцендентальной жизни сознания в качестве подлинного исследовательского поля феноменологии, Гуссерль решительным образом перенесся в ново-

76

временную традицию философии сознания и трансцендентального идеализма, притязая при этом очистить эту традицию от феноменологически недостоверных элементов и, как никогда прежде, ее радикализировать. Показательно, как Хайдеггер характеризует отношение *Идей к Логическим исследованиям*. В названии *Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии* «чистая

феноменология" подразумевает основную науку философии. Чистая феноменология означает трансцендентальную феноменологию. В качестве трансцендентальной устанавливается субъективность познающего, действующего и оценивающего субъекта. «Оба именованья — "субъективность" и "трансцендентальный" — показывают, что "феноменология" осознанно и решительно повернула в традицию философии Нового времени. Разумеется, это произошло так, что благодаря феноменологии "трансцендентальная субъективность" достигла более изначальной и универсальной определенности. Феноменология сохранила "переживания сознания" в качестве своей тематической области, однако теперь — внутри систематически спланированного и достоверного исследования структур актов переживаний, в единстве с исследованием пережитых в актах предметов относительно их предметности»⁷. Этим подчеркивается, что сквозной темой Гуссерлевой феноменологии являются *переживания сознания*. В этом отношении, разумеется, и *Логические исследования* находятся в сфере влияния нововременной философии сознания, хотя и не с такой концептуальной твердостью, как *Идеи*. *Логические исследования* оставались «философски как бы нейтральными»⁸; лишь в *Идеях* они были систематически-концептуально классифицированы задним числом.

То, что Хайдеггер выделяет в качестве своеобразия *Идей* по отношению как к *Логическим исследованиям*, так и к традиционной философии трансцендентальной

77

субъективности: трансцендентальное установление субъективности познающего, деятельного субъекта (в отличие от *Логических исследований*) и более изначальную и универсальную определенность трансцендентальной жизни сознания (в противоположность традиции), представляет собой все же — если смотреть из его собственной, исходно онтологической, постановки проблемы — скорее упущение, нежели успех. Хайдеггер неустанно упоминает, что и после публикации *Идей* его «не отпускали чары, исходившие от *Логических исследований*»⁹. В первый, Фрайбургский, период своей преподавательской деятельности, начавшийся в 1919 году, он вновь обратился к *Логическим исследованиям*, особенно к VI исследованию первого издания, имеющему название *Элементы феноменологического разъяснения познания*. А в нем, прежде всего, — ко второму разделу *Чувственность и разум*, где выявляется различие между чувственным и категориальным созерцанием¹⁰. Для отношения Хайдеггера к гуссерлевской феноменологии характерно то, что на своих учебных занятиях он *одновременно* прорабатывал *Логические исследования* и сочинения Аристотеля и притом таким образом, что при помощи феноменологического видения он «апробировал преобразенное понимание Аристотеля»¹¹, приведшее его к разработке собственной онтологической постановки вопроса.

Преобразовав феноменологию в трансцендентальную феноменологию, Гуссерль решительным образом переместился в традицию философии сознания Нового времени с намерением эту последнюю радикализировать. Критика европейской традиции, содержащаяся в основном мыслительном проекте Хайдеггера, с самого начала в значительной степени нацелена также и против фундамента трансцендентальной феноменологии: против утверждения трансцендентального сознания, в прапереживаниях которого конституируется вся мировая действительность.

78

Чистая феноменология Гуссерля есть последовательное продолжение Картезиуса *ego-cogito*¹² и Кантова трансцендентального идеализма, т. е. Декартом основанного и Кантом трансцендентально определенного *начинания в опоре на субъект*, которое подрывается хайдеггеровским начинанием в опоре на *вот-бытие человека*.

Рассматривать человека не в качестве самосознания, не в качестве субъекта в познавательном противопоставлении познаваемому объекту, а феноменологически созерцать его как *вот-бытие* и *экзистенцию* и феноменологически выявлять бытийные структуры (экзистенциалы) *вот-бытия* — не значит вновь полагать его все же в качестве субъекта и осознающего себя предметного сознания, разве что теперь вместо формальных структур сознания, выявление которых, по-видимому, является задачей вышестоящей «формальной феноменологии сознания», тему анализа составляет конкретное сознание как фактическое *вот-бытие*. Именно так Гуссерль воспринял хайдеггеровскую экзистенциальную аналитику фактического *вот-бытия*, в смысле конкретной феноменологической антропологии, базирующейся на его феноменологии трансцендентальной жизни сознания. Эта гуссерлевская точка зрения еще и сегодня то здесь, то там получает поддержку — точка зрения, которая упускает из виду то, что мыслящему взору открывается в понятии «*вот-бытие*». Однако к наиболее трудному в понимании аналитики *вот-бытия* относится уразумение того положения дел, *что — и как — субъект и самосознание онтологически укоренены в вот-бытии*, что вместе с «*вот-бытием*» обнаруживается нечто иное, нежели *ego-cogito*, намного более богатое и изначальное измерение бытия, чем субъект и сознание.

Комплексное онтологическое положение вещей, выражающееся в термине «*вот-бытие*», представляет собой более богатое изначальное измерение *в двойном отношении*: как ввиду *бытия человека*, так и относительно

79

того, что пребывает в сущностной связи с экзистенцией, однако так, что оно эту последнюю *превышает* — бытия сущего в целом *как такового*. К нему обращен *основной вопрос* Хайдеггера: *вопрос о бытии* как вопрос о *смысле бытия-вообще*. Для его разработки требуется экзистенциально-онтологический анализ вот-бытия человека, так как то, что Хайдеггер называет «смыслом» бытия, состоит в сущностной связи с экзистенциальным бытием человека. Эта сущностная связь находит свое выражение в термине «вот-бытие». Говоря предварительно: «-бытие» в понятии «вот-бытие» именуется бытие человека, экзистенцию; «вот» имеет онтологическое значение разомкнутости, а именно разомкнутости экзистенциального бытия человека в сущностной связи с разомкнутостью бытия-вообще. Разомкнутость как отзывчивость и проясненность не подразумевает чего-либо, что добавлялось бы к бытию как свойство. В разомкнутости Хайдеггер усматривает *существенное самого бытия*. Разомкнутость бытия означает *не только* разомкнутость бытия человека, *не только* проясненность человеческого бытия, которое как экзистенциальное бытие есть самостное бытийное отношение. Разомкнутость бытия, усмотренная в «вот» вот-бытия, есть *разомкнутость бытия-вообще сущего в целом в самостно-экзистенциальной разомкнутости человека*. В разомкнутости бытия-вообще, экзистенциально сохраняющейся открытой, обнаруживается сущее в целом. В разомкнутости бытия-вообще человек экзистирует как сущее, разомкнутое в своей экзистенции. Только в этом смысле он экзистирует как вот-бытие.

В употреблении термина «вот-бытие» в *Бытии и времени* заключена двузначность, не принятие во внимание которой таит в себе опасность неверного понимания этого основного понятия Хайдеггера. В §2 *Введения*, который разбирает формальную структуру вопроса о бытии, термин «вот-бытие» вводится сначала как терминологическое

80

обозначение для «сущего, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания»¹³. Позже, в § 4 *Введения* («Онтическое преимущество бытийного вопроса») в виде формального уведомления сказано: «для обозначения этого сущего избран как выражение чистого бытия титул "вот-бытие"»¹⁴. Это второе определение термина «вот-бытие» более весомо, так как оно разъясняет, почему сущее «человек» терминологически обозначается как вот-бытие. «Вот-бытие» — термин для сущего «человек». Но в нем выражается как раз не сущее «человек» *как* сущее, а *бытийная конституция* этого сущего (вот-бытие как чистое выражение бытия). Когда в *Бытии и времени* человек трактуется как вот-бытие, он берется в расчет исходя из бытийной конституции. Однако сосредоточения внимания единственно на этом еще недостаточно, чтобы избежать величайшей опасности неверного понимания, которой подвержено *Бытие и время*. Своеобразие вот-бытия как бытийной конституции сущего «человек» только тогда усматривается сразу, когда в «**ВОТ**», в разомкнутости, видят не *только* характер бытия человека, но *сущностную связь* между *характером бытия человека и бытием сущего в целом как таковым*. Вот-бытие как бытийная конституция говорит еще больше в качестве онтологического выражения «экзистенция», хотя последним именуется бытие человека. «Само бытие, к которому вот-бытие может так или иначе относиться и всегда как-то отнеслось, мы именуем экзистенцией»¹⁵. Само бытие, к которому человек в своей бытийной конституции вот-бытия, понимая, относится, подразумевает здесь собственное бытие, а не, например, бытие-вообще. Однако к осуществлению экзистенциального бытийного отношения сущностным образом принадлежит разомкнутость и притом так, что экзистенция самостно в себе размыкается и способом самостного бытия разомкнутым держит открытой разом-

81

кнутость бытия-вообще сущего в целом. Эту сущностную онтологическую связь между экзистенциальным бытием и разомкнутостью бытия-вообще термин «вот-бытие» делает выраженной. Он дает слово тому, что экзистенциальное бытие человека не кружит в себе, но что его полный смысл заключается в том, чтобы экзистенциально держать открытой разомкнутость бытия-вообще. Вот-бытие как чистое выражение бытия для сущего «человек» не означает, что в нем подразумевается лишь бытие человека.

Для правильного понимания экзистенциальной онтологии вот-бытия необходимо с самого начала обратить внимание на три момента. 1. Вот-бытием обозначается только сущее «человек» и никакое другое сущее. 2. В понятии вот-бытия содержится указание все же не на онтический аспект (Seiendsein) человека, а как раз на его бытийную конституцию. 3. Бытийная конституция человека, экзистирование как *вот* и внутри *вот*, усматривается в ее сущностной онтологической связи с бытием сущего в целом как таковым. Видеть это в интерпретирующем продвижении по *Бытию и времени* с постоянной отчетливостью — самое трудное в истолковании, однако и необходимое. Хотя выделенное нами внутреннее различие между самостной разомкнутостью экзистенциального бытия и разомкнутостью бытия-вообще Хайдеггер выделяет в основном феномене разомкнутости не всегда и не с помощью слов нашего интерпретативного опыта, оно все же, *согласно сути* дела, подразумевается в каждом пункте текста *Бытия и времени*.

Если онтологически человек рассматривается как вот-бытие, то он постигается *уже не из себя самого*, как, например, в полагании человека в качестве Я, самосознания и субъекта. Границы субъективности как человеческого бытия в вот-бытии прорываются ввиду человеческого бытия как самостно разомкнутого экзистирования в разомкнутости бытия-вообще.

82

человеческое бытие мыслится из своего сущностного экзистенциального отношения к бытию-вообще сущего в целом, то даже речь о вот-бытии как бытийной конституции, и соответственно о способе бытия человека, сбивает с толку. Потому что подобное склоняет к мнению, будто вот-бытие есть *лишь* бытийная конституция некоторого сущего, а именно человека, вместо того чтобы видеть, что человек в силу своей бытийной конституции экзистирует не из себя самого, не из самости своего самосознания и не из субъективности себя самого как субъекта, а из экзистенциального бытийного отношения к бытию сущего в целом как таковому.

II

Онтологический анализ экзистирующего вот-бытия, т. е. человека, который экзистирует из экзистенциального бытийного отношения к бытию сущего в целом как таковому, — тема *Бытия и времени*, основного и главного систематического труда Хайдеггера. Название книги кратко и точно обозначает постановку проблемы: задачу постигнуть бытие *из* времени. Бытие и время — проблемная формула для главного решения (Grundentscheidung) в истории мыслящего определения сущности бытия и человека, которое, невзирая на перенятие традиционной онтологической постановки вопроса, направлено против ставшего с Античности традиционным понимания бытия. Это последнее Хайдеггер обобщает под именем «метафизика», которая для него не просто одна — или ведущая — из философских дисциплин, но своеобразное и неизбывное западной философии, независимо от того как она себя создала: в качестве ли метафизики, физики, этики, логики или теории познания. И в основании таких традиционных дисциплин, как этика, логика и теория познания, неявно заключено понимание бытия, которое идентично понятию бытия в традиционной метафизике и он-

83

тологии. Сколь бы значительно метафизико-онтологическое понятие бытия внутренне не изменялось по ходу истории, все, кажущиеся столь различными понятия бытия, едины в том, что каждый раз они принимают во внимание лишь *сущность* (Seiendheit) сущего и его структурное многообразие, но не *бытие как таковое* в дифференции к сущности сущего.

Метафизика для Хайдеггера — имя для обоснования того, как со времен греков мыслились и понятийно схватывались бытие сущего в целом и сущность человека. Следуя Аристотелю, он характеризует сущность метафизики как вопрошание о бытии сущего (), а именно так, что она спрашивает о сущем как сущем (), о сущем, поскольку оно сущее. Что это такое — *бытие-сущим* сущего, каким образом оно разъясняется и в каких категориях выражается? Метафизическое вопрошание о бытии-сущим сущего, т. е. о том, что в *уже* сущем составляет бытие-сущим, перескакивает через предшествующий ему вопрос о *смысле бытия-вообще*, о бытии *как* бытия в его *онтологической разнице* к бытию-сущим всегда уже сущего. Этим проясняется, правда, пока еще только в формальном аспекте, что смысл бытия, которого касается радикализованный бытийный вопрос Хайдеггера, следует искать *не в сфере бытия-сущим* и традиционных бытийных категорий, но что этот вопрос направлен за границы бытия-сущим и бытийных категорий, в то предельнейшее праизмерение, откуда в конечном счете определяются такие многообразные способы бытия-сущим, как чтойность (Wassein), фактичность (Daßsein), бытие истинным, бытие возможным, бытие действительным, бытие необходимым сущего и в категориях бытия постигнутые бытийные структуры сущего. Для Хайдеггера забвение этого более изначального бытийного вопроса заключает в себе слепоту в отношении более изначальной бытийной конституции человека.

84

Когда метафизика спрашивала о *бытии сущего*, она определяла его лишь в образах (in der Weise) *бытия-сущим* и *высшего сущего* (божественного сущего, абсолюта). Она мыслила бытие только в границах бытия-сущим, т. е. ориентируясь по сущему и исходя из сущего, не замечая поставленного перед ней вопроса о том, из чего многообразные способы бытия-сущим определяются, и соответственно, исходя из чего мы их понимаем. Задать себе этот вопрос — значит направить свое вопрошание внутрь изначальной области, которую саму уже нельзя видеть в сфере бытия-сущим и нельзя схватывать при помощи понятийных средств, к этой сфере относящихся. Собственным (das Eigene) бытия, чем оно отличается не только от сущего, но и от бытия-сущим сущего, однако так, что оно это последнее в его многообразии определяет, Хайдеггер в *Бытии и времени* называет *время*. Но своеобразие этого изначального времени превышает обыкновенное и привычное нам понятие времени, как дофилософское представление о времени, так и традиционное философское понятие времени. Отношение между

изначальным временем и знакомым нам понятием времени соответствует отношению искомого смысла бытия к бытию-сущим сущего. Подобно тому, как мыслимые метафизикой многообразные способы бытия-сущим свое окончательное прояснение должны обрести из смысла бытия, так и со времен Аристотеля ориентированное на теперь понятие времени направляется изначальным, не ориентированным на теперь временем. Метафизическое понятие времени есть отпечаток метафизического понятия бытия так же, как неметафизическое понятие бытия радикализованного вопроса о бытии определяет неметафизическое понятие времени.

«Бытие и время» означает постигать бытие из времени, соответственно, в отличие от бытия-сущим, *как* изначальное время. В противоположность метафизическому по-

85

нятию бытия и времени требуется новое определение сущности бытия *и* времени. Метафизическим понятием времени сущность изначального времени не только пока не мыслится, но на основе метафизического мышления принципиально никогда не достижима. В работе *Кант и проблема метафизики* Хайдеггер подчеркивает, что в названии *Бытие и время* «"и" таит в себе центральную проблему»¹⁶. Ибо метафизика, когда она мыслила истинное и устойчивое бытие, противопоставляла его времени в смысле временного потока неустойчивого сущего. Так рассматриваемые бытие и время образуют для метафизического мышления противоположность, аналогичную противоположностям бытия и становления, бытия и видимости. В формуле «бытие и становление» область бытия отграничивается от области становления так же, как в формуле «бытие и видимость» области бытия противопоставляется область видимости. В этих случаях «и» каждый раз связывает две разделенные онтологическим разрывом области: область истинного, подлинного бытия-сущим с областью неподлинного бытия-сущим, которая пронизана бытием-не-сущим (*Nichtseiendsein*). При первом столкновении с названием *Бытие и время* можно было бы попытаться прочесть его в метафизическом смысле. В таком случае время отграничивалось бы от бытия так же, как становление и видимость отделяются от бытия. Бытие мыслилось бы лишенным времени и время, в конечном счете, лишенным бытия. Для метафизики дела, по сути, обстоят именно так. Со своих позиций она мыслит бытие лишенным времени, когда полагает время временным потоком для возникновения и уничтожения, а истинное бытие — свободным от возникновения и уничтожения во времени. Время она мыслит лишенным бытия, когда, спрашивая о бытии времени, вынуждена признать, что в потоке времени нет никакого устойчивого бытия времени: что как прошедшее в смысле **больше-не-теперь**, так и

86

будущее как **еще-не-теперь** суть не существующие и что настоящее как **теперь** не простирается в смысле некоторой, пусть и преходяще-пребывающей части времени, а вновь и вновь распадается на **больше-не** и **еще-не**. Если Хайдеггер не противопоставляет метафизически бытие и время, а мыслит их во взаимопринадлежности, то в результате этого временной характер бытия подразумевается не в смысле бытия-временным некоторого сущего. Нельзя сказать, что имеется лишь временное бытие пространственно-временного сущего. Ибо тогда бытие-временным понималось бы единственно в значении метафизически от области истинного бытия отграниченной области времени, становления и видимости в метафизических формулах «бытие и время», «бытие и становление», «бытие и видимость». Хайдеггерова проблемная формула для радикализованного бытийного вопроса не является переворачиванием метафизического противопоставления истинного бытия и только феноменального бытия временным, отречением от метафизически мыслимого истинного бытия в пользу феноменального бытия временным. Искомый смысл бытия, или изначальное время, вовсе не зрим в пределах метафизически понятой формулы «истинного бытия и бытия временным». Это, возможно, удивляет, поскольку формула «бытие и время» в значении «бытие и становление» охватывает целостность бытия. Кто-то хотел бы думать, будто тем самым для изначального времени, для бытия сущего в целом как такового, вовсе нет «места». На деле искомый смысл бытия, изначальное время, остается лишенным места в пределах метафизического противопоставления истинного бытия-сущим и только феноменального бытия-временным. Искомое в радикализованном бытийном вопросе может иметь свое «место» только вне противопоставленного. Однако не так, чтобы бытие как таковое было бы безотносительным к метафизически

87

противопоставленному. То, что метафизически противопоставляется, получает свое онтологическое разъяснение единственно из изначальной сущности бытия, которая в смысле онтологической разницы отличается от бытия-сущим, членившегося на истинное бытие и феноменальное бытие временным. «Бытие и время» означает: мыслить бытие в онтологической разнице к бытию-сущим сущего, единственно подразумеваемому метафизикой, как изначальное время и изначальное время в — онтологической разнице к бытию-временным сущего, единственно усматриваемому метафизикой, как изначальную сущность бытия. Само бытие, а не только сущее, имеет временной характер не в смысле бытия-во-времени сущего, а способом, который нам, знакомым прежде всего с традиционным понятием

времени и повседневным представлением о времени, в высшей степени чужд.

Каждый философский вопрос о бытии сущего явно или неявно включает в себя сущностное определение, соответственно определение бытия человека. Все же и человек есть сущее и притом такое, которое, *познавая*, постоянно как-либо относится к сущему в целом. Если для метафизики бытие сущего становится тематическим лишь в образе бытия-сущим, тогда самого человека она опрашивает относительно его бытия-сущим. Если сущность человека она усматривает в познании и способности к нему, то она будет спрашивать о бытии-сущим *познающего сущего*. Когда она осмысливает его в познавательной сущности, то явно или неявно она понимает его в свете направляющей ее всеобщей идеи бытия (бытия-сущим). Направляющее разумение бытия-сущим обуславливает ее эксплицитное или имплицитное определение бытия, и соответственно — сущности человека. Поэтому к метафизическому сущностному определению бытия человека вообще принадлежит то, что бытие человека оно понимало только в сфере идеи бытия-сущим —

88

идеи бытия, которая вдобавок окончательно не удостоверена относительно своего происхождения и феноменальной соразмерности.

В *Бытии и времени* Хайдеггер показал, что идея бытия-сущим как бытия-наличным (бытия присутствующим) первично представляет собой способ бытия сущего, не являющегося человеком, который мы в самоистолковании переносим на себя, определяя себя в процессе мышления в качестве налично существующего, познающего живого существа, субъекта, Я и самосознания.

Если метафизическое определение бытия включает в себя метафизическое определение бытия человека и если метафизика поняла и понятийно истолковала бытие лишь в сфере бытия-сущим *уже* сущего, то неметафизический, радикализованный бытийный вопрос как вопрос о смысле бытия в его онтологической разнице к бытию-сущим будет имплицировать равным образом неметафизическое определение бытия человека. Если метафизическое определение человека произошло из метафизической идеи бытия в границах бытия-сущим, то неметафизическое определение бытия человека определяется из отношения к радикализованной идее бытия¹⁷. Поскольку все ответы на направляющий метафизику вопрос о бытии-сущим сущего, найденные ей по ходу истории, свою общую характерную черту имеют в перескакивании через подлинный бытийный вопрос, то и метафизическое определение сущности человека несет на себе отпечаток этого бытийного забвения. В *метафизике вместе с онтологической разницей бытия и бытия-сущим* сокрытой остается и *изначальная бытийная конституция человека: экзистирующее, обладающее характером понимания отношение к бытию*, мыслимому из *онтологической разницы к бытию-сущим* всего сущего. Так усмотренное бытие есть ранее поименованная разомкнутость и проясненность бытия, изначаль-

89

ное время как смысл бытия-вообще или, иными словами, исходно обладающая характером времени разомкнутость бытия. Незримая для метафизики бытийная конституция человека есть *экзистирующее сохранение открытой* разомкнутости бытия, обладающей характером времени. Очевидно, что бытие человека (экзистенция) как сохранение открытой, обладающей характером времени разомкнутости бытия равным образом должно оказаться «временным». Однако *временность человеческого бытия*, подобно характеру времени разомкнутости бытия-вообще, не постижима из привычного понимания времени. Взгляд на внутреннюю взаимопринадлежность радикализованного вопроса о бытии и радикализованного вопроса о бытийной конституции человека способствует уразумению того положения дел, что бытие как разомкнутость бытия-вообще онтологически отличается от бытия-сущим и что бытие человека покоится в экзистировании (-бытии) обладающей характером времени разомкнутости бытия (вот-). Эта *основная мысль* Хайдеггера порождает универсальное мышление, которое охватывает не только целое сущего, но и историю его метафизических и онтологических определений. Вопрос о бытии Хайдеггер разворачивает в непрерывной конфронтации с метафизико-онтологической традицией Античности, Средневековья и Нового времени. Благодаря этому сам вопрос о бытии достигает остроты и прозрачности; он остается связанным с онтологической традицией, и наоборот, вопрос о бытии делает возможным проникновение сквозь эту традицию, которая при этом усваивается не просто исторически, а в процессе мышления. Такое мышление является не одним только имманентным воспроизведением великих идей традиции, а прояснением их в свете радикализованного бытийного вопроса.

90

III

Сущностная связь между разомкнутостью бытия-вообще и экзистенцией человека означает, что к самому бытию сущностным образом принадлежит бытийное *понимание* человека. Бытие как бытие-сущим и бытие в значении смысла бытия-вообще обнаруживаются лишь мыслительным образом внутри

человеческого понимания бытия. Однако человек впервые понимает бытие не в рефлексирующем мышлении и не в понятийном схватывании, стало быть впервые не в понятийно разработанной онтологии, а до-онтологически, вместе с исполнением своей экзистенции. Формула экзистенции гласит: экзистенция есть бытие того сущего, которое в своем бытии относится к своему бытию. Экзистенция есть самостное бытийное отношение¹⁸. Бытие способом экзистенции имеет осново-характер разомкнутости. Человек экзистирует способом разомкнутости своего бытия для себя самого. Это не значит, что разомкнутость его бытия является не чем иным, как человеческим бытием — бытием самости как самосознания. Этим лишь сказано, что разомкнутость, в которой человек экзистирует, разомкнута для человека в его экзистенции, и что из разомкнутости бытия-вообще человек для себя самого есть сущее, которое экзистирует. Экзистенциально отомкнутая разомкнутость есть проясненность бытия-вообще и как таковая — смысл бытия, из которого определяются многообразные виды бытия сущего и их категории. Иными словами, экзистенциально отомкнутая разомкнутость бытия-вообще есть бытие (не бытие-сущим) всего сущего в его бытии-сущим.

Осуществляющееся вместе с исполнением экзистенции понимание бытия (экзистенция как бытийное понимание) подразумевает разомкнутость бытия *в* понимающем бытии человека. Последний как понимающее бытие сущее помещен в разомкнутость бытия так, что он способен

91

понимать сущее *как* сущее. В экзистенциально отомкнутой разомкнутости бытия мне встречается любое сущее: сущее, не являющееся человеком, сущее, каковым для меня являются окружающие меня люди, и всякий раз среди этого — я сам себе самому как телесно-внутримировое сущее. Бытийное *понимание* не является всего лишь претерпевающим внятием, но как бытийный способ экзистенции оно имеет экзистенциально-онтологический характер *брошенно-набрасывающего размыкания* разомкнутости бытия. Брошенно-набрасывать означает: всегда уже сбывшаяся разомкнутость бытия, брошенным в которую испытывает себя человек, должна быть перенята человеком в его экзистировании и, что называется, специально наброшена. *Брошенно* — значит экзистировать способом фактического бытия — помещенным в экзистенциальную разомкнутость бытия-вообще. *Набрасывать* — экзистировать способом размыкающего сохранения открытой всегда уже фактической разомкнутости бытия-вообще. Только на основе исполнения экзистенции способом брошенно-набрасывающего экзистирования в разомкнутости бытия-вообще бытие (в онтологической разнице к бытию-сущим) просветляется так, что в открытости (Offenheit) этого просвета сущее в зависимости от способа своего бытия встречается человеку, т. е. в своем соответствующем бытии-сущим может быть понято как сущее, которым оно является.

Поскольку, согласно обрисованному исходному проблемному пункту *Бытия и времени*, бытие как разомкнутость имеет место только *в* брошенно-набрасывающем исполнении экзистенции, философствующее вопрошание о смысле бытия необходимо начать с экзистенциально-онтологического анализа экзистенции как экзистирующего понимания бытия. После всего предпосланного нами ясно, что подобный анализ не является анализом *одной только* экзистенции в смысле экзистенц-философии.

92

Одна только экзистенция — это значит экзистенция без *основофеномена разомкнутости*. Вопрос, почему хайдеггеровский экзистенциально-онтологический анализ вот-бытия не является экзистенц-философией, сравнимой с философией Ясперса, Марселя или Сартра, может получить ответ лишь с указанием на основофеномен разомкнутости¹⁹. Экзистенциальные философии едины в том, что человеческую экзистенцию они мыслят *не* из разомкнутости. Ни понятие экзистенции Киркегора, Ясперса и Марселя, ни онтологически разработанное понятие экзистенции Сартра не мыслятся из того основофеномена, который Хайдеггер в *Бытии и времени* называет разомкнутостью и просветом, а позже — несокрытостью бытия. Поскольку этот основофеномен терминологически распознается как «вот» в понятии «вот-бытие», тогда то, что Хайдеггер называет вот-бытием в человеке, самостно-экзистенциально-разомкнутым экзистированием в разомкнутости бытия-вообще, является в корне *чуждым* вышеупомянутым экзистенц-философиям. Но до тех пор пока в раскрытости усматривают всего лишь другое выражение для «сознания», и соответственно для «самосознания», будут оставаться слепыми в отношении того, что под разомкнутостью подразумевается положение вещей *совершенно иной сущности*, нежели самосознание, — положение вещей, выявление которого составляет исконнейшее мыслительное достижение Хайдеггера. Так как разомкнутость не поддается схватыванию и истолкованию исходя из сознания, но, наоборот, самосознание и соответственно сознание производны от разомкнутости, мыслящая актуализация (Nachvollzug) и интерпретация этого феномена оказываются необычайно трудными.

Поскольку разомкнутость, являясь бытийным способом человеческого бытия и конституируя экзистенцию, этим не исчерпывается, а сверх того есть разомкнутость

93

бытия-вообще для сущего в целом, то экзистенциально-онтологический анализ уже в самом начале

представляет собой нечто *большее*, чем онтологию одной только экзистенции. Он есть путь, с необходимостью ведущий к ответу на универсально-онтологический вопрос о бытии как таковом. Универсально-онтологическим этот вопрос становится в противоположность специальной онтологии человека, которую не следует путать с экзистенциальной онтологией вот-бытия. И это как раз потому, что онтологическое высвобождение бытийной конституции человека выявляет не только способы бытия отдельного сущего, но способы бытия того сущего, которое в этих последних сохраняет открытым универсальное бытие как таковое, разомкнутость бытия-вообще.

IV

Эта сущностная связь между экзистенциалами человека и сохраняющейся в них открытой разомкнутостью бытия-вообще неявным образом находит свое выражение в названии первой части *Бытия и времени*: «Интерпретация вот-бытия на временность и экспликация времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии». Первая половина этого подзаголовка «Интерпретация вот-бытия на временность...» составляет тему экзистенциально-онтологического анализа человеческого вот-бытия, и следовательно, есть феноменологически-онтологическое высвобождение человеческого бытия (экзистенции) относительно его конститутивных структур (экзистенциалов). Экзистенция — лишь человеку свойственный способ бытия, отличный от способов бытия сущего, не являющегося человеком, таких как подручность и наличность. Своеобразием человеческого способа бытия является самостное бытие разомкнутым. Согласно этому все конститутивные структуры экзистенции суть способы самост-ного бытия разомкнутым. Для правильного уяснения того,

94

что анализ вот-бытия оставил позади себя нововременную опору на самосознание, важно с самого начала видеть, что не основофеномен разомкнутости определяется из человеческой самости, а, наоборот, самость определяется из разомкнутости. Разомкнутость имеет не *только* самост-ный характер, она не *только* разомкнутость самости в границах самости, но она *преступает* границы самости. Бытие самости есть бытие разомкнутой, однако так, что самость *вместе со* своим бытием-для-себя-разомкнутой «участвует» в разомкнутости-вообще, которая есть бытие как таковое. Высвобождение экзистенциально-онтологической структуры — это не только выявление «одной лишь» структуры экзистенции, т. е. структуры «одного лишь» самостного бытия разомкнутым, но выявление структуры бытия самости, *в которой* разомкнутость-во-обще отворяется *для* самости способом самостного бытия разомкнутым.

Онтология вот-бытия членится на *два главных шага*: на «Подготовительный фундаментальный анализ вот-бытия» (первый раздел первой части) и на «Вот-бытие и временность» (второй раздел первой части). Фундаментальный анализ *первого раздела* является подготовительным ввиду анализов второго раздела. Фундаментальный анализ состоит в постепенном высвобождении всех основных экзистенциалов, которые в равной исходности конституируют экзистенцию и ее основную конституцию — бытие-в-мире. Во всех экзистенциалах: в экзистенциальном бытии-в мире, со-бытии, в бытии брошенным, в набрасывании, речи, озабоченном устройении (das Besorgen) и заботе — разомкнутость бытия-вообще экзистенциально-самостно разомкнута. Здесь интерпретация, прежде всего, должна обратить внимание на два момента: во-первых, что в каждом экзистенциале отомкнута разомкнутость бытия-вообще; во-вторых, какая онтологическая функция присуща каж-

95

дому отдельному экзистенциалу для сохранения разомкнутости бытия-вообще открытой.

Фундаментальный анализ первого раздела завершается высвобождением экзистенциальной целостной структуры заботы. Последняя является исходно-единой, неаддитивно образованной целостностью трех фундаментальных бытийных структур: наброска, брошенности и озабоченного устройства. Прочие экзистенциалы при этом не подминаются, а имплицитно встраиваются в трех указанных. Набросок — это всегда понимающее набрасывание себя на мир, брошенность сущностным образом есть помещенность в фактическую раскрытость мира; экзистенциальное событие определяет набросок как набрасывание себя на возможности бытия-друг-с-другом-в-мире, брошенность — как бытие помещенным в коэкзистенциально разделенную разомкнутость мира и мир как со-мир; вот-бытие брошено не только в разомкнутость мира, но и в его членимость, и только так, в набрасывании мира изрекая (redend), оно способно членить наброшенное.

То, что разомкнутость бытия-вообще не растворяется в экзистенциально-самостной разомкнутости вот-бытия, становится совершенно ясным, если вспомнить, что бытие брошенным как способ бытия не идентично с тем, *во что* оно брошено; далее, что размыкающее набрасывание как способ бытия не совпадает с *наброшенным* в нем; кроме того, что озабоченное устройство как раскрывающее допущение встречи чего-либо не тождественно с *раскрытым*; что, наконец, забота как целостная бытийная структура человека не составляет единства с *озабоченно устроенным* в ней.

То, *во что* способом расположенности брошенным испытывает себя вот-бытие, — это не только его самостное бытие-для-себя-разомкнутым, но разомкнутость бытия-вообще сущего в целом, однако так, что эта целостная разомкнутость открыта *в* самости и *для* нее.

96

То, *что* вот-бытие как брошенное, набрасывая, размыкает, — это не только его самостное бытие разомкнутым, но, с другой стороны, разомкнутость бытия-вообще сущего в целом. Если свое собственное бытие, свое бытие-в-мире, оно брошенно набрасывает, то это значит, что вместе с разомкнутостью бытия-вообще оно, размыкая, набрасывает свое экзистенциальное сохранение-открытой целостной разомкнутости. Это составляет смысл того, что данное вот-бытие всякий раз набрасывает себя на возможности своего бытия, которые как экзистенциальные возможности суть возможности данного фактического бытия-в-мире.

Также и в озабоченном устройении, которое, подобно бытию брошенным и набрасыванию, есть онтологическая структура вот-бытия и в своей онтологической функции должно интерпретироваться относительно основофе-номена разомкнутости, вот-бытие относится не только к себе самому, но к своему собственному бытию (самостному бытию разомкнутым), поскольку *в нем* оно, в конститутивной связности с другими экзистенциалами, держит открытой разомкнутость бытия-вообще. Озабоченное устройство как раскрытие внутримирового сущего в брошенно-наброшенной разомкнутости мира само не есть фактическое *становление* разомкнутым, равно как не есть оно и набрасывающее размыкание в необозримой без-дне бытия всегда уже разомкнутым. Оно имеет онтологическую функцию держать брошенно-наброшенную разомкнутость открытой *для* допущения встречи сущего в процессе подхода к нему. Процесс озабоченного подхода к сущему и встреча сущего образуют изначально-единую неразрывную *корреляцию*. Без озабоченного подхода нет встречи сущего и, наоборот, любая встреча сущего происходит в коррелятивном подходе озабоченного устройства. Речь здесь идет не об интенциональной корреляции сознания, не о корреляции способа сознания и предмета сознания, а об онтологической корреляции, в которой, правда, корре-

97

ляция интенциональности сознания онтологически фундируется.

Если мы хотим схватывать онтологическую функцию раскрывающего озабоченного устройства в единстве с онтологической функцией бытия брошенным и набрасывания, мы должны показать, *как* озабоченное устройство сохраняет брошенно-наброшенную разомкнутость открытой *для* выступления внутримирового сущего в ему собственную раскрытость (сущность).

После того как в анализах, предшествующих анализу заботы, экзистенциальные структуры были высвобождены по отдельности и, что называется, в некотором затемнении их конститутивной связи с другими, следует сосредоточиться на анализе заботы, на этой экзистенциальной связи как целостной структуре.

Тем самым достигается цель первого раздела: высвободить все основные экзистенциалы, конституирующие экзистенцию человека, с одной стороны, в модусе усредненной повседневности, соответственно неподлинности (падения), а с другой — также в их *формально-экзистенциально-онтологической нейтральности*. *Нейтральными* основные экзистенциалы являются в *чисто формальном* отношении, поскольку они составляют основу модификации посредством двух основных модусов экзистенции — неподлинности и возможной подлинности. Ибо как неподлинно, так и подлинно экзистирующее вот-бытие есть брошенное, набрасывающее, в-речи-членящее и озабоченное бытие-в как со-бытие в мире как со-мире.

Во *втором разделе* «Вот-бытие и временность» не происходит дальнейшего выявления основных экзистенциалов, но в первом разделе подготовленные онтологические структуры становятся в совокупности зримы в аспекте еще остающейся непроявленной временности. В связи с этим, вследствие экзистенциально-онтологического анализа экзистенциальных феноменов смерти, совести

98

и вины, отыскиваются онтологические условия подлинности экзистенции. В пределах подготовительного фундаментального анализа разрабатывалось экзистенциально-онтологическое условие для неподлинной экзистенции: прежде всего в выявлении экзистенциальной структуры некто-самости (Man-Selbst) и затем в высвобождении экзистенциала падения. В подлинной экзистенции ему соответствует обретенная посредством онтологического истолкования смерти, совести и виновности экзистенциально-онтологическая структура забегающей в собственную смерть решимости.

Мы должны различать три аспекта: 1) формально-экзистенциальная структура экзистенции как забота, структурные моменты которой конституируют как неподлинную, так и подлинную экзистенцию; 2) экзистенциально-онтологическая структура модификации целостной структуры неподлинной экзистенции — падение, модифицирующее все структурные моменты экзистенции; 3) экзистенциально-онтологическая структура модификации экзистенциальной целостности подлинной экзистенции — забегающая решимость, которая равным образом определяет все структурные моменты экзистенции. От

этих экзистенциально-онтологических структур в целом мы должны отделять экзистенциально-онтологические (existeziell-ontische) феномены, которые в каждом случае образуют отправной пункт анализов, истолковываясь в аспекте их экзистенциально-онтологической структуры.

Для экзистенциально-онтологических структур неподлинности (падение) и подлинности (забегающая решимость) имеет значение то же самое, что было нами сказано в отношении формально-экзистенциально-онтологических структур (брошенность, набросок, речь, озабоченное устройство, со-бытие): они тоже не являются *одними только* экзистенциальными структурами. И в них вот-бытие разомкнуто не только способом самостного бытия разомк-

99

нутым, но в экзистенциале падения и забегающей решимости человек экзистирует экзистенциально-самостно разомкнутым для разомкнутости бытия-вообще. Держать это в поле зрения крайне важно именно для интерпретации анализа некто-самости, падения, бытия к смерти, совести и виновности. Потому что здесь опасность соскальзывания в экзистенц-философское истолкование значительнее, чем при прочих анализах.

Максима, которой должна руководствоваться каждая интерпретация *Бытия и времени*, дабы не понимать данный труд ошибочно как сочинение, принадлежащее экзистенциальной философии, гласит: при каждом экзистенциально-онтологическом анализе направлять свой взор прежде всего на то, каким образом в любом экзистенциале, мыслясь, вводится в поле зрения основной онтологический феномен разомкнутости. Разумеется, в соответствии со сказанным нами ранее, запрещается подходить к истолковываемому определению этого феномена с предвзятым мнением, т. е. уже знать, чем разомкнутость по сути дела является: тем, что исторически было известно под именем самосознания. Только в случае принятия во внимание этой интерпретативной максимы становится возможным научиться понимать *Бытие и время* как действительную полемику с великими творениями европейской онтологии.

Если удалось продвинуться вперед вплоть до высвобождения структуры заботы, значит удалось избежать опасности ошибочно опознать экзистенциально-онтологические анализы, выполняемые во втором разделе, как *всего лишь* экзистенциальные, т. е. в качестве субъективных феноменов понимания времени. Здесь, в анализах экзистенциально-онтологической временности, в истолковании любой из выявленных в первом разделе структур в свете ее временности, столь же мало, как и в первом разделе, разрабатывается *всего лишь* экзистенциальное (existenziell)

100

понимание времени. Только теперь универсально-онтологическая проблематика тематизируется более углубленно. То, что вот-бытие в своих экзистенциальных структурах показано как темпорально обнаруживающееся, не значит, что человек экзистирует временным образом *только* в своем экзистенциально-самостном бытии разомкнутым. Мы знаем, что в каждом экзистенциале и в каждом экзистенциальном структурном моменте открыта не только самостная разомкнутость, но разомкнутость бытия-вообще. Таким образом, в любой экзистенциальной структуре временности характером времени обладает не *только* самостная разомкнутость, но и разомкнутость бытия-вообще, которая *в* самости и *для* нее экзистенциально открыта. Верно, что в «Вот-бытии и временности» осмысление по преимуществу направлено на временность экзистенциалов, так что здесь в первую очередь разрабатывается экзистенциальная временность и только со-тематически — изначальное время как выспрашиваемый смысл бытия-вообще. Но это все же имеет место постольку, поскольку лишь *через* выявление экзистенциальных структур временности взор может стать свободным для имеющей характер времени разомкнутости бытия-вообще.

V

Тематизация изначального времени как смысла бытия-вообще остается за *третьим разделом первой части* «Время и бытие», который, разумеется, уже не будет опубликован. Его задача определена во второй половине заголовка первой части *Бытия и времени*: «...экспликация времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии». «Экспликация времени» означает аналитическое выявление изначального времени исходя из высвобожденной во втором разделе экзистенциально-онтологической временности. Как относятся друг к другу экзистен-

101

циальная временность и изначальное время? Так же, как экзистенциально-самостная разомкнутость к разомкнутости бытия-вообще. В трех временных экстазах к-себе-подхода-к-себе-возвращения-актуализации, в которых вот-бытие, временным образом обнаруживаясь, размыкается для себя самого, оно, размыкая, удерживает открытой разомкнутость бытия-вообще, обладающую чертой времени. Изначальное время, сохраняющееся в исполнении экзистенциальной временности открытым, есть «трансцендентальный горизонт» не только для философского вопроса о бытии, но прежде уже для

внефилософского исполнения экзистенции. После того как мы посредством нашего предыдущего истолкования основофеномена разомкнутости попытались показать, насколько самостная экзистенция не может быть постигнута из традиционного понятия Я, самосознания и субъекта, запрещено также понимать и *трансцендентальность* трансцендентального горизонта и *горизонтность* горизонта из звучащих подобным образом привычных понятий. Перед интерпретацией встает задача исходя лишь из положения вещей, ставшего в *Бытии и времени* зримым, высказать, что в данном случае могут означать «трансцендентальный» и «горизонт». Трансцендентальность представляет собой не трансцендентальность субъекта (как у Канта), а трансцендентальность вот-бытия. Она должна определяться из раскрытости и экзистенциальности, т. е. из экзистенциалов бытия брошенным, брошенного набрасывания и озабоченности, т. е. из заботы. В работе О *сущности основания* Хайдеггер мыслил заботу как трансценденцию. Вот-бытие определяется в своем бытии как трансценденция, поскольку исполнение экзистенции (исполнение заботы) есть свершение исполнения трансцендирования, т. е. преступления. Преступается сущее ввиду своего бытия, из которого оно понимается как сущее в своем бытии-сущим. Строго говоря, трансцендирование есть всегда уже заранее

102

осуществленное преступание сущего, дабы иметь возможность встречать его как сущее, которым оно является. То, ввиду чего сущее всегда уже преступается, есть разомкнутость бытия-вообще.

Схожим представляется положение дел у Канта. Сущее, предмет опыта, может встречаться в опыте, лишь поскольку оно заранее, преступается познающим субъектом ввиду его бытия, в данном случае ввиду пространственно-временных предметных структур. Для Канта априори познанным бытием сущего являются чистые временность и пространственность в их соединенности с чистыми категориальными структурами. Время и пространство определяются в качестве субъективных, присущих чистому субъекту форм чувственного созерцания. Точно так же категориальные структуры выявляются как понятия, возникающие из чистого разума, чистой апперцепции (самосознания), в отношении которых в трансцендентальной дедукции проводится доказательство их объективной значимости для объектов опыта. Это доказательство нацелено на то, чтобы показать, как субъективность чистого субъекта, в виде изначального синтетического единства самосознания и принадлежащих ему объединяющих категориальных форм, в их объединяющем связывании чистого многообразия созерцания, конституирует объективность объектов опыта, их предметность (существо). Чистое, пространственно-временным образом усмотренное, и категориально мыслимое образуют трансцендентальный горизонт, который чистый субъект всегда уже растянул и держит перед собой, когда он в опыте относится к предметам.

Но уже здесь в глаза бросается огромная разница между Кантом и Хайдеггером и вместе с тем между традиционным и Хайдеггеровым понятиями трансцендентального горизонта. Для Канта трансцендентальный горизонт имеет место в *чистой субъективности* форм

103

созерцания и объединяющих форм мышления; для Хайдеггера, напротив, — в *обладающей чертой времени разомкнутости бытия-вообще*. Последняя, пожалуй, лишь разомкнута в экзистенциально-самостной разомкнутости человека, но сама она бытием человека, субъективностью субъекта не является. Она есть «вот» вот-бытия, причем «вот-бытие» означает, что человек, открытый для себя самого в своем экзистирующем бытии, экзистирует в разомкнутости бытия-вообще. Разомкнутость бытия как такового выходит *за пределы* самостной разомкнутости человека в его экзистенции и экзистенциалах последней. Она не представляет собой разомкнутости Я, самости, вследствие этого она не я-образная, самостная и субъективная сущность, но она преступает те способы, какими экзистирующая самость прояснена для себя самой в своих способах бытия, — она есть та универсальная область, в которую человек помещен так, что он в разомкнутости своего экзистирующего бытия, понимая, экзистирует открытым для универсальной разомкнутости бытия-вообще. Трансцендентальный горизонт бытия для имеющей характер опыта встречи предметно сущего у Канта — насквозь я-образной, субъективной природы. Если бы высказывания Хайдеггера об «изначальном времени как трансцендентальном горизонте» следовало понимать в смысле Канта, тогда мы были бы вынуждены мыслить изначальное время в границах самости, т. е. должны были бы допустить совпадение разомкнутости бытия-вообще, обладающей чертой времени, с самостной разомкнутостью человека в его способах временного самообнаружения. Но это вело бы к бессмыслице, будто экзистенциальная забота, соответственно экзистенциальная временность как бытие человека, есть бытие-вообще сущего в целом. Не забота есть бытие сущего в целом, а — в исполнении заботы «озабоченно устроенное», т. е. сохраняемая открытой разомкнутость бытия-вообще. Подобно этому не экзис-

104

тенциальная временность (экстазы времени), а обладающая чертой времени разомкнутость, сохраняющаяся в ней способом временного самообнаружения открытой, есть искомый смысл бытия-вообще. Обладая чертой времени разомкнутость бытия-вообще, сохраняющаяся — временным

образом обнаруживаясь — открытой в экзистующем исполнении временности, образует горизонт, из которого человеку встречается внутримировое сущее, ближние и он сам себе самому, поскольку и он со своей телесностью есть внутримировое сущее. Этот универсальный бытийный горизонт является трансцендентальным, ибо человек, прежде чем он сможет встретить сущее, всегда уже его превзошел в своем экзистировании и вместе с ним в озабоченном и соответственно темпорально обнаруживающемся размыкании универсальной разомкнутости бытия.

Этот взгляд на бытийную конституцию человека, на вот-бытие в человеке, как часто говорит Хайдеггер, составляет достижение феноменологически-онтологической аналитики вот-бытия. Она ведет к первому основному итогу бытийного вопроса: обладающая характером времени разомкнутость бытия-вообще, сохраняющаяся в экзистенциальной временности разомкнутой, и есть искомый смысл бытия. Это значит, что бытие как обладающая чертой времени разомкнутость (просвет) есть изна-чальнейшее, далее уже опрашиванию не поддающееся определение бытия как такового в его онтологической разнице с бытием-сущим всего сущего и его категориальной истолковываемостью. Вопрос о смысле бытия-вообще (с третьим разделом *Время и бытие*) достиг своей цели. Однако этим бытийный вопрос еще не исчерпывается во всем своем объеме. На почве ставшего явным смысла бытия-вообще, выявленного изначального времени, должно быть показано, что на самом деле все определения бытия, какие мыслила прежняя онтология, могут быть

105

разъяснены в своем онтологическом истоке только из исходного времени, т. е. смысла бытия как такового. Это должно было следовать в третьем разделе за «исходной экспликацией времени как горизонта понятности бытия из временности как бытия понимающего бытие вот-бы-тия»²⁰ под названием «Разработка темпоральности бытия»²¹. Исходное время есть трансцендентальный горизонт в двойном смысле: как для допонятийного (дофилософского, предонтологического), так и для понятийного (философского, онтологического) понимания бытия.

Примечания

Перевод выполнен по: F.-W. v. Herrmann. *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*. Frankfurt am Main, 1985.

¹ О глубоком преобразовании Хайдеггером феноменологического метода и понятия феномена Гуссерля см. принадлежащий автору *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M., 1981. (Русский перевод — в наст. изд. — *Прим. перев.*)

² Опубликовано в: *Zur Sache des Denkens*. M. Niemeyer: Tübingen, 1969. S. 81 ff. (См. также русский перевод в: *Логос*, 1994. № 6. - *Прим. перев.*)

³ Ibid. S. 83.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. S. 83.

⁶ Ibid. S. 82.

⁷ Ibid. S. 84.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid. S. 85.

¹⁰ Ibid. S. 86.

¹¹ Ibid.

¹² См. об этом работу автора: *Husserl und die Meditationen des Descartes*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M., 1971.

¹³ S.u.Z.S.7.

106

¹⁴ Ibid. S. 12.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ 1973. S. 235.

¹⁷ Здесь Хайдеггером утверждается приоритет онтологической проблематики над антропологической, а в итоге тематический приоритет фундаментальной онтологии над региональными онтологиями. Кроме того, из сказанного можно понять, с одной стороны, в чем причина негативного отношения Хайдеггера к антропологии, нашедшего выражение в работе *Кант и проблема метафизики*, и с другой стороны, в чем состоят требования, предъявляемые им ко всякому возможному антропологическому проекту.

¹⁸ S. u. Z. S. 12.

¹⁹ Согласно Хайдеггеру, определять человека не из разомкнутости, соответственно не из его понимающего отношения к бытию-вообще, значит упускать возможность *сущностного* уразумения. Понимаемый не из разомкнутости человек неизбежно окажется в горизонте

метафизической трактовки, опирающейся на онтологию наличного, стало быть, так или иначе будет трактоваться как *res*, вещь. К прочим метафизическим интерпретациям человека Хайдеггер относит и экзистенциализм, противопоставляя ему свою, экзистенциально-онтологическую позицию. (См.: *Письмо о гуманизме*).

²⁰ Ibid. S. 17.

²¹ Ibid. S. 19.

107

ЖИЗНЕННЫЙ МИР И БЫТИЕ-В-МИРЕ

Сопоставление трансцендентально-феноменологического понятия жизненного мира и экзистенциально-онтологического понятия бытия-в-мире ставит себе целью *противопоставление* позднего понятия мира Гуссерля и раннего понятия мира Хайдеггера. При этом мы ограничиваемся *одним аспектом* комплексной темы: вопросом об *исходной позиции* проблемы мира у обоих мыслителей. Несмотря на то что в последние десять лет литература о Гуссерле и Хайдеггере приобрела значительный объем, решение центральных проблем внутренней полемики между трансцендентальной феноменологией *сознания* и фундаментально-онтологической феноменологией *вот-бытия* (Dasein) все еще отсутствует. Основание для этого содержится в недостаточном понимании Хайдеггера, не ухватывающем всей важности его фундаментально-онтологической постановки вопроса. Предпринимаемое рассмотрение отношения жизненного мира и бытия-в-мире имеет не историко-философское, *асистематическое* намерение.

Для того чтобы отношение жизненного мира и бытия-в-мире выдвинуть в поле зрения, уместно исходить из чисто формального противопоставления обоих понятий. Оно должно показать, что жизненный мир и бытие-в-мире — друг другу соответствующие понятия. Ибо поначалу дело выглядит таким образом, будто понятие «жизненный мир» подразумевает только предметный мир, в то время как в бытии-в-мире усматривают «субъективную» конституцию, бытие вот-бытия в мире. Однако понятие жизни (*жизненный мир*) направлено на субъект, в

108

жизни сознания которого предметный мир осознан. Понятие бытия-в-мире как бытийной конституции вот-бытия, напротив, мир имплицитует. В жизненном мире и в бытии-в-мире тематизируются мир и отношение «субъекта» к миру. Гуссерль определяет «субъекта» как я-образное (ichliches) сознание, Хайдеггер — как вот-бытие. Жизни сознания у Гуссерля чисто формально соответствует бытие-в (In-sein) у Хайдеггера. Субъект живет способами своего сознания, интенционально относясь к миру и объектам. Вот-бытие есть таким в мире образом, что оно уже заранее (a priori) в него посвящено, когда оно, заботясь, держит себя открытым при внутримировом сущем. Гуссерль спрашивает: как мир и все к нему относящееся интенционально осознаются? Вопрос Хайдеггера гласит: каким образом вот-бытие в своем озабоченном пребывании при внутримировом сущем всегда уже посвящено в мир? Мы, со своей стороны, спрашиваем: в качестве чего определяют *мир* Гуссерль и Хайдеггер? Какой характер присущ *отношению к миру* (Weltbezug) сознания и вот-бытия? Как различаются *сознание* и *вот-бытие*?

I

Жизненный мир¹ представляет собой повседневный и донаучный окружающий мир жизни (Lebensumwelt), в котором все мы, независимо от того, занимаемся ли мы наукой и философствуем или нет, живем соразмерно сознанию. Донаучно всегда уже данный жизненный мир является жизненным полем не только для вненаучной, но также и для научной практики. Его донаучная данность имеет три аспекта²: *культурно исторический*, так как возникновение объективной науки (математика, логика, логистика, естественные и гуманитарные науки) и способа интерпретации мира не совпадают со становлением человека человеком, а представляют собой исторически бо-

109

лее позднее явление; *индивидуально-биографический*, так как каждый в отдельности живет в естественным образом данном жизненном мире, прежде чем он, обучаясь, усвоит научную практику и интерпретацию мира, и *научно-теоретический*, поскольку с принятием научно интерпретированных мировых связей жизненный мир, данный прежде всегда уже соразмерно сознанию, не исчезает, а и впредь остается для осуществления научной практики предпосланным в том смысле, что ученый постоянно от него зависит и к нему возвращается. Донаучный жизненный мир осознан нами в естественно-чувственном опыте и в осуществлении наших жизненных интересов различных жизненных сфер (семья, профессия, общественно-политическая жизнь). Это, прежде всего, чувственный мир явлений, расстилающийся в пространстве и простертый во времени, к которому помимо материальных предметов, объективных процессов и обстоятельств относятся также животные организмы и люди с их

чувственно претерпеваемой физической телесностью. Но жизненному миру принадлежат не только другие Я, меня исключают, но и сам я являюсь *объектом* жизненного мира среди всех прочих объектов³. Я есмь объект жизненного мира не только для других как субъектов, но и для себя самого, воспринимаемого мной же самим в качестве объективной составной части жизненного мира. Моя собственная включенность в жизненный мир, подобно включенности других Я и всех прочих объектов, осознана в простой опытной достоверности, которая в названном тройном отношении предшествует, например, психологическому, социологическому и естественнонаучному установлению и определению. Весь чувственный мир явлений осознан мной в простой донаучной достоверности опыта, прежде чем он сможет стать темой априорных и рационализированных эмпирических наук. К объективной стороне моего отношения к жизненному миру при-

110

надлежит также и субъективная сторона⁴. Я, будучи объектом окружающего мира жизни, в то же время являюсь для последнего *субъектом*. Потому что я есмь тот, кто его просто испытывает и на основе чувственного опыта оценивает, обдумывает, обсуждает и кто в целенаправленных действиях относится к его объектам. В моих чувственных опытах, оценках, суждениях и поступках объекты жизненного мира имеют свой бытийный смысл в качестве материальной являющейся вещи, в качестве вещи с той или иной ценностью и значением и вещи, относящейся к действию. Бытийным смыслом материальной являющейся вещи, вещи с такой-то практической ценностью и таким-то духовно-культурным значением и смыслом предмета моего действия объекты жизненного мира обладают до своей научной тематизации. Также и свойственные им модусы значимости: бытийная достоверность, возможность или видимость не проистекают впервые из научного отношения к объекту⁵.

К естественной установке на жизненный мир принадлежит непосредственная вовлеченность в объекты, взгляд на них самих и на их объективные изменения в разнообразных движениях. Соразмерно сознанию мы наивно ориентированы на объекты. Мы не обращаем внимания на то, что объекты даны нам совсем не так, как это нам по обыкновению кажется, но лишь на основе субъективных последовательностей восприятия, соответственно субъективно-релятивных способов явления, в которых один и тот же объект является односторонне-оттененно⁶. В естественной *наивной установке*⁷ взор нашего сознания (т. е. не только взор воспринимающего зрения, но и все другие чувственные и мысленные способы сознания) направляется сквозь субъективные способы явления на непрерывно являющийся в них идентичный объект. Но мы также имеем возможность перейти в *рефлексивную установку*⁸ и направить рефлексивный взор сознания

111

на непрерывный поток отдельных субъективно-релятивных явлений, в котором предметы представляются. В то время как в наивной установке мы имеем перед собой лишь единичное, предмет, и при случае, его объективное изменение, в рефлексивной установке мы пребываем в отношении к субъективно-многообразному, к многочисленным способам явления предмета. В наивной установке тематическим является всегда только один и тот же предмет, но сквозь многочисленные способы явления; в рефлексивной установке тематизируются разнообразные, субъективно обусловленные способы явления. Варьирование способов явлений объекта жизненного мира субъективно обусловлено, так как способы явлений зависят от моих восприятий, от того, вижу ли я объект с той или с этой стороны, в той или иной перспективе, вблизи или на расстоянии и т. д.

В той мере, в какой жизненный мир представляет собой пространственно-временной чувственный мир явлений, он осознан в простом опыте, осуществляющемся в *актуальном восприятии* и его *воображающих модификациях*^{9,10}. Последние соответствуют трем временным горизонтам, в которых происходит чувственный опыт (память о настоящем, припоминание прошлого, ожидание). Восприятию отведена ведущая роль, ибо оно выдает объекты жизненного мира в их самоприсутствии (Selbstgegenwart). Для Гуссерля оно есть изначальный модус созерцания. В наглядно данном самоприсутствии объекта заключен более не превосходящий масштаб наглядности. Все другие модусы созерцания, которые не дают самоприсутствующего, являются поэтому вариативными модусами исходного модуса. Восприятие представляет объект в праоригинальности, в изначальной оригинальности. Гуссерль сознательно прибегает к подобному плеоназму, ибо и другие способы созерцания, присущие чувственному опыту, например припоминание, обладают своим собст-

112

венным характером оригинальности. В восприятии мы созерцаем самоприсутствие воспринимаемого; мы осуществляем его присутствие¹¹. Во всех формах представления в воображении мы также созерцаем представляемое в воображении. Но оно не имеет характера самоприсутствующего, присутствующего во плоти (leibhaft) подобно присутствующему в восприятии. «Бесплотное» («nichtleibhaft») в зависимости от формы представления в воображении имеет особый временной характер: в припоминании мы усматриваем самость-бывшую-присутствующей, в ожидании — самость-присутствующей-становящуюся, в воображающем представлении, в горизонте настоящего, насколько он простирается

через поле восприятия в самоприсутствии данного, — не-непосредственно-присутствующее (das Nichtunmittelbar-Daseiende).

Однако горизонты будущего и прошедшего осознаются нами не только и не впервые вместе с ожиданием и припоминанием¹². Непосредственное прошедшее, которое постоянно конституируется посредством перехода **теперь** в **более-не-теперь**, дано нам не в припоминании, а, предшествуя ему, в *ретенциональном* сознании прошлого. То, что еще только что было настоящим, мы еще некоторое время удерживаем с убывающей ясностью, пока оно не погрузится в темное прошлое. Последнее затем освещается проникновением посредством припоминания. Подобное различие выделяется Гуссерлем и в отношении осознания будущего. Будущее осознано нами прежде ожидания, в *протенциональном* сознании. Подразумевая **теперь** теперешнего, мы еще удерживаем **только-что-бывшее** и уже предвосхищаем **тотчас-настоящее**. Только если будущее нами протенционально осознано, мы имеем возможность в ожидании проникать в неясный горизонт будущего. Мы наивно ориентированы в совокупном чувственном опыте, и следовательно, в непрерывающих присутствии ретенциях и протенциях и в представлениях в вооб-

113

ражении. Мы также обладаем возможностью, ориентируясь рефлексивно, вместе с представляемым в воображении объектом рассматривать сопредставленные субъективные способы явления, в которых объект представляется односторонне в модусе представления в воображении¹³.

Чувственный мир явлений, как он в присутствии и в воображающем представлении осознан, образует *фундаментальный слой жизненного мира*¹⁴. Ибо все объекты жизненного мира обладают чувственно претерпеваемой физической телесностью: не только чисто природные предметы, но также все предметы культуры в самом широком смысле: от предметов обихода до предметов искусства в тесном смысле, и не в последнюю очередь — изготовленный для научных исследований инструментарий. Если чувственный мир явлений рассматривается в качестве фундаментального слоя, то уже из этого следует, что только что указанным¹⁵ он не исчерпывается. Предметы культуры — не просто материальные тела; они как объекты культуры имеют определенные духовные и эстетические значения. Однако последние нуждаются в несущем телесном слое, в материальной, фундирующей основе. Так же и относящиеся к жизненному миру психофизические единства, нечеловеческие животные организмы и люди осознаны нами в чувственном, непосредственно дающем созерцании относительно их физической телесности. Об их психическом, о том слое, который превращает их в одушевленные физические, т. е. живые, тела, мы знаем лишь посредством физических тел, данных в первоначальном присутствии. Фундирование духовных значений посредством материального слоя объектов жизненного мира в феноменологии сознания есть проблема фундированности интенциональностей сознания (полаганий значимости).

Чувственный опыт, в котором жизненный мир осознан нами относительно физически телесного основного слоя, по Гуссерлю, теснейшим образом связан с *плотью* испы-

114

тывающего субъекта¹⁵. Объекты жизненного мира даны мне в поле восприятия как субъекту опыта, обладающему живым телом. В рефлексии на мое тело, поскольку оно соопределяет чувственный опыт, оно имеется в виду не как реальный, извне воспринимаемый физический объект, но в том объеме, в каком я на протяжении моих опытов и действий в нем распоряжаюсь. Сознание — это сознание, воплощенное в теле, так как оно осознает себя действующим в теле. Оно управляет органами восприятия, их побуждая. В зрении я побуждаю глаза, широко их раскрываю, плотно сжимаю до узкой щели и двигаю ими в различных направлениях в зависимости от интересов моего восприятия. Но также я двигаю своей головой, своим торсом, когда поворачиваюсь в какую-то сторону, даже всем своим телом, когда оборачиваюсь и т.д. Подобным образом дело обстоит при ощупывании и слушании. Воспринимая, я побуждаю не только специфические органы восприятия, но и все свое тело. Эти я-образные движения моих органов восприятия и моего тела суть *кинестезы*. Теоретико-познавательный процесс восприятия чаще всего устанавливается как незаинтересованное рассматривание предметов. Гуссерль в своем анализе жизненного мира схватывает его намного конкретнее. Для него — это конкретный процесс восприятия живящегося в жизненный мир сознания, которое воспринимает предметы в осуществлении действий, мотивированных жизненными интересами. Кинестезы охватывают я-образные движения тела, поскольку последнее является чувственно-претерпевающим, а также деятельно-поступающим телом. Объекты жизненного мира я испытываю не с дистанции теоретически настроенного наблюдателя, а в деятельном обращении с ними, когда я беру их в руки, употребляю, расходую, сижу на них, стою, хожу по ним, к ним прислоняюсь, держу их, поднимаю, ношу, бью и т. д. Здесь необходимо различать кинестезы,

115

специфически относящиеся к чувственному опыту, и те, которые первично отнесены к поступкам. Соответствующие, сообразные восприятию, представления аспектов объекта жизненного мира и кинестезы так соотнесены друг с другом, что явления предметов в качестве того, что они суть,

нуждаются в кинестетическом слое. Кинестетический слой в последовательности восприятия обуславливает тип и способ, согласно которым чувственная вещь является соразмерно сознанию. Посредством привлечения кинестетического слоя сознания Гуссерль существенно расширяет традиционное понятие чувственности. Кинестетическое имманентно сознанию как имеющаяся в распоряжении сознания совокупная система кинестез. В данном восприятии я актуализирую отдельные кинестезы. Последние образуют кинестетическую ситуацию, сущностным образом связанную с соответствующей ситуацией явления предмета моего, имеющего характер жизненного мира, поля восприятия. Кинестетический слой определяет весь чувственный опыт, следовательно, не только осуществляющее присутствие восприятие, но и представления в воображении. В той мере, в какой мы чувственно аффицированы объектами жизненного мира, мы обладаем миром пассивно, находимся в пассивном обладании миром. На почве пассивного обладания миром мы являемся активно действующими, занимающимися — в соответствии с нашими жизненными интересами — какими-либо объектами¹⁷.

Осознание отдельной вещи, на которую в настоящий момент направлены интересы моего восприятия и действия, вводится в сознание из *внутреннего* и *внешнего* предметных горизонтов¹⁸. Внутренний горизонт охватывает все предметные определения, которые в настоящее время не даны актуально, но, возможно, аппрезентированы актуально данным. Внешний предметный горизонт относится к предметному окружению, предметному полю,

116

из которого моим вниманием выделяется отдельный предмет. Остальные объекты предметного поля тоже восприняты, ибо они являются объектами моего поля восприятия. Однако мое внимание обращено не на них, но лишь на один объект. Внешний горизонт, поле нетематически воспринимаемых предметов, окружен горизонтом аппрезентированного, сопричастующего, предсказываемого посредством соразмерного восприятия присутствующего¹⁹. Актуальное поле восприятия вместе с окружением сопричастующего являет собой сегмент мира как универсума предметов возможных восприятий. *Мир* — это *универсальный горизонт*²⁰ неопределенной, но в процессе опыта по частям определяемой реальной действительности. Сознание предмета и сознание мира различаются как сознание актуального и неактуально-возможного опыта вещи²¹. Объекты жизненного мира каждый раз осознаются нами в оригинальном присутствии в горизонте мира, трансформирующем их и актуальное поле восприятия. Любая вещь обладает характером быть вещью *из* мира. Горизонт-мира, напротив, осознается нами только в качестве универсального горизонта *для* актуально испытываемых предметов. В *Кризисе*²² Гуссерль пытается отчетливее схватить различие мира и вещи через то, что мир никогда не сможет быть существующим подобно вещи в мире²³. К бытию вещь принадлежит единичность, сущностным образом относящаяся к множественности. Мир не является единично существующим подобно единичной вещи среди других вещей. Ему присуща единичность, для которой нет множественного числа. Единичность мира — по ту сторону единичности и множественности. Только внутри него эта контрастная противоположность, не применимая к нему самому, имеет место.

Чистый жизненный мир становится темой трансцендентальной феноменологии не в наивной установке, а в

117

охарактеризованной выше рефлексивной установке. Метод подхода, членившийся на множество шагов, принципиальным образом имеет характер воздержания от определенных естественно-наивных осуществлений значимости, в которых нами осознается конкретный жизненный мир²⁴. Первый методический шаг по направлению к чистому жизненному миру, первая *эпохе*, касается соразмерного сознанию воздержания от объективных наук и их полаганий объективно истинного, идеального бытия²⁵. Второй методический шаг, в связи с последовательно-универсальной рефлексивной установкой на как субъективных способов данности жизненного мира и его объектов, представляет собой воздержание от наивно-естественного полагания наличия в себе жизненного мира²⁶. Это и есть собственно трансцендентальное эпохе, так как оно делает возможной *трансцендентальную редукцию*, сведение наличного в себе жизненного мира, осознанного в естественном, наивно ориентированном сознании, к трансцендентальной корреляции мира и сознания. Трансцендентально-фено-менологически прояснять жизненный мир в его способах бытия означает направлять единый теоретический интерес на универсум соразмерных сознанию способов данности, в которых конституируется совокупный смысл «жизненный мир». Это аналитическое выявление ведет к высвобождению трансцендентальной субъективности, конституирующей жизненный мир.

II

Мир, в котором экзистует вот-бытие (Dasein), представляет собой *повседневный окружающий мир* с его встречающимися вот-бытию внутримировыми «вещами». Хайдеггерский анализ мира²⁷ — решающий

шаг внутри аналитики вот-бытия и одновременно в разработке фундаментально-онтологического вопроса о смысле бытия-вооб-

118

ще — с самого начала обусловлен онтологической разницей мира и внутримирового²⁸. Не соразмерное вот-бытию сущее принципиально является внутримировым. Мир, состоящий с бытием вот-бытия в единственной в своем роде связи, есть онтологическое условие возможности для внутримировости сущего. Мир, каким его видит Хайдеггер, не найти в ориентации на универсальный горизонт возможного предметного опыта. Окружающий мир подразумевает у Хайдеггера не совокупность предметов окружающего мира. Окружающий мир, в котором экзистует вот-бытие, отличается не только, как у Гуссерля, от единичной вещи, тематизируемой каждый раз в направляющем внимание опытным взоре, но и от горизонтно осознанной совокупности неопределенной предметной действительности. Поскольку мир есть онтологическое условие возможности того, чтобы вот-бытие могло встречать внутри-мировое сущее, он имеет *отношение к бытию вот-бытия*. Встреча²⁹ происходит в соразмерных вот-бытию способах подхода к сущему, которые образуют специфический, соразмерный вот-бытию род бытия. Способы подхода к сущему и встречаемость сущего находятся в неразрывной корреляции. Способы подхода имеют общий экзистенциально-онтологический характер *озабоченного устройства* (Besorgen^{30,31}). В соразмерном вот-бытию озабоченном устройении сущего последнее устраивается (wird besorgt) в своем бытии. Ближайшие вот-бытию способы озабоченного устройства, в которых оно *прежде всего* при сущем держит себя открытым, представляют собой тысячекратные способы употребляюще-использующе-зани-мающегося, т. е. *имеющего дело, обращения с сущим*³². Только впоследствии становится возможным подходить к сущему также и не имеющими дела, отстраненно-рас-сматривающими, теоретически-познающими способами³³. То, что Хайдеггер и теоретически-познающие способы подхода к сущему помещает среди озабоченного строе-

119

ния, достаточно ясно показывает онтологическую широту этого экзистенциально-онтологического понятия. *Озабоченный подход*, включающий в себя как имеющее с чем-либо дело, так и теоретически-познающее озабоченное устройство, являет собой хайдеггеровское терминологическое обозначение для экзистенциального, т. е. в экзистенции коренящегося, отношения вот-бытия к внутри-мировому сущему. Он находится в противоположности гуссерлевскому интенциональному отношению сознания к объектам жизненного мира. Поскольку повседневно-ближайший способ, каким вот-бытие в окружающем мире держит себя открытым *при* внутримировом сущем, представляет собой имеющее с чем-либо дело обращение в самом широком смысле, то это последнее обладает онтологическим преимуществом перед поведением (Verhältnis), не имеющим характера занятости чем-либо, которое Хайдеггер терминологически фиксирует как миропознание (Weiterkennen).

Соразмерные вот-бытию способы подхода позволяют сущему внутримирово встречаться: в имеющем с чем-либо дело озабоченном устройении в качестве *подручного средства*, в рассматривающе-познающем озабоченном устройении, являющемся модификацией того первого, в качестве *наличной вещи*. В имеющем с чем-либо дело обращении сущее в своей подручности озабоченно устраивается как внутримировое средство; в познающем обращении, в своей наличности — как внутримировая вещь. Но что такое мир, в чем экзистует вот-бытие, позволяющее сущему встречаться в качестве внутримирового? В какой степени это **в-чем** (Worin) онтологически связано с экзистенцией; в какой степени экзистенциально обусловленное **в-чем** является онтологическим условием возможности для внутримировой встречи сущего? На эти вопросы Хайдеггер отвечает исходя из анализа внутримировости сущего, первично встречающе-

120

гося как средство³⁴. Как средство сущее встречается, т. е. показывает себя вот-бытию, в имеющем с ним дело обращении в качестве служебного, употребляемого, используемого, расходуемого, сподручного и т. д. Этим названы некоторые конкретные способы подручности. Как средство, которое для чего-то служит, для чего-то используется, употребляемо, расходуемо и сподручно, оно сущностным образом есть «нечто для того, чтобы...». Бытийная структура подручности имеет характер *онтологической отсылки от чего-либо к чему-либо*. Средство принципиально встречается лишь на основе этой онтологической структуры отсылок. Первичный способ подхода к тому средству, которое мы "называем молотком, представляет собой не отстраненное рассматривание и даже не теоретическое познание, а нанесение им ударов как подобающее этому средству озабоченное обращение. Молоток — это не то сущее, которое могло бы быть в своем бытии изолированным. Его бытие подручным в форме служебности означает, что он служит для забивания гвоздей. В своей подручности он всегда уже отослан к чему-то такому, как гвозди. И также гвозди имеются не изолированно. Они служат для закрепления материала. Они есть только в качестве того, что они есть, понятные из своей отосданности к нуждающемуся в закреплении материалу. Многообразные способы **для-того-чтобы** (Um-zu) находятся в тесном взаимодействии друг с другом и конституируют целостность средств³⁵. Каждое средство является

отдельным только в принадлежности к другому средству внутри целостности средств. Целостность средств — это не сумма сущего, она не есть совокупность средств (молоток, гвозди, материал, затем инструменты — изделия, которые сами находятся в работе и т. д.), собранных в поле восприятия, а представляет собой соразмерную бытию целостность отсылок, которые, со своей стороны, предоставляя для этого возможность, фундируют рядоположенность внутрими-

121

ровых вещей. Онтологическая структура отсылок, присущая подручности, далее эксплицируется посредством онтологического термина *имение-дела* (Bewandtnis)³⁶. С одним средством *дело имеется* в другом средстве³⁷. Имение-дела как бытие некоторого подручного всегда принадлежит *целостности имения-дела*, из которой оно определяется³⁸. Целостность средств покоится в целостности имения-дела. Средство встречается вот-бытию в своем бытии как имении-дела. Ранее мы говорили: встречаемость сущего коррелятивна соразмерному вот-бытию озабоченному подходу к сущему. Поэтому имеющее с чем-либо дело озабоченное устройство обладает характером *допущения* встречи сущего в качестве средства в его соответствующем имении-дела. Если встреча средства в его имении-дела есть себя-показывание в имении-дела, которое с ним есть в другом средстве, тогда коррелятивное озабоченное устройство являет собой *допущение-иметь-дело* (Bewendenlassen)³⁹. Имеющее с чем-либо дело озабоченное устройство в качестве допущения-иметь-дело обладает характером раскрытия сущего в его бытии. А раскрытие означает: предварительно *высвободить* сущее в направлении его бытия, т. е. его имения-дела, с тем чтобы сущее в озабоченном обращении могло казаться как сущее, которое оно есть⁴⁰. Однако высвобождение происходит в осуществлении экзистенциально-онтологического допущения иметь дело с чем-то в чем-то (mit etwas bei etwas). Так как речь при этом идет об априорном событии в вот-бытии, то оно есть всегда-уже-допущение-иметь-дело⁴¹. Ну, а поскольку имение-дела средства определяется из целостности имения-дела, с которой оно скреплено, вот-бытие должно экзистировать всегда уже в пред-понимании целостности имения-дела⁴². Целостность имения-дела конституируется из скрепленных друг с другом отсылок с-чем и β-чем имения-дела. Скрепленность дана благодаря тому, что каждое **в-чем** имения-дела в свою очередь вновь

122

является **с-чем** имения-дела, которое отослано к другому **в-чем** имения-дела. С молотком имеют дело при забивании гвоздей, а с ними, в свою очередь, при закреплении материала и с последним — при защите от непогоды. Но здесь цепь отсылок достигает того **в-чем**, которое само не имеет характера **с-чем**. С защитой от непогоды дело не в другом средстве, но защита от непогоды есть *«ради»* вот-бытия. Любая целостность имения-дела имеет последнее **в-чем**, которое отсылается уже не к другому средству, а к вот-бытию. Вот-бытие набрасывает себя на возможности своего бытия (экзистирования) *в* мире *при* внутри-мирово встречающемся сущем. Набрасывая себя на бытийную возможность защиты от непогоды, оно в то же время выбирает с этим конкретным **то-ради-чего** скрепленную целостность имения-дела и, коррелятивно этому, друг к другу отсылающие способы озабоченного устройства внутримирового сущего, которые все свою последнюю мотивацию имеют во взволнованной экзистенциальной возможности. Соответствующая целостность имения-дела постольку предварительно понята вот-бытием, поскольку она вместе с соответствующим **то-ради-чего**, на которое вот-бытие себя набросило, отомкнута в разомкнутости, *в* которой и *в качестве* каковой экзистировать вот-бытие. Имеющая место (existente) разомкнутость **то-ради-чего** в сущностной скрепленности с целостностью имения-дела образует то **открытое** (das Offene), в открытости которого вот-бытие высвобождает средство в его имении-дела. Мир, в котором средство показывает себя как внутримировое, представляет собой с **то-ради-чего** вот-бытия скрепленную целостность имения-дела. Он есть онтологическая связь отношений: всегда уже имеющаяся связь отношения **того-ради-чего** с обладающими чертой имения-дела **с-чем-в-чем-отношениями**, равно как и с коррелятивными **для-того-чтобы-отсыланиями**. Мир как обладающая характером мира связность отношений заранее понимается вот-

123

бытием так, что оно отсылает себя по отношениям мира⁴³. Из своей наброшенной возможности бытия-в-мире, ради которой оно экзистировать, оно всегда уже отослало себя к **для-того-чтобы**, т. е. к озабоченному обращению со средством, например из **то-ради-чего** поиска защиты к **для-того-чтобы** нанесения ударов молотком. Вместе с **для-того-чтобы** оно отослано к **для-этого** (Dazu): нанесение ударов молотком служит для забивания гвоздей. Вместе с **для-этого** оно отослано к **в-чем** имения-дела: к гвоздям, которые необходимо забить, и вместе с **в-чем** оно отослано к **с-чем** имения-дела: к молотку, с которым имеют дело при забивании гвоздей. В отсылании себя в направлении **с-чем-в-чем-отсылания**, оно держит себя в целостности отсылок (целостности имения-дела), которая разомкнута вместе с наброском на экзистенциальную возможность. Мир как обладающая характером мира связность отношений есть то, *в чем* вот-бытие заранее себя понимает и *в направлении чего* оно заранее допускает встречаемость сущего в качестве внутримирового средства⁴⁴. Теперь становится ясным, в каком смысле *бытие-в-мире* есть основная онтологическая конституция вот-бытия. Бытие-в (In-sein) в мире не

означает того, что вот-бытие имеет место в мире как совокупности сущего в качестве составной его части. Так же и бытие-в-мире не следует понимать в том смысле, что вот-бытие есть объект жизненного мира среди прочих объектов. Столь же неудовлетворительно полагать, что вот-бытие представляет собой субъект для мира. Ибо мир — это не мыслимая в качестве универсального горизонта совокупность распределенного в пространстве и времени сущего, а соразмерная вот-бытию **то-ради-чего** скрепленная целостность имения-дела, разомкнутая в бытии вот-бытия связность отношений, которая не есть способ бытия внутримирового сущего, но которая внутримировую встречаемость сущего делает возможной. Вот-бытие как бытие-в в мире означа-

124

ет: всегда уже быть в мир посвященным, экзистировать в открытости, скрепленной с **то-ради-чего** целостности имения-дела, являющейся онтологическим условием возможности озабоченно-имеющего-дело обращения с сущим окружающего мира.

В основе всех конкретных окружающих миров лежит постоянно остающаяся тождественной структура — *значимость*⁴⁵. На какую бы экзистенциальную возможность вот-бытие себя ни набрасывало, и какая бы целостность имения-дела ни приводилась в действие, всегда в вот-бытии имеет место следующая, обладающая характером мира связь отношений: **то-ради-чего**, разомкнутое в скрепленности с **для-того-чтобы**, **для-этого**, **в-чем** и **с-чем**. Отсылающий характер этих целостных, скрепленных между собой, мировых отношений Хайдеггер определяет в качестве активистически понимаемого *назначения* (Bedeuten). Чтобы вот-бытие смогло отсылать себя в направлении конкретных мировых отношений конкретного окружающего мира, мировые отношения должны быть разомкнуты в качестве таковых. Отсылая себя по отношениям обладающей характером мира связности отношений, оно на-значает (be-deutet) себе посредством **то-ради-чего для-того-чтобы**, этим — нечто **для-этого**, последним — какое-либо **в-чем** дела, допущенного быть, и им — какое-либо **с-чем** имения-дела. Целостность этих скрепленных друг с другом на-значающих отношений есть значимость (Bedeutsamkeit)⁴⁵, онтологическая структура мира, мировость мира. Данные окружающие миры представляют собой конкретизированные модификации модификабельных априорных структур мира.

Так как значимость (мир) разомкнута для вот-бытия вместе с его экзистенцией, она есть *онтологически-экзистенциальное понятие мира*. Мир принадлежит экзистенциальной конституции вот-бытия как бытия-в-мире. Он — экзистенциал. И *тем не менее* в результате этого не проис-

125

ходит *субъективации мира*. К такой ошибочной интерпретации приходят только тогда, когда хайдеггеровское возвращение от субъекта к вот-бытию не понимается онтологически. О субъективации мира следовало бы говорить в том случае, если бы мир был идентичен с экзистенцией. Основными экзистенциалами экзистенции являются набросок, брошенность и озабоченное бытие-при. Хотя мир и назван экзистенциалом, дело с ним обстоит иначе, чем с тремя структурами заботы. Пожалуй, вот-бытие держит разомкнутость значимости отомкнутой в экзистенциалах брошенности и наброска. Только поскольку оно брошено в разомкнутость значимости, оно, набрасывая-размыкая, держит перед собой значимость для озабоченного устройства внутримирового сущего. Однако разомкнутость значимости не идентична с брошенным наброском. В брошенности и наброске вот-бытие разомкнуто для самого себя. То, *во что* оно брошено и *что* оно, набрасывая, удерживает разомкнутым, не совпадает с бытием брошенным и бытием набрасывающим как таковыми. Мир не субъективируется вследствие того, что его разомкнутость для вот-бытия отомкнута в наброске вот-бытия (**то-ради-чего**) и в брошенности. Мир является экзистенциалом лишь постольку, поскольку к его разомкнутости сущностным образом принадлежит: в экзистенциалах брошенности и наброска быть разомкнутым. Разомкнутость значимости не представляет собой ни субъективной, ни объективной структуры. Разомкнутость мира, в чем вот-бытие, брошенно-набрасывая, экзистирует, заранее уже *сомкнула* вот-бытие и несоразмерное ему сущее; она есть условие возможности для того, чтобы вот-бытие могло подходить к сущему, ему не соразмерному, но она также является потаенным онтологическим источником возможности для интенционального отношения субъекта сознания к объектам, данным в субъективных способах сознания⁴⁷.

126

III

Искомое отношение между сознанием жизненного мира и вот-бытием, очевидно, является *отношением фундирования* такого рода, что принадлежащее жизненному миру сознание онтологически укоренено в бытии-в-мире, исходя из которого оно только и становится *онтологически понятным*. Для Хайдеггера первичный подход к сущему — это имеющее с чем-либо дело озабоченное устройство; соответственно, внутримировое сущее первоначально представляет собой подручное средство. Для Гуссерля, в противоположность этому, фундирующим сознанием жизненного мира и его объектов

является чувственный опыт, осуществляемый актуально и в воображении; соответственно, фундаментальный слой жизненного мира он усматривает в чувственном мире явлений, проявляющемся в восприятии и в воображении. Правда, донаучный чувственный опыт Гуссерль полагает не в качестве свободного от интересов познания, а в качестве претерпевания (Erfahren), мотивированного жизненными интересами. В конечном счете со всем этим он нацелен на подход к внутри-мировым объектам, как он осуществляется в естественно-повседневном обращении с вещами. Однако ему не удастся по ту сторону теоретико-познавательной рефлексии и ее понятийных средств феноменологически увидеть имеющее с чем-либо дело обращение и свойственное ему «познание мира». В результате способ, каким Гуссерль анализирует чувственный опыт, — рассматриваемый с точки зрения хайдеггеровского начинания — принадлежит, в свою очередь, все же ко вторичным подходам к сущему. Чувственный опыт, взятый Гуссерлем за основание, остается вторичным способом подхода, так как вот-бытие в нем не принимает во внимание для-того-чтобы-отсыл-ки, соответственно, структуру имени-дела, на основании которой сущее первично встречается как подручное сред-

127

ство. Имеющее дело обращение с сущим не лишено момента познания, ему лишь присуще «познание» иного рода. Оно проявляется через осмотрительность, в которой вот-бытие подчинено для-того-чтобы-отсылкам. Осмотрительность — это ближайший пункт взирания на сущее как подручное. Только если мы не принимаем во внимание для-того-чтобы-отношения, осмотрительность превращается в рассматривающе-познающую точку зрения на сущее, которое отныне встречается в качестве наличной вещи с той или иной внешностью, с теми или иными свойствами. Этим не утверждается, что внутри осмотрительного озабоченного устройства нет моментов чувственного опыта, что будто бы осмотрительное, имеющее с чем-либо дело озабоченное устройство осуществляется будучи лишенным всякого восприятия. В осмотрительном, имеющем дело обращении с молотком, последний также воспринимается, видится и осязается. Однако как таковые зрение и осязание не выявляют подручное средство, но лишь постольку, поскольку осуществляющееся в них видение ведомо осмотрительностью. В противоположность этому Гуссерль утверждает чувственный опыт в качестве познания, не обладающего чертой осмотрительности, хотя он и подчеркивает мотивированность опыта интересами. Руководимый жизненными интересами опыт только тогда был бы увиден подобающим образом, если бы первоначальное, обладающее характером жизненного мира отношение «субъекта» к предметам жизненного мира было зримо в осмотрительном озабоченном устройстве и если бы жизненные интересы рассматривались как возможности бытия-в-мире. То, что в своем анализе осмотрительной озабоченности Хайдеггер специально не тематизировал момент чувственного опыта, не означает ни того, что он его упустил, ни того, что осмотрительная озабоченность свободна от чувственности. Лишь поскольку осмотрительная озабоченность имплицитно подразумевает чувственный

128

опыт, он обладает возможностью — когда осмотрительная озабоченность модифицируется в неосмотрительное рассмотрение и познание — стать самостоятельным. До тех пор пока не видят, что чистое чувственное опытное отношение есть модификация первоначальной осмотрительной озабоченности, оно кажется первичным отношением к сущему. Так как неосмотрительный чувственный опыт обнаруживает лишь чувственно являющиеся предметы, укрепляется мнение, будто материальные предметы — это основа сущего, принадлежащего жизненному миру. В таком случае нематериальные значения, в которых объекты жизненного мира даны нам заранее, должны быть вторичным установлением значимости, ибо проистекают из способов сознания, фундированных в чувственном опыте. Как простая чувственная интенциональность опыта, так и мысленная интенциональность значения (поскольку речь идет о донаучных мысленных значениях объектов жизненного мира) относятся к донаучному сознанию жизненного мира. Поэтому Гуссерль не рассматривает научную интенциональность сознания, в которой науки логически субструируют объективно-истинное, идеальное и потому незримое бытие зримо данного жизненного мира. Однако было бы в корне неверным это Гуссерлево различие между донаучным сознанием, обладающим характером жизненного мира, и научным сознанием отождествлять с Хайдеггеровой разницей между первичным, осмотрительно устраивающим, и вторичным, не осмотрительно-устраивающим, рассматривающе-познающим отношением вот-бытия к внутримировому сущему. То, что Гуссерль строго различает, внутри хайдеггеровского различия относится к неосмотрительно-рассматривающему отношению. Гуссерлевские донаучное и научное отношения к миру образуют лишь относительное различие в неосмотрительном озабоченном устройстве. Как модификация осмотрительного озабоченного устройства чувствен-

129

ный опыт, не обладающий характером осмотрительности, не является чем-то выпадающим из той разомкнутости, в которой вот-бытие брошенно-набрасывая экзистует. Разомкнутость — глубочайшее онтологическое достижение (Erkenntnis) Хайдеггера, которое он разворачивал вплоть до проблематики

алетей, — также и для вещной наличности составляет онтологическое условие возможности, разве что для-того-чтобы-отношения (в этом случае. — *Перев.*) остаются сокрыты.

Таким образом, *фундаментально-онтологические предпосылки для интенционального опытного отношения к объектам жизненного мира* состоят в следующем: сущее означает чувственно воспринимаемое, оно встречается в качестве вещи, выглядящей определенным образом; первично сущее встречается не в качестве материального предмета опыта, а как осмотрительно устроенное (*besorgtes*) средство; соразмерное вот-бытию допущение встречаемости нуждается в предварительной разомкнутости мира, в которой вот-бытие всегда уже удерживает себя со своей экзистенцией и в направлении которой оно позволяет сущему встречаться в качестве средства сообразного имению с ним дела; чтобы испытывать сущее как наличную материальную вещь, необходима модификация осмотрительности, подчиненной обладающим чертой имения-дела отношениям, в неосмотрительное взирание на расположенную передо мной материальную вещь; в аспекте разомкнутости мира модификация означает, что обладающие чертой имения-дела отношения становятся потаенными; в ущербном модусе, характеризующемся замкнутостью имения-дела (вследствие которой разомкнутость как таковая не уничтожается), разомкнутость мира есть та открытость, в которой сущее, помимо всего прочего, зримо в качестве чувственной являющейся вещи.

Принимая интенциональность сознания за основу, Гуссерль исходит не из субъекта, существующего прежде

130

всего при себе самом и лишь потом трансцендирующего собственную субъективную сферу в направлении объектов (как, например, Николай Гартманн⁴⁸), а из субъекта сознания, который способами своего сознания сущностно интенционально отнесен к реальному сущему. Поскольку сознание интенционально всегда уже при сущем, то критика, направленная на лишенного «мира» субъекта — в смысле гартмановского субъекта познания, — Гуссерля не затрагивает. Но если под миром подразумевается не горизонтно осознанная совокупность реального (и идеального) сущего, а раскрытость мира (просвет, открытость) как онтологическое условие для осуществления встречи сущего в качестве внутримирового (следовательно, и для соразмерной сознанию данности объектов), тогда Гуссерлево интенционально обусловленное сознание, равно как и объективированное в качестве трансцендентально-конституирующего, следует характеризовать как *лишенное мира*. Лишенное мира потому, что оно интенционально отнесено лишь к объектам жизненного мира и к совокупности всех возможных объектов, составляющих универсальный горизонт жизненного мира, т. е. лишь к *внутримировому*. Жизненный мир и предмет жизненного мира мыслятся не из онтологической разницы мира и внутримирового.

Примечания

Перевод выполнен по изданию: Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Lebenswelt und In der Welt-sein // Fr.-W. von Herrmann. Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*. Frankfurt am Main, 1985.

¹ Изложение жизненного мира основывается на: Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag, 1962. Husserliana. Bd. 4. S. 28—55.

131

² Ср.: Ibid. §33.

³ Ср.: Ibid. §28.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ То есть всегда в определенной перспективе, с различающимися чувственными содержаниями.

⁷ Ibid. und § 38.

⁸ Ibid. und § 38.

⁹ Gegenwärtigende Wahrnehmung — восприятие, осуществляющееся в настоящее время. Подчеркивание момента «теперь» имеет для Гуссерля принципиальное значение в свете проблемы «самоданности».

¹⁰ Ibid.

¹¹ Vergegenwärtigungsmodifikationen. Die Vergegenwärtigung при дословном переводе — «представление в воображении» — утрачивает темпоральный смысл. Буквальный перевод: «онастоящивание», «отеперешнивание». В результате чего находит свое выражение тот факт, что временной горизонт репродуцирующего сознания тот же, что и горизонт актуального восприятия. Различие между актуально воспринимаемым и, например, припоминаемым состоит лишь в наличии или отсутствии момента «данности во плоти». См.: Гуссерль Э. *Феноменология внутреннего сознания времени*. М.: Гнозис, 1994.

¹² Ibid. 49. S. 171 —172.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ср.: Ibid. S. 136.

¹⁵ Т.е. «чувственно претерпеваемой физической телесностью».

¹⁶ Ibid. § 28 и § 47.

¹⁷ Ibid. §28. S. 110.

¹⁸ Ibid. §47. S. 165.

¹⁹ Внешний горизонт, горизонт в данный момент не тематизированных предметов, является принципиально не ограниченным и в этом смысле охваченным более объемлющим горизонтом, указания на который содержатся в каждом актуально осуществляющемся восприятии единичного предмета.

²⁰ Ср.: Ibid. S. ПО, 141, 145, 147, 148, 167.

²¹ Ср.: Ibid. S. 141.

²² Имеется в виду последнее большое сочинение Гуссерля *Кри-*

132

зис европейских наук и трансцендентальная феноменология (1936).

²³ Ibid. § 37.

²⁴ Ibid. §35. S. 138.

²⁵ Ibid. § 35.

²⁶ Ibid. §§39, 40, 41,44.

²⁷ Изложение основывается на: Heidegger. *Sein undZeit*. Tübingen, 1953, прежде всего §§ 12 — 18, 43, 69. См. русский перевод: *Бытие и время*, пагинация та же.

²⁸ Ср.: § 14. S. 63-65.

²⁹ Словом «встреча» мы переводим немецкое *das Begegnen*. В общеупотребительном немецком *das Begegnen* отсутствует (в словарях значение «встреча» имеет существительное *die Begegnung*) и является субстантивацией глагола *begegnen*: 1) встречать, попадаться; 2) случаться, происходить, приключаться; 3) относиться, обращаться. Данная многозначность позволяет в субстантивации этого глагола выразить сразу несколько моментов: 1) то, что встреча сущего вот-бытием имеет особый, отличающийся от естественной и позитивно-научной встречи сущего, характер; 2) момент совершения; 3) характеристику изначальной встречи сущего как отношения посредством деятельного обращения.

³⁰ См. в наст. изд. прим. 5 к: *Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля*.

³¹ Ср.: Ibid. S. 57,67.

³² §15. S. 66-67.

³³ Ibid. S. 67. §12, S. 58-59 и §13.

³⁴ Ibid. § 15.

³⁵ Относительно понятий «средство» и «подручность» следует заметить, что и они набросаны в онтологической широте, которая охватывает не только — как соблазняет думать непосредственный смысл терминов — «мир» человеческих «вещей», но и природу, проявляющуюся в окружающем мире разнообразными способами. *Все* внутримировое сущее первично встречается не как предмет или объективный процесс, а как средство. Высвобождающее феноменологически-онтологическое познание Хайдеггера нужно усматривать в том, что традиционные подходы к сущему, чувственный опыт,

133

рассудочное и интеллектуальное познание перескакивают через первичные подходы к сущему, первоначальное бытие сущего и связанный с ними истинный феномен мира в его отличии от внутримирового. Для его эпохального начинания решающим является не то, сколь далеко вперед продвигается разработка проблемы и какие слова используются в качестве основы для онтологической понятийности, но *исток* проблемы (*Problemansatz*) как таковой вместе с его, возможно в анализах еще не раскрытыми, онтологическими импликациями.

³⁶ Ibid. §18. S. 84.

³⁷ *Mit* enim Zeug *hat* es sein *Bewenden* bei einem anderen Zeug. В современном немецком языке *das Bewenden* не употребляется самостоятельно, но лишь в составе оборотов типа: *es hat damit sein eignes Bewenden* — это дело особое. Однако в тексте это слово выделено курсивом и поэтому требует расшифровки. В *Bewenden* слышится *verwenden*: употреблять, применять, использовать, т. е. иметь дело. Кроме того, *Bewenden* выступает здесь в паре с *Bewandtnis* (обстоятельство), обозначающим «бытие средства».

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid. S. 84-85.

⁴⁰ Ibid. S. 85.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid. S. 84.

⁴³ Ibid. S. 86.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid. S. 87.

⁴⁶ Отделение префикса be- в слове *Bedeutsamkeit* имеет целью напоминание об «активистическом» понимании термина «значимость». Именно в этом термине и в этом пункте изложения следует усматривать разъяснение слов Х.-Г. Гадамера о том, что Хайдеггер выявил проблематичность различения факта и ценности (см.: Гадамер Х.-Г. *Актуальность прекрасного*. М.: Искусство, 1991. С. 18).

⁴⁷ Упрек в том, что Хайдеггерово возвращение от субъекта к вот-бытию не понято онтологически, относится к критике Хайдеггера Гердом Брандом в книге *Die Lebenswelt: Eine* 134

Philosophie des konkreten Apriori (Berlin, 1971), §§ 25 — 28. Совершенно ошибочное изложение хайдеггеровского раннего понятия мира (остающееся далеко позади уровня интерпретаций Хайдеггера в последние десять лет) и утверждение о субъективации мира имеют, прежде всего, две причины. Во-первых, непринятие во внимание онтологической разницы мира и внутримирового средства, и во-вторых, отождествление разомкнутости мира, в которую вот-бытие брошено и которую оно, набрасывая, держит разомкнутой, с разомкнутостью вот-бытия для себя самого в брошенности и наброске.⁴⁸ Хайдеггеровская критика принятия субъектно-объектного отношения за теоретико-познавательное основание направлена непосредственно против Н. Гартманна, чья *Metaphysik der Erkenntnis* (1921) в период создания *Бытия и времени* была новейшей теорией познания.

135

РАСПОЛОЖЕННОСТЬ И ПОНИМАНИЕ В КОНТЕКСТЕ ВОПРОСА О БЫТИИ

Внутри *экзистенциально-онтологической аналитики человеческого вот-бытия* анализы расположенности и понимания имеют центральное значение. Но исключительность их положения сохраняется не только для экзистенциально-онтологического высвобождения бытия вот-бытия, но и для *разработки основного фундаментально-онтологического вопроса о смысле бытия-вообще*. Что означает:

- 1) экзистенциально-онтологическая аналитика вот-бытия;
- 2) основной фундаментально-онтологический вопрос о смысле бытия-вообще?

Как оба вопроса относятся друг к другу?

Из двух названных вопросов более широким является основной фундаментально-онтологический вопрос о смысле бытия-вообще. Он составляет главную проблему *Бытия и времени*.

Что это значит: *смысл бытия-вообще*? Какое значение имеет выражение «бытие-вообще»? «Вообще» именуется нечто такое, как всеобщность в отличие от особенного. Мы могли бы сделать различие между бытием вообще и бытием в частности. Если бытие есть бытие сущего, тогда под бытием в частности нетрудно понять разнообразные виды бытия сущего, по видам бытия различающегося. Хайдеггер различает бытийные роды бытия-под-ручным, бытия-наличным, жизни и живой природы, идеального бытия и экзистенции, соответственно вот-бытия. Это значит: сущее имеется как подручное, наличное, как живая природа, как идеальное сущее и как вот-бытие. Вопрос, дан ли этим полный обзор родов бытия, пусть

136

остаётся открытым. В то время как Хайдеггер в *Бытии и времени* анализирует бытийные способы вот-бытия, бытия-подручным, бытия-наличным. Способы бытия живой природы и идеальных сущностей (например, число, геометрическая фигура) остаются лишь названными. Среди перечисленных родов бытия выделяется один: способ бытия вот-бытия. Почему?

Сущее бытийным способом вот-бытия — это мы, каждый для себя, но и для другого, которому он как вот-бытие встречается, равно как и наоборот, другой встречается ему как вот-бытие. Однако способ бытия вот-бытия выпадает из общего строя бытийных типов не потому, что сущее способом бытия вот-бытия есть мы сами, и не потому, что мы считаем себя сущим, стоящим на самой высокой ступени среди конечного сущего. Между прочими родами бытия и способом бытия вот-бытия существует *разрыв*, так что мы не можем на одном дыхании, вместе с другими, называть бытийный способ вот-бытия. Этот разрыв означает как *разницу*, так и *взаимопринадлежность*. Разница подразумевает: способ бытия вот-бытия отличается от других способов бытия не только таким образом, каким эти прочие отличаются друг от друга, а более решительно, более радикально. Потому что подручное, наличное, живое и идеальное сущее едино в том, что является сущим, не соразмерным вот-бытию. Сущее, обладающее

природой вот-бытия, характерно тем, что оно не только есть, но что оно в своем бытии понимает как собственное бытие, так и другие виды бытия. Основная черта бытия сущего, которое есть каждый из нас, состоит в связанности понимания собственного бытия с пониманием разнообразных бытийных типов. Тем самым получен ответ на вопрос, каким образом названные виды бытия, несмотря на свое глубокое различие со способом бытия вот-бытия, находятся с ним в неразрывной связи. Вот-бытие не подручно, как предмет обихода, с которым

137

оно имеет дело, оно также и не налично, подобно вещи, которая в созерцающем и постигающем познавательном схватывании определяется относительно своих сущностных и случайных качеств, но способ, каким оно имеет место, характеризуется через присущее ему понимание своего бытия в единстве с пониманием всех прочих способов бытия, какими ему встречается сущее. Бытие человеческого вот-бытия, являющегося в себе самопониманием и пониманием бытия сущего, вот-бытию не соразмерного, Хайдеггер называет *экзистенцией*. Лишь поскольку в понимающей открытости для нашего бытийного **посреди** (Seininmitten) многочисленного и разнообразного сущего мы экзистуем также и в качестве понимания способов бытия этого сущего, мы понимаем сущее *как* сущее. Понимать сущее как то, что — и как — оно есть, значит понимать его из присущего ему способа бытия.

Понимание собственного бытия и понимание родов бытия сущего, не соразмерного вот-бытию, еще не является отчетливым, рефлексивным, категориально истолкованным и схваченным понятием. Прежде всякой рефлексии на бытие и бытийные структуры мы всегда уже находимся в некотором разнообразном понимании бытия. Это последнее, охарактеризованное Хайдеггером как предонтологическое, т. е. дофилософское, понимание бытия, в философирующей рефлексии может быть специально тематизировано и категориально истолковано. В таком направлении традиционная онтология двигалась со времен Платона. При этом она — согласно Хайдеггеру — ориентировалась преимущественно на сущее как наличное, вещь, предмет¹. Категории Аристотеля, в которых сущее, интер-претируясь в десяти отношениях, определяется в качестве вещи, и точно так же категории Канта, в которых сущее в смысле предмета а priori познается в двенадцати отношениях, представляют собой, с точки зрения Хайдеггера,

138

категории сущего, имеющего место способом бытия наличного.

Однако для Хайдеггера бытийная проблема онтологии как раз-таки не исчерпывается категориальным истолкованием способа бытия сущего. Ввиду многообразия способов бытия и их категорий он ставит *вопрос о потаенном простом (das Einfache) бытия, которое предшествует многообразному бытийным способам и их категориальным значениям и которое делает возможным разнообразие бытийных родов тем, что производит их из себя*. Это простое бытия должно отличаться от *многообразного* родов бытия и их категориальных структур². Это различие Хайдеггер охарактеризовал в качестве *онтологической разницы*. Искомое в *Бытии и времени* простое бытия есть то, что он называет «бытием-вообще».

Вначале мы говорили, что «вообще» подразумевает что-то вроде всеобщности в отличие от особенного. Мы рассуждали о бытии вообще и о бытии в частности. Каков же характер разыскиваемой здесь всеобщности бытия? Если основной тематикой *Бытия и времени* является вопрос о смысле бытия и бытие подразумевает не тот или иной способ бытия сущего, а бытие-вообще, то вместе с искомым смыслом под вопрос ставится и «вообще» — требующая здесь осмысления всеобщность бытия в отличие от частных способов бытия сущего. Смысл этой всеобщности — для Хайдеггера это ясно с самого начала — не следует искать в направлении родо-видовой всеобщности. Всеобщность бытия не образует наивысший род сущего, как это сформулировал еще Аристотель в Met. В 3, 998 b 22. Однако остается столь же неудовлетворительным, когда говорят: всеобщность бытия есть то, что мы в каждом отдельном способе бытия понимаем как «бытие». В таком случае бытие-вообще было бы лишь характером бытия, общим для всех частных бытийных способов, поскольку мы как раз в каждой категориально

139

истолкованной бытийной структуре понимаем бытие аналогичным образом в качестве общей основной черты бытия, которая содержательно варьирует соразмерно различным бытийным способам и их категориям. Хайдеггер, в противоположность этому, ищет смысл бытия, бытие-вообще в его отличии от родов бытия и их категорий в области, которая лежит по ту сторону только что обрисованной бытийной всеобщности и которая, вследствие этого всеобщего характера бытия, пронизывающего все бытийные типы и их категории, остается потаенной.

Свое мышление, обозначенное как *Бытие и время*, Хайдеггер понимает как *радикализирующее обоснование всей традиционной онтологии и метафизики*. Его критика традиции означает, что эта последняя разрабатывала проблему бытия всегда лишь как проблему способа бытия сущего и категориального истолкования бытия и никогда не ставила вопрос, выходящий за пределы понятийной

трактовки общего всем бытийным категориям универсального характера. Одним словом, традиционная онтология, или метафизика, никогда не смогла бы усмотреть, экспонировать и развернуть проблему бытия как проблему принадлежащего бытию *простого* в его отличии от того *многообразного*, которое характеризует категориально истолкованное бытие сущего. Возможность категориального истолкования бытия многообразного сущего и разнообразных бытийных сфер предполагает постановку более изначального вопроса и ответ на него: вопроса о том, откуда, из какой простой сущности бытия понимаем мы многообразие категориального бытия сущего?

Онтологическая проблема категориального истолкования бытия сущего лишь тогда становится для себя прозрачной, когда прежде выявляется почва, на которой покоится категориальное истолкование бытия и которая им некритически предполагается. Предшествующий категориальному истолкованию бытия вопрос о почве, дела-

140

ющей его возможным, т. е. *опростом* бытия, таящемся в многообразии категориально истолкованного бытия, представляет собой проблему обоснования всей онтологии, проблему *фундаментальной онтологии*.

Каким образом фундаментальная онтология может быть изложена, а ее вопрошание приведено в движение соразмерно искомой вещи? Ответом на этот вопрос является названная вначале первой *проблема экзистенциально-онтологического выявления бытийных структур вот-бытия*. Мы говорили: вот-бытие представляет собой один среди многих бытийных способов, тем выделяющийся из всех прочих, что он относится к ним особым образом. Это отношение есть понимание, понимание бытия. Сущность бытийного способа вот-бытия заключается в понимающем бытии-открытом для своего собственного бытия и, основываясь на этом, в понимании способов бытия сущего, не соразмерного вот-бытию. Если бытийное понимание не исчерпывается пониманием категориально истолковываемых родов бытия сущего и если проблема бытия должна быть возвращена в еще более глубокое измерение — в измерение принадлежащего бытию *простого*, в измерение, которое предшествует *многообразному* категориально понимаемому бытию, — это искомое *простое*, принадлежащее бытию, есть тот предельнейший, самый изначальный горизонт, откуда мы, не достигая ясности, как предонтологически, так и онтологически понимаем категориально истолковываемое бытие сущего.

В осуществлявшейся до сих пор характеристике проблемы бытия мы постоянно прибегали к понятию понимания, понимания бытия, в котором должно заключаться своеобразие способа бытия того сущего, которое есть мы сами. Однако это означает: бытие как род бытия и как бытие-вообще постигается только посредством бытийного понимания. Бытие находится в сущностном отношении к бытийному пониманию вот-бытия. Поэтому напра-

141

шивается вопрос: какой функцией наделено человеческое бытийное понимание для бытия, для *простого*, принадлежащего бытию-вообще, и для категориального бытия сущего? Чтобы ответить на этот вопрос, требуется *философское исследование бытийного понимания* как соразмерной бытию основочерты вот-бытия. Поскольку бытие вот-бытия есть экзистенция, требуемое исследование представляет собой экзистенциально-онтологическую аналитику вот-бытия. Она вопрошает о тех конститутивных *структурах экзистенции, которые конституируют бытийное понимание как понимание собственного бытия, категориального бытия сущего, вот-бытия не соразмерного и, прежде всего, принадлежащего бытию простого как изначальнейшего горизонта, из которого определяется понимание категориального бытия*.

Проводимое до сих пор введение в проблемное целое философии *Бытия и времени* должно было бы сделать ясным, что многократно искаженный и даже сегодня зачастую неверно понимаемый экзистенциально-онтологический анализ вот-бытия не является экзистенц-философией в стиле Сартра или Ясперса. Потому что в центре хайдеггеровского мышления находится не человек, не субъект, не экзистенция человека, а универсальное бытие, и только изнутри радикализованной проблематики бытия определяется анализ экзистенции. Экзистенциальный анализ вот-бытия осуществляется не ради него самого, скорее он обладает вспомогательной функцией внутри всеобъемлющей тематики бытия. В этом же смысле нам надлежит выполнить в возобновляющей актуализации анализа расположенности и понимания. Мы говорили, что оба эти анализа имеют особо акцентированное значение не только для экзистенциально-онтологического высвобождения бытия вот-бытия, но и для разработки основного фундаментально-онтологического вопроса о смысле бытия-вообще.

142

Как Хайдеггер вводит экзистенциально-онтологический вопрос о бытии вот-бытия? Так, что *вместе с первым аналитическим шагом во внимание принимается не только бытие вот-бытия и способы бытия сущего, вот-бытия не соразмерного, но также и бытие-вообще*, искомое *простое* бытия, без того чтобы оно как таковое уже тематизировалось. Наш *интерпретативный тезис* конфронтрует с большей частью критической литературы, посвященной Хайдеггеру. Последняя исходит из следующих

соображений: *Бытие и время* в том виде, в каком оно имеется в нашем распоряжении, содержит лишь экзистенциально-онтологический анализ вот-бытия, и притом в двух разделах, из которых первый предварительно выявляет основные структуры экзистенции, а второй выявленные таким образом экзистенциальные структуры истолковывает как структуры временности вот-бытия. Только неопубликованный третий раздел мог бы ответить на основной фундаментально-онтологический вопрос о смысле бытия, о *простом* бытия-вообще с выявлением того, в чем состоит искомое бытие-вообще. Но эта аргументация верна лишь отчасти. Бытие-вообще, которое Хайдеггер намеревался выявить в качестве изначального времени, должно было и могло бы быть тематизировано только в неопубликованном третьем разделе. Однако это не исключает того, что оно постоянно, сотематически, присутствует уже в двух предыдущих разделах экзистенциального анализа. Лишь поскольку оно уже здесь сотематически имеет место, оно может в третьем разделе тематизироваться специально.

Каким образом искомое *простое* бытия-вообще в его отличии от категориально истолковываемых бытийных родов сущего сотематически уже присутствует в начале аналитики вот-бытия? Как для экзистенциального анализа вот-бытия становится зримым? Ответ: в качестве бытия-в-мире. В феномене бытия-в-мире Хайдеггер усмат-

143

ривает основную онтологическую конституцию вот-бытия. *Аналитика вот-бытия представляет собой феноменологически-онтологическое выявление тех структур и структурных моментов, которые конституируют целостную бытийную конституцию бытия-в-мире.* В этой основной конституции Хайдеггер выделяет прежде всего три основных момента: 1) мир, 2) самость вот-бытия, экзистирующего как бытие-в-мире и 3) бытие-в (In-Sein). В таком порядке расположены отдельные анализы. После предварительного прояснения того, что в рамках экзистенциально-онтологического анализа подразумевается под бытием-в-мире и какие предрассудки, возникающие при восприятии этого выражения, надлежит отставить в сторону, следует экзистенциально-онтологический анализ *феномена мира*. Короче говоря: мир не означает совокупности вещей и объективных процессов, мир вообще понятен не из внутримирового сущего, по это последнее понятно лишь из мира. Иными словами: вот-бытие понимает внутримировое сущее в том, что оно есть, лишь постольку, поскольку оно заранее понимает мир, изнутри которого ему встречается внутримировое. Это понимание мира сущностным образом принадлежит бытию вот-бытия, и только на основе своего понимания мира вот-бытие обладает возможностью обрести доступ к сущему способом присущего ему тысячекратного, имеющего с чем-либо дело обращения, также на путях познания. В качестве мира в его отличии от внутримирового Хайдеггер определяет формальную целостность структур отношений, которые лежат в основе любого конкретного окружающего мира как конкретной целостности форм имени-дела. Вот-бытие достигает сущего лишь понимая, на основе предварительного понимания целостности мировых отношений, из которой сущее показывается ему первично как подручное средство и вторично как наличная вещь. В то же время основная онтологическая конституция

144

бытия-в-мире имеет значение онтологического преодоления субъект-объектного отношения как кажущегося само собой разумеющимся исходного базиса для вопрошания об отношении человека к миру. Изначальное познание субъектом объекта заключенное в бытии вот-бытия понимание мира, внутри которого само вот-бытие понимает себя в качестве озабоченного сущего и из которого сущее, с чем вот-бытие, озабочается, обращается, показывает себя ему как внутримировое.

За анализом мира, представляющим собой анализ как мира, так и экзистенциального понимания мира, следует *анализ самости*, экзистирующей как бытие-в-мире. Здесь обнаруживаются два аспекта.

1. Бытие-в-мире, которое всегда есть я сам, моя самость, экзистирует не солипсистски, но всегда уже в со-бытии (Mitsein) с другими самостями, которые вместе со мной разделяют основную конституцию бытия-в-мире. И не только de facto, поскольку я знаю из опыта, что кроме меня существуют еще и другие, а сущностным образом. Мое самопонимание содержит в себе понимание другого независимо от случайного присутствия или отсутствия других людей. Бытие-в-мире сущностным образом есть бытие-в-мире- друг-с -другом.

2. Повседневное друг-с-другом-в-мире-бытие моей собственной самости осуществляется в понимании экзистирующего бытия при вещах окружающего мира и вместе с другими людьми. Такое понимание имеет характер неизначальности, лишено различий единообразия. Оно есть понимание самости, иного и мира, которое имеет всякий, не отличаясь от других. Самость повседневного бытия-в-мире — это самость в модусе **некто** (das Man-selbst). Это повседневное бытие самостью содержит в себе возможность более изначального бытия самостью, от **некто**-самости освобождающегося. Различие между повседневным бытием **некто**-самостью и изначальным бытием са-

145

мостью Хайдеггер называет различием неподлинной и подлинной экзистенции.

Сразу за анализом экзистенциального со-бытия с другими и повседневного бытия самостью в модусе

некто, присущего вот-бытию, следует *экзистенциально-онтологический анализ бытия-в*. В нем тематизируется тот феномен, который в предыдущих анализах наряду с прочим уже находился в поле зрения, не разрабатываясь там специально. Данный феномен всегда получал выражение лишь в том случае, если речь шла о понимании собственного бытия и мира в отличие от внутри-мирового. Уже во вводной характеристике бытия-в-мире, во второй главе первого раздела, сказано, что вот-бытие не только задним числом, когда оно обращается к сущему, но заранее тесно связано с миром, и что оно только в пределах этой предварительной посвященности в мир может обратиться к внутримировому сущему. В анализе мира понимающая свойскость (Vertrautsein) мира была определена как понимающая разомкнутость мира для вот-бытия. Там было проведено различие между разомкнутостью, т. е. именно отзывчивостью мира в бытии вот-бытия, и открытостью (Entdecktheit) внутри-мирового сущего. Однако то, *как мир разомкнут* в бытии вот-бытия, что данная *разомкнутость* означает *в качестве онтологического феномена*, до сих пор еще остается невысказанным.

Ответ на этот вопрос: *каким бытийным способом вот-бытия разомкнут мир*, дает пятая глава первого раздела, и главным образом, анализ расположенности и понимания. Потому что расположенность и понимание суть те два основных экзистенциала в бытии вот-бытия, в которых разомкнут мир. Расположенность и понимание находятся в особом отношении к феномену разомкнутости. Здесь впервые разомкнутость становится тематической посредством онтологического анализа экзистенциалов

146

расположенности и понимания, что еще не означает ее исчерпанности в онтологическом содержании.

Этот онтологический феномен разомкнутости, который является равноисходным с вот-бытия, представляет собой уже с началом аналитики вот-бытия предвосхищенное, усмотренное простое бытия-вообще, об онтологическом смысле которого Хайдеггер спрашивает в "Бытии и времени".

Задачу радикального истолкования анализов расположенности и понимания мы видим в том, чтобы сделать ясным, что в них не только выявляются два основных экзистенциала вот-бытия, в которых Хайдеггер оставляет позади присущую Новому времени опору на субъект, но вместе с двумя этими основными экзистенциалами уже показывается и искомый смысл бытия-вообще в онтологической разнице к категориально истолковываемому бытию сущего.

Примечания

Перевод выполнен по: F.-W. v. Herrmann. *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu <<Sein und Zeit>>*. Frankfurt am Main, 1985.

¹ Источник ориентации традиционной онтологии на сущее лежит в конституции самого вот-бытия, в экзистенциале падения (Verfallen). Последний означает, что вот-бытие исходным образом, т. с. «прежде и чаще всего», понимает себя не из собственных экзистенциальных возможностей, а из внутримирового сущего. Таким образом, вопрос, почему бытие сущего в онтологии трактуется преимущественно как бытие-наличным, получает свое разъяснение через указание на постоянно наблюдаемый в истории онтологии момент «перескакивания» через онтологический феномен мира. Выдвинув вопрос о бытии сущего на первый план, онтология с эпохи Платона и Аристотеля в целом избрала чистое всматривание в качестве исходного опыта бытия сущего, то,

147

что позже обретет значение теории. Однако, по Хайдеггеру, данный опыт характерен тем, что в нем мировые отношения, составляющие бытие не являющегося человеком сущего, оказываются потаенными. Опыт же, в котором мир как бытие сущего становится феноменально данным, есть повседневное обращение с вещами, ведомое пониманием (тоже «теорией») бытия сущего этого рода. Пожалуй, именно в этом следует усматривать причину раннего интереса Хайдеггера к аристотелевскому понятию *phronesis*, обозначающему практическую мудрость в противоположность теоретической, *sophia*, и явившемуся впоследствии основой для ее нового определения. Также становится понятным, почему именно у Аристотеля, а не у Гуссерля искал Хайдеггер образец подлинно радикальной феноменологии. «Простое» означает здесь смысл бытия, на основе понимания которого только и возможно как повседневное обращение с сущим (предонтологическое понимание бытия), так и специальное философское исследование категориальных структур сущего (онтологическое понимание бытия). Таким образом, *простое бытия* есть источник *многообразного*, принадлежащего сущему. См. об этом далее в тексте.

148

ВРЕМЕННОСТЬ ВОТ-БЫТИЯ И ВРЕМЯ БЫТИЯ

Особые затруднения, с которыми сталкивается интерпретация хайдеггеровских систематических анализов времени в работе *Бытие и время*, имеют свое основание, во-первых, в том, что перед нами философский проект времени, который осознанно не следует ни дофилософски-повседневному пониманию времени, ни традиционным теориям времени. Во-вторых, философское усвоение затруднено тем, что анализы времени не представляют собой сколько-нибудь завершенного трактата о времени, как, например, Аристотелевы анализы в четвертой книге *Физики*, Августиновы в одиннадцатой книге *Исповеди*, Канто-вы в *Трансцендентальной эстетике* или Гуссерлевы в *Лекциях по феноменологии внутреннего сознания-времени*. Все они постольку являются цельными, поскольку в известных пределах обладают самостоятельным характером, предоставляющим возможность непосредственно к ним обратиться и исходя из нашего повседневного понимания времени актуализировать. Конечно, не подлежит сомнению, что также и их идейное содержание может быть полностью исчерпано только в том случае, если они постигаются исходя из связи с основными вопросами соответствующей философии. Однако в плане проблем подхода между ними и хайдеггеровскими анализами времени существует значительное различие. Мы не можем обратиться к размышлениям о времени в *Бытии и времени* непосредственным образом. Непременное условие их актуализации — предварительное прохождение предшествующего мыслительного пути. Ибо на нем разрабатывается тот онтологический базис, который дает

149

основание для совершенно иных, по отношению к традиционным теориям времени, вопросов о сущности времени. Дофилософски мы понимаем время как **теперь** (настоящее), как **больше-не-теперь** (прошлое) и как **еще-не-теперь** (будущее). Структурированное таким образом дофилософское понимание времени лежит в основе и традиционной философской интерпретации времени, когда она задается вопросом, что во времени есть существующее и что не существующее и в чем состоит его сущность (Аристотель); имеет ли время место также вовне при пространственных вещах или только в имманентности понимающей время души (Августин); в чем — если само время по отношению к внутривременным явлениям суть априори — состоит своеобразие его априорности (Кант); и в каких субъективных временных переживаниях внутреннего сознания-времени конституируются объективное время и временной объект (Гуссерль). Традиционная философия времени заодно с дофилософским пониманием времени ориентирует время на **теперь** и на поток отдельных **теперь**. То, что составляет время как таковое, по-видимому, покоится в **теперь** и его протекании. Исходя из него, прошлое понимается как **больше-нетеперь** и будущее — как **еще-не-теперь**. **Теперь** есть не застывшее, а протекающее; оно плавно переходит в **больше-не-теперь** и постоянно возобновляется из еще-нетеперь, переходящего в **теперь**. Хайдеггеровская критика философской теории времени означает, что время-образующее (*Zeithafte*) времени не располагается первоначально в **теперь** и его модификациях, что в этом мы постигаем все еще не изначальный, а лишь производный феномен времени. Чтобы иметь возможность понять изначальный феномен времени подобающим образом, мы должны «сразу отклонить все навязываемые расхожей концепцией времени значения "будущего", "прошлого" и "настоящего"»¹. Вопрос Хайдеггера об изначальном

150

существо времени — это одновременно вопрос о смысле бытия-вообще. Оба вопроса, которые в конечном итоге суть одно и то же, объединены в формуле «бытие и время». Потому что спрашивать о бытии и времени — значит мыслить изначальное существо бытия из изначального существа времени и изначальное существо времени — из изначального существа бытия. Универсальный, охватывающий всю философию вопрос о смысле бытия-вообще представляет собой вопрос о *простом многообразного* в бытии сущего². Сущее понимается как сущее в его бытии. Однако сущее не только многочисленно, но и обладает различными способами бытия: существующее бытийным способом бытия подручным, бытия наличным, жизни и идеального бытия. Поименованные способы бытия истолковываются в категориях. Категории бытия подручным иные, нежели категории бытия наличным, последние, в свою очередь отличны от категорий жизни и идеального бытия. Аристотелевы категории относятся к категориям бытия наличным. Вопрос Хайдеггера о смысле бытия-вообще нацелен на то *простое* бытия, которое предшествует *многообразному* бытийных способов и их категориям. Поскольку сущее мы понимаем в его бытии подручным, бытии наличным, жизни и идеальном бытии, то искомое *простое* в *многообразном* бытия сущего представляет собой тот наипредельнейший горизонт, из которого мы понимаем бытие сущего в этом многообразии. Хайдеггер так ставит вопрос об этом *простом* бытия, что изначальное существо времени должно выявиться как искомое *простое* бытия. *Простое* бытия делает возможным многообразие бытия сущего, и потому оно изначальнее, чем бытие сущего. Вопрос об этом предоставляющем возможность истоке — это уже не привычный онтологический вопрос о категориально разъясняемом бытии сущего, а фундаментально-онтологический вопрос, направленный

вспять, — о фундаменте традиционной онтологии.

151

Фундаментально-онтологический вопрос о смысле бытия-вообще («вообще» подразумевает бытие как *простое* по отношению к *многообразному* категориального бытия сущего) экспонируется таким образом, что спрашивается о структурах понимания, в которых понимается *многообразное* бытия сущего и прежде того *простое* как исток, дающий этому *многообразному* осуществиться. Такое понимание являет собой не одно из свойств человека, а отличительную определенность его собственного бытия. Мы так понимаем бытие-вообще и бытие сущего, что в этом понимании мы, понимая, относимся к нашему собственному бытию. Однако понимать означает быть разомкнутым. Существо бытия-вообще заключается в его разомкнутости. Бытие-вообще разомкнуто *в* бытии человека и *вместе с* ним. Человеческое бытие — это не бытие подручным, не бытие наличным, не первоначально бытие как жизнь, но бытие, которое для себя самого, понимая, открыто. И поскольку понимание имеет бытийный характер бытия разомкнутым, человеческое бытие, которое для себя самого разомкнуто, есть самостное бытие разомкнутым, экзистенция. Экзистенция являет собой специфически человеческий род бытия наряду с названными родами бытия сущего, не являющегося человеком. Экзистенция конституируется в экзистенциалах как способах бытия. В них человек держит отомкнутой *не только* свою собственную разомкнутость, но *в этой последней* разомкнутость бытия-вообще. Только на основе экзистенциально сохраняющейся открытой разомкнутости бытия-вообще, которая отомкнута в самостной разомкнутости человека, он понимает категориально истолковываемое бытие сущего, не являющегося человеком, как способы открытости. Поскольку в своих экзистенциалах он держит свою собственную разомкнутость открытой в единстве с разомкнутостью бытия-вообще, он, выражаясь онтологически, есть вот-бытие. «Вот» представляет собой фунда-

152

ментально-онтологическое выражение для разомкнутости бытия-вообще *в единстве с* самостной разомкнутостью: «-бытие» подразумевает в «вот-бытии» экзистенцию, экзистенциалы которой держат открытой раздвоенную в себе разомкнутость. С разомкнутостью бытия-вообще мы пребываем уже при искомом смысле бытия-вообще, при *простом многообразном* в бытии сущего, хотя еще и не при его изначальнейшей истолкованности. Чтобы мы могли понимать сущее в его многообразных способах бытия и его категориальной истолковываемости, бытие-вообще как *простое многообразное*, как смысл бытия-вообще должно быть заранее разомкнуто. То, что Хайдеггер в *Бытии и времени* выявляет сначала как разомкнутость и позднее мыслит как открытость (Offenheit), просвет, истину бытия, как алетейю и несокрытость (отказ в потаенности) бытия, и наконец, как событие, не являет собой того, что задним числом присоединялось бы к бытию как свойство, но есть то, что составляет бытие как таковое. То, что бытие сущего в его многообразии мы можем понимать только во всегда уже имеющейся разомкнутости *простого*, присущего бытию, что сами эти разомкнутость и явность есть простая сущность бытия и что мы, дабы иметь возможность подобающим образом онтологически постигать сущее в его бытии, прежде всего должны осмыслить существо разомкнутости и явности, отмыкание разомкнутости и восхождение явности, — все это составляет подлиннейшую и глубочайшую основную идею Хайдеггера, которая влечет за собой все дальнейшие достижения его мышления.

Сюда же относится мысль, что фундаментально-онтологический вопрос способен выявить *простое* бытия не непосредственно аналитически, а лишь путем анализа экзистенции вот-бытия, в экзистенциалах которой *простое* бытия дано как разомкнутость бытия-вообще. Экзистенциальный анализ подразделяется на подготовительный

153

фундаментальный анализ, в котором экзистенция экзистенциально-онтологически истолковывается как забота, и на примыкающее к нему, вглубь продвигающееся, фундаментально-онтологическое истолкование заботы из временности вот-бытия.

Забота есть почлененная в себе целостность наброска (вперед-себя-бытия), брошенности (уже-бытия-в) и бытия-при. В этих трех фундаментальных экзистенциальных структурах вот-бытие удерживает разомкнутость бытия, а это теперь означает самостную разомкнутость *в единстве с* разомкнутостью бытия-вообще, открытой в трех отношениях. Вот-бытие экзистенцирует как бытие брошенным, что означает: в брошенности в разомкнутость бытия-вообще быть разомкнутым себе самому. Экзистировать как набросок означает: в наброске на возможности бытия-в-мире, размыкая, держать открытой фактическую разомкнутость бытия. Экзистировать как бытие-при значит: в брошенно-брошенной разомкнутости бытия открывать сущее в свойственном ему бытии. Решающим для понимания фундаментально-онтологического начинания в *Бытии и времени* является *разница* между *разомкнутостью бытия-вообще* и *способом*, каким вот-бытие *разомкнуто себе самому в качестве трехчленной заботы, в исполнении которой открыта разомкнутость бытия-вообще*. Данная разница чаще всего упускается, прежде всего тогда, когда Хайдеггера пытаются уличить в субъективистском подходе, как это недавно снова проделал Герд Бранд³. Конечно, самостная разомкнутость вот-бытия и

разомкнутость бытия-вообще имеют место не наряду друг с другом. Последняя отомкнута лишь в самостной разомкнутости, и наоборот, вот-бытие открыто себе самому лишь в явности бытия-вообще. Бытие-вообще разомкнуто в заботе вот-бытия; говорить о бытийной разомкнутости вне заботы было бы невозможно. Однако из этого не следует, что разомкнутость бытия-вообще совпадает с за-

154

ботой, т. е. со способом, каким вот-бытие разомкнуто для себя самого в своих экзистенциалах. Только в этом случае мы имели бы дело с субъективистским подходом. Хотя бытие-вообще разомкнуто только в заботе, оно все же фундирует самостную разомкнутость, так что она также принадлежит разомкнутости бытия-вообще. Потому что бытие-вообще есть *простое* бытия не только для бытия сущего, не соразмерного вот-бытию, но и для сущего способом бытия вот-бытия. Поскольку бытие-вообще разомкнуто лишь в заботе вот-бытия, аналитический путь к нему ведет через анализ экзистенции как заботы. Так как в двух первых разделах *Бытия и времени*, содержащих аналитику вот-бытия, дело касается выявления конституирующих экзистенцию экзистенциалов, разомкнутость бытия-вообще, хотя она также постоянно составляет тему, остается пока на заднем плане. Лишь в третьем разделе первой части, где под заголовком «Время и бытие» должен был получить ответ фундаментально-онтологический вопрос о смысле бытия-вообще, разомкнутость бытия-вообще, с анализом бытия вот-бытия всегда уже совыявляемая, хотя специально еще не тематизированная, была бы выдвинута на передний план и тематизирована в качестве трансцендентального горизонта всего бытийного понимания, как дофилософского (предонтологического), так и философского (онтологического).

Вместе с заботой бытие вот-бытия еще не получило исчерпывающего истолкования. Пожалуй, с ней стала зрима целостность экзистенциальных структур, но еще не их окончательный онтологический смысл. Онтологический смысл бытия вот-бытия (заботы, но пока не бытия-вообще) заключен во *временности вот-бытия*. Этому отвечает то, что смысл бытия-вообще разыскивается не просто в разомкнутости, а в *изначальном времени*⁴. Таким образом, нам необходимо поставить перед собой вопрос: как разомкнутость бытия-вообще, разомкнутая в

155

заботе вот-бытия, относится к тому времени, которое должно быть выявлено как смысл бытия-вообще? Точно так же мы должны спросить: как временность вот-бытия относится ко времени как смыслу бытия-вообще? Ни временность вот-бытия, ни время как смысл бытия-вообще не могут быть постигнуты из привычного и традиционного понимания времени. Наоборот, лишь временность вот-бытия и время как горизонт любой понятности бытия, которые должны быть выявлены из себя самих, делают повседневное и философско-традиционное понимание времени онтологически прозрачным. Если временность вот-бытия есть глубже постигнутая онтологическая сущность заботы, в исполнении которой разомкнутость бытия-вообще сохраняется открытой, и если последняя есть прообраз смысла бытия-вообще, сама разомкнутость бытия-вообще, сохраняющаяся в исполнении временности вот-бытия разомкнутой, очевидно, будет иметь временной характер и окажется искомым изначальным временем (смыслом бытия-вообще). И здесь также остается в силе то, что было сказано нами об анализе заботы: так как в разделе, посвященном временности вот-бытия, дело касается выявления изначальнейших бытийных структур вот-бытия, разомкнутость, обладающая характером времени, — время как горизонт любой понятности бытия — остается поначалу на заднем плане. Искомое время как смысл бытия-вообще, поскольку оно Бременится в экзистенциальном исполнении временности вот-бытия, может быть выявлено лишь *посредством* предшествующего выявления временности вот-бытия. Критиками чаще всего упускается то, что в анализах временности время как обладающая временным характером разомкнутость бытия-вообще тоже составляет тему, хотя еще и не тематизируется специально. Исходная *Экспликация времени как горизонта понятности бытия из временности как бытия понимающего бытие вот-бытия* (S. 17), которая

156

должна была последовать в третьем разделе *Время и бытие*, означала бы не тематизацию чего-то, что вплоть до окончания второго раздела находилось еще вне темы, но обращение к той вещи, которая была принята во внимание вместе с первым аналитическим шагом аналитики вот-бытия.

Трехчленность заботы: вперед-себя-уже-бытие-в-бы-тие-при покоится в трехчленной временности вот-бытия. Каждый структурный момент заботы имеет свою основу в экстазе временности⁰. Пожалуй, трехчленность временности имеет нечто общее с трехчленностью как дофилософски, так и философски знакомого времени. Однако мы не можем определять первое исходя из второго, а только наоборот. Вперед-себя-бытие, набросок, есть временящий (*zeitigend*) *подход-к-себе* вот-бытия. В экзистирующем уже-бытии-при, в бытии брошенным, вот-бытие *к себе возвращается*. В озабоченном бытии-при внутримировом сущем оно, *актуализируя* (*gegenwärtigend*), позволяет сущему встретиться. Целостная структура к-себе-подхода-к-себе-возвращения-актуализации представляет собой формально-индифферентную экзистенциально-онтологическую структуру временности; индифферентную в отношении экзистенциального различения подлинности и неподлинности. Как таковая она лежит в

основе как подлинной, так и неподлинной временности. Данное различие терминологически манифестируется в различных обозначениях для подлинных и неподлинных экстазов временности. Подлинная забота как подлинная временность есть *забегающе-возобновляющее мгновение-ока*, неподлинная временность — *ожидающе-забывающее пребывание*. Забеганию вперед соответствует ожидание, возобновлению — забывание, мгновению-ока — пребывание. Как забегание вперед, так и ожидание представляют собой времяящий подход-к-себе; возобновление и забывание подразумевают времяящее к-себе-возвраще-

157

ние; и не только пребывание неподлинной временности, но и мгновение-ока имеет формально-экзистенциально-временной характер актуализации. Этому отвечает то, что как подлинная, так и неподлинная экзистенция имеют место набрасывая, брошенно и заботясь. Экзистенциальное (existentielle) и экзистенциальное различие между подлинностью и неподлинностью заключается лишь в различном способе, каким вот-бытие набрасывает себя, при этом понимает свое бытие брошенным и, заботясь, допускает сущему встретиться. Но экзистенциальное различие подлинности и неподлинности затрагивает *не только* экзистенцию как таковую, но вместе с ней разомкнутость бы-тия-вообще, сохраняющуюся в исполнении экзистенции разомкнутой. Короче говоря, в подлинности вот-бытие держит разомкнутость бытия-вообще открытой, исходно-размыкая; в противоположность этому в неподлинности оно держит ее в известной мере замкнутой, однако так, что эта замкнутость есть ущербный модус разомкнутости. Неподлинное сохранение замкнутым есть особый способ, каким вот-бытие держит открытой разомкнутость бытия-вообще (а следовательно, и свою самостную разомкнутость). Сохранять в замкнутости разомкнутость бытия не значит ее элиминировать. В ее ограниченной замкнутости все еще правит разомкнутость. Она уже потому не может быть элиминирована вот-бытием, что она — не его свойство и его продукт, но — та явность бытия, в которую вот-бытие помещено и в которой оно открыто себе самому.

В набрасывании себя на возможность своего бытия-в-мире вот-бытие *подходит к себе* как то, в качестве чего оно стремится экзистировать в мире при внутримировых «вещах». Оно набрасывает себя подлинно, если схватывает экзистенциальные возможности в *забегании* в свою собственную смерть. Свою собственную смерть оно в том случае понимает исходно, если она разомкнута как воз-

158

можность совершенной невозможности вот-бытия. Это звучит как положение экзистенц-философии, однако по сути является глубоким *онтологическим* уразумением. Экзистенциально-онтологическое понятие возможности необходимо усматривать из разомкнутости. Вот-бытие набрасывает себя на возможности своего бытия-в-мире как способы разомкнутости. Совершенная невозможность вот-бытия в таком случае есть не что иное, как абсолютная замкнутость, которая в смерти овладевает вот-бытием, но которая, пока оно экзистировало, вдвинута в разомкнутость (вот). Замкнутость, понятая в забегании в собственную смерть, столь сущностно принадлежит разомкнутости, что составляет ее исток, из которого она возникает⁶. Однако мы не должны путать ее с замкнутостью как ущербным модусом разомкнутости. Последняя есть неизначальная разомкнутость, которая вместе с изначальной разомкнутостью фундируется замкнутостью как источником разомкнутости *как* таковой. Разомкнутость бытия-вообще, разомкнутая в заботе вот-бытия, есть разомкнутость бытия на основе замкнутости, к которой вот-бытие в своем экзистировании к смерти, понимая, относится. Набрасывание себя на возможности бытия-в-мире как забегающее есть подлинный подход-к-себе, ибо вот-бытие может изначальным способом размыкать и держать открытой разомкнутость мира (а в ней заключена разомкнутость бытия-вообще) лишь в напряженном отношении к замкнутости бытия как источнику разомкнутости. Набрасывание себя на возможности бытия-в-мире сущностным образом всегда брошенное. В зависимости от того, как вот-бытие осуществляет свое самонабрасывание — подлинно или неподлинно, так же — подлинно или неподлинно — оно относится к своему бытию брошенным. Вот-бытие брошено в свое вот, в разомкнутость, и вместе с ней в экзистировующее отношение к собственной смерти как к замкнутости, сущностным образом принадле-

159

жащей разомкнутости вот-бытия. Если **вот** вместе с притяжательным местоимением «свое» Хайдеггер относит к вот-бытию, из этого не следует, что оно есть свойство вот-бытия и что оно исчерпывает себя уже в том, как вот-бытие экзистенциально разомкнуто для себя самого. **Вот** есть лишь **вот** вот-бытия, ибо оно, как разомкнутость бытия-вообще, экзистенциально разомкнуто в экзистенции. Вот-бытие относится к своему бытию-брошенным подлинно, если оно, в забегании подходя-к-себе, одновременно *возвращается* к себе как бытию брошенным в разомкну-тость-на-основе-замкнутости. Подлинный подход-к-себе имеет характер *возобновления-себя* (das Sich-*wieder*-holen), поскольку вот-бытие в этом возвращает себя из падения в свое экзистенциальное изначальное бывшее.

Забегаящий вперед подход-к-себе представляет собой экзистенциальный феномен подлинного грядущего (Zukunft), возобновляющее себя к-себе-возвращение — экзистенциальный феномен

подлинного бывшего. Забегающий вперед подход-к-себе вот-бытия в единстве с возобновляющим себя к-себе-возвращением размыкает разомкнутость *для* неискаженного, т. е. изначального, допущения встречности сущего. Допущение встречности обладает временным характером актуализации. Актуализировать не значит здесь, как у Гуссерля, удостоверять в чувственном восприятии в настоящий момент уже предлежащее в его телесной данности, но нечто онтологически более раннее: допущение присутствия сущего, его восхождение в явность своего бытия. Лишь на почве этого онтологического свершения чувственное восприятие в состоянии обнаружить нечто присутствующее в его бытии присутствующим. Для отличия подлинного настоящего от неподлинного Хайдеггер называет его мгновением-ока. Последнее подразумевает не точечное **теперь**, а означает «око»: око вот-бытия, не чувственное восприятие глазами, а экзистенциальное взирание на

160

разомкнутость мира (и бытия), разомкнутость *для* встречности внутримирового сущего.

Как кажется, при забегающе-возобновляющем мгно-вении-ока мы имеем дело *только* с экзистенциальной временностью вот-бытия. Однако и здесь следует принять во внимание сказанное нами о структуре заботы и сохраняющейся *в ней* открытой разомкнутости бытия-вообще. В исполнении трехчленной временности вот-бытие держит разомкнутость бытия-вообще *временным образом* открытой. В забегающем вперед подходе-к-себе, в исполнении подлинного экзистенциального будущего, оно размыкает разомкнутость бытия-вообще. В нем оно держит изначальное будущее в разомкнутости открытым. Будущее подразумевает здесь не **еще-не-теперь**, которое постоянно надвигается на нас в потоке времени, а в под-ходе-к-себе вот-бытия изначальное размыкающуюся разомкнутость, *измерение размыкающего вос-хождения*. В возобновляющем себя к-себе-возвращении, в исполнении подлинного экзистенциального бытия бывшим, оно держит открытой фактическую разомкнутость бытия-вообще, предшествующую любому размыкающему наброску. Бывшее и здесь подразумевает не **уже-не-теперь**, к которому мы, в припоминании отеперешнивая, возвращаемся, а понятую в к-себе-возвращении вот-бытия фактическую разомкнутость не только собственной самости, но бытия-вообще. В возобновляющем себя к-себе-возвращении вот-бытие держит открытым в разомкнутости бытия-вообще *измерение фактического бывшего-разомкнутым-бытия*, которое обуславливает измерение размыкающегося восхождения. В актуализации, имеющей характер мгновения-ока, в исполнении подлинного экзистенциального настоящего, вот-бытие, взирая на брошенно-наброшенную разомкнутость, держит разомкнутость бытия-вообще открытой *для* себя показывания сущего. Допущение встречности сущего происходит не в мгновение-ока в смысле

161

теперь, но в разомкнутости бытия-вообще вот-бытие держит открытым *измерение изначального настоящего* как той *местности*, из которой себя показывает внутрими-ровое сущее. *В исполнении подлинной временности бременится не только вот-бытие как самостоятельная временность, вот-бытие разомкнуто не только для себя самого как забегающий вперед подход-к-себе, возобновляющее себя к-себе-возвращение и как имеющая характер мгновения-ока актуализация, но оно держит в этом разомкнутой разомкнутость бытия-вообще как обладающую характером времени*. Но обладающая характером времени разомкнутость есть *время* как *изначальный горизонт*, из которого вот-бытие понимает сущее в многообразии его бытия. *Изначальное время* — это не время, ориентированное на теперь, представляющее собой поток времени, текущий из будущего (еще-не-теперь) через настоящее (теперь) в прошлое (уже-не-теперь). Это единство трех измерений: размыкающего восхождения (будущее), бывшего-разомкнутым-бытия (прошедшее) и разомкнутой местности (настоящее) для показывания себя сущего. Структурированное в себе таким образом время бытия-вообще есть горизонт, поскольку оно, време-нясь, сохраняется в исполнении временности вот-бытия открытым. Горизонт является трансцендентальным, так как устанавливается в трансценденции вот-бытия. Вот-бытие трансцендирует, когда, к себе подходя-к-себе-воз-вращаясь-актуализируя, оно заранее превосходит сущее ввиду обладающей характером времени разомкнутости бытия, чтобы таким образом позволить сущему встречаться в его временном бытии как присутствию (Anwesen). *Неподлинная временность*, которую мы излагаем здесь лишь в форме неподлинной временности понимания, *ожидающе-забывающее пребывание*, являет собой модификацию подлинной временности. Подлинная временность есть изначальная, имеющая характер истока временность,

162

неподлинная — от этого истока отпавшая. Модификацию мы должны понимать как отдаление от истока, но не как его отбрасывание. Что отдалается от истока, все еще держит его позади себя, не будучи в состоянии его избежать. Это важно для понимания неподлинной экзистенциальной временности, которую нельзя отождествлять с тем, что Хайдеггер называет вульгарно понимаемым временем. Последнее, как ориентированное на **теперь**, представляет собой дериват неподлинной временности, а именно: определенный модус, в котором вот-бытие по преимуществу держит себя как прежде всего и чаще всего впавшее во внутримировое сущее: временность усматривающей

озабоченности⁷. Ожидание есть экстаз временности неподлинного набрасывания себя. Вот-бытие неподлинно набрасывает себя на свои возможности бытия-в-мире, если оно схватывает их не из забегания в собственную смерть, а в модусе их общедоступной, из «некто» (vom Man) обусловленной истолкованности. Оно бросает себя на возможности озабоченного бытия-при внутримировом сущем, не исполняя своего набрасывания как изначально размыкающего отношения к замкнутости бытия и не приводя себя изначально к своему бытию брошенным в разомкнутость-на-основе-замкнутости. Пожалуй, и теперь оно еще осуществляет подход к себе, однако только как озабоченное бытие при требующем озабоченного устройства сущем. Оно ожидает себя из сущего, озабоченно им устраиваемого, не размыкая разомкнутости изначально. Не забегающее вперед, а лишь ожидающее набрасывание себя происходит совместно с не возобновляющим, а забытым бытием брошенным. В забывании бытия брошенным в фактическую разомкнутость вот-бытие уклоняется от своего подлинного *бывшего*, именно так, что это последнее для себя закрывает. Забывающее сохранение замкнутым подлинного бывшего есть присущий неподлинной экзистенции способ быть брошенной. В ожидающем к-

163

себе-подходе из возможностей озабоченного бытия при обхаживаемом сущем вот-бытие, забывая, возвращается к своему бывшему. Ожидание и забывание обладают неизменно собственным им характером замыкания все же как модусом размыкания и удерживания разомкнутым. Иными словами, ожидание и забывание также представляют собой экзистенциальные способы размыкания и сохранения открытой разомкнутости, но лишь в модусе неизначальности. Разомкнутость и здесь имеет двойственный характер: разомкнутость самости в ее временных экстазах и обладающая природой времени разомкнутость бытия-вообще, которая так разомкнута для вот-бытия, что оно в ней самостно открывается. Если подход-к-себе в единстве с к-себе-возвращением исполняется не подлинно, если разомкнутость самости и бытия-вообще размыкается в этом не изначально, а относительно своей возможной изначальноности остается замкнутой, то местность, из которой сущее показывает себя, наброшена не изначально. В таком случае актуализирующее допущение встречи сущего происходит лишь соразмерно разомкнутости, наброшенной кем-то, а не подлиннейшей, открытой смерти самостью. Неизначально наброшенная разомкнутость также обладает характером времени, не только как самостная разомкнутость в неподлинных экстазах временности, но сверх этого как разомкнутость бытия-вообще. Она также соразмерно трем временным экстазам неподлинной экзистенции, почленена на *неизначальное восхождение*, разомкнуто-замкнутое в ожидании, на *неизначальное бытие-бывшее-разомкнутым*, разомкнуто-замкнутое в забывании, и на *неизначальную местность настоящего (Gegen-wart)*, разомкнуто-замкнутую в исполнении пребывания.

Этим мы только вчерне обрисовали проблему временности вот-бытия и времени бытия, указали лишь направление, в котором должно продвигаться истолкова-

164

ние и усвоение хайдеггеровских анализов времени. Решающим для этого является различие между временностью, поскольку в ней, времяясь, вот-бытие самостно размыкается, и в исполнении временности временным образом сохраняющимся открытым сущностным временем как обладающей характером времени разомкнутостью бытия-вообще. Это различие, осуществляемое в **вот** вот-бытия, более не позволяет ошибочно толковать *временность вот-бытия* и *время бытия* как субъективное время. Разомкнутость вот-бытия для себя самого, лежащая в к-себе-подходящем-к-себе-возвращающемся актуализировании, не представляет собой субъективной структуры, так как вот-бытие лишь постольку открыто в экстазах себе самому, поскольку оно открыто в них для разомкнутости бытия-вообще. Последняя простирается за пределы самостной открытости экзистенции. В разомкнутости собственного бытия вот-бытие столь мало опирается на себя самого, что в ней оно находится как раз-таки в разомкнутости бытия-вообще, которая не им установлена и в которую не само себя привело, но в которую всегда уже помещенным оно находит себя вместе со своими экстазами. Вот-бытие предоставлено самому себе не для того, чтобы кружиться лишь в собственном бытии, но чтобы вместе со своим экстатическим бытием, времяясь, экстатически удерживать открытой обладающую характером времени разомкнутость бытия-вообще. Подобно этому обладающая характером времени разомкнутость бытия-вообще не есть субъективное, субъектом установленное время, ибо она всегда уже лежит в основе соразмерного вот-бытию временного самообнаружения (Zeitigen) в трех экстазах. Только в обладающей характером времени разомкнутости бытия-вообще, сохраняющейся в исполнении временности открытой, «субъект» имеет возможность достигать «объекта». Лишь на основе сущностного времени бытия, сохраняющегося открытым в экстатическом вре-

165

менном самообнаружении, вот-бытие может образовать ориентированное на **теперь** субъективное и объективное время.

Примечания

Перевод выполнен по: F.-W. v. Herrmann. *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*. Frankfurt am Main, 1985.

¹ Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1953. S. 326.

² Ср.: Heidegger M. *Frühe Schriften*. Vittorio Klostermann Frankfurt a. M., 1972. Vorwort.

³ См. : *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*. Berlin, 1971. S. 118— 137. Херрман ссылается на эту книгу в статье «Жизненный мир...».

⁴ Ср.: *Sein und Zeit*. § 5, прежде всего S. 17- 18 и § 83.

⁵ Ср.: Ibid. § 65 и § 68a.

⁶ Ср.: Herrmann. *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim, 1964. S. 125-140.

⁷ Ср.: *Sein und Zeit*. § 69a и § 79.

166

ХАЙДЕГГЕРОВСКОЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Предварительное уведомление о теме и пути

Начало хайдеггеровского основоположения герменевтики¹ совпадает с началом его собственного мыслительного пути, а именно с программным обретением до-теоретической жизни в качестве изначального предметного поля философии в решающей лекции *Идея философии и проблема мировоззрения*² (военно-экстренный семестр 1919 г.). В ней философия определяется в качестве до-теоретической пранауки и разыскивается свойственный ей пранаучный метод, имеющий свое отличительное в том, чтобы освободить до-теоретическую предметную сферу от теоретической установки и свойственной ей тенденции к раз-живлению жизни, чтобы размыкать переживание окружающего мира в присущей ему структуре. Пранаучный метод хотя и предстает в качестве феноменологии, однако такой, которая должна быть освобождена от своего теоретического рефлексивного характера. Хайдеггер характеризует ее как «вглядывающееся понимание», или как «герменевтическую интуицию». «Герменевтическая интуиция» тем отличается от «феноменологической интуиции» Гуссерля, что она представляет собой не рефлексивное созерцание, а понимающее истолкование до-теоретической жизни, которая осуществляется как саму себя понимающе-истолковывающая. С этой лекции начинается ведущий к *Бытию и времени* путь, который в лекциях последующих лет определяет философию как феноменологическую пранауку³ о жизни в себе, о фактической жизни, и фактич-

167

ном опыте жизни, и наконец в летний семестр 1923, как *герменевтику фактичности*⁴. Герменевтика фактичности есть самоистолкование фактичной жизни или вот-бытия. Фактичность именует *до-теоретическое*, становящееся доступным только благодаря сопутствующему отчетливому истолкованию.

То, что — и как — философия как фундаментальная онтология есть герменевтическая феноменология, что герменевтика как метод проистекает из характера, присущего предметному полю, что фундаментально-онтологическая герменевтика обретает свое основоположение из соразмерных вот-бытию бытийных способов понимания и истолкования, что и герменевтика позитивных наук имеет предметные основания своей возможности в историчном вот-бытии, — все это в *Бытии и времени* обретает систематическое обоснование и прозрачность. Поэтому в последующих размышлениях о проблеме хайдеггеровского обоснования герменевтики мы придерживаемся затрагивающих этот вопрос движений мысли в *Бытии и времени*.

Но если в результате перехода фундаментально-онтологического мышления в событийно-историческое герменевтическое уяснение до-теоретической бытийной конституции вот-бытия не упраздняется, а скорее фиксируется, то следует ожидать, что и собы-тийно-историческое мышление обнаруживает герменевтический основохарактер, что, таким образом, философская, равно как и позитивно-научная, герменевика также обретает свое основоположение из события (Ereignis).

Согласно этому мы делим нижеследующие размышления на две части:

I. Герменевтика и фундаментальная онтология.

II. Герменевтика и событийно-историческое мышление.

168

I. Герменевтика и фундаментальная онтология

1 Три значения фундаментально-онтологической герменевтики

В параграфе 7 *Бытия и времени* для характеристики *методического смысла* феноменологии приводятся три связанных между собой значения герменевтики⁵. Феноменология как метод — что касается ее логоса и феноменов — есть отчетливое позволение видеть себя-в-себе-са-мом-кажущее. С содержательной точки зрения себя-в-себе-са-мом-кажущее есть бытие, а именно бытие сущего. Методический смысл феноменологического позволения видеть, т. е. выявления и удостоверения как феноменологической дескрипции, характеризуется, исходя из предварительного указания на дальнейшее тематическое исследование, как «истолкование». Это предварительное указание заранее отсылает к анализу понимания и истолкования как экзистенциальных способов бытия, исходя из которых определяется смысл истолкования. Характеристика методического смысла феноменологической дескрипции как экзистенциально обусловленного истолкования осуществляется ради отграничения от Гуссерлевой дескрипции как рефлексии. Экзистенциально обусловленное истолкование относится к до-теоретической предметной области вот-бытия, рефлексивное созерцание, в противоположность ему — к теоретически обретенной предметной сфере сознания. Истолкование как методический смысл логоса феноменологии трактуется в качестве ερμηνεύειν, вследствие чего истолкование как метод также и терминологически отграничивается от делающего его возможным истолкования как экзистенциального способа бытия.

Это ερμηνεύειν становится *герменевтикой* в *первом значении*, когда в его исполнении «бытийному понима-

169

нию, принадлежащему самому вот-бытию, *сообщается* подлинный смысл бытия и основные структуры его собственного бытия»⁶. Понятая таким образом герменевтическая феноменология вот-бытия есть отчетливое самоистолкование бытийного понимания в аспекте его универсальности. Философское вот-бытие таким образом отчетливо истолковывает свое обычно неявно осуществляющееся бытийное понимание, что оно сообщает себе «подлинный смысл бытия и основные структуры своего собственного бытия». Герменевтика в своем первом значении относится ко всей тематике фундаментальной онтологии: к впервые здесь поименованному высвобождению смысла бытия вообще и к аналитике основных структур экзистенции как собственного бытия вот-бытия. Данная аналитика, со своей стороны, есть путь к названному высвобождению. Герменевтика вот-бытия в этом самом широком значении являет собой самоистолкование как самоуведомление, в котором неявно экзистирующее до-теоретическое бытийное понимание переводится в отчетливую самопрозрачность, не утрачивая при этом своего до-теоретического характера.

Второе значение

Второе значение герменевтики проистекает из уразумения, что истолкование смысла бытия вообще и бытийных структур вот-бытия высвобождает тот содержательный горизонт, внутри которого должны размещаться и разрабатываться все региональные онтологии не соразмерного вот-бытию сущего и его бытийного устройства. Ибо смысл фундаментальной онтологии заключается в том, что она подготавливает необходимый фундамент для онтологий ограниченных областей бытия, которые Хайдеггер в своей последней Марбургской лекции называет метаонтологиями. Поскольку герменевтика в первом значении представляет собой одновременно «разработку условий возможности любого онтологического исследования»⁷, она в этой фундирующей функции

170

становится «герменевтикой» во втором значении, которую Хайдеггер также заключает в кавычки.

В то время как герменевтика в первом и втором значениях простирается на все тематическое поле фундаментальной онтологии, герменевтика в *третьем значении* ограничивается отдельной областью фундаментальной онтологии. Она является «герменевтикой в качестве истолкования бытия вот-бытия» с характером «аналитики экзистенциальности экзистенции»⁸. Правда, она попутно уже именовалась в первом значении герменевтики как «открытие основных структур вот-бытия» и, стало быть, как частичная задача наряду с «открытием смысла бытия». Теперь же она сама именуется герменевтикой в специфически третьем смысле, который, понимаемый философски, представляет собой даже «первичный» смысл. Третье значение герменевтики постольку первичное, поскольку вся фундаментальная онтология начинается как герменевтика экзистенциальности экзистенции вот-бытия. Но этот «первичный смысл» герменевтики не должен нам заслонять того, что фундаментальная онтология во всей своей тематике, как она почленена в трех разделах первой части, в методическом отношении является герменевтикой, более того, что герменевтика, т. е. герменевтическая феноменология, есть также метод региональных онтологий, или же метаонтологий, и, стало быть, философии в целом.

Герменевтика бытия вот-бытия есть герменевтика в первичном смысле еще и потому, что

«герменевтика» в значении «методологии исторических наук о духе» «укоренена» в ней⁹. Предметной коренной почвой для этой «герменевтики» исторических наук о духе является, во-первых, высвобожденная герменевтикой бытия вот-бытия до-теоретическая историчность вот-бытия, которая только и делает возможным нечто подобное науке истории, и, во-вторых, понимание и истолковывание как экзистенциальные бытийные способы, которые экзистенци-

171

ально-онтологически обуславливают историко-научный процесс истолкования.

2. Бытийные способы понимания и истолкования как фундамент герменевтики

Характеристика методического смысла феноменологической дескрипции как истолкования происходила в § 7 во внимании к предстоящему истолкованию (герменевтике) бытия вот-бытия, которое, будучи одной из основных структур этого бытия, высвобождает бытийный способ истолкования, предопределяющий, в свою очередь, герменевтический смысл осуществления онтологического истолкования. Иными словами, истолкование как герменевтика возможно лишь потому, что требующее герменевтического истолкования *вот-бытие в себе самом экзистенцирует истолковывая*. Истолкование как фундаментально-онтологическая и экзистенциально-онтологическая герменевтика представляет собой возможность исполнения истолковывающего бытийного способа вот-бытия.

Герменевтико-феноменологический анализ истолкования как способа бытия относится к аналитике бытия-в как такового, исходящей из бытия-в-мире как основной конституции вот-бытия. Три бытийных способа экзистенции конституируют это бытие-в: расположенность, понимание и речь. Расположенность и понимание различными способами размыкают вот, разомкнутость бытия-в-мире, в то время как речь, будучи экзистенциальной сущностью языка, равносходно определяет размыкаемый смысл (Erschliessungssinn) этих двух способов бытия. Способ бытия истолкования принадлежит способу бытия понимания. Оно представляет собой модификацию первичного понимания в истолковывающее понимание.

Поэтому экзистенциальный способ бытия истолкования возможно сделать зримым только исходя из экзис-

172

тэнциального способа бытия понимания. В § 31¹⁰ понимание как способ *бытия* в отграничение от понимания как рода *познания* высвобождается в качестве можествования бытия, в качестве можествования-быть, как экзистенцирующее бытие возможным, как размыкание бытийных возможностей, возможностей бытия-в-мире. Поэтому экзистенцирующее понимание есть самопонимание в направлении на бытие в возможностях и из возможностей бытия-в-мире. Понимание как размыкающее можествование-быть имеет структуру наброска, так что бытийный способ понимания осуществляется как самонабрасывание на соответствующую возможность бытия-в-мире, которая в таком экзистенцирующем набрасывании размыкается.

Набрасываемые возможности так заданы в расположенности и ее фактичном размыкании, что вот-бытие уже брошено в разомкнутость набрасываемых возможностей для своего набрасывающе-размыкающего осуществления. Вот, разомкнутость бытия-в-мире, размыкается бытийным способом брошенности и наброска, брошенности, всегда уже предшествующей наброску, так что набросок есть брошенный, глубоко конечный набросок.

В осуществлении брошенно-набрасывающего саморазмыкания разомкнутости бытия-в-мире конституируется первичное понимание вот-бытия как набрасывающее понимание. Но к последнему сущностно принадлежит самоформирование, которое само имеет экзистенциальный характер возможности. Самоформирование набрасывающего понимания осуществляется как бытийный способ истолкования, аналитика которого предпринимается в § 32". В результате истолкования набрасывающее понимание модифицируется в истолковывающее понимание.

Экзистенцирующее истолкование совершается как усвоение (Sichzueignen) того, что в набрасывающем понимании набрасывающе разомкнуто. Набрасывающее понимание вот-бытия в истолковании становится не чем-то

173

другим, но самим собой, обнаруживаясь благодаря усвоению в особой отчетливости. Это отчетливость не онтологической или научной тематизации, а отчетливость, принадлежащая до-теоретическому исполнению экзистенции. Экзистенцирующее истолкование экзистенцирующего набрасывающего понимания трактуется также как «разработка брошенных в понимании возможностей», хотя эта разработка как раз не тематизирующая, а экзистенцирующая.

Вот-бытие экзистенцирует истолковывая в отношении брошенной *целостной* возможности бытия-в-мире, чья целостность членится на возможность того-ради-чего и возможность мира. В возможности

того-ради-чего таятся все принадлежащие целостной возможности бытия-в-мире способы озабоченного бытия при внутримировом сущем, равно как и все способы заботливого бытия с другим вот-бытием. Коррелятивно в возможности мира таятся все принадлежащие к ней мирообразующие обстоятельства (ситуация имени-дела. - *Прим. перев.*), в которые не соразмерное вот-бытию сущее открыто как внутримировое. Экзистирующее истолкование могло быть прослежено в герменевтике вот-бытия в обоих измерениях наброшенного бытия-в-мире. Однако анализы в § 32 ограничиваются тематизацией экзистирующего истолкования мира, наброшенного в наброшенной возможности бытия-в-мире.

а) Как-структура истолковывающего понимания

Если экзистенция в ее трехчленной заботе-структуре есть целостность наброска, брошенности и озабоченного бытия при внутримировом сущем, то отношение истолковывающего понимания к предшествующему ему набрасывающему пониманию имеет свое место в отношении озабоченного бытия-при к брошенному наброску. Это значит, что истолковывающее понимание экзистенциаль-

174

но-онтологически осуществляется вместе с открытием внутримирового сущего. В то время как вот-бытие из разомкнутого в брошенном наброске мира, соответственно значимости истолковывая, дает понять, какое имеется дело с попадающимся навстречу сущим, оно как заботящееся бытие-при открывает это сущее в его внутримировости как в его обусловленной именем-дела открытости. Истолкование наброшенной значимости как усвоение имеет характер артикуляции имени-дела. В этом артикулирующем значимость открытию обусловленного именем-дела сущего последнее становится отчетливо, хотя и не тематически, понятым. Отчетливость, характеризующая экзистирующее истолковывающее понимание открытого сущего, означает, что сущее, открытое в истолковании наброшенной значимости, отчетливо понято *как* то, *в качестве* чего оно попадает навстречу в заботящемся бытии-при. В экзистирующем истолковывающем понимании отчетливо понятое имеет «структуру *нечто* как *нечто*». Это *как*, которое Хайдеггер, в отличие от апофантического *как* высказывания, называет экзистенциально-герменевтическим *как*, характеризует истолкование и его понимание, которое является хотя и не доязыковым, однако же допредикативным пониманием.

б) Три условия исполнения истолкования

Как усвоение понимания истолкование выполняется в истолковывающем отношении к уже понятой, ибо наброшенной, значимости. Поэтому набрасывающее понимание представляет собой *предвзятые* для истолкования и связанного с ним понимания. Предвзятие есть первое условие исполнения истолкования. Второе условие исполнения обнаруживается, если мы обратим внимание на то, что истолкование направляется всматриванием в обстоятельства имени-дела, артикулированные из наброшен-

175

ного предвзятия значимости. Это направляющее истолкование, всматривание, именуется поэтому *преду смотрением*. Но для того чтобы истолковывающее понимание (пусть и допредикативно) формировало себя в понятийно-языковом отношении, истолкование исполняется в *предвосхищении* относящейся к набрасывающему пониманию рекущей артикуляции. Предвзятие, предусмотрение и предвосхищение суть три пред-структуры, в которых экзистирующее истолковывающее понимание относится к брошенно-набрасывающему пониманию. В этих трех пред-структурах осуществляется взаимосвязь между истолковывающим пониманием и брошено-набрасывающим пониманием.

в) Экзистенциальная круговая структура истолкования

Три условия, которым подчинено исполнение экзистирующего истолкования: пред-взятие, пред-усмотрение и предвосхищение, — означают, что истолкование происходит в пред-понимании того, что оно истолковывает, что таким образом формируемое им истолковывающее понимание питается этим пред-пониманием. В своем тройном *пред*-истолкование для достижения присущего ему понимания предвосхищает уже достигнутое в брошенном набрасывании понимание, от которого оно возвращается к себе самому и своему требующему формирования истолковывающему пониманию. Это экзистенциальное движение охарактеризованных *вперед* и *назад* есть экзистенциальный круг между истолковывающим и набрасывающим пониманием. Хайдеггер называет это «онтологической круговой структурой» бытия вот-бытия¹². В этой экзистенциально-герменевтической круговой структуре имеет свое основание герменевтический круг всего онтологического и позитивно научного истолковывания.

176

3. Фундаментально-онтологическая герменевтика

Если в методическом параграфе с целью характеристики методического смысла феноменологической

дескрипции как *истолкования* заранее указывалось на предстоящую аналитику вот-бытия, то теперь мы благодаря уяснению экзистирующего набрасывающего и истолковывающего понимания достигли той экзистенциальной области бытия, исходя из которой фундаментально-онтологическое мышление определяется как истолкование и герменевтика. Здесь следует иметь в виду, что философское мышление не есть нечто, что исполняется вне бытийной конституции вот-бытия, стало быть впервые ее достигая, но что «само философски-исследующее спрашивание экзистенциально постигается в качестве бытийной возможности всегда экзистирующего вот-бытия»¹³ и поэтому в аспекте своего способа исполнения определяется из бытийной конституции вот-бытия. В § 63¹⁴ который наряду с прочим трактует о методическом характере экзистенциальной аналитики, сказано, что любое исследование обладает бытийным способом размыкающего вот-бытия, любая онтологическая интерпретация имеет структуру набрасывания. Так же и в экзистенциальной возможности феноменологически-фундаментально-онтологического вопрошания философствующее вот-бытие экзистирует как брошенное набрасывание и истолкование наброшенного. Если таким образом методическим смыслом феноменологического мышления является истолкование, тогда к этому же философствующему истолкованию принадлежит философствующий набросок, размыкающий то, что в философствующем истолковании вбирается в отчетливое философское истолковывающее понимание. Бытие как экзистенция и бытие несоразмерного вот-бытию сущего, не-

177

тематически набросанное в дофеноменологическом исполнении экзистенции вместе с экзистенциальными возможностями бытия-в-мире, тематически набрасываются в феноменологическом экзистенциальном исполнении аналитики вот-бытия и тематически истолковываются в аспекте своего структурного содержания.

Фундаментально-онтологическая герменевтика — гер-меневтико-феноменологическое мышление — представляет собой не рефлексию, а *тематизирующее набрасывающе-истолковывающее понимание*. Рефлексивный характер мышления принадлежит не вот-бытию, а сознанию. То, что в рефлексивной философии характеризуется как познавательное достижение рефлексии, в герменевтической философии, как ее обосновал Хайдеггер, производит *герменевтический набросок* и сущностно ему принадлежащее *герменевтическое истолкование*.

Но философствующая герменевтика, если она укоренена в экзистенциальных способах бытия истолкования и наброска, одновременно определяется герменевтической *как-структурой*, герменевтическими условиями исполнения и герменевтическим кругом.

Принадлежащая фундаментально-онтологической и по отношению к вот-бытию аналитической герменевтике *как-структура* и здесь характеризует отчетливость философского истолковывающего понимания. В то время как принадлежащая экзистенциальному бытийному способу истолкования *как-структура* конституирует отчетливость *нетематически схватывающего* истолковывающего понимания, *как-структура*, принадлежащая онтологическому истолкованию, формирует отчетливость *тематически схватывающего* истолковывающего понимания.

Любому истолкованию, экзистенциальному, равно как и исследовательскому, принадлежат три условия исполнения: предвзятие, предусмотрение и предвосхищение, в которых истолкование относится к своему пред-

178

пониманию. Внутри истолкования как онтологического, так и в смысле позитивно-научного исследования, три условия исполнения герменевтики смыкаются в то, что Хайдеггер называет «герменевтической ситуацией»¹⁵. К отчетливости тематизирующего онтологического истолкования принадлежит то, что оно в своем начале и в течение своего продвижения проясняет герменевтическую ситуацию в аспекте предвзятия, предусмотрения и предвосхищения. В непрерывном прояснении герменевтической ситуации путем онтологического истолкования (фундаментально-онтологического, экзистенциально-онтологического, метаонтологического) находит свое подтверждение *критическая* позиция философствования. В опережающем и сквозном прояснении и обеспечении герменевтической ситуации осуществляется экзистенциально-онтологическая аналитика вот-бытия. Основной опыт вот-бытия, подлежащего истолкованию в аспекте своей бытийной конституции, образует отправной пункт аналитики. Так, в § 9 тематическое вот-бытие было включено в предвзятие посредством первой феноменальной характеристики его бытия как экзистенции в ее характере быть всегда моей собственной¹⁶. Все последующие аналитические шаги таким образом соответствуют этому предвзятию, что они обретают свое руководство в результате предусмотрения бытийного способа вот-бытия. Принятое в предвзятие вот-бытие, равно как и направляющее предусмотрение способа его бытия, предначертывают предвосхищению истолкования понятийность для бытийных структур экзистенции в качестве экзистенциальной.

Вместе с герменевтической ситуацией и *герменевтический круг*, принадлежащий онтологическому истолкованию, пребывает в той отчетливости, которая характеризует тематизацию. В то время как

экзистенциальная круговая структура в бытии вот-бытия пребы-
179

вает в *нетематическом* исполнении экзистенции, тематизирующее онтологическое истолкование движется в отчетливом герменевтическом круге. Об этом в § 32 сказано, что для тематического истолкования решающим является «правильно войти» в герменевтический круг¹⁷. Ему это удастся благодаря тому, что оно уяснило, «что первой, постоянной и последней задачей остается не позволять всякий раз догадкам и расхожим понятиям диктовать себе предвзятие, предусмотрение и предвосхищение, но в их разработке из самих вещей обеспечивать научность [т. е. философичность] темы»¹⁸. То, чем онтологическое истолкование обладает в пред-взятии, есть принадлежащее ему, его направляющее предпонимание, являющееся набрасывающим пониманием. Герменевтический круг онтологического истолкования разыгрывается между истолковывающим и набрасывающим пониманием.

4. Герменевтика позитивных наук

В отличие от того, что мы называли фундаментально-онтологическим и онтологическим истолкованием, или герменевтикой, под герменевтикой позитивных наук мы понимаем герменевтический способ действия в исторических науках о духе. Герменевтика наук о духе также обретает экзистенциально-онтологическое основание своей возможности в бытийных способах брошенного наброска и истолкования. Лишь поскольку вот-бытие *экзистирует* брошенно-набрасывая-истолковывая, оно способно схватывать бытийную возможность гуманитарно-научного исследования. Позитивная наука, равно как и философия, есть собственная бытийная возможность вот-бытия. Подобно философствующему мышлению, исследование в науках о духе есть часть бытийной конститу-

180

ции вот-бытия. Исследование в науках о духе также осуществляется в набросках, которые, правда, суть не онтологические, как в онтологическом исследовании, а, пожалуй, онтические наброски. Онтическое, которое они набрасывают, являет собой онтически-экзистенциальные возможности вот-бытия. Исторические науки о духе исследуют исторично экзистирующее вот-бытие в его бывших бытийных возможностях так, как эти последние становятся доступными, например, в исторических свидетельствах, в литературных текстах или в творениях изобразительного искусства. Исследование в науках о духе, встречая эти свидетельства, набрасывает их на присущие им возможности вот-бытия и в этом размыкает предпонимание, служащее исследованию предвзятием, предусмотрением и предвосхищением для поэтапного истолкования.

Исследование в науках о духе, будучи истолкованием, также определяется условиями исполнения: предвзятием, предусмотрением и предвосхищением, — но вместе с ними герменевтическим кругом понимания и герменевтической *как*-структурой. В то время как в экзистирующем истолковании все эти характеристики являются нетематическими, здесь они, как и в онтологическом истолковании, становятся тематическими. Но в то время как «сами вещи», из которых должны разрабатываться предвзятие, предусмотрение и предвосхищение, в онтологическом истолковании суть способы бытия подлежащего интерпретации сущего, в истолковании, присущем наукам о духе, они представляют собой оформившееся в тексты и произведения экзистенциальные бытийные возможности исторически экзистирующего бытия-в-мире.

181

II. Герменевтика и событийно-историческое мышление

О том, что при модификации фундаментально-онтологического пути разработки бытийного вопроса в бытийно-исторический или событийно-исторический путь высвобожденная в герменевтике вот-бытия экзистенциальная бытийная конституция сохраняет свои позиции, свидетельствует одно место из текста *Beiträge zur Philosophie*. Оно находится в IV части «Учреждения», в 198-м — разделе «Учреждение вот-бытия как вникание». Этот раздел начинается следующими, имеющими большое значение, словами: «Вот-бытие никогда нельзя выявлять и описывать подобно наличному. Лишь достигать *герменевтически* (курсив автора), т. е. согласно *Бытию и времени*, в брошенном наброске. Поэтому — не произвольно. Вот-бытие есть абсолютно не-привычное, всему знанию о человеке предпосланное»¹⁹. То, что здесь говорится о вот-бытии, отсылает нас назад, к решающей лекции 1919 г., в которой на пути обретения до-теоретической жизни и переживания сказано: «Переживание — это не вещь, которая грутально существует, начинается и прекращается подобно процессу. [...] Переживание и пережитое как таковые не составлены из кусков подобно сущим предметам»²⁰. С оглядкой на аналитику вот-бытия в *Бытии и времени* место из *Beiträge* означает: вот-бытие нельзя выявлять и описывать так же, как сознание в теоретически настроенной феноменологической дескрипции Гуссерля. Вот-бытие, напротив, достигается лишь до-теоретически посредством герменевтического истолкования, и притом — как в

Бытии и времени — «в брошенном наброске», т. е. в герменевтически-тематизирующем брошенном наброске, который, будучи основанием возможности себя самого, раскрывает экзистирующий брошенный набросок вот-бытия. Эта оглядка на герменевтику

182

вот-бытия в *Бытии и времени* здесь, в *Veurage*, происходит не для того, чтобы от нее отмежеваться, а в смысле необходимой фиксации для последующего событийно-исторического определения вот-бытия.

В связи с этим фрагментом текста следует вспомнить о другом месте из *Beiträge*, в котором Хайдеггер, ссылаясь на Гуссерля, говорит о «догерменевтической "феноменологии"»²¹. Оба фрагмента, рассматриваемые вместе, способствуют уяснению того, что событийно-историческое мышление придерживается герменевтики вот-бытия. Как определяется герменевтика в событийно-историческом мышлении?

1. Герменевтическое отношение в событии

В своем *Диалоге о языке* Хайдеггер дает характеристику *герменевтического* герменевтики, в которой он следует определению герменевтики, данному в методическом параграфе *Бытия и времени*, но кроме того выделяет событийно-исторический характер *герменевтического*. Фрагменты текста гласят: «ἐπιφύσειν есть то изложение, которое приносит весть, поскольку обладает способностью слышать послание. Такое изложение становится ис-толковыванием»²². «Из всего этого становится ясным, что *герменевтическое* означает не только истолковывание, но, прежде того, уже принесение послания и вести»²³. В соответствии с этим Хайдеггер говорит о «герменевтическом отношении»²⁴. О нем далее сказано: «И отношение именуется герменевтическим, поскольку оно приносит весть о том послании»²⁵.

В *Бытии и времени* ἐπιφύσειν, истолкование герменевтики, разъяснялось как извещение (*Kundgeben*): герменевтическое истолкование истолковывает экзистирующее понимание бытия таким образом, что оно его изве-

183

щает (*kundgibt*) о подлинном смысле бытия и основных структурах собственного бытия вот-бытия. Следуя этому и в отличие от этого, герменевтика в *Диалоге* трактуется как *принесение* вести в слышании послания. *Принесение* вести также отличается от истолкования в узком смысле таким образом, что последнее происходит лишь из принесения вести. Однако само принесение вести осуществляется в слышании послания.

Эта характеристика *герменевтического* и его отношения к тому, что оно истолковывает, высказывалась из события (Ereignis). Событие есть брошенный набросок вот-бытия в его отношении к бросающей себя в — и в качестве — вот истине, или просвету бытия. Из этого броска проистекает брошенность наброска. Уяснение происхождения брошенности из броска бытия представляет собой то, благодаря чему фундаментально-онтологический путь распаивается в бытийно-историческую перспективу. Но бросок происходит как событийно-присваивающий (ereignender) набрасывающее вот-бытие, так что брошенность наброска есть его событийно-присвоенность. Поэтому то, что Хайдеггер называет событием, представляет собой вибрирующее целое событийно-присвоенного наброска вот-бытия и событийно-присваивающего броска бытия.

Если мы удерживаем эти отношения в своем поле зрения, тогда мы видим, что герменевтическое *принесение* вести есть герменевтический набросок, что этот набросок однако не покоится в себе самом, а как в слышании брошенный основывается на событийно-присваивающем броске, который Хайдеггер называет посланием. Герменевтический набросок событийно-исторического мышления осуществляется не только, как в *Бытии и времени*, в качестве *давания вести* из брошенности вот-бытия и его бытийного понимания, в качестве *принесения* вести из происхождения брошенности, из слышания

184

вести, послания событийно-присваивающего броска. *Весть* и *послание* характеризуют *герменевтическое* событийно-присваивающего броска; *принесение* вести в *слышании* ее именуется *герменевтическое* событийно-присваиваемого наброска.

Как в фундаментально-онтологической, так и в событийно-исторической перспективе герменевтическое истолковывание есть первоначально герменевтический набросок и лишь постольку — истолковывание герменевтически наброшенного. Как в фундаментально-онтологической, так теперь и в событийно-исторической герменевтике герменевтическое истолковывание есть формирование, усвоение и артикуляция наброшенного в герменевтическом событийно-присвоенном наброске. Образующееся таким образом истолковывающее понимание сохраняется и оберегается в членящем понятии мыслительного труда, имеющем характер событийно-исторического воплощения²⁶.

В фундаментально-онтологической герменевтике мы видели, каким образом к сущности истолкования принадлежат условия исполнения и герменевтический круг. Как обстоит с ними дело в событийно-исторической герменевтике?

2. Герменевтический круг и поворот в событии

Наши прежние высказывания о герменевтике событийно-исторического мышления обретают свое неограниченное подтверждение благодаря последующим фрагментам из *Beiträge zur Philosophie*. В VI части названной «Последний бог», в 255 разделе «Поворот в событии» сказано: «Событие обладает своим внутренним совершенством и своим широчайшим размахом в повороте. Существующий (wesende) в событии поворот есть потай-

185

ная почва всех прочих, фундированных, по их происхождению неясных, остающихся непрошенными, охотно в себе в качестве "последнего" воспринимаемых поворотов, кругов и кружений (ср., например: поворот во взаимосвязи ведущих вопросов; круг в понимании)»²⁷.

Поворот в событии есть та перемена, которая главенствует между двумя отношениями в событии — между отношением событийно-присвоенного наброска к событийно-присваивающему броску и отношением событийно-присваивающего броска к из него событийно-присвоенному наброску. Круг в понимании (Verstehen), герменевтический круг, имеет свое основание в повороте в событии. Герменевтический круг представляет собой кружение между герменевтическим истолковывающим пониманием и герменевтическим набрасывающим пониманием. Набрасывающее понимание для формирующегося истолковывающего понимания является предпониманием, делающим это истолковывающее понимание возможным, на которое оно ссылается в своих условиях исполнения: предвзятии, предусмотрении и предвосхищении. Кружение между истолковывающим и набрасывающим пониманием постольку имеет свое основание в повороте, поскольку событийно-присвоенное набрасывающее понимание исполняется как отношение к истине бытия из *обратного* отношения событийно-присваивающе-бросающей себя истины бытия к наброску. Поворот, который главенствует между наброском и броском, равно как между броском и наброском, и в котором формируется событийно-присвоенное набрасывающее понимание, есть почва для кружения набрасывающего и истолковывающего понимания. Поворот в событии обнаруживается тогда, когда становится зримым, что поначалу фундаментально-онтологически раскрытый брошенный набросок есть событийно-присвоенный набросок из событийно-присваивающего броска. Вместе с усмотрением событийно-

186

присваивающего броска обнаруживается поворот между ним и событийно-присвоенным наброском. Этот поворот является тем, что делает возможным герменевтическое набрасывающее понимание, которое, в свою очередь, предоставляет возможность осуществиться истолковывающему пониманию в его герменевтической круговой структуре.

В фундаментально-онтологической герменевтике герменевтический круг имеет свое основание в экзистенциальной круговой структуре бытия вот-бытия, которая означает, что вот-бытие прежде любой тематической герменевтики экзистировать как кружение между набрасывающим и истолковывающим пониманием. Трехсложная пред-структура, состоящая из предвзятая, предусмотрения и предвосхищения, коренится в пред-структуре набрасывания, которая обнаруживается в структуре заботы как *вперед-себя-бытия*²⁸. Однако это принадлежащее набрасыванию *пред*, предшествующее трехсложной предструктуре предвзятая, предусмотрения и предвосхищения, покоится не в себе самом, а имеет свое собственное основание в брошенности, всегда предшествующей наброску.

Событийно-историческая герменевтика начинается здесь, когда она брошенность, т. е. не самим наброском заложенное основание, продумывает вспять, в направлении событийно-присваивающего броска, чтобы таким образом достичь уяснения поворота между событийно-присваивающим броском и событийно-присвоенным наброском. В этом повороте, в котором событийно-присвоенное набрасывающее понимание совершается как предпонимание для истолковывающего понимания, имеет свое основание круг, кружение между набрасывающим и истолковывающим пониманием.

187

3. Перспектива

Мы завершаем предыдущие размышления рядом вопросов, разработка которых здесь невозможна из-за установленных пространственных и временных ограничений. Что означает для герменевтики философии то, что отныне она определяется не фундаментально-онтологически, а бытийно-исторически, или событийно-исторически? Какие последствия для герменевтики вот-бытия (аналитики вот-бытия) ожидаются от того, что она трактуется событийно-исторически? Что означает для герменевтики наук о духе то, что свое основоположение они обретают из событийно-исторической герменевтики? Если особенностью событийно-исторической герменевтики является герменевтика историчности бытия, а не только вот-бытия, то что означает в таком случае прозрение в историчность бытия для герменевтического самопонимания исторических наук о духе?

Примечания

¹ К хайдеггеровскому основоположению герменевтики см.: Гадамер Х.-Г. *О круге понимания* // Гадамер Х.-Г. *Актуальность прекрасного*. М., 1991; Гадамер Х.-Г. *Истина и метод. Основы философской герменевтики*. М., 1988; Gadamer H.-G. *Hermeneutik* // *Historisches Wörterbuch der philosophie* /Hrsg. v. J. Ritter. Basel; Stuttgart, 1974. Bd. 3. Sp. 1061-1073; Pöggeler O. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen, 1963. S. 67-80; Gethmann C F. *Verstehen und Auslegung: Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*. Bonn, 1974; Hufnagel E. *Einführung in die Hermeneutik*. Urban-Taschenbüchcr. Bd. 233. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1976. S. 15-55; Jamme Chr. *Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik* // *Dilthey-Jahrbuch* Bd. 4. 1986-87. Göttingen, 1987. S. 72-90; Grondin J. *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt, 1991. S. 119-137;

188

Ineichen H. *Philosophische Hermeneutik*. Freiburg; München, 1991. S. 159-178; Herrmann F.-W. v. *Hermeneutische Phäno-menologie des Daseins: Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»*. Frankfurt a. M., 1987. S. 366-374; ders. *Weg und Methode. Zur hermeneutische Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Frankfurt a. M., 1990.

² Heidegger M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*] Frühe Freiburger Vorlesung Kriegsnotsemester 1919//*Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe Bd. 56-57/ Hrsg. v. B. Heimbüchel. Frankfurt a. M., 1987. S. 1-117.

³ Heidegger M. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frühe Frci-burger Vorlesung Wintersemester 1919 — 20 // Gesamtausgabe. Bd. 58 Hrsg. v. H. H. Gander. Frankfurt a. M., 1993; ders. *Phänomenologie der Anschauung un des Ausdrucks*. Frühe Frei-burger Vorlesung Sommersemester 1920 //Gesamtausgabe. Bd. 59/Hrsg. v. C. Strube; ders. *Einleitung in der Phänomenologie der Religion*. Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester

1920 — 21 /Hrsg. v. M. Jung und Th. Regehly //*Phänomenologie des religiösen Lebens* // Gesamtausgabe. Bd. 60. Frankfurt a. M., 1995. S. 1 —156; ders. *Augustinus und der Neuplatonismus*. Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1921/Hrsg. v. C. Strube //*Phänomenologie des religiösen Lebens* //Gesamtausgabe. Bd. 60. Frankfurt a. M., 1995. S. 157-299; ders.*Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*: Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1921 — 22//Gesamtausgabe. Bd. 61/Hrsg. v. W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a/M., 1985; ders. *Phanomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* 1922/Hrsg. v. H.-U. Lessing //*Dilthey-Jahrbuch* Bd. 6. 1989. Göttingen, 1989. S. 237-274.

⁴ Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frühe Freiburgcr Vorlesung Sommersemester 1923 // Gesamtausgabe. Bd. 63/Hrsg. v. K. Bröcker-Oltmanns.

⁵ Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1986. S. 37 f. (см. русский перевод: Хайдеггер М. *Бытие и время*. М., 1997, пагинация та же).

⁶ Ibid. S. 37.

189

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. S. 37 f.

⁹ Ibid. S. 38.

¹⁰ Ibid. S. 142-148.

¹¹ Ibid. S. 148-153.

¹² Ibid. S. 153.

¹³ Ibid. S. 13.

¹⁴ Ibid. S. 310-316.

¹⁵ Ibid. S. 232.

¹⁶ Ibid. S. 42 f.

¹⁷ Ibid. S. 153.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* // Gesamtausgabe Bd. 65/Hrsg. v. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. M., 1989. S. 321 f.

²⁰ Heidegger M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. S. 69 f.

²¹ Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie*. S. 188.

²² Heideger M. *Aus einem Gespräch von der Sprache // Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1979. S. 121 f.

²³ Ibid. S. 122.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie*. S. 64.

²⁷ Ibid, S. 407.

²⁸ Heidegger *M.Sein und Zeit*. S. 151.

190

191

СЕРИЯ "СХОЛИЯ" (3)

Научное издание

Фридрих-Вильгельм фон Херрманн

Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля