

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

ПОНЯТИЕ ВРЕМЕНИ

В 64 томе собрания сочинений Мартина Хайдеггера представлены долгое время не публиковавшийся даже на Западе трактат «Понятие времени» (1924) и также названный доклад, который Хайдеггер 25 июля того же года прочел в Марбургском теологическом обществе, взяв за основу упомянутый трактат. Понятие времени трактуется здесь в контексте Хайдеггеровой концепции историчности, играющей ключевую роль в главном его философском сочинении — книге «Бытие и время», куда были перенесены многие части трактата. Предлагаемые вниманию читателя тексты о времени можно считать первоначальным вариантом этого фундаментального труда.

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

III. ABTEILUNG: UNVERÖFFENTLICHTE ABHANDLUNGEN
VORTRÄGE – GEDACHTES

BAND 64
DER BEGRIFF DER ZEIT



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

DER BEGRIFF DER ZEIT

1. DER BEGRIFF DER ZEIT (1924)
2. DER BEGRIFF DER ZEIT (VORTRAG 1924)



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

DER BEGRIFF
DER ZEIT

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

ПОНЯТИЕ ВРЕМЕНИ

*Перевод с немецкого
А.П. Шурбелёва*



Санкт-Петербург
«ВЛАДИМИР ДАЛЬ»
2021

УДК 14
ББК 87
X15

*Издано при финансовой поддержке
Фонда реализации общественных проектов «Время»*

ISBN 978-5-93615-250-4

- © Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 2004
- © Издательство «Владимир Даль», 2021
- © Шурбелёв А. П., перевод с немецкого, примечания, послесловие, 2021
- © Палей П., оформление, 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПОНЯТИЕ ВРЕМЕНИ	8
I. Дильтеева постановка вопроса и основная тенденция Йорка	13
II. Изначальные бытийные черты вот-бытия	24
III. Вот-бытие и временность	63
IV. Временность и историчность	114
ПОНЯТИЕ ВРЕМЕНИ. Доклад, прочитанный в Марбургском теологическом обществе в июле 1924 года ...	139
Послесловие немецкого издателя	164
Послесловие переводчика	173

ПОНЯТИЕ ВРЕМЕНИ

Поводом для предварительного разговора о природе времени является публикация переписки Вильгельма Дильтея и графа Пауля Йорка фон Вартенбурга.¹ В данном трактате мы хотим углубить понимание этой переписки. Необходимо выявить изначальную позитивную тенденцию *того* вида исследования, из которого и родились эти письма. В письме от 4 июня 1895 года Йорк касается существенного, а потому и самого подлинного источника этой образцовой философской дружбы: речь идет о «*нашем общем интересе — понять историчность...*» (S. 185). Предлагаемое исследование восприняло этот интерес. Оно пытается прояснить ту постановку вопроса, которая живет этим интересом.

Надо *понимать историчность*, а не рассматривать историю (мировую историю). Историчность означает *бытие-историчным* (Geschichtlichsein) того, что пред-

¹ Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg (1877–1897) // Philosophie und Geisteswissenschaften / hg. E. Rothacker. 1. Bd. Halle: M. Niemeyer, 1923.

стает как история.⁽¹⁾ Следовательно, изначально упомянутый интерес обращен не на то, чтобы выявить предметность исторического, то есть тот способ, каким история является объектом исторической науки, ее рассматривающей. Этому научно-теоретическому вопросу *пред-*лежит другой, более радикальный вопрос о смысле *бытия*-историческим. Надлежит раскрыть бытийную структуру сущего, которое есть история. Такая задача онтологична. Она заговаривает (λόγος) о сущем (ὄν) в направлении его бытия (ἦ ὄν) и понятийно оформляет в категориях² таким образом выделенные бытийные черты этого сущего. Но если бытийные черты следует раскрывать по отношению к какому-то сущему, тогда прежде само это сущее должно попасть в поле зрения онтологически исследующего взора. Сущее должно — из себя самого — показать *себя* (φαίνεσθαι), то есть должно стать феноменом,⁽²⁾ и с ним надо

² κατηγορεῖν есть определенное, а именно специфическое λέγειν, которое означает: публично обвинять, то есть говорить кому-либо прямо в лицо, что он был тем, который... Сущему можно в самом собственном смысле сказать — его *бытие*. Таким образом, то, что выделяет и сохраняет это бытие сущего, есть «категория».

(1) В этом вопрос,
какое сущее есть собственно
как история —
к ответу из
бытия историчности
из того, что в нем
первично — временность;
какое сущее собственно «есть»
временно — так — что оно
есть само время —
тогда это сущее так же собственно исторично

(2) освободиться от затуманивающих предмнений и понятий

заговаривать (λόγος) так, как оно себя кажет. Поэтому феноменология есть тот способ исследования, в котором одним только и может начаться и удерживаться онтологическое изыскание. Итак, историчность — это бытийная черта. Но какого сущего? Человеческого вот-бытия (Dasein). Таким образом, задача заключается в том, чтобы освободить само это сущее, чтобы определить его в его бытии. Бытиеразмерная (seinmäßige) основоструктура вот-бытия, с которой онтологически считывается историчность, есть временность. Поэтому задача понять историчность ведет к *феноменологической экспликации времени*.³

Проясняя таким образом постановку вопроса, лежащую в интересе «понять историчность», сегодняшнее исследование должно в продуктивной полемике вновь сделать действенным то, что осталось нам как наследие Дильтея и Йорка. Поэтому необходимо четко ориентироваться в том, к чему друзья устремлялись в их общем интересе. Участие в работе, которая должна была послужить такому интересу, для обоих различно, и в нашем изложении мы должны учитывать эту разницу. У Дильтея мы находим законченные, обширные исследования. Всякая дальнейшая работа в первую очередь должна соотноситься с ним.⁴ Что касается Йорка, то от него остались лишь

³ Из одного места в переписке («Еще одна статья о внутреннем восприятии и времени — и тогда второй том почти закончен», S. 107) становится ясно, что Дильтей планировал обсудить феномен времени. Посмертно опубликованный том полного собрания покажет, были ли проведены эти изыскания.

⁴ Самоотверженную работу по изданию полного собрания сочинений Дильтея, руководимую Георгом Мишем, нельзя пере-

отдельные, почти всегда принципиальные соображения и тезисы, которые у него появляются в рассеянном виде в ходе совместной с товарищем работы. Они говорят о том, что в занимаемой ими общей боевой позиции он оказывается как бы впереди. Он видит гораздо острее и мыслит радикальнее.⁽³⁾ Правильное усвоение его мыслей возможно лишь в том случае, если мы целиком внесем их в изложение Дильтея и тем самым сделаем плодотворными. Только тогда письма Йорка предстанут как письма друга, которому важно лишь одно: в живом общении помочь тому, кто философствуют вместе с ним, войти в его экзистенцию, а тем самым и в свою собственную. Но если мы начнем с любопытством высчитывать, кто же из них «значительнее», мы исказим образом мыслей обоих друзей.

Тем самым вырисовывается и план нижеследующей статьи: во введении (раздел I) следует сжато охарактеризовать постановку вопроса Дильтея. В соотношении с нею необходимо — на основании характерных мест переписки — прояснить философский ракурс Йорка. Затем в очерченный таким образом горизонт надо поместить исследование о природе времени. Анализ вот-бытия в направлении его бытийных черт (раздел II) дает почву для экспликации времени (раздел III). Внутри феноменального поля,

оценить. Только теперь становится возможным, чтобы отдельные статьи Дильтея играли свою плодотворную роль в научном образовании молодого поколения, интересующегося философией и историческими науками о духе.

⁽³⁾ остается неясным, действительно ли он первенствует

расчищенного во II и III разделах, историчность в основных чертах фиксируется как бытийная особенность вот-бытия и одновременно определяется тот способ исследования, в котором надо осуществить «понимание» историчности и вот-бытия. Тем самым все рассмотрение поворачивает к своей исходной точке и одновременно выявляет свою направленность сегодня: чтить дух графа Йорка и служить делу Дильтея.

I. Дильтеева постановка вопроса и основная тенденция Йорка

Все работы Дильтея движимы стремлением дать научное понимание духовной, общественно-исторической действительности *человека*, его «жизни», а научности этого понимания дать его подлинное основание. Научное познание стремится к понимающему размыканию жизни двумя путями: во-первых, как философия, последняя цель которой, согласно Дильтею и Йорку, — нравственно-педагогическая, а во-вторых, как историографическая (*historische*) наука о духе, которая показывает жизнь в ее «объективациях». Подлинная научность дисциплин, входящих в историографическую науку о духе, коренится в том, чтобы все, что в конечном счете, проходя через объективации, является ее постоянной темой (а именно жизнь), само было разработано в своей структуре. Только так эти отдельные науки получают путеводную нить для своего вопрошания и истолкования — нить, взятую из содержания своей темы. Но как *науки* о духе они нуждаются в обосновании в тех общих положениях, через которые они получают методическое регулирование своего познающего поведения. Однако эти тезисы

и правила надо черпать из самого «познавания», которое, со своей стороны, имеет своей «подпочвой» «душевную целостность» (жизнь). Таким образом, стремление возвысить историографическую науку о духе до уровня подлинной научности с двух «сторон» — со стороны тематического предмета и со стороны того познания, которое этот предмет размыкает — приводит к *единой* задаче: исследовать саму «душевную целостность» в ее структурах. Но и философия — коль скоро ей следует разработать теорию человека сообразно основным возможностям его жизни — видит, что она поставлена перед той же задачей анализа «душевной целостности».

Благодаря ему «целостный факт: человек», это думающее, волящее, чувствующее существо должно выявиться применительно к «структурной связности» его переживания. Нельзя сказать, что эта связность как бы сопутствует жизни, совершается вместе с нею: нет, она «переживается», причем переживается так, что в каждом ее действии и мотивации присутствует целое (*das Ganze*) жизни. Будучи пережитой, эта структурная связность всего душевного (*das Seelische*) одновременно является «связностью развития». Поскольку жизнь есть развитие и поскольку она всегда есть жизнь конкретно-историческая, ее собственная история должна стать для нее органом понимания. И эта история говорит тем изначальнонее и проникновеннее, чем надежнее ее историографическая наука, то есть историографические дисциплины движутся в ее собственном методически выверенном и концептуально разработанном русле. Теория человека, конкретная *история* его духа

и теория⁽⁴⁾ наук о человеке и его истории составляют трехчленную, но всегда *единую* в себе цель, к которой явно или скрыто стремится всякое изыскание и всякая — еще обособленная — постановка вопроса Дильтеем. Фундаментом этих исследований является «психология» жизни — душевной целостности как таковой. Поскольку надо понять «жизнь» как изначальную и самобытную действительность, способ ее научной обработки может быть определен только из нее самой. Это значит, что стремление разработать такую «психологию» никак не сопутствует попыткам научно раскрыть душевное как объект природы. Душевная целостность изначально дана в своем единстве, а это значит, что отдельные структуры целого (*das Ganze*) можно понять только из первичного соотношения с ним и в возвращении к нему. Душевное нельзя собрать из отдельных гипотетически полагаемых элементов, но описание душевной целостности одновременно должно иметь характер надежного и общезначимого знания, если это описание должно удовлетворять описанной задаче установления основ.⁵

Тем самым постановка вопроса Дильтеем стала очевидной в ее методической принципиальной позиции. «Только во внутреннем опыте, в фактах сознания я на-

⁵ Во «Вступительном слове» к пятому тому (*Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. V, 1. Leipzig; Berlin: V. G. Teubner, 1924. S. VII—CXVII*) собрания сочинений Дильтея Георг Миш, обращаясь к «дневниковым заметкам» и «наброскам» впервые характеризует историю развития Дильтея, причем уже в соотношении с письмами Йорка.

(4) или познавательный смысл / изучения

ходил твердую почву для моей мысли...».⁶ «Их исследованию [Дильтей говорит об «исторической школе»] и их оценке исторических явлений недоставало связи с анализом фактов сознания и, следовательно, — основания на единственном в последней инстанции надежном знании, одним словом, недоставало философского обоснования».⁷ При таком подходе «наша картина цельной природы оказывается одной лишь тенью, которую бросает скрытая от нас действительность, тогда как реальностью, как она есть, мы обладаем лишь по отношению к фактам сознания, данным во внутреннем опыте».⁸ В фактах сознания должен выявиться «целостный человек», полный «реальный процесс жизни». Хотя, преследуя такую цель, Дильтей становится в оппозицию ко всякой «интеллектуалистской» психологии, *методическим фундаментом его проблемного обоснования тем не менее остается определенный подход к cogitationes (res cogitans) и их тематическому полаганию — как их обосновал и развил Декарт в своих “Meditationes”*.

Тенденция же Йорка, находящаяся в живом общении с проблематикой и работой Дильтея, показывает себя именно в его отношении к задачам основополагающей дисциплины — аналитической психологии. Вот что он пишет по поводу академического трактата Дильтея «Идеи к описательной и расчленяющей психологии» (1894):⁹ «Самоосмысление как первич-

⁶ *Dilthey W.* Einleitung in die Geisteswissenschaften // Gesammelte Schriften. Bd. I. Vorrede. Leipzig; Berlin: B. G. Teubner, 1922. S. XVII.

⁷ Ebd. S. XVI.

⁸ Ebd. S. XVIII.

⁹ *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. Bd. V, 1. S. 139 ff.

ное средство познания, анализ как первичный познавательный прием получают прочную опору. Отсюда формулируются тезисы, верифицируемые собственной данностью. Не делается дальнейшего шага к критическому разложению, прояснению и тем самым внутреннему опровержению конструктивной психологии и ее допущений» (Briefwechsel, S. 177). «Отказ от критического разложения = прослеживания психологического генезиса в деталях и во вторгающейся проработке стоит, на мой взгляд, в связи с понятием и местом, какое Вы отводите теории познания» (S. 177). «Объяснение неприменимости — факт установлен и прояснен — дает только теория познания. Она должна дать отчет об адекватности научных методов, должна обосновать учение о методе, вместо того чтобы — как теперь — заимствовать методы (и должен сказать, на авось) из отдельных областей» (S. 179 f.).

В том требовании Йорка — по существу требовании логики, шагающей впереди наук и ведущей их, той логики, каковою была логика Платона и Аристотеля, — лежит задача позитивно и радикально разработать различные категориальные структуры сущего, которое *есть* природа, и сущего, которое *есть* история (жизни). Йорк находит, что разыскания Дильтея «слишком мало подчеркивают родовое различие между онтическим и историческим [курс. авт.]» (S. 191). «В особенности на вооружение берется прием сравнения как метод наук о духе. Здесь я расхожусь с Вами... Сравнение всегда эстетично, всегда держится фигуры. Виндельбанд предписывает истории фигуры. Ваше понятие типа идет целиком изнутри. Речь тут о характерах, а не о фигурах. Для него история — ряд образов, отдельных

фигур, эстетическое требование. Для естествоиспытателя рядом с наукой как раз и остается — как некое средство человеческого успокоения — одно лишь эстетическое наслаждение. Ваше же понятие истории — это сцепление сил, силовых единств, к которым категория „фигура“ должна быть применима лишь в меру метафорики» (S. 193).

Из надежного инстинкта к «различию онтического и исторического» Йорк видит, сколь сильно традиционное историческое исследование еще держится внутри «чисто окулярных определений» (S. 192), нацеленных на телесное и фигурное.

«Ранке — это большой окуляр, для которого то, что от него ускользнуло, не может стать *действительностью*... Общей манерой Ранке объясняется и ограничение исторического материала политикой. Только в ней — драматизм» (S. 60). «Модификации, принесенные течением времени, кажутся мне несущественными, и тут я, пожалуй, хотел бы оценивать иначе. Например, так называемую историческую школу я считаю просто побочным течением внутри русла той же реки и представляющим лишь один член старого сквозного противоположения. В названии есть что-то обманчивое. *Та школа была никакой не исторической* [курс. авт.], но антикварной, эстетически конструирующей, тогда как большое доминирующее движение придерживалось механической конструкции. Поэтому то, что она методически добавила к методу рациональности, является лишь общим чутьем» (S. 68 f.).

«Подлинный филологус, у которого понятие об истории похоже на сундук антиквариата. Там, где нет никакой осязаемости, куда ведет лишь живая психиче-

ская транспозиция, туда господам хода нет. В глубине души они именно естествоиспытатели и становятся еще более скептиками, потому что отсутствует эксперимент. От всех этих безделиц — как часто, например, Платон бывал в Великой Греции или Сиракузах — надо держаться как можно дальше. С этим не связано никакой жизненности. Такая внешняя манера, которую я тут критически рассмотрел, в конечном счете приходит к большому вопросительному знаку и осрамилась на великих реальностях Гомера, Платона, Нового Завета. Все действительно реальное становится схемой, если оно рассмотрено как „вещь в себе“, если не переживается» (S. 61). «Ученые» стоят перед силами времени как тончайше образованное французское общество перед тогдашним революционным движением. Здесь, как и там, — формализм, культ формы. Последнее слово всей премудрости — определение соотношений. Такое направление мысли имеет, естественно, свою, как я полагаю, еще не написанную историю. Беспочвенность мысли и веры в такую мысль (с познавательно-теоретической точки зрения — это метафизическое поведение) есть исторический продукт (S. 39). «Мне кажется, что колебания волн, вызванные эксцентрическим принципом, создавшим более четырехсот лет назад некое новое время, до крайности расплылись и измельчали, познание дошло до снятия себя самого, а человек настолько оторвался от себя самого, что себя уже не замечает. „Человек модерна“, то есть „Человек после Ренессанса“, готов для погребения» (S. 83). В противоположность этому: «Всякая поистине живая историография, а не просто описывающая жизнь, есть критика» (S. 19). «Но в своей лучшей части знание

истории есть знание потаенных источников» (S. 109). «С историей дело обстоит так, что все шумное и бросающееся в глаза, — не главное. Самые нервы незримы, подобно тому как существенное вообще невидимо. И как написано: „Если бы вы были тихи, то стали бы сильными“, то верен и такой вариант: если вы утихнете, то начнете внимать, то есть понимать» (S. 26). «И тогда я наслаждаюсь тихим разговором с самим собой и общением с духом истории. Он не являлся Фаусту в его келье и мастеру Гёте тоже. От него они не отшатнулись бы в испуге, каким бы серьезным и захватывающим ни было его явление. Оно все-таки братски дружественно и родственно в другом, более глубоком смысле, чем обитатели леса и поля. Тут усилие имеет сходство с борьбой Иакова, для самого борющегося — верное приобретение. Но именно к этому все в первую очередь и сводится» (S. 133).

Ясное прозрение в основную черту истории как «виртуальности» Йорк получает от познания бытийного характера самой человеческой жизни, то есть именно не научно-теоретически — в соотношении с объектом историографического рассмотрения: «Точка зарождения историчности в том, что совокупная психофизическая данность не *есть* [бытие = наличное бытие природы. — *Примеч. авт.*], но живет. И самоосмысление, которое направлено не на абстрактное Я, но на полноту моей самости, обнаружит меня определенным историографически, подобно тому как физика познает меня определенным космически. Я есмь природа, но точно так же я есмь история...» (S. 71). И Йорк, явственно видевший неподлинность всех «соотносительных определений» и «беспочвенного» релятивизма, не

колеблясь делает последний вывод из своего прозрения в историчность вот-бытия (Dasein): «Но с другой стороны, при внутренней историчности самосознания систематика, обособленная от историографии, методологически неадекватна. Подобно тому как физиология не может абстрагироваться от физики, философия — как раз тогда, когда она критическая, — не может абстрагироваться от историчности... Поведение самости и историчность подобны дыханию и напору воздуха, и — пусть это звучит в какой-то мере парадоксально — неисторизация философствования кажется мне в методическом отношении метафизическим остатком» (S. 69). «Поскольку философствовать есть жить, поэтому — не пугайтесь — существует, по моему мнению, философия истории — кто бы мог ее написать! Конечно, не так, как ее до сих пор воспринимали и пытались осуществить, против чего Вы неопровержимо высказались. Прежняя постановка вопроса была именно ложной, даже невозможной, но не единственной. Поэтому в дальнейшем нет никакого настоящего философствования, которое не было бы историчным. Разделение на систематическую философию и историографическое представление неверно по существу» (S. 251). «Возможность стать практической есть, конечно же, собственное основание правоты всякой науки. Но математическая практика — не единственная. Практическая направленность нашей позиции — педагогическая: в самом широком и глубоком смысле слова. Она — душа всякой истинной философии и правда Платона и Аристотеля» (S. 42 f.). «Вы знаете, что я думаю о возможности этики как науки. Тем не менее всегда можно сделать что-то лучше. Для кого, собственно, такие

книги? Регистрации регистраций! Единственное, что заслуживает внимания, — стремление перейти от физики к этике» (S. 73). «Когда понимаешь философию как проявление жизни, а не как отхаркивание беспочвенного мышления, оказавшегося без почвы, потому что взгляд отклоняется от почвы сознания, тогда задача настолько же скудна по результату, насколько запутана и мучительна в его достижении. Здесь предпосылкой является свобода от предрассудков, но уже это дается нелегко» (S. 250).

Что Йорк сам вышел на путь к тому, чтобы в противоположность онтическому (окулярному) категорично охватить историческое (*das Historische*) и возвысить «жизнь» до адекватного научного понимания, становится ясно из указания на род трудности подобных изысканий: эстетико-механический способ мысли «легче находит словесное выражение (понятное при широком происхождении слов из окулярности), чем анализ, возвращающийся за поверхность разглядывания... То, что, наоборот, внедряется в самое основание жизненности, ускользает от экзотерического изображения, отчего и вся терминология здесь не общепонятна, символична и неизбежна. Из особого рода философского мышления следует особенность его языкового выражения» (S. 70 f.). «Но Вам известно мое пристрастие к парадоксам, которое я оправдываю тем, что парадоксальность есть признак истинности и что *communis opinio* нигде не попадает в истину — как стихийный осадок обобщающего полупонимания, в отношении к истине напоминающий серные пары, оставляемые молнией. Истина — никогда не стихия. Подрыв стихийного общественного мнения и всяческое

поощрение индивидуальности взгляда и воззрения мог бы быть государственно-педагогической задачей. Тогда вместо так называемой общественной совести — этого радикального отчуждения — вновь вошла бы в силу индивидуальная совесть, то есть собственно совесть» (S. 249 f.).

Итак, в принципиальной Дильтеевой постановке вопроса заключена задача онтологии «историографического». Только в ней может реализоваться тенденция «понять историчность». То, как понимает историю Йорк, одновременно показывает, что такая онтология не может идти путем исторической науки и ее предмета. Для такой онтологии феноменальная почва дана скорее в человеческом вот-бытии. *Прежде чем* поставить вопрос о том, насколько онтологическая позиция обоих друзей оказывается достаточной для того, чтобы понять историчность, и является ли она таковой вообще, следует через позитивное раскрытие феномена времени выявить бытийное устройство вот-бытия.

II. *Изначальные бытийные черты вот-бытия*¹

Путь, на котором время должно стать доступным для исследования, можно указать, напомнив о двух фактах.

¹ Метод изыскания — феноменологический. Феноменология есть то, что впервые заявило о себе в «Логических исследованиях» Гуссерля (1900/01). Эта «дефиниция» могла бы намекать на то, что феноменологию можно понять только через упражнение, предпринятое с помощью этой фундаментальной книги, но на самом деле феноменология до такой степени не «техника», что она как раз требует, чтобы род предпринимаемого изыскания каждый раз вытекал из самих вещей. Этим пониманием автор настоящего трактата обязан не столько названной книге, сколько личному проникновенному руководству самого Гуссерля, который, не раз наставляя автора во время его учебного года во Фрайбурге и самым щедрым образом делясь с ним своими неопубликованными изысканиями, познакомил его с самыми разными областями феноменологического исследования.

Неуклюжесть формулировок нижеследующего трактата отчасти объясняется самим родом изыскания. Одно дело — сообщать о сущем, просто рассказывая о нем, и совсем другое — схватывать сущее в его бытии. Нередко недостает не только слов, но прежде всего грамматики. Язык в первую очередь стремится заговорить с сущим и выразить его, а не раскрыть его бытие.⁽¹⁾

(1) Платон, Аристотель

1) В своем самом повседневном образе действий человеческая жизнь ориентирована по времени. Она несет в самое себе временное регулирование. У нее есть время для работы, еды, отдыха и развлечения. Регулирование времени имеет четкое общественное проявление в календаре, расписании движения, расписании уроков, полицейском часе, восьмичасовом рабочем дне. События окружающего мира и природные процессы существуют «во времени».

2) Поскольку человеческая жизнь как жизнь исследующая занимается самим временем, чтобы узнать, что оно такое, она видит, что сама она соотносена с «душой» и «духом». При этом остается вопрос, не являются ли они, в конце концов, «временем». В этом направлении указывают два основополагающих трактата о времени, которые дошли до нас (кроме трактата Плотина):² это «Физика» Аристотеля (четвертая книга) и «Исповедь» Августина (одиннадцатая книга).

Итак, Аристотель:

εἰ δὴ τὸ μὴ οἶεσθαι εἶναι χρόνον τότε συμβαίνει ἡμῖν, ὅταν μὴ ὀρίζωμεν μηδεμίαν μεταβολήν, ἀλλ' ἐν ἐνὶ καὶ ἀδιαίρετῳ φαίνεται ἡ ψυχὴ μένειν, ὅταν δ' αἰσθώμεθα καὶ ὀρίσωμεν, τότε φαμέν γεγονέναι χρόνον, φανερόν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς χρόνος (Δ 11, 218b29–219a1).

καὶ γὰρ ἐὰν ἦ σκότος καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν, κίνησις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῆ, εὐθὺς ἅμα δοκεῖ τις γεγονέναι καὶ χρόνος (Δ 11, 21a4–6).

² Enn. III. Lib. 7. О теории времени в античной философии см. также: *Simplicius. Corrolarium de tempore* (Commentaria in Aristotelem graeca. Vol. IX / ed. H. Diels). 1882. P. 773, 8–800, 25).

εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὃ ποτε ὄν ἔστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς (Δ 14, 223a25–28).

Августин: “In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est, noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierint ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior” (*Augustinus. Confessiones. Lib. XI. Cap. 27, n. 36. [Migne P. L. Tom. XXXII. 823 sq.]*).*

Из обоих фактов следует: время случается в человеческом вот-бытии, это бытие ведет счет времени. «Душа» (Seele) и «дух» (Geist), к которым обращаются «классические» исследования времени, составляют «субстанцию» человеческого вот-бытия.

Нижеследующее рассмотрение соотнобразуется с этим двойным указанием. Следовательно, время тем более

* «В тебе, душа моя, измеряю я время. Избавь меня от бурных возражений; избавь и себя от возражений в сумятице своих впечатлений. В тебе, говорю я, измеряю я время. Впечатление от проходящего мимо остается в тебе, и его то, сейчас существующее, я измеряю, а не то, что прошло и его оставило. Вот его я измеряю, измеряя время» (лат.) (*Блаженный Августин. Исповедь / пер. М. Е. Сергеенко. М.: Наука, 1992. Кн. XI, XXVII, 36*).

Обратим внимание, что, в отличие от приведенного здесь русского перевода, Хайдеггер говорит не о «душе», а о «духе» (в данном случае *animus* для него — это именно *Geist*), тогда как в отрывках из Аристотеля, где речь идет о ψυχή, он имеет в виду именно «душу» (*Seele*), хотя оба древних термина одинаково предполагают как то, так и другое. В докладе «Понятие времени», который в этом же томе следует за трактатом «Понятие времени», он снова — в своем пересказе приведенного отрывка из Августина — говорит о «духе». — *Примеч. перев.*

попадает в поле зрения, чем изначальное само человеческое бытие выявляется в отношении его бытийных черт. Анализ времени закладывает себе фундамент в онтологической характеристике человеческого бытия. В дальнейшем слово *Dasein* терминологически просто употребляется вместо *menschliches Dasein*.³

Нижеследующая онтологическая интерпретация вот-бытия не притязает на то, чтобы быть *вообще* истолкованием вот-бытия. Она нацелена на фундаментальные структуры вот-бытия, в соотношении с которыми должно выявиться время. Всякая попытка, сделанная в таком ракурсе, рано или поздно наталкивается на феномен времени.

Дальнейший анализ выявляет основную черту вот-бытия. Вот-бытие означает *быть в мире* (*in der Welt sein*). Из этого феноменального состояния следует тройкое: 1) «в *мире*»; 2) сущее, которое есть в мире; 3) бытие-в как таковое.

При этом вот-бытие должно быть феноменально схвачено в том его «ближайшем» (*Zunächst*), через которого всегда перескакивают в силу его само-

³ В более ранней статье: *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. 1916. Bd. 161. S. 173 ff. (габилитационная лекция 1915 года) был сделан обзор критического реферата А. Фришайзена-Кёлера о современных теориях времени. Ср.: *Jahrbücher der Philosophie*. 1913. Bd. I. S. 129 ff. Между тем успели появиться следующие работы: *Simmel G. Das Problem der historischen Zeit // Philosophische Vorträge* (veröffentlicht von der Kant-gesellschaft). 1916. N 12; *Spengler O. Der Untergang des Abendlandes*, Bd. I. Kap. 2. München: Beck, 1963. Шпенглер перенимает теорию времени Бергсона, которые формально-диалектически подводит *temps* и *durée* соответственно под категории количества и качества.

понятности. Это первое усвоение феноменального перечня бытийных черт дает достаточную основу для истолкования вот-бытия как заботы и бытия в возможности.⁽²⁾

1) Вот-бытие означает *бытие в мире*. Мир есть «в чем» (das Wogin) такого бытия. «В-мире-бытие» имеет характер озабоченности (Besorgen). Мир⁽³⁾ как «в чем» вот-бытия есть «чем» (das Womit) озаботившегося обращения. Озаботившееся, которое есть это бытие, не *имеет*, но само *есть*. Вот-бытие — выражено или невыражено, собственно или несобственно — всегда мое. Вот-бытие как таковое всегда находится в одной из своих возможностей озаботившегося обращения. Ближе всего известны следующие возможности: заниматься чем-либо, что-либо обрабатывать, производить, употреблять, хранить, терять, разузнавать,

(2) терминологически:

вот-бытие — со(вот)бытие — окружающий мир — природный мир.

/ Со *вот* сущее (Mit *da* seiendes)

в сущем | (делать — обихаживать:

со-сущий (Mitseiende) мир?)

↙
мира *вообще*

Бытие-друг-с-другом!

(3) О-кружное (Um-hafte)

«Место»

Даль — близь

Направления

Повороты

(Самоизменение в озабоченности)

еще без присутствующих и присутствия

но также различать —

Окружающий мир — как встречающийся во времени

И в нем разомкнутый

в II.

отсюда в III. исторический мир и

«событие» — (движение)

рассматривать, побуждать, предпринимать, улаживать, поручать. Тот или иной отдых, бездеятельное пребывание, праздность — от того же самого ствола озаботившегося обращения. В таком озаботившемся обращении с миром он и *встречается*. Обходительное бытие-в-мире как таковое *разомкнуто* для мира. Вот-бытие как разомкнутое «бытие-в» есть возможность для встречи мира. Бытие этой возможности со-определяется из бытия вот-бытия. В соотношении с бытием ближайшим образом присутствующего окружного мира кажут себя определенные черты встречи.

Для озабочения, пребывающего в той или иной своей области, мирное (*das Weltliche*) (присутствующее в мире) встречается как «годное к», «значимое для», «способствующее». При этом оно встречается на своем месте (или не на месте). Например, в инструменте, который висит на своем месте, содержится отсылка к месту его применения. Здесь наличествует то неисполненное, к обработке которого этот инструмент пригоден. Например, вместе с топором, который, занимаясь своей работой, находишь на положенном ему месте, тебе одновременно дано все окружение: дом, двор, лес, деревья, которые надо срубить, дрова, которые надо расколоть, сарай, куда надо их сложить, печь, варка пищи, кухня, домашний очаг. Это окружение мирно присутствующего (*weltlich Anwesende*) имеет свою четкую ориентацию и свою собственную пространственность. Рабочие места артикулированы в путях и ходах (*in den Wegen und Gängen*) озабочения. «Где» означает «сразу на лестнице», «за кромкой леса», «вдоль ручья», «по просеке». Пространство окружающего мира не имеет ничего общего с однород-

ным пространством и соответствующими измерениями. Оно встречается нас в «местах» мирных (weltliche) вещей и на тех путях, на которые ступает озабочение. Окружение, в котором пребывает озабочение, имеет характер *доверительности*, свойскости (Vertrautheit). Озабочение наталкивается на то, что «уже всегда вот так-то и так-то», и только в круге вот так встречающегося что-нибудь неожиданно может оказаться препятствием, нарушением, чем-то некстати выпавшим. Это чуждое (das Fremde), на что наталкивается обращение, только потому так навязчиво в своем «вот», что изначально уже дана неявная доверительность (самопонятность) всего того, что ежедневно встречается в окружающем мире. К «вот» окружающего мира принадлежит и это чуждое, которое вторгается внезапно, происходит случайно: всякий раз «совсем не так, как ожидалось». Из этой нарушенной доверительности самопонятное «вот» (selbstverständliche Da) узнает о закоснении своей неявной пред-находимости (Vorfindlichkeit). Стремление обнаружить самые близкие и самые собственные бытийные черты окружающего мира почти всегда перескакивает через стершуюся самопонятность предлежащего мира озабочения и в самом начале своего исследования запутывается в искусственно выдуманной реальности объекта как корреляте обособленно парящего акта восприятия. Но, избегая этого перескакивания, которое — в результате последующего наделения вещного объекта (Dingobjekt) ценностным характером — никогда нельзя сделать возвратным, мы получаем возможность встретиться с ближайшим окружающим миром. А это осуществляет онтологическую разработку повседневного «бытия-в-мире».

Окружающий мир вместе со своей привычной близостью, свойскостью показывает также бытийные черты *выявления* и *наличия* (Vorhandenheit). Они предстают как структурные моменты основной черты «мира», *значимости* (Bedeutsamkeit). Рассмотрение полагает рядом друг с другом то, что встречается в окружающем мире, а также выявляет его характер «пригодности для чего-то». Однако способ ближайшего присутствования инструмента на его месте коренится именно в том, на что он указывает в своей пригодности. Это «на-что» (Wogauf) его отсылания, эта связанная целостность в выявленной пространственности, которая артикулирована сообразно озабочению, присутствует как «уже заранее здесь» (vorgeweg schon da). Окружение, в котором всегда уже находишься как в чем-то так или иначе определенном, более тесном или широком, выявляет то, что встречается ближайшим образом. Окружение, которое всегда уже наличествует, неприметно теснит от себя мироокружное в характерный для него способ встречи. То, что встречается самым ближайшим образом, наличествует *в* и *из* своего со-дающего «к-этому» (Dazu) и «для-этого» (Dafür). «К-чему» (Wozu) и «для-чего» (Wofür) несут в себе более широкую связность отсылок, в которой движется озабочение. Ориентированное «от-к» (Von-zu) мест и способов обращения составляет *о-кружное* (um-hafte) мира. Это *о-кружное*, которое всегда уже наличествует, вбирает *в себя* — например, как дом и двор — «на-что» (Wogauf) и «где» (Wo) «местопребывания» (Anwesen): землю, поле, лес, гору и реку — и все это под небом. Окружающий мир этого повседневно наличного — при свете дня (или

в отсутствии этого света) — имеет тот же характер встречи в мире озабочения. Он присутствует как то, *чем* (womit) озабочение ведет свой счет (присутствие, ход и исчезновение солнца, смена фаз луны, погода), от чего защищается (постройка дома), что использует, из чего что-то изготавливает (древесина, металл), присутствует как способ и средство ведения дела и сообщения (вода, ветер). Природа встречается именно в этом использующем и потребляющем озабочении. Она содействует или вредит и как таковая даже не нуждается в ближайшем способе озабочения. «Всегда-уже-здесь» природы окружающего мира обнаруживается в этой ненуждаемости изготовления. Присутствие «природы» сообразно своей самой реальной наличности обнаруживается в характерной связи отсылки, разомкнутых озабочением, и никогда не является объектом естественнонаучного теоретического схватывания. Следовательно, в таком *обнаружении* то, что встречается самым ближайшим образом, выступает из того окружного (Umhafte), которое уже заранее присутствует, хорошо знакомо и неприметно в своем присутствии. Способ бытия всего того, что через обнаружение встречается самым ближайшим образом, есть *подручность* (Zuhandensein). То, что для покоящегося озабочения остается своим и хорошо знакомым, находится в его распоряжении. Черта наличности становится видимой только в таком образом обоснованной распоряжаемости, каковая черта неприметно несет обнаруженное. Окружающий мир — опрошенный на структуру его присутствия — насквозь пронизан собственной целостностью отсылки. Озабочение держится в ней, но как таковую ее не видит. Тем не менее озабо-

чение хорошо разбирается в своем окружающем мире. Это умение разбираться в том или ином собственном окружном поле, которым каждое озабочение дает себе самому свое руководство, следует встречающимся отсыланиям. То, что показало обнаружение, здесь становится яснее: ближайшее при-чем (Wobei) пребывания озаботившегося бытия-в-мире — это не отдельно появляющиеся вещи, но отсылания — «от-к» (Von-zu) в озаботившемся «для-того-чтобы» (Um-zu). Таким образом, в этих отсыланиях лежит изначальная структура бытия встречного мира. Отсылание есть способ кажущей себя встречи мира. Отсылание (что-то подходит к чему-то, что-то важно для чего-то, что-то изготовлено из чего-то) есть «указание-на», причем так, что «на-что» (Wogauf) этого указания, *на*-значенное, само лежит в назначении. Это указывающее назначение исходно обращено к озаботившемуся обращению. Озаботившееся бытие-в-мире разомкнуло свой мир на эту возможность встречи. Как озабочение оно вверило себя этому руководству окружающим миром. Назначение есть способ встречи с окружающим миром. Озаботившееся растворение в мире, способность затеряться в нем можно как бы брать от назначения. Тем самым выделяется основочерта встречи с миром — *значимость*.

Таким образом, «назначение» не свидетельствует о том, что какой-то субъект наделяет моментами ценности те природные вещи (Naturdinge), которые до того существовали лишь вещно (Dinghaft), — теми моментами, которые, собственно говоря, сущему не свойственны. Наоборот, подчеркивание значимости как первичной бытийной черты мира должно дать основа-

ние для показа определенного происхождения бытийных черт бытия природы. Поэтому значимость только тогда полностью эксплицирована, когда правильно проведенная онтологическая разработка бытия вот-бытия делает понятным следующее: а) почему значимость ускользала и снова и снова ускользает от онтологического исследования; б) почему она — поскольку «природными вещами», наделенными ценностью, вводится некий эрзац-феномен — все-таки требует разьяснения и выведения; с) почему она разьясняется через разрешение (*durch Auflösung*) в предшествующее действительное бытие; d) отчего это фундирующее бытие ищут в бытии природных вещей. До сих пор экспликация бытийного характера мира стоит на службе первого онтологического представления и ослабления вот-бытия в отношении его основной определенности «бытия-в-мире».

2) Вот-бытие (*Dasein*) как «бытие-в-мире» одновременно есть *бытие-друг-с-другом* (*Miteinandersein*). Здесь не имеется в виду, что ты почти всегда не появляешься отдельно: наличествуют и другие. «Бытие-друг-с-другом» скорее означает ту бытийную черту вот-бытия, которая *равноисходна* «бытию-в-мире». В такой определенности вот-бытие стоит даже тогда, когда фактически нет обращения ни к кому другому и никто другой не воспринимается. Поскольку «бытие-друг-с-другом» равноисходно фундаментальной черте вот-бытия как «бытия-в-мире», то ближайшее «вот» других, с которыми ты есть в мире, надо считать по уже охарактеризованному способу встречи в окружающем мире. Стоящий вот там стол вместе с его определенными местами отсылает к тем, с кем ты ежедневно

к нему подходишь; инструмент, встречающийся в употреблении, куплен у кого-то и кем-то усовершенствован; книга подарена кем-то; зонтик, стоящий в углу, забыт кем-то. Все, о чем заботишься в своем обращении с окружающим миром, встречается как нечто, что выглядит так-то и так-то *перед* другими, годится для них, волнует их, а кого-то умаляет в его значимости. В окружающем мире встречаются те другие, которые очень хорошо тебе знакомы и близки; в озаботившем окружающего мира другие всегда уже присутствуют как те, с которыми ты имеешь дело в своем озабочении.

Но не только другие: *себя самого* прежде всего встречаешь в том, чем занимаешься, чего ждешь, что предотвращаешь, при чем имеешь свое озаботившееся пребывание. В окружающем мире эта встреча с собой совершается без всякого саморассмотрения, ориентированного на некое «я», и без рефлексированного восприятия «внутренних» переживаний и актов. Поскольку в первую очередь и почти всегда встреча происходит в мире, то встречающиеся в нем другие присутствуют как *совместный* мир (*Mitwelt*), а ты сам как *самостный* мир (*Selbstwelt*). В твоём вот-бытии присутствует мир других, а в нём — твой собственный. Эта равноисходная артикуляция совместного мира и мира собственной самости должна (как мирная) стать понятной из первичного «встречающего» характера мира — из значимости, причем так, что на ее основании «совместность» вырисовывается на фоне «окружности». «Другие» уже здесь в том «на что» (*Wogauf*), которое характерно для определенного отсылания и указания в окружающем мире. Например,

строящийся мост указывает на тех-то и тех-то, лодка на берегу отсылает к тому или указывает на того, кому она принадлежит. Теперь то, что со-встречается (mitbegegnet) в таком окружении (мост, лодка), то, что присутствует в «на что» (Worauf) его указания, может характеризоваться не в горизонте «к-чему» (Dazu) и «для-чего» (Dafür) или из чего (Woraus) существования. Это нечто такое, что обращается с самим встречающимся. Окружающий мир есть «чем» (Womit) обращения других, есть при-чем (Wobei) их пребывания. В окружающем мире встречается обращающееся озабочение, а в нем — поначалу лишь в нем — встречаются другие. Даже «прямая» встреча с другими совершается в окружающем мире: они встречаются в комнате за работой, на улице, в дороге на работу и с работы, озабоченные или празднующиеся. Окружающий мир позволяет в-нем-бытию (In-ihg-sein) других присутствовать в первичном способе бытия озабочения, другие и их «бытие-в» (Insein) встречает мое «бытие-в-мире» (In-der-Welt-sein). Эта встреча — прежде всего и почти всегда через окружающий мир — означает «иметь-дело-друг-с-другом» (Miteinander-zutun-haben), «зависеть-друг-от-друга» (Aufeinander-angewiesen-sein) или «никак-не-касаться-друг-друга» (Einander-nichts-angehen), считаться с другими или рассчитывать на других. Это «с» другими (“Mit” der anderen), уже лежащее в озаботившемся бытии-в-мире, имеет возможности стояния-друг-за-друга, противостояния или индифферентного со-стояния. Даже там, где другие используются как орудие, отсылка к ним такова, что они — в расчете на них — встречаются как озабочивающие.

Ближайшее уже-вот-бытие (Schon-da-sein) других в том, *чем* они озабочены, становится зримым только в том случае, если понятна первичная бытийная черта мира как значимости. Встреча происходит не в мире как случающейся взаимосвязи природных вещей, а в мире, где люди находятся в своем озабочении. На вопрос о том, *кто* есть вот-бытие почти всегда и в первую очередь, ответ подспудно уже был дан в предыдущем разъяснении. Ответ на вопрос «кто?» дает термин «некто», просто «люди», соразмерный феноменальному составу ближайшего вот-бытия. «Люди» заботятся, «люди» чем-то занимаются, чем-то наслаждаются, что-то видят, о чем-то судят или спрашивают. Итак, «люди» — вот что является ближайшим окружающим миром бытия-друг-с-другом (Miteinandersein).

Бытие-друг-с-другом означает встречаться во взаимно озаботившемся окружающем мире. Виды встречи различны, но встречающиеся «другие» всегда в определенных границах знакомы и понятны. Их «бытие-в» (Insein) разомкнуто для собственного бытия-в-мире, а оно разомкнуто для бытия-в-мире других. В ближайшем озабочении каждый в большинстве случаев есть то, *чем* он занимается. Речь не идет о том, каков он по отношению к себе самому: настоящий или нет, собственный или несобственный (eigen — uneigentlich). В повседневном общении с другими каждый в первую очередь *одинаково* неподлинен, несобственен (*gleich* uneigentlich). «Люди» разомкнуты друг для друга в *этой несобственности*. Нельзя сказать, что сначала имеются «субъекты», словно заключенные в капсулу, которые потом наводят мосты

друг к другу.⁴ Такое предположение так же мало согласуется с исходным бытийным составом вот-бытия, как мысль о том, что мир как будто преподносится вот-бытию «снаружи», а оно только перемещается в него и впервые достигает себя в этом выходящем вонне знании.

«Люди» — это субъект повседневного бытия-друг-с-другом. Сохраняющиеся при этом отличия одного от другого движутся внутри определенной *усредненности* обычая, в том, как принято поступать, в том, с чем люди считаются или не считаются. Эта стершаяся усредненность, которая почти бесшумно подавляет любую исключительность и любую изначальность, властно пронизывает собою «людей». Вот-бытие вырастает в этих «людях» и все больше врастает в них и никогда не может полностью с ними расстаться.

Усредненность «людей» совершает это уравнивание (*Einebnung*) как публичность (*Öffentlichkeit*). Публичность управляет притязаниями и потребностями, очерчивает способ и размах толкования вот-бытия и возможности вопрошания. Публичность почти всегда оказывается правой — но не по причине своей осведомленности и изначального усвоения, а в силу своего невхождения в существо дела и нечувствительности ко всем различиям уровня. Она избавляет от изначальных решений и всегда уже предлагает вариант выбора. Публичность идет навстречу стремлению вот-бытия к облегчению и послаблению, и отсюда она утверждает

⁴ Ср.: *Scheler M. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich.* Halle: Niemeyer, 1913. Anhang. S. 118 ff.

ет упрямство своего господства. Каждый оказывается другим, и никто — не он сам. «Человек» есть «никто», которому повседневное вот-бытие выдало себя из себя самого.

«Люди», каковыми является всякое вот-бытие, становятся еще яснее, когда вырисовывается первичный способ бытия публичности — *язык*. Но соответственно своему полному феноменальному составу как способу бытия вот-бытия язык надо вобрать назад в вот-бытие.

Говорить значит иметь *речь* о чем-либо, причем так, что это «о чем» (*Wogüber*) *раскрывается* и в говорении. Познанность (*Erkanntwerden*) есть лишь один и к тому же — по своему теоретическому виду осуществления — даже не исходный способ раскрытия. «Речь о...» означает сказывать что-либо о чем-либо. Но речь, которая что-то сказывает, есть говорение к другим и с другими. И имение речи с другими в смысле говорения есть *самовыговаривание*. В говорении *со-раскрываешься* ты сам, то есть соответствующее бытие-в-мире. Этот факт равноисходных черт делает очевидным говорение как основной способ бытия-друг-с-другом-в-мире (*Miteinander-in-der-Welt-sein*).

Говорение, взятое в своем полном составе, есть слышание-друг-друга (*Auf-ein-ander-hören*). Вот-бытие как речь-друг-с-другом (*Miteinander-reden*) означает: слушая друг друга, быть взаимопринадлежащим. Эта *принадлежность* одновременно определяет смысл бытия-друг-с-другом. Уловление тонов и вняtie звуков оказывается изолированной, искусственно сформированной возможностью первичного понимающего друг друга слышания в смысле слышания-друг-друга.

Это значит повиноваться друг другу, вместе заботиться в озабочении окружающего мира. Слышание речи никогда не означает восприятие звуков, к которым потом присоединяются значения. Даже там, где речь невнятна или язык — чужой, в первую очередь слышишь не одни лишь звуки, но непонятные слова. Быть-говорящим, определяться в своем бытии через язык прежде всего значит иметь речь. В этом заключается и возможность молчания. Только тот, чье бытие пронизано возможностью речи, *может* по-настоящему молчать.

Обороты «ничего на это не сказать» (промолчать), «сказать это» другому, «сказать что-то себе», «ничего себе не сказать» указывают на ближайше повседневный способ бытия языка. Сообразно с этим язык не является в первую очередь посредником в сообщении знания. Но также не следует видеть в языке одно лишь средство договоренности и обмена сведениями в практико-технических целях. Речь-друг-с-другом — это, напротив, основной способ *бытия-друг-с-другом-в-мире* (Miteinander-sein-in-der-Welt). Что-то обговорить, уговорить и отговорить «в каком-то деле» значит раствориться вместе с другими в этом обговариваемом. В своей значимости ясно присутствует именно озабовавшийся окружающий мир — как то, о чем говорится в озабочении, — а не те, кто имеет речь, и тем более не сама речь. И только через то, о чем «идет речь», присутствуют и другие, которые прислушиваются и держат ответ. В повседневной речи выявленные, равноисходные бытийные моменты языка почти всегда не являются так же равно выраженными. Напротив, для бытийствования вот-бытия характерна скрытость и от-

ступление одних моментов (говорить «самому» и выговаривать *себя*) при выступлении на передний план других («о чем» и «что» речи).⁵

Растворение говорящих в оговариваемом не обеспечивает исходного усвоения того, о чем говорится в речи. Напротив, в повседневности говорение совершается без исходного усвоения того, «о чем» говорится. То, о чем идет речь, — сказанное (*das Gesagte*) проговорено понаслышке (газеты), пересказано, прочитано и поверхностно «проболтано». В бытии-друг-с-другом озаботившегося обращения (разговорный язык) речь движется в несобственности, лишенной корней. То, что однажды было выговорено исходным образом, начинает в окружающем мире вращаться; пересказывающий и вторящий в слышании получает — без предшествующего исходного разъяснения — понимание, достаточное для повседневности. Проговоренное от него к другим рождает *толки*.

«Люди» имеют в толках — как определенном способе бытия языка в повседневности — свое ближайшее и самое собственное пребывание. В толках, которыми живет и направляется ближайшее бытие-друг-с-другом, коренится возможность упрямого господства «людей». В толках присутствует «никто» («не присутствует никто»). Речь, характеризующаяся недостатком исходного усвоения своего «о чем» (*Worüber*), может в так называемом словомыслии (*Wortdenken*), которое отдало себя во власть определенных словесных понятий, даже в науке властно и широко пронизывать собою и санкционировать трактовку проблем.

⁵ См. ниже, с. 57—58.

В языке — потому что он является основным способом бытия-в-мире — лишенное корней вот-бытие движется вперед и обеспечивает себе авторитет и значимость из публичности «людей». Неопределенность и пустота значений, которые при этом не известны как значения, встречаются в подхватывании повседневной речи. Этот опустошенный бытийный способ проговаривания и ориентированная в нем речь не могут соблазнить на то, чтобы воспринимать язык прежде всего как тон, звук; неопределенность значений есть некая определенность, а именно определенность индифферентной понятливости речи, стершейся в повседневности. Эта речь — поскольку язык составляет основной способ бытия-в-мире — есть определенный вид пребывания в мире.

Если в основу толкования языка положить исходный состав бытия-в-мире и понимать речь в ее возможностях из бытийных возможностей вот-бытия, тогда можно найти обоснование различным ответам на вопрос о «существовании» языка. Интерпретации языка как символа, как выражения опыта и познания, как проявления «переживаний», как сообщения, как оформления каждый раз имеют феноменологический состав языка как обосновывающую почву, без того чтобы ее саму соответствующим образом освоить и разработать. Язык, например, является *сообщением* как раз в отношении ближайшего бытийного способа вот-бытия. Но при этом сообщение нельзя понимать только как передачу — как будто сведения переносятся из одного субъекта в другой. Сообщение как говорение-друг-с-другом есть тот способ, которым ты «разделяешь» с другими и имеешь озаботивший тебя мир. Это имя мира

означает озабоченное растворение в нем. Сообщение значит: других и себя вместе с ними приводить в такое бытие-в-мире и иметь в нем.⁶ Такому сообщению (Mitteilung) соответствует участие (Teilnahme).

3) Благодаря выявлению фундаментальной черты вот-бытия, а именно «бытия-в-мире», стало очевидным то, что до сих пор было двояким: во-первых, «мир» как «чем» (Womit) озаботившегося обращения и, во-вторых, «люди» как сущее вот-бытия в ближайшей повседневности его озабочения. При этом должно было со-проговариваться «бытие-в» (Insein) как таковое — хотя и не по отношению к нему самому. На него было указано как на озабочение. Однако только экспликация бытийного характера самого «бытия-в» ведет к исходному бытийному устройству вот-бытия. Бытие в своей основоструктуре очерчивается как *забота*. Озабочение раскрывается как ближайший бытийный способ этого бытия. «Бытие-при» (Sein bei) обнаруживается как близость, освоенность с миром, который неявно встречает как окружающий мир, совместный мир и мир самости. Освоенность включает в себя: доверять миру, без подозрений вверяться ему в своем возделывании, ухаживании, использовании, распорядительстве. Доверяться миру значит разби-

⁶ Тот факт, что греки в своем донаучном толковании вот-бытия (Dasein) усматривают бытие в возможности речи (Redenkönnen) ($\alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma = \zeta\tilde{\omega}\nu \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\epsilon\upsilon \xi\chi\omicron\nu$) вытекает из опыта повседневного вот-бытия, в особенности греческого. Последующее animal rationale = разумное живое существо как раз затуманивает изначально постигаемое положение вещей. И то, что греки навязали языку грамматику, определенную логикой, опять-таки коренится в определенном способе бытия их говорящего бытия-в-мире (sprechendes In-der-Welt-Sein).

раться в нем (sich auskennen). Разбирающееся вверение-себя-миру характеризует ближайшее «бытие-в» как бытие-«дома» (“zu Hause”-Sein). В соответствии с разъясненным первичным смыслом слова «вокруг» (Um) и данной в нем исходной пространственностью префикс «в» (In) означает быть «дома».⁷ «Бытие-в» образовало для себя ближайшую и почти всегда узкую возможность неопасного и уверенно озаботившегося пребывания. В умении разбираться в мире оно обеспечивает себе прочное ориентирование. Так определенное «бытие-при» допускает встречу с миром (Begegnenlassen). Допущение такой встречи — не какое-то любое свойство вот-бытия, без которого оно могло бы и обойтись. Напротив, эта бытийная черта «бытия-в» означает держать мир в так или иначе очерченной разомкнутости. Бытие-в-мире как таковое «разомкнуто» — и не в некоем теоретическом схватывании, которое само возможно только на основе предварительной разомкнутости мира.

Озаботившееся «бытие-в» надо понимать как врученность вот-бытия его миру, как невозможность обойтись без этого мира. Эта врученность уже заранее имеет свой мир разомкнутым на его «для-того-чтобы». Например, древесина прежде всего встречается в «для-того-чтобы» растопки, изготовления лодки и тому подобного. Встреча в таком «для-того-чтобы» оказывается слишком жесткой, слишком мяг-

⁷ Ср.: *Grimm J.* In // Kleinere Schriften. Bd. VII Berlin: F. Dümmler, 1884. S. 247 ff. (о «в» (in) и «при» (bei)). Сообразно этому in происходит из innan — жить, habitare; ann = я привык, ухаживаю; латинское colo = habito и diligo. Равным образом есть связь между bin и bei: ich bin = ich wohne).

кой, слишком сырой, слишком тяжелой. Получается так-то и так-то в расчете на большую или меньшую пригодность. Врученное окружающему миру, вот-бытие следует таким его отсылкам, руководствуясь ими в своих делах, расчетах и т. д. В вычислении становится доступным непостоянство мира, в котором коренится предоставленность или, наоборот, ускользание вещей и событий окружающего мира. Усвоение и сохранение разомкнутого мира совершается в вот-бытии, которое через способность к речи определено как заговаривание со встречающимся миром и обговаривание его. Оно совершается как обращение к *чему-то как чему-то*. Тем самым вырисовывается «для-того-чтобы» в многообразии его отсылок. Такое обговаривание еще совсем лишено голой констатации сглаженного восприятия обстоятельств. Оно еще целиком стоит на службе озаботившегося размыкания и в удержании окружающего мира. В таком усваивающем обговаривании «бытие-в» выговаривает *себя*, дает *себе* ориентацию. Заговаривая с окружающим миром, «бытие-в» приходит к выговариванию и тем самым — к имеющемуся в его распоряжении пониманию. Озаботившееся размыкание вот-бытия, то есть первичное познание есть *истолкование*. Даже к тому, что еще не разомкнуто в своем «для-того-чтобы» и, следовательно, еще не усвоено в своем «как-такое-то», вот-бытие обращается способом истолкования. Чуждое — это не лишь наличное и как таковое — предмет констатации, но нечто такое, с чем пока еще ничего не начать. Таким образом, оно встречается в горизонте озаботившегося размыкания, и вопрос о том, что это такое, есть истолковывающее вопрошание о том,

«к-чему» оно пригодно. Истолковывающий ответ делает очевидным отсылку (годится — мешает); то, что прежде было незнакомым, смещается в понятность и известность озаботившегося обращения. В соответствии с этим умение разбираться (*das Sichauskennen*) есть способность распоряжаться соответствующей *истолкованностью*, ограниченной полем озабочения. Поскольку «бытие-в» определено как бытие-друг-с-другом, истолкованность усиливается благодаря подтверждению, идущему от других. Подтверждение основывается в повторении ежедневного обращения (*Umgang*).

Однако пребыванием «у» мира — как истолковывающей врученностью ему — «бытие-в» не только не определяется полностью, но прежде всего не определяется исходным образом. «Бытие-в» основывается — и на это указывает обговаривающее истолкование (*besprechende Auslegen*) как *самовыговаривание* (*Sichaussprechen*) — на соответствующем *саморасположении* (*Sichbefinden*). Размыкающую врученность миру одновременно надо понимать как задетость (*Angegangensein*) им (тем, что он чему-то способствует или, наоборот, угрожает).

Озаботившееся обращение совершается в свободном от помех исполнении чего-либо, в спокойном употреблении, в равнодушном улаживании. Такая индифферентность саморасположения есть лишь ближайший способ повседневности вот-бытия. Она часто сменяется тревогой, взволнованностью, опасением, надеждой. В таком приподнято веселом или расстроено подавленном настроении находит *себя* «бытие-в». Самонахождение (*Sichbefinden*) на свой лад — самый ис-

ходный и ближайший — дает «бытию-в» быть для него самого «вот здесь». Ему самому «вот-здесь»-бытие открывается как основочерта вот-бытия: *расположение*, находимость (Befindlichkeit). В расположении вот-бытие раскрыто для себя самого, причем всегда сообразно своему — тому или иному — бытию-в-мире. В ближайшем обращении (im Zunächst des Umgangs) самость встречает в том, чем ты занимаешься, а именно присутствует в том, «как оно» при этом тебе самому. Расположение — не опыт внутренних переживаний, но его нельзя интерпретировать и как теоретическое схватывание. Это, однако, совсем не означает, что расположение ущербно в своей способности раскрыться как настроенность. Оно как раз удерживает во всей полноте то или иное положение вот-бытия в его «вот», хотя прозрачность вот-бытия при этом иная. Оно всегда принципиально отличается от теоретического схватывания и его никогда нельзя с этим сравнивать. Расположение не только не является теоретически внимающей «самонаправленностью-на» (Sichrichten auf): у него вообще нет структурного момента «самонаправленности-на». Расположение есть соответствующее положение «бытия-в». Оно делает определенным то «вот», в котором вот-бытие находится. Сущее с чертой вот-бытия есть свое *вот*, и это одновременно означает: вот-бытие есть бытиеразмерная (seinsmäßige) возможность разомкнутости мира. Оба феноменальных факта, касающихся вот-бытия, — 1) что оно есть свое «вот»; 2) что оно дает встретить мир как разомкнутый, то есть само имеет характер «бытия-в», — раскрывает дальнейшее основоустройство вот-бытия: *открытость* (Entdecktheit).

Только теперь «бытие-в» получает свою полную определенность. Естественное значение фразы «быть дома» (Zuhausesein) не означает наличествовать в своем доме и стоять как утварь, но оно также не означает знать о своем наличии дома, то есть быть для себя констатируемым как имеющийся дома, — оно означает *чувствовать* себя дома. «Бытие-в» означает бытие, в котором находит себя вот-бытие — находит как соответствующим образом определенную возможность озаботившегося пребывания.

Все, что знают как аффекты, классифицируют как второй или третий класс переживаний и способностей, приписывают познающему или волевому поведению или же истолковывают как «мнение о чем-то», надо понимать из открытости как расположенности. Анализ аффектов требует, чтобы его проводили в первичном и постоянно удерживаемом ракурсе, взятом из исследования вот-бытия на его бытие.

Но открытость — указанная здесь только в возврате из «бытия-в» — должна усматриваться как основная черта вот-бытия применительно к его повседневности.

Поскольку открытость составляет бытийноразмерное (seinsmäßige) основоустройство вот-бытия, она должна была тематизироваться уже в более ранних набросках — просто она не истолковывалась как таковая. Уже охарактеризованный феномен публичности есть повседневный бытийный способ открытости. Публичность незримо и упрямо регламентирует запросы и потребности бытия-друг-с-другом-в-мире. Она господствует в толках, которые усредненно говорят о мире; в таком говорении выговаривается само вот-

бытие. Но теперь толки, или молву, надо понимать как способ сохранения истолкования (Auslegung). В молве толкование становится свободнопарящим: оно принадлежит всем и не исходит ни от кого. В толках или молве истолкование коснеет, превращаясь в истолкованность. Вот-бытие, «пришедшее в мир» при своем рождении, вырастает в такой истолкованности и вращается в нее. Истолкованность несет самоистолкование вот-бытия. Она предписывает, «что тебе иметь», «как себя вести», «как вести себя в том или ином положении». Участвовать в истолкованности как сообщении о том, что и о чем говорят люди, значит содействовать настроенности (Gestimmtsein) в соответствующей заданности миром. Публичность хранит в себе указание на определенную возможность встречи с миром, равно как на расхожее расположение вот-бытия. Определение публичного «бытия-в» и публичного расположения становится ближайшим показом бытийного способа открытости.

На свой лад сохраняя истолкование, молва удерживает его основную структуру. Истолкование есть озабочившееся обращение к чему-то как чему-то, называние чего-то как чего-то. По своему смыслу и обращению выговаривание размыкает соразмерно истолкованию. Проговоренное и повторенное в своем проговаривании сообщает истолкования. Вторящее говорение говорит предложения и понимает их в соразмерной ему усредненности. Оно избавляется от возвращения к тому, о чем говорит. Ему хватает сказанного как такового, пусть даже то, о чем идет речь, ведет себя иначе — уже изменилось. Но эта беспочвенная сказанность вполне может исказить истолкование и соответствующим

образом в нем заключенное самоистолкование в его результате (образование раскрытости). Так как истолкование прибавляет нечто в его «как это», оно может — в том бытийном сообщении, каковым являются толки, то есть только через далее-пересказанность (*Weitergesgtsein*), — скрыть то, что якобы должно через истолкование раскрыться. При этом совсем не надо никакого обмана — не надо выдавать нечто за что-то (чем это нечто *не* является). Вторящее говорение тем не менее сообщает. Сказанность распространяет какое-нибудь мнение, причем так, что публичность застывает на нем и всякое дальнейшее обговаривание и опрашивание заранее определяется именно отсюда. Толки — лишь по причине свойственного им упущения исходного названия — *скрывают*. Они заслоняют господствующим мнением настоящий вид мира и его событий. Осуществляя свое господство в повседневности вот-бытия и делая это вплоть до якобы настоящего вопрошания и исследования, толки удерживают вот-бытие от исходного истолкования и разъяснения. В результате мнимое размыкание мира оказывается его сокрытием, причем таким, что толки, молва, обращаясь к публичности и традиции вот-бытия, внушают ему, что он обладает общепризнанной и потому подлинной истиной. Толкование есть освоение и формирование «бытия-в». Прежде всего и почти всегда «бытие-в» (раскрытость) имеет бытийный вид сокрытия. Истолкованность, словно застывшая в толках и молве, влечет то или иное вот-бытие в бытийный способ существования «людей». Но теперь в «людях» бытие оказывается сокрытием и оттеснением собственной самости. Вот-бытие не просто вверилось

«людям»: «люди» даже искажают ему его расположение (Befindlichkeit).

В публичности — как ближайшем способе бытия открытости — вот-бытие не живет в исходно освоенном мире и не является самим собой, но практиковать сокрытие как способ бытия оно может как раз потому, что имеет основоустройство раскрытости («бытие-в», коренящееся в расположении).

Толкование есть первичное познание. В нем окружающий мир озабочения усваивается через проступание его отсылок (разомкнутость). Познание есть основной способ «бытия-в». Как таковое познание совершается в говорении и в соответствующем расположении. Всякое вняtie (Vernehmen) (в́идение, слышание) толкующе. В толкующем внятии и ориентированности вот-бытие имеет свое смотрение (Sicht). При этом в́идение — в силу того что оно первенствует во внятии — понимается в широком смысле. Смотрение озаботившегося обращения размыкает — как усмотрение — перед «бытием-в» его ближайший мир. Будучи усматривающим, озабочение дает направление своему подходу к чему-либо и своему исполнению, а всякому орудованию дает средства, правильную возможность, подходящее время. Даже там, где встречный мир (например, небо) ускользает от изготовляющего и использующего обращения, озабочение — как усматривающее всматривание — все равно принимает его в расчет. Солнце и луна втянуты в усмотрение при исчислении времени, а звезды — в мореплавании.

Бытийным способом озабочения является также покой. Когда озабочение, находясь в покое, освобождается

от своего орудования, оно все равно остается «бытием-в». Переставая что-либо делать, осматривание-вокруг-себя (*Sichumsehen*) становится просто всматривающимся пребыванием при... (*hinsehende Verweilen-bei...*). Находясь в покое, озаботившееся «бытие-в» выходит из сосредоточения на определенной ситуации, заранее затребованной усмотрением. Видение, которое прежде было этим усмотрением связано, становится свободным для одного лишь восприятия и просто имени мира. Пребывание рассеивается в своем мире. В озабочении такого всматривания забота *любопытства* (*curiositas, cura*)⁸ становится самостоятельной.

⁸ О *curiositas* как *cupiditas experiendi* (*concupiscentia oculorum*) и первенстве видения см. у Августина: "Ad oculos enim proprie videre pertinet. Utimur autem hoc verbo etiam in caeteris sensibus, cum eos ad cognoscendum intendimus. Neque enim dicimus, Audi quid rutillet; aut, Olfac quam niteat; aut, Gusta quam splendeat; aut, Palpa cuam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia. Dicimus autem non solum, Vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt; sed etiam, Vide quid sonet; vide quid oleat; vide quid sapiat; vide quam durum sit. Ideoque generalis experientia sensuum *concupiscentia*, sicut dictum est, *oculorum*, *oculorum* vocatur; quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam caeteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant (*Augustinus. Confessiones. Lib X. Cap. 35. [Migne P. L. Tom. XXXII. 802 sq.]*).

«Собственное назначение глаз — видеть, но мы пользуемся этим словом, говоря и о других чувствах, когда с их помощью что-то узнаем. Мы ведь не говорим „послушай, как это отливает красным“, или „понюхай, как блеснит“, или „отведай, как ярко“, или „потрогай, как свергает“; во всех этих случаях говорят „смотри“. Мы ведь говорим не только „посмотри, что светится,“ — это почувствовать могут только глаза, — но и „посмотри, что звенит“, „посмотри, что пахнет“, „посмотри, какой в этом вкус“, „посмотри, как это твердо“. Поэтому всякое знание, доставля-

Пребывающее всматривание в мир — это в первую очередь лишь модификация усмотрения. Мир, разомкнутый в нем, всегда уже присутствует для всматривания — только теперь озаботившееся «бытие-в» больше не следует отсылкам «для-того-чтобы», стремясь что-то устроить, а рассматривает встречный в них мир (значимость) только в ракурсе «как нечто». Теперь всматривание, характерное для любопытства, как раз не остается при том доверительно знакомом, которое пришло из усмотрения. Выходя за круг повседневности, любопытство заботится о размыкании того, что еще чуждо ему и ново, причем делает это так, что не останавливается при том, что стало ему доступным, но с его помощью лишь хлопочет о дальнейших возможностях познавать новое. Растворяясь в том, как мир выглядит (εἶδος), любопытство позволяет ему захватить себя. Заранее упрочив свое положение и не будучи отягощенным никакой нуждой и необходимостью, любопытство переносит себя в неопасную и ни к чему не обязывающую заботу возбуждения (Aufregung). Определенное любопытством и добровольно влекомое миром «бытие-в» по сути дела *везде и нигде*. Это нигде не пребывающее пребывание в мире характеризует рассеяние как бытийный способ вот-бытия. Любопытствующее озабочение одним лишь видением и увиденным все больше запутывает вот-бытие. Всякое всматривающееся вопрошание и толкование захвачено

емое внешними чувствами, называется, как сказано, „похотью очей“; обязанность видеть — эту основную обязанность глаз — присваивают себе в переносном смысле и другие чувства, когда ими что-либо исследуется» (*Блаженный Августин. Исповедь. Гл. 10, XXXV*).

сиюминутным «вот». Даже там, где вот-бытие говорит о себе самом, оно говорит языком мира, рассмотрение которого заставило это бытие потеряться. Таким образом, в любопытстве вот-бытие бежит от самого себя. В нем оно прячется от ситуаций, где может потребоваться какое-нибудь разбирательство, где надо брать на себя обязательства, во что-то вкладываться, делать выбор. Убегая, вот-бытие находит прибежище в толках и пересудах, а публичность предписывает и санкционирует все, «что надо видеть и читать», культивирует новые потребности видения и находит для них соразмерное удовлетворение. Но, находясь под защитой публичности, любопытство еще больше служит сокрытию.

Однако поскольку любопытство всегда в каких-то пределах размыкает мир, его вид, ставший доступным таким образом, можно схватить как почву для *исследующего* всматривания. В таком следовании вещам лежит возможность формирования какого-нибудь исследования. Оно выявляет в разомкнутом мире поле изысканий, и это выделенное поле очерчивается как предметная область. *Исследование* — это определенный способ бытия-в-мире. Если научное познание прежде всего понимать как бытийную возможность самого вот-бытия, тогда — коль скоро речь пойдет о том, чтобы добиться этого познания в его собственности — оно никогда не выпадает на долю вот-бытия как некое само собой разумеющееся обладание. Ему, напротив, страшно той опасности сокрытия, которая исходит от публичности, и борясь против господства расхожей истолкованности, надо — всегда и всякий раз снова через критику — усваи-

вать настоящие возможности исходного опытного познания.

В науках открытость вот-бытия стала задачей для самой себя. Науки вырастают в ближайшей истолкованности вот-бытия и — в своих результатах — впадают в нее обратно. То, что прежде было разомкнуто исходным образом, начинает храниться в твердых понятиях и положениях. Истины начинают свободное парение и становятся «общепринятыми». Обладание общепринятостями приводит к тому, что потребности в возвратном вопрошании об исходных, дающих почву бытийных связях не возникает. Господствующая убежденность в общезначимости тех или иных положений замещает собою повторение открывающего доступ и первично усваиваемого опыта. Публичная истолкованность тиранизирует и историю наук. Свободно парящие, общезначимые положения кладутся в основу новых теорий, которые сохраняют изменчивый круг вопросов и их возможностей — проблемы сами по себе — применительно к жизни.

Тяготение к сокрытию, характерное для традиционной истолкованности вот-бытия, лежит в его собственном ближайшем способе быть. Поскольку это бытие формирует исследования, делая задачей истолкование себя самого, эти исследования — как способы бытия вот-бытия — должны раньше всего попадать под господство истолкованности и сокрытия. История духа и философия суть те способы исследования, которые более или менее явно делают вот-бытие своей темой.

Какая-нибудь эпоха может обратиться к «историческому сознанию» как к характерной для нее воз-

возможности самоистолкования. Это выражается в пробегающем просмотре всего разнообразия даже самых отдаленных, самых чуждых культур. «Позволение-взять-себя» в историю «мира», от какого позволения ничего не остается замкнутым, обеспечивает себя своим достоянием посредством типизации и регистрации типов. Однако то, как эта эпоха видит прошлое, является критерием для того способа рассматривания, каковым она сама себя удостаивает. Само настоящее подпадает под власть упорядочивающе-сравнительной типизации. Философия в своей систематике и диалектике обеспечивает основание для возможного порядка и типики культурных образований, ценностей и регионов разума. Ничего не ускользает от типизирующей регистрации. Подведение под какой-либо тип позволяет познанию достичь своей цели. Забота этого познания, стремящегося к выражению, форме и систематике форм, есть любопытство, скрытое для нее самой. (В этой констатации нет ничего уничижительного: она лишь очерчивает бытийный вид этого познания — как способа «бытия-в»). Хотя для названных исследовательских возможностей целью является истолкование «человечности», сама тема — вот-бытие в его бытии — вообще не поднимается или поднимается лишь при случае, да и то в горизонте уже готовой систематики или по путеводной нити поверхностного определения человека (*animal rationale*). Там, где само вот-бытие становится темой, как, например, в «философии жизни» (что звучит как «ботаника растений» и имеет лишь пропедевтический смысл, поскольку эта самопонятность забыта), размыкание почти всегда берет направление на раз-

нообразии форм выражения жизни — как это можно видеть в тех или иных культурах. Но поскольку сама жизнь в своем бытии и как «бытие» становится темой, интерпретация совершается по путеводной нити того смысла бытия, который почерпнут из бытия мира, или мира природы. При этом смысл бытия вообще остается в индифферентности «самопонятного» и совсем никак не опрашиваемого словесного понятия. Опыт вот-бытия в его бытии и очерчивание этого бытия, то есть формирование онтологии, соразмерной этому существу, подавляются скрытым господством греческой онтологии, ориентированной на внешнюю сторону дела и проходящей через традиционные толкования, а также концептуальной жесткостью застывших дисциплин.

Таким образом, открытость вот-бытия может дать о себе знать как раз в его высших возможностях самостоятельного самоистолкования в отношении его тенденции к сокрытию.

Публичность и любопытство суть способы открытости, которые бытие вот-бытия обнаруживает как саму повседневность. Экспликация этого «бытия-в» — бегства от себя самого в сокрытие себя самого — должна еще исходнее затронуть устройство вот-бытия. Быть в мире значит быть врученным ему. Бытийный характер озабоченности есть растворение в озаботившем окружающем мире. Озабоченность вбирает в себя усматривающее осуществление, а также всматривающееся пребывание — и оба опять-таки как в покое беззаботности, так и в непокое заботы. Поскольку вот-бытие *как бытие* этого «позволения-взять-себя» озабочено миром, «бытие-в»

определено через *склонность* к растворению в нем. *Отпадение* вот-бытия от него самого в его *падении* в мир обнаруживает *распад* «бытия-в» в публичность, равнение на «людей» и исчезновение в них. Падение («бытие-в» способом склонности к падению) — не событие, которое с ним только случается или иногда с ним «происходит». Эта склонность есть бытийно-размерная *судьба*, сказывающаяся на этом бытии как бытии-в-мире.

Вот-бытие готовит себе из своего мира возможность легкой идеализирующей увлеченности и тем самым — возможность промахнуться мимо себя. Падение в мир в самом его бытии *соблазнительно*. Как таковое оно удерживает «бытие-в» в его падении. Самоистолкование возвышает вот-бытие перед его идеальными возможностями действия и оттуда гарантирует ему надежность и несомненность его бытия. Поэтому соблазнительное падение так успокоительно. В этом успокоении вот-бытие устремляется к *отчуждению*. Успокоенное в своем растворении в мире и в восхождении из него, вот-бытие начинает верить, что оно раньше всего встретит себя в мире и всемирной истории. Отдавшемуся миру и запутавшемуся в собственной тревожной хлопотливости, озабочение отнимает у вот-бытия возможность вернуться к себе самому.

Но именно в особенностях своего проявления (соблазнять, успокаивать, отчуждать) падение раскрывает вот-бытие как сущее, *в котором в его «бытии-в» дело идет о самом бытии*. Для вот-бытия как озаботившегося «бытия-в» — и тем более в бегстве от него самого — его бытие помещено в заботу.

Но если «бытие-в» в падении в мир озабочивается своим бытием, тогда падающее озабочение должно корениться в *угрозе* вот-бытию. Однако эта угроза, которая гонит вот-бытие в его мир, может исходить не от мира. Угроза должна лежать в самом бытии вот-бытия, и возможность этому дана в основоустройстве вот-бытия — в его раскрытости. Вот-бытие есть *себя* находящее «бытие-в». Падающее «бытие-в» стремится к тому, чтобы обеспечить себе доверительные отношения с миром, обрести свойскость (*Vertrautheit*) и умиротворение, характерные для «бытия-дома» (“*zu-Hause*”). Падающее «прочь от... к» (*das Verfallende “Weg von... zu”*) есть бегство от того, когда «не-по-себе», от «бездомности» (“*Un-zu Hause*”) — бегство от *жуткой бесприютности* (*Unheimlichkeit*). Жутко то, что «затрагивает» «бытие-в» как таковое. Но озаботивший мир и встречный в нем мир самости — ты сам — суть свойское и знакомое. В темноте, то есть при отсутствии света как возможности видеть, человеку может стать жутко; и точно так же — в одиночестве: причем именно в свойском, знакомом окружающем мире. Отсутствие света или других людей приводит к тому, что в окружении того, в чем я дома (*zu Hause bin*), мне становится жутко и неуютно (*unheimlich*). Ты больше не дома (*nicht mehr zu Hause*). Характер расположения этого больше-не-дома есть ужас.⁹ Когда он проходит, говорят: ничего, собственно, не было. Здесь язык адекватно воспроизводит этот феномен.

⁹ Относительно понятия ужаса см.: *Kierkegaard S. Werke* (Diederichs) Bd. V. См. также Лютера: *Luther M. Enarrationes in genesin*. Cap. III. Opera latina / ed. Erl. Tom. I. 177 sqq.

Ужас есть нахождение себя перед Ничто. Это Ничто — не тема рассмотрения; его скорее надо феноменально удерживать как перед-чем (Wovon) ужасания. Уже определение «перед-чем» лишает его своеобразного Ничто-характера. Жуткая бесприютность есть привативный бытийный способ бытия «у себя дома», то есть возможный бытийный способ «бытия-в». Вот-бытие имеет возможность выдерживать ужас. В ужасающемся *бытии перед* Ничто, которое никак не помогает раствориться в мире, вот-бытие отсылает себя к себе самому. В этом самоотсылании к «бытию-в» как таковому оно по своему бытийному характеру становится таковым, «что оно есть и не не есть (und nicht nicht ist) и что оно само есть вот, в которое (in das) может встретить мир» — зримый в особом смысле.

Поскольку «люди» есть субъект бытия, за такое «бытие-в», пребывающее в свойской, обеспеченной, усредненной, публичной повседневности с другими людьми, дальше не возникает никаких опасений — дальше ничего (nichts weiter). Это «дальше ничего» есть Ничто бесприютной жути, которую ужас раскрывает как саморасположение. Как падение, рассеивающее себя в мир, вот-бытие в своем способе быть защищается от своей самой близкой для него и почти всегдашней характерной бесприютной жути. *Собственный* способ бытия открытости и есть эта жуть, которая, однако, в ближайшей повседневности скрыта. Следовательно, открытость «бытия-в» есть бытиеразмерное условие возможности падения, которое, со своей стороны, *может* обнаружить ужас как саморасположение перед бесприютной жутью.

В бегстве от себя самого бытие вот-бытия именно вот здесь. Но то, что оно есть, — оно само есть свое «вот» — нельзя смешивать с голой наличностью мира. Наличность мира может встречаться в «вот» — ее можно так и констатировать. Но то или иное вот-бытие само не может *быть* такой наличностью. Зато оно *есть* свое наисобственное «что оно *есть*» в бытийном способе расположенности и его возможностей. Эту наличность, которая есть наличность того или иного вот-бытия — *ты* есть или *я* есмь — мы называем *фактичностью*. Фактичность, со своей стороны, есть бытиеразмерное условие возможности того, чтобы и вот-бытие мирно (*weltlich*) назвать наличным, хотя лишь в отвлеченном понимании пустого, констатирующего вот-имения (*Dahaben*). Пребывая в озабочении, вот-бытие первым делом растворяется в своем мире и живет в «людях», то есть оно *может* быть несобственным, может определять себя с точки зрения мира и может снова — внутри окружающего мира — выбирать различные способы озабоченности. Оно может потеряться в мире и промахнуться в выборе, но может выбрать себя самого и решиться на то, чтобы всякую озабоченность поставить под исходный выбор. Поскольку вот-бытие определено этим «я могу», его ближайшее «бытие-в» раскрывается как *бытие-возможным* (*Möglichsein*). Оно всегда — собственно или несобственно — есть то, чем оно *может быть*. Это устройство вот-бытия прояснится в дальнейшем.

Вот-бытие было охарактеризовано как озабочение. В озабочении миром оно заботится о собственном бытии в мире. Вот-бытие в своем бытии всегда стремится к чему-то, о чем оно заботилось. В противоположность

сущему окружающего мира и совместного мира, какое сущее становится предметом заботы в его наличности и неличности, бытие того сущего, которое есть способ озабочения, следует терминологически удерживать как *заботу*. Следующий раздел покажет, в какой мере забота как основочерта определяет бытийные способы вот-бытия.¹⁰

¹⁰ Забота как бытийная черта вот-бытия стала автору очевидной в ходе изысканий, касающихся онтологических оснований антропологии Августина. Между тем исследования Конрада Бурдаха (см.: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 1923. Bd. I. S. 1 ff.) — «Фауст и забота» — пролили свет на значение этого феномена внутри истории истолкования вот-бытия. Самоистолкование вот-бытия довольно рано сталкивается с этим феноменом (а а. О. S. 41 ff.).⁽⁴⁾

(4) Цитировать Хигина!

III. Вот-бытие и временность¹

Достаточна ли уже данная интерпретация бытия?⁽¹⁾ Или такое его исследование вообще находится перед непреодолимым препятствием — так что оно в самой теме (в бытии сущего) уже дано для нее как конститутивное?⁽²⁾

Вот-бытие как бытие-в-мире в любом случае *мое*: явно или неявно, собственно или несобственно. Так же, как и «бытие-в», эту всегдашнюю сейчасность (*Jeweiligkeit*)⁽³⁾

¹ Кое-что из настоящей главы было сообщено в докладе, читанном перед Марбургским теологическим обществом в июле 1924 года. Доклад имел такое предисловие: нижеследующие размышления говорят о времени; они спрашивают: что есть

(1) *Примеч. нем. изд.:* [Первое предложение третьего раздела, которое Хайдеггер впоследствии вычеркнул, гласит: «Выполненное очерчивание следующих бытийных черт вот-бытия должно было сделать его настолько доступным, чтобы из него стало понятным „время“». Однако примечание на полях, относящееся к этому предложению, вычеркнуто не было. Оно гласит:] Тогда раскрытие времени как основоструктуры бытия самого вот-бытия должно дать возможность философски исходнее интерпретировать прежденазванные черты и тем самым показать само время как основной феномен вот-бытия.

(2) Поскольку речь идет о выявлении фундаментальной структуры, требуется методическое осмысление, которое возвратным образом касается анализа, данного в I главе.

(3) формальное понятие

(ее определенность) нельзя устранить из вот-бытия. Это сущее, которое всегда есть *ты* сам в своем бытии, как озабочение всегда остается в *пути-к* (unterwegs-zu). Бытие вот-бытия характеризуется как *из-бытие на* (Aus-sein auf) — нацеленность на то, что оно еще не есть, но чем может быть. Но как это сущее может дать достаточную почву для анализа в смысле очерчиваемой *ведущей* целостности, пока оно не пришло к своему концу? Ведь только тогда, когда оно *есть* то, чем оно может быть, оно становится постижимым как целое.⁽⁴⁾

время? Если время находит свой смысл в вечности, тогда его надо понимать в ее ракурсе. Тем самым уже предначертаны начало и путь исследования: от вечности к времени. Эта постановка вопроса правомерна при том условии, что мы знаем вечность и достаточно ее понимаем. Но если вечность не означает пустого всегда-длющегося (das Immer-währende) (ἀεί), если вечность есть Бог, тогда сразу предложенный способ рассмотрения времени будет затруднительным до тех пор, пока он ничего не знает о Боге. И если доступ к Богу есть вера и отношение к вечности — не что иное, как эта вера, тогда философия никогда не будет иметь⁽⁵⁾ вечности и, следовательно, никогда не сможет обращаться к ней как возможному отношению в дискуссии о времени. Тогда получается, что при такой постановке вопроса настоящим знатоком времени является теолог. Ведь, во-первых, теология рассуждает о человеческом существовании в его бытии перед Богом, то есть бытие во времени в его бытии к вечности. Во-вторых, христианская вера имеет отношение к тому, что происходило во времени и даже в том времени, о котором говорится, что оно «исполнилось».⁽⁶⁾ Философия же, напротив, остается лишь⁽⁷⁾ возможностью понимать время из времени.

- (4) Вот-бытие — как целое — конституция *целостности*
Целостность не как завершенное накопление черт, но как экзистенциал
Черпать целостность из *самого сущего* —
Благодаря чему оно по своему бытию *целостно*
Целостность / не как регион, делающий возможным [?]
Но как (Wie) бытия

Оно полностью⁽⁸⁾ «вот»⁽⁹⁾ только тогда, когда пришло к концу. Однако в своей готовности (Fertig-sein) оно как раз уже не есть. Таким образом, трудность в истолковании бытия заключается не в «иррациональности переживаний» и тем более не в ограниченности и ненадежности познания, но в бытии самого тематического сущего.

Разговор о том, что в основу рассмотрения можно класть бытие других людей, уже пришедших к своему концу, на самом деле остается плохим решением.

Стало быть, также *собственно несобственно*

Этот экзистенциал одновременно как феноменологический замысел

⁽⁵⁾ понимать

⁽⁶⁾ Тот факт, что богословская догматика наряду со многими другими основными понятиями прежде всего из философии заимствует также понятия времени и вечности (причем остается сомнительным, должным ли образом эти [?] понятия были добыты той философией, которая именно теологами была выбрана случайно и по вкусу), лишь усиливает [?] их пресловутую *запутанность*. Новое «направление» в протестантской теологии никогда не понимало этого позитивно — того, что Лютер со всею остротой требовал в Гейдельбергском диспуте, но что еще никогда прежде конкретно не осуществлялось. С тех пор снова и снова — ср. модификацию Меланхтоновых “Loci” — возврат в философию. Ср.: *Herrmann, Kultur der Gegenwart*. * Основана наука с понятием души, которая якобы против Гегеля — но по своим основам заодно с ним.

* [*Herrmann W. Christlich-Protestantische Dogmatik // Kultur der Gegenwart / hg. P. Hinneberg. Teil I. Abteilung IV. Die Christliche Religion. Berlin; Leipzig: B. G. Teubner 1906. S. 583–632*]. — *Примеч. ред.*

⁽⁷⁾ Пока она сама понимает себя как исследование в своих возможностях вопрошания.

⁽⁸⁾ Пришедшее к концу. Готовое = в конце — в своем бытии целым оно больше не *целостность* Но *смерть* как черта *очерченного* сущего — вот-бытие

⁽⁹⁾ как сущее должно как целое быть «вот», чтобы свою целостность выделить на нем.

Во-первых, это вот-бытие тоже как раз больше не *есть* «вот» как оно само. Но прежде всего: то или иное вот-бытие других никогда не может заместить бытие вот-бытия,⁽¹⁰⁾ если помнить о том, что вот-бытие в любом случае — всегда мое.⁽¹¹⁾ Я никогда не *есмь* вот-бытие других, хотя я могу быть с ними. [Бытие в «людях» возможно лишь как потеря или еще не найденность возможной, собственной всегдашней сейчасности].⁽¹²⁾ Можно попытаться поставить вот-бытие в предвзятие как некое целое (als ein Ganzes), которое встречается в мире и должно быть «готово».⁽¹³⁾ Но не получается ли тогда, что мы сразу отказываемся от genuинного подхода, который в таком решении не достигается? В самом деле, в вопросе о полной доступности *целого* вот-бытия конец тоже сразу понимается как тот момент, который завершает *оформление* целого,⁽¹⁴⁾ то есть как прекращение всей связи переживаний и событий и упразднение всякой деятельности — на основании чего это сущее больше не присутствует в своем «вот».⁽¹⁵⁾

(10) заместительство в чем-то
что означает — безразличие в определенных границах
то есть всегда *мою* смерть никто с меня *снять* не может

(11) и как раз здесь меньше всего
многое за других
только *не это*.

(12) совместное бытие *одна возможность*
которая также дана в вот-бытии.

(13) камень — стол — растение

(14) мирное (weltliche) присутствие

(15) К целостности приводит смерть
но как брать целостность — см. I.

Бытие-возможным — возможность *быть*

Целостности / предельная возможность

Граница в формальном смысле

Бытие из способа бытия того,

Для чего оно есть граница и как может ею быть.

В обоих случаях вот-бытие заранее берется как «мирное» (Weltliches) и опрашивается на наличие или не-наличие того, чего еще нет. Следовательно, такое вопрошание сталкивается с бытийным составом⁽¹⁶⁾ этого сущего, которое никогда не является наличным, как ему несоразмерное⁽¹⁷⁾.

Однако пропедевтически такое вопрошание показывает, что смерть² вот-бытия нельзя понимать как имеющий место процесс.⁽¹⁸⁾ Из своего «предстояния вот-бытию» каждая — всегда собственная — смерть должна определяться как бытийная черта вот-бытия из его способа быть. Смерти «вообще» не существует. Смерть каждый раз — моя.⁽¹⁹⁾ Вот-бытие в его сейчас-

² Тот, кому знакома антропология, разработанная в христианском богословии, знает, что от Павла до Кальвинова “Meditatio futurae vitae” («Размышление о будущей жизни») она, толкуя жизнь, принимала в расчет смерть. — В современной «философии жизни» Георг Зиммель — по примеру Дильтея⁽²⁰⁾ — включил смерть в определение жизни. См.: *Simmel G. Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel.* München; Leipzig: Duncker & Humblot, 1918. S. 99—153. Что касается нашего изыскания, то здесь уместно сравнить: *Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen.* 2. Aufl. Berlin, 1922. S. 229 ff. Для онтологии вот-бытия Ясперс разрабатывает здесь важную категорию «пограничной ситуации». В анализе феноменов, очерченных этим понятием, лежит центр тяжести этой «психологии», с основной философской установкой которой (см. предисловие) автор солидарен.

(16) Почему! Потому что мы уже *знаем* вот-бытие (I)

(17) Но вопрос о целостности остается — однако нечто получено. Указание о смерти — конце и ясная неуместность мирного (weltliche) вопроса выделять смерть [на фоне] прежних интерпретаций бытия

(18) если вот-бытие соразмерно определено в свете *показанных* при этом *черт*.

(19) *Определяя целостность.*

(20) Дильтей, статья Гёте.

ности есть всегда его смерть. Вот-бытие означает бытие-возможным. Его смерть есть *предельная*⁽²¹⁾ возможность вот-бытия. В эксплицированных способах бытия вот-бытие в каждом случае *есть* эта его предельная возможность.⁽²²⁾

Надо выделить способы, которыми вот-бытие может быть своей предельной возможностью. Если заявленная бытийная характеристика смерти⁽²³⁾ правильна, тогда повседневность вот-бытия должна раскрыться как один из способов, которым то или иное вот-бытие есть своя смерть. Озабочившееся бытие-в-мире есть *со-озабочение* (Mitbesorgen) *бытия* вот-бытия. Как «бытие-в» оно — толкующе. В публичности «людей» оно говорит: «Да, люди умирают, но об этом пока еще рано...» Смерть других — почти ежедневное происшествие, которое люди обсуждают.⁽²⁴⁾ Она может поразить и «человека». Слова о том, что «люди умирают», позволяют смерти всплыть как возможности, но так, что смерть как всегда своя собственная возможность

(21) «*предельное*» — «совсем последнее» или решающее в вот-бытии как «*больше-не вот*»

«смерть» — феноменологически «имманентная» — в / бытие-в /

лишь настолько: больше не вот и что в этом лежит и что вот-бытие как само *открывающее* об этом может знать — : *неопределенность*

(22) Вот-бытие — через открытость — определяет — черты бытия суть экзистенциалы —

(23) *смерть* — а именно *моя* — появляется не где-то — так что я встречаюсь с нею в умирании — но: она как предстоящая — я *предстою себе* в этой моей предельной возможности — я опережаю себя и *предстою себе* смерть и историчность.

(24) бытие смерти *умирание-прочь* в *совместном бытии*

тут же оттесняется. Озаботившееся растворение в мире относится к ней равнодушно. Оно хлопочет о том, чтобы позабыть⁽²⁵⁾ о себе. О падающем «бытии-в» говорилось, что оно «успокаивает». Его удовлетворяет такое истолкование: пока она еще не пришла.⁽²⁶⁾ Тем самым это толкование оправдывает настоящее растворение в мире. Позволяя миру полностью себя захватить, вот-бытие отталкивает свою возможную смерть прочь от себя. Это отталкивание смерти озабочено⁽²⁷⁾ бытийной чертой этой предельной возможности в смысле озаботившегося падения. Смерть в своем приходе совсем *неопределенна*, хотя и неминуема. Озабочение покрывает эту неопределенность всем тем, что оно еще имеет перед собой. Неопределенность мирно определяется как «пока еще нет»; беспокойство, которое может из нее появиться, подавляется.

Успокаивающее падение одновременно обнаруживается как *отчуждающее*. Мирная определенность неопределенного прихода одновременно заслоняет вторую бытийную черту предельной возможности вот-бытия: неминуемость смерти. В самоуспокоении вот-бытия неумолимость неминуемой смерти не может показываться в открытую. «Люди» высказывают мысли о смерти, причем в такой мере, что в бытии-друг-с-другом другие внушают умирающему, что он скоро поправится. При этом усредненно мирное самоистолкование считает, что оно утешает других. Та же

⁽²⁵⁾ *неожидание* модификация ожидания
бегство-от.

⁽²⁶⁾ истолкование и способ бытия меня самого.

⁽²⁷⁾ как забота о смерти
со-озабочение бытия

самая публичная истолкованность высмеивает «думы о смерти» как трусливый страх, как мрачное бегство от мира.⁽²⁸⁾ Это уклонение от возможности предстоящей неминуемой смерти подает себя как победу над жизнью, как уверенность в себе. Но в таком скрывающем отдохновении *от* смерти повседневность вот-бытия все-таки постоянно стоит *перед* своей предельной возможностью. Успокаивающее и отчуждающее истолкование и принадлежащее ему расположение равнодушного отношения к смерти выявляет основные черты бытия смерти: ее неминуемость, которая как таковая находится в неопределенности. Но поскольку расположение и истолкованность смерти составляют основоустройство «бытия-в», повседневное вот-бытие в своем способе бегства от смерти есть своя смерть.

Фактичность вот-бытия определена через это бытие-возможным. Поэтому онтологическая интерпретация вот-бытия тогда сформирует доступ к своему предмету, почерпнутый из самого существа дела и самый исходный, когда станет принципиально понимать вот-бытие из предельной возможности его бытия. Поначалу непреодолимая трудность для совершенно адекватного онтологического исследования вот-бытия — постоянная незавершенность этого сущего — как раз скрывает в себе указание на правильный подход к основоустройству его бытия в себе. Это указание ведет по пути к «самой вещи», как только постоянная неготовность и бытие-готовым как Ничто понимаются в том *смысле бытия*, который уже был считан в предыдущем анализе. Если мы будем избегать якобы самого близ-

⁽²⁸⁾ мужество к страху перед *смертью*.

кого бытийного опыта и толкования вот-бытия как мирного (weltlich) наличествования и события, тогда смерть откроется как исходнейшее бытийное устройство вот-бытия. Та или иная фактичность сама есть ее предельная возможность.⁽²⁹⁾

Таким образом, почва для истолкования времени в достаточной мере очерчена. До сих пор наше исследование, прежде всего имея в виду разработку этой почвы, следовало тому наставлению, которое — со времени его решающего начала у Аристотеля — лежит в традиционной интерпретации времени. Но *есть* ли время в вот-бытии?

Истолковывающее обнаружение времени как феноменальной данности в самом вот-бытии будет — чтобы оставаться на твердой почве — удерживать вот-бытие в бытии его предельной возможности как в той перспективе, которая наполнена конкретным содержанием. Способ, которым вот-бытие каждый день есть своя смерть, уже очерчен. Но он есть бытийный способ падения, который хотя и конститутивен для фактичности, но показывает само вот-бытие лишь как такое, которое *может* раствориться в «людях». Это «может» (dieses Kann) как таковое *может* быть *и* собственным. И только таким образом фактичность, выявленная в своей возможной собственности, покажет факты феномена времени, если время есть в вот-бытии.

⁽²⁹⁾ что значит
всегда быть собственной смертью как собственное
вот-бытие —
бытие-в-будущем —
время
но время есть *будущее*.

Предельная возможность вот-бытия предстоит ему — как возможность. Если вот-бытие призвано к тому, чтобы в собственном смысле быть этим самым собственным бытием-возможным, тогда его надо схватить⁽³⁰⁾ в его предстоянии. Вот-бытие как бытие-возможным должно *удерживать* и *выдерживать* свое предстояние. Только так возможность есть то, что она есть. Таким образом, вот-бытие будет *заступать* в свое предстоящее бытие-возможным. Бытие этого заступления есть тот способ бытия, в котором вот-бытие в собственном смысле есть своя предельная возможность.⁽³¹⁾ Как бытийный способ вот-бытия это бытие определено расположением и толкованием. Следовательно, тема анализа — способ, которым вот-бытие может собственным образом находиться в своей предельной возможности, а также способ, в котором заступление — как истолковывающее — раскрывает это могущее-бытие и может удерживать его в раскрытости. Во-первых, заступление должно стать очевидным как толкование.⁽³²⁾ Это толкование собственно, если оно, имея в виду скрывающее бегство от смерти, раскрывает ее как возможность, причем как всегда свою собственную и далее как неминуемую, а затем как неминуемую в ее неопределенности — и *приносит* ее в раскрытость вот-бытия.

В заступании предельная возможность становится очевидной как «минование» бытия-в-мире, как воз-

⁽³⁰⁾ Бытие-схваченным как собственная раскрытость и расположение *как бытийные структуры*.

⁽³¹⁾ учитывать прежде полностью эксплицированное вот-бытие.

⁽³²⁾ Бытие к — как *бытие-вперед-себя* в...

можное «больше-не-здесь», «больше-не-вот»: в мире озабочивающего обращения нет пребывания. Мир теряет возможность определять «бытие-в» как повседневно озабоченное. Мир больше не может из себя самого давать вот-бытию его бытие. Когда мир отступает, исчезают дистанция и то бытие-других, которые присутствуют как совместный мир (Mitwelt) и как публичность дают вот-бытию его статус. Из своей встречности характера значимости (Bedeutsamkeit) мир теперь возвращается к своему простому бытию-наличным. В результате «бытие-в» отсылается к расположению в том, где ему «больше не за что» зацепиться, то есть к своему бытию перед лицом Ничто.⁽³³⁾ Это Ничто как «перед-чем» (Wovon) возлагает вот-бытие только на него самого. Это «оно само», будучи самым собственным, больше не будет «вот тут» — в мире. Уже упоминавшееся «минование» извлекает вот-бытие (как всегда свое собственное) из его затерянности в публичной усредненности, создаваемой «людьми». «Люди» больше не могут быть «людьми», они не могут заменять друг друга и оставлять свой собственный выбор кому-то другому. Скрывающаяся возможность «людей» распадается. Спрятаться в своей безответственности за «никем» больше не удастся.⁽³⁴⁾ То же самое «минование» показывает предельную возможность как бытие, каковым — в умирании — вот-бытие должно быть со-

⁽³³⁾ Никакой неопределенности о бытии —
не какое-то *ли*
не «как»
никогда никакого повторного прихождения —
и ты есть — мы суть [?] из *мира*.

⁽³⁴⁾ Путь в безответственность обрывается, оказывается упраздненным.

вершенно как оно само.⁽³⁵⁾ В своей предельной возможности вот-бытие вверяется себе самому, то есть оно становится очевидным как бытие, которое должно быть из себя самого,⁽³⁶⁾ если оно *на самом деле* хочет быть тем, что оно есть.⁽³⁷⁾ Вот-бытие как могущее-бытие определено способностью выбирать. Заступание — раскрывая всякое собственное «мимо» — ставит вот-бытие перед выбором *как таковым*, каковой выбор — как возможность — составляет подлинность его бытия. «Заступание ставит перед выбором»: это означает, что заступание раскрывает горизонт выбора, раскрывает то, что предстоит выбрать, а выбрать предстоит вот-бытие в его самой собственной возможности:

⁽³⁵⁾ Следовательно, нечто такое, чем оно *может* быть.

⁽³⁶⁾ из того, *кто*.

⁽³⁷⁾ Совесть] и «как»
вина

«Как» —

то есть первенство бытия из себя самого — в своей бытийноразмерно (*seinsmäßig*) возможной цельности.

Структурность «как».

Сущее, которое я есмь — которым «люди» суть — всегда в каком-то *способе*.

Основной способ из цельности и самостности: «я целый». «Как» как схваченное. «Собственность», Как раз в повседневности — те способы, в русле которых *что* делания [становится] кем стояния и т. п.

Способ		Структура заботы		Время
Основной способ		Структура заботы		Время
Как		Структура заботы		Время

«Как» бытия,

то есть бытие вот-бытия *собственно*.

или быть им самим (в «как» (Wie) схваченной ответственности за себя самого), или быть по способу той проживаемости, которая обеспечивается тем или иным озабочением.

Вот-бытие может выбирать бытие в «как» своего стремления-быть-ответственным, и тогда удержание себя самого в озабоченности тем или иным «что» определяется в ракурсе этого выбранного «как». В фактичности вот-бытие также конституировано этим могущим-бытием как способностью выбора «как» и возможным падением. То, что — как окружающий мир, совместный мир и мир самости — вбирает «бытие-в», позволяет забыть озабочивающее восхождение «как». Поскольку падающее озабочение есть способ бытия, этот способ также можно назвать падающим «как». Это «как» образуется как привычка, рутина — всегда в всматривании во «что» озабочения. Терминологически «как» просто означает бытие-в-мире, поскольку оно определено через «желание-иметь-совесть».

Может показаться, что для того чтобы пережить это «как» и «что» как горизонт собственного выбора вот-бытия, не обязательно заступать в предельную возможность: вот-бытие может увидеть эти бытийные возможности в каждой своей ситуации. «Как» может стать предметом выбора без того, чтобы непременно думать о смерти. Однако на самом деле такой взгляд выдает принципиальное непонимание этого «как» (das Wie) как бытийной черты и к тому же не видит тематическую задачу⁽³⁸⁾ настоящего анализа. Доказательство того, что существует нечто вроде различия между

⁽³⁸⁾ Целостность вот-бытия.

«как» и «что», не только не является гениальной экспликацией этого «как» (как способа бытия, усматриваемого из основы определенного сущего, а именно из вот-бытия): на самом деле это даже ложное толкование, поскольку получается, что якобы существует нечто вроде некоего *как вообще* (Wie überhaupt). Кроме того, этот анализ должен раскрыть заступание в собственности его бытия, то есть как то бытие, которое есть в «миновании» как полной возможности (в его неопределенной достоверности). Только в этом «мимо», схваченном в собственном смысле, впервые обнаруживается горизонт выбора и тем самым — «как» в его определенности как бытийной черте вот-бытия.

Заступание — только тогда есть предельная возможность в собственном смысле, когда оно схватывает ее как достоверную. Достоверность «минования» не означает⁽³⁹⁾ несомненности внутримирно наличного или больше-не-наличного. Это могущее-бытие — не предмет констатирующего принятия к сведению.⁽⁴⁰⁾ Чем чище это последнее лишь констатирует, тем больше ему приходится скрывать это «мимо». Заступающее вот-бытие в своем самом собственном бытии должно *быть* уверено в достоверности «минования». Однако бытие вот-бытия охарактеризовано расположением. Поскольку достоверность смерти бытийствует в неопределенности, «расположение-в-ней» должно одно-

⁽³⁹⁾ Очевидность пребывания,
очевидность имения,
но *раскрытость бытия* как вот —

⁽⁴⁰⁾ теоретически просчитывающей очевидности.

Но само бытие вот-бытия — быть — в его возможности.

временно *затрагиваться*⁽⁴¹⁾ неопределенностью как таковой. Самое собственное (*eigenste*) «минование» всегда, то есть в каждый миг остается неопределенным, но это означает, что оно в каждый же миг достоверно. Неопределенность не должна скрывать достоверности, и она не ослабляет «минования» в его могущем-бытии.

Заступание есть собственная удостоверенность в выборе толкующе-раскрывающего «как» и в самой выбранности. «Как» есть то, что оно есть, как схваченное в каждый миг.⁽⁴²⁾ Эта выбранность того или иного «как» налагает на заступание печать бытия-решившимся.⁽⁴³⁾ Заступание не размыкает какое-то «что» мира для озабоченного обхождения, но образует вот-бытие в его собственной раскрытости — в *решимости*. Незаступание в предельную возможность, *отсутствие*⁽⁴⁴⁾ решения все равно остается способом бытийствования

(41) Бытийное отношение

Быть возможностью.

Расположение.

Мужество к страху.

Ужас как решимость.

(42) Понятие мгновенья

что означает каждое мгновенье

это означает: время всегда как рассеянное —

в возвращении из мира к собственному времени —
каждый миг.

Мгновенье, момент и «теперь».

(43) Ответственность

я делаю себя исторически

принимаю свое происхождение — из будущего и в будущее

(44) Конкретнее

постоянное продвижение вот-бытия qua заботы.

Как какая-то другая возможность!

Вот-бытие всегда в какой-то возможности —

но не — *рядом* с очерчиваемыми возможностями.

вот-бытия, такое не-заступание — не ничто. Даже как незаступающее, вот-бытие есть то, что оно есть в своей фактичности: падшая обращенность к миру, врученность ему, и любая отсрочка решения *как такового*⁽⁴⁵⁾ в бытийноразмерном смысле (*seinmäÙig*) есть предание себя самому состоянию падшести. С другой стороны, заступание в предельную возможность бытия — не умирание, но жизнь. Именно в ней, а не в умирании — значимость вот-бытия.⁽⁴⁶⁾ В заступании в смерть она, эта смерть, — как всегда моя — не становится предметом любопытствующей спекуляции, и то заступание, в котором вот-бытие возвращает себя из своей упадшести в мир (*Verfallensein an die Welt*), нельзя толковать как какое-то мрачное бегство от мира.⁽⁴⁷⁾ Любое такое бегство скрывает как раз фактичность «бытия-в». Оно не ведет вот-бытие в собственность и исходность *его* бытия, но стремится к тому, чтобы встроить бытие в некий «лучший мир».

Решимость как раскрытость держится в соответствующем расположении трезвого ужаса.⁽⁴⁸⁾ Ужас есть выдерживание жути сáмого собственного бытия как могущего-бытия.⁽⁴⁹⁾

И какой же путь ведет теперь от вот-бытия, эксплицированного в собственности его могущего-бытия, ко

(45) ? Мораль !!

(46) ! *Бытие*-целостным !

(47) *Парергон**

Возражение не разрешить,
если оно бессмысленно.

* Нечто второстепенное, добавление (*греч.*). — *Примеч. перев.*

(48) Здесь анализ «страха—ужаса» становится конститутивным для характерного могущего-бытия.

(49) целость

времени? Больше не требуется никакого пути. Время и так всегда было темой нашего изыскания. Онтологическая характеристика бытия раскрывающего заступания уже высвободила феномен времени в его собственном бытии. *Всякое бытие само есть «время»*. И если это действительно так, тогда предстоящий анализ бытийного характера вот-бытия одновременно очерчивает те способы, согласно которым «время» *есть*.⁽⁵⁰⁾

Вот-бытие есть то сущее, для которого в его том или ином бытии, собственном или несобственном, речь идет о *бытии*. Заступание означает: в этом «за»⁽⁵¹⁾ быть самой собственной, самой предельной возможностью. Это «быть-за» («быть-вперед») раскрывается как бытие-в-будущем. Вот-бытие в своем заступании есть будущее.⁽⁵²⁾ Всегда собственное будущее (согласно экспликации неопределенно неминуемого «мимо») нельзя истолковывать как некое «что» (ein Was), встречающееся в мире.⁽⁵³⁾ Заступающее схватывание неминуемой смерти — это не ожидание какой-то будущей данности.⁽⁵⁴⁾ Ожидать не означает ожидать в настоящем и для настоящего. Будущее в ожидании есть то, что еще-не-стало-настоящим,⁽⁵⁵⁾ но что при этом представляет собой то возможное настоящее, которого

⁽⁵⁰⁾ то есть то, что до сих пор надо было узнать в I части о времени и *как* его надо эксплицировать из него самого — понимать его как *бытийный способ* вот-бытия, благодаря чему задается горизонт для образования *концептуальности*.

⁽⁵¹⁾ Идти перед-собой как раскрытое, то есть обращенное *назад на себя бытие*.

⁽⁵²⁾ и будущее — всегда мое.

⁽⁵³⁾ то, что я осмотрительно могу обойти. / никакой близи и дали — / поворот / и *все-таки как раз «из... на»* (“aus auf”).

⁽⁵⁴⁾ поэтому никакого ожидающего настоящего

⁽⁵⁵⁾ *Мировое!*

желают или страшатся. Заступание⁽⁵⁶⁾ не позволяет чему-то как еще-не-настоящему *прийти к себе в настоящее* и — что с бытийноразмерной точки зрения одно и то же — в страхе не отодвигает от себя того, чего не желает видеть в настоящем. Заступание как раз позволяет бытию-в-будущем быть тем, что оно есть.⁽⁵⁷⁾

Устремляясь прочь из настоящего, заступание оказывается в том предстоянии, где только и совершается бытийное становление вот-бытия. Хранящее⁽⁵⁸⁾ выдерживание этого могущего-быть вот-бытия есть бытие-в-будущем. В заступании не ожидается чего-то такого, что будет в будущем, и равным образом оно не есть свободнопарящее «будущее как таковое»:⁽⁵⁹⁾ оно «есть» будущее бытия, которое есть оно само. Но быть-в-будущем значит быть «временным».⁽⁶⁰⁾ «Временное» означает здесь не «во времени», а само время. Но быть-во-временном значит «заодно» быть прошедшим и настоящим.⁽⁶¹⁾ То же, что, напротив, есть «в» будущем, еще не есть «в» настоящем и тем более «в» прошедшем.⁽⁶²⁾

⁽⁵⁶⁾ Прежде ставить анализ этого «Себя» (будущее бытие) и ожидание. Себя — как вот-бытие / собственная бытийная временность — / которой еще и уже «вот» время — *стоит себе в себе прежде чем* исходное бытие-в-будущем герменевтически: исходная собственная бытийная временность

⁽⁵⁷⁾ оно есть само *будущее*

⁽⁵⁸⁾ откуда (раскрытость) и в чем уже и «еще» сохранение

⁽⁵⁹⁾ а *venit* мирного.

⁽⁶⁰⁾ но будущее есть время

⁽⁶¹⁾ наоборот: но: подхватывать от вот-бытия бытие-в-будущем — показать

⁽⁶²⁾ *Временный* есть лишь время — но не то, что можно встретить во времени.

Вот-бытие — которое в своем бытии есть своя предельная возможность, то есть которое «будушно» (ist “zukünftig”) — есть, как это бытие, свое собственное бытие-прошедшим и бытие-настоящим. Только так это бытие есть само время.

Таким образом, в заступании — если его называть будущим вот-бытия — становится очевидным полный феноменальный состав «времени». Решимость, каковой и описывалось заступание, есть бытие-в-будущем.⁽⁶³⁾ Характер раскрытия обнаруживается как бытие-в-будущем. Схваченное «минование» есть «минование» моего собственного «бытия-в», которым я был и которым еще есмь.⁽⁶⁴⁾ В этом «миновании» становится видимым то, мимо чего оно есть. Заступание есть тот способ бытия, в котором вот-бытие⁽⁶⁵⁾ отсылается на себя самое, то есть назад в свое бытие-прошедшим и теперь-бытие.⁽⁶⁶⁾ «Минование» есть *теперь и каждый миг* определенное минование.⁽⁶⁷⁾ В бытии-прошедшим, которое раскрыто таким образом, заключается следующее: вот-бытие уже каждый миг *стояло* в возможности заступания в предельную возможность; оно каждое мгновение находилось в возможности выбора между

⁽⁶³⁾ это существо «времени».

⁽⁶⁴⁾ не *иметь* но быть (бытие)

⁽⁶⁵⁾ будущим в смысле бывшего (das Gewesene) и *бытийного становления*.

⁽⁶⁶⁾ приходит назад

приходить назад в собственном себе идти вперед.
«Мимо» моего «Уже-в-Бытии» и «еще» бытии

⁽⁶⁷⁾ и тогда не в вот-бытии удвоенное время —

на самом деле поскольку оно есть забота — историческое *бытие-в*

мировое будущее — но как снятое — или господствующее.

«добросовестным» и «бессовестным» (“gewissenhaft” und “gewissenlos”). В этом «миновании» заступание раскрывает бытие того, что есть это «минование». Но поскольку для вот-бытия характерно падение (das Verfallen), в нем же заключена склонность прежде всего определять себя в ракурсе мира и только мира в своем «действии». В таком растворении в мире оно может забыть самое себя, то есть стать бес-совестным. Однако решимость как раскрывающее заступание показывает такое вот-бытие в его «невыбранности»: оно как будто позволило, чтобы его выбрало то, в чем оно растворилось. Таким образом раскрытое «прошлое» заступающего вот-бытия не может в решимости — если она понимает себя самое — стать «мирным» (weltlich) предметом какого-то рассмотрения. Решимость скорее заставляет вот-бытие винить самое себя за не сделанный выбор. В становлении виновным⁽⁶⁸⁾ и пребывании в вине заступающее вот-бытие есть свое бытие-в-прошлом.⁽⁶⁹⁾ Но это бытие-в-прошлом, которое *есть* решимость (выбранность) как бытие-в-будущем, вталкивает самое себя в мгновенное схватывание как дей-

(68) Становление виновным и повторение

(69) *Виновный — быть прошлым*
как бывшее еще быть
еще теперь и это собственно
это теперь-бытие.

Теперь быть

Забота

Заступающая забота

Собственно забота (экзистенция!)

То есть *действие*

Виновная забота.

Уже

Еще нет

ствии в «как». Вот-бытие — в русле своего собственного и предельного могущего-бытия — сквозь свое бытие-в-прошлом раскрывается и становится зримым в конкретной сейчасности схваченного мгновенья. Это смотрение (Sicht) — не смотрение внутримирно озабоченного усмотрения (Umsicht) и тем более не смотрение любопытствующего всматривания (Hinsehen). Оно соответствует истолковывающему характеру заступления и обнаруживается как прозрачность вот-бытия как временности.⁽⁷⁰⁾ Становление прозрачным, совершаемое заступанием, получает свое безошибочное направление из неопределенной достоверности собственного прохождения мимо... Заступание обнаружилось как бытие-будущим = бытие-прошедшим = бытие-настоящим, то есть временное бытие, как бытие-время. Одновременность «прошедшего» и «настоящего» не должна приводить к тому, чтобы видеть «целое» (das Ganze) времени⁽⁷¹⁾ как сложение, взятое в ракурсе мирно (weltlich) наличествующего сущего. «Одновременно» и «также» подразумевают *единую* бытийную черту самого вот-бытия, подразумевают, что оно есть «время». Но заступление составляет собственное могущее-бытие

⁽⁷⁰⁾ Таков полный феноменальный состав этого бытия
= время
забота — и озабочение (как)
в *что* ничего не меняется, а если [и меняется] — тогда
из *как*
но не наоборот
это озабочение есть собственное бытие-свободным
Свобода *determinatio in tempore*.
Озабочение — беззаботный, то есть *неопределенная забота*
Забота — *неопределенно* / экзистенция

⁽⁷¹⁾ Время есть целостность как экзистенциал

вот-бытия, которое в своей фактичности конституировано как могущее-бытие. Собственное бытие вот-бытия есть бытие-время.⁽⁷²⁾ Следовательно, вот-бытие есть «время», которое *есть* способом бытия-времени; бытие вот-бытия определено как временность. В какой мере время «вообще» *есть*⁽⁷³⁾ и как оно как таковое временно *есть*, можно понять только из собственного бытия «времени».

Теперь бытие несобственности можно показать как бытие-время.⁽⁷⁴⁾ Основание для этого дано разработкой тех бытийных черт, которые вот-бытие показывает прежде всего и чаще всего: *озаботившееся бытие-друг-с-другом-в-мире при господстве «людей»*.⁽⁷⁵⁾ Путеводная нить для истолкования «бытия-в» в ракурсе времени обеспечена экспликацией собственного бытия-времени. Вступительное описание того способа, которым вот-бытие «имеет» время, привело к тому, что со временем считаются, время рассчитывают. Этот способ «иметь» время надо понимать из бытийной времен-

(72) способом времени — | временный — | то есть вот-бытие
есть
временность.

временящее — vrijeme и овременивание.

(73) что так больше нельзя спрашивать — показать из «времени»

(74) Переход —

в смысле необходимого доказательства, что если время определяет бытийную целостность — также *повседневность* —

«время» есть! / не «только» и *прежде всего* «во времени» /

это еще тяжело показать — потому что *скрывает* через «во времени» и потому что «люди»

ср. «люди» и первобытные и их «счет времени».

(75) «*Повседневность*»

ности повседневного «бытия-в».⁽⁷⁶⁾ Тем самым тут же несобственное время-бытие может выступить в своем отличии от собственного. Различные способы бытия-времени (как конститутивные возможности бытия) показывают фактичность как временность.

В какой мере озаботившееся «бытие-в» надо называть бытием-временем? Озабочение поставило нечто себе в заботу — как раз впереди себя самого. Бытие озабочения есть *устремленность* к этому нечто. То, что вот так поставлено в заботу, выступает как «еще не», и это «еще не», на котором задерживается озабочение, не означает расхожего еще-не-наличия: оно есть то «еще не», о котором озабочение заботится, то есть хочет его приобрести.⁽⁷⁷⁾

И это «приобрести» означает что-либо как миро-окружное сохранить в своем распоряжении. То «еще не», которое определяется тем или иным образом, указывает на то, чему оно призвано способствовать.

⁽⁷⁶⁾ Озабочение бытия, то есть *бытия-в* в мире.

Озабочение *временности*

Само озабочение как *бытие-время*

При этом *не* заметно! что время [присутствует] недвусмысленно.

I. Анализ значимости и озабочения *из времени*.

II. Анализ пространственности из времени.

III. «Люди».

IV. Язык.

Озабочение временем —

как забота о бытии вот-бытия как бытия-в.

«Природа»

Существенное различие как природа «во времени»

и история «во времени».

ср. реабилитационный доклад примитивен и *мирен* (weltlich).

⁽⁷⁷⁾ Для теперь и уже имеющегося в распоряжении — «вот».

Озабочение, заранее стоящее в заботе как приобретение, осуществляет себя как озабочение в смысле исполнения, устройства, добывания. Это исполняющее озабочение всякий раз есть употребление и использование того, чем можно располагать в окружном мире, то есть того, чем себя *уже* обеспечили и что как необходимое для обеспечения *уже* подручно.

Озабочение как представляющее исполнение «озабочено самим собой», то есть оно заботится о том, удастся ли оно, дойдет ли дело до готовности. Ведь *исполняющая* обращенность-на (Aussein-auf) имеет характер нахождения «на пути к» (Unterwegs zu). Озаботившееся обращение еще не пришло к своему концу. Как озабоченность теми вещами, которые находятся в мире, вот-бытие заботится о себе самом. «О себе» здесь означает: свое доведение до готовности и сама готовность. Однако готовность не говорит о том, что озабочение полностью прекращается;⁽⁷⁸⁾ просто оно идет дальше в своем озаботившемся применении всего уже изготовленного.

Выделенные бытийные моменты озабочения говорят о том же характерном бытии-во-времени. Обращенность на «еще не» есть бытие-в-будущем (Zukünftigsein), но оно не имеет бытийного модуса заступления, а означает удержание себя самого *у* какой-то будущности. Такое пребывание имеет характер пребывания в ожидании.⁽⁷⁹⁾ Здесь можно было бы возразить, сказав, что о «бытии-в-будущем» можно говорить только по отношению к озаботившему, но не к самому оза-

⁽⁷⁸⁾ Но *предоставлять* в распоряжение.

⁽⁷⁹⁾ Ср. предстояние и ожидание.

бочению: ведь оно все-таки находится именно «в настоящем». Но также видно и то, что бытийный смысл [нахождения] «в будущем» (и соответствующее бытие-в-будущем») «в настоящем» в первую очередь должно определяться через ту экспликацию «во-времени», которую теперь и надо осуществить. Пока же будем считать само озабочение *определенным*⁽⁸⁰⁾ «бытием-в-будущем».⁽⁸¹⁾

«Устремленность-на» как бытие-в-будущем вовлекает в настоящее то, что является предметом заботы. Равным образом исполняющее озабочение — как орудование с рабочим инструментом — обходится, к примеру, с тем настоящим, которое раньше прошло через становящееся озабоченное обеспечение. Однако, имея дело с тем, что уже готово, поскольку оно уже употребляется, эта озабоченность угасает. Озаботившееся употребление *забывает* об озабоченности, и забывает тем больше, чем беспрепятственнее оно может служить озаботившемуся бытию-в-будущем. Это озаботившееся⁽⁸²⁾ забывание⁽⁸³⁾ есть ближайший способ пребывания заботы при прошедшем. Возможность уже не обращать внимания на то-то и то-то живет из озаботившегося бытия-в-будущем. Озабочение в смысле озабоченности по поводу того-то и того-то не в меньшей степени говорит о бытии-в-будущем: оно ожидает, надеется, опасается

⁽⁸⁰⁾ как отличное через собственное будущее.

⁽⁸¹⁾ бытийствовать в будущее.

⁽⁸²⁾ Озабочение — как забывание (упущение).

Будущий и прошедший настоящий, то есть временной.

⁽⁸³⁾ Забывающее имение!

Забывание как конститутив в настоящем самопонятого подручного и наличного.

Забуть и не удивиться!

ется... Эта собственная забота о... обращена не к тому, что озабоченно добывается, а к самому озабочению: чтобы оно как следует удалось, чтобы все было готово к нужному времени. Ожидание означает держать нечто в заботе как то, что в скором времени станет настоящим. Опасение обращено к тому, что вдруг может случиться, «стать поперек». Эти способы нахождения при надвигающемся коренятся в заботе о настоящем, а то, что, в свою очередь, уже пропало, то есть то, чем больше нельзя располагать, что не удалось, то есть не было вовлечено в настоящее как нечто уже готовое, — то не перестает вызывать сожаление и скорбь. Эта неотступность сожаления становится тем, что оно есть, из привязанности к настоящему. Если «оказавшееся» утраченным «никак не перенести», то это означает, что мы и дальше хотим располагать им в нашем настоящем. Озабоченность по поводу чего-то держит озабочение как таковое в заботе, то есть хочет, чтобы *бытие-в* было обеспечено и успокоено возможностью распоряжаться тем-то и тем-то.

Все бытийные моменты озабочения показывают один и тот же способ бытия-во-времени: *вовлечение озаботившего в настоящее (Gegenwärtige) озабочения.*⁽⁸⁴⁾ Это бытие-во-времени, характерное для бытия-в, тоже имеет свою основную черту в бытии-в-будущем.³ Оно

³ В связи с упоминавшимся выше докладом автор обратил внимание на то, что и Герман Коген видит основную черту времени в будущем⁽⁸⁵⁾ (ср.: *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis*. 3. Aufl. Berlin, 1922, S. 151 ff., 226. В первом издании см.: S. 128 ff., 193 ff.).

⁽⁸⁴⁾ Строже на...

Пребывание в предвосхищении как устремленность на...
Быть в Уже (Schon) при

задерживается у того «что» (Was), которое когда-то сбудется; и здесь «сбыться» означает «оказаться в распоряжении в настоящее время». Зато само «сбывание» в заступании должно оставаться как раз тем, что оно есть. Ориентируясь на вовлечение в настоящее, озабочение направляет свое ожидание на то, что «еще не» оказалось в его распоряжении. В этой направленности-на... озабочение ожидает того, что находится в его заботе, заботится о его наступлении и забывает о бывшем (das Gewesene). Хотя бытие-в-будущем является ведущей временной чертой и в озабочении, тем не менее здесь оно определено из привязанности к настоящему. Эта привязанность-к... есть способ бытия-в. «В настоящее время» (gegenwärtig) прежде всего означает присутствие мира, а также вещи, которые в этом мире встречаются. Однако озабочение, характерное для «становления в настоящем», означает то, что понято в отношении *бытия-в*: ожидая, ждать встречи в направлении настоящего. *Бытие-в* есть настоящее. «Быть настоящим» надо понимать как определение бытия-в... в смысле актуализации как вовлечения в настоящее. Эта ожидающая и забывающая *актуализация* есть бытие-во-времени озабочения.

Окружающий мир присутствует не как наличная вещь-объект, но имеет значимость. Озаботившееся самообеспечение следует имеющимся ссылкам. Усмотрение тотчас же обозревает свое положение: ведь оно

Уже «быть» при...

И вовлекать в настоящее!

И это определяет предвосхищение и устремленность на...

(85) Время, но кантовское, то есть еще крайне формализованное.

не «сразу» вслепую схватывает ближайший объект, но прежде всего пытается *пред-*усмотреть имеющиеся обстоятельства. Как усматривающее оно ищет подходящий материал, правильное место, благоприятный повод. Поиск есть устремленность на что-то такое, что как утраченное бывшее — не дающее возможности собой распорядиться, — то есть до сих пор ни разу не бывшее в употреблении, должно быть вовлечено в присутствие. Этот поиск выговаривается в вопрошании. Озабочение является актуализирующим и в расспрашивающей разработке соответствующего усмотрения. Почти всегда в своем обращении с миром человек находится рядом с тем, что «заранее уже» здесь. От него появляется «ближайшее». Мир разомкнут на определенный характер встречи, охарактеризованный выше, потому что усматривающее размыкание есть ожидающее вовлечение в настоящее, то есть *бытие-в* таким образом оказывается временным.

Описанное выше любопытство тоже является признаком этого бытия-во-времени.

Таким образом, вовлечение в настоящее, или актуализация, — это не какое-то расхожее и иногда проявляющееся свойство вот-бытия. Как *бытие-в* оно совершает актуализацию. Способ его бытийствования во времени надо понимать из *бытия-в*.⁽⁸⁶⁾ Структура *бытия-в* была выявлена выше. *Бытие-в* толкующе (*ist auslegend*). Оно имеет бытийный способ падения в мир. В озабочении миром оно заботится о самом себе — своем *бытии-в* — сообразно ближайшим воз-

⁽⁸⁶⁾ *Наоборот!* Но по истолкованному *бытию-в* выявлять временность.

можностям. Актуализация обеспечивает правильные возможности его бытия-во-времени. Каким образом актуализация, определенная как *бытие-в*, имеет характер времени?⁽⁸⁷⁾

Для *бытия-в* характерна открытость. Вот-бытию его мир разомкнут, а заодно и он — сам себе. Озабочившееся обращение с миром имеет характер *усматривания*. В своей предоставленности миру усматривающее озабочение непрерывно считается с ним, то есть оно заботится о своем бытии-в таким образом, что в каждом случае обладает правильной возможностью *смотрения* (Sicht).⁽⁸⁸⁾ Имеет ли *бытие-в* это смотрение, всякий раз зависит от самого мира. Бытие-в-мире располагает этим смотрением или лишено его в зависимости от того, есть ли солнце на небе или его нет. Поскольку *бытие-в* обеспечивает для себя возможность смотрения, оно должно считаться с тем, что это смотрение дает, а также с тем, что постоянно *меняется*. Небо и солнце в своей значимости то дают возможность «воспользоваться» ими, то лишают этой возможности, и в первом случае они содействуют смотрению, причем решительным образом. Хотя озабочению не надо создавать это естественное смотрение,

⁽⁸⁷⁾ Генезис безличного времени (man-Zeit) / почему кроме конститутивного бытия-во-времени повседневности даже *исчисление времени* — точнее — почему это крайнее время добывают — в вот-бытии!

Потому что: *в мире!* И эта наличность и *изменение!*

⁽⁸⁸⁾ Смотрение — незначительно.

Прежде всего — *рассвет*.

Бытие-в — в ближайше первичном [?] смотрении, которое также в еще [?] фактичном вот-бытии целиком самопонятным и незаметным образом есть вот тут.

но поскольку последнее меняется,⁽⁸⁹⁾ актуализирующее бытие-в должно соотнобразовываться с ним (ждать).⁽⁹⁰⁾

Вот-бытие, которое в силу своей открытости предоставлено смотрению, есть бытие-друг-с-другом (Miteinandersein), а это последнее есть говорение-друг-с-другом (Miteinander-sprechen). Например, в бытии-друг-с-другом на усадьбе, когда приходится заботиться о домашнем хозяйстве, озабочение при восходе солнца говорит: «*Теперь* надо выгонять скот». В этом выговаривании встречающийся рассвет называется первым «теперь» повседневного озабочения, причем так, что оно толкует это «теперь» как «подходящее» для выгона скота.⁽⁹¹⁾ «Теперь» есть подходящее «теперь». Оно встречается в рассвете и имеет бытийный характер значимости (содействует чем-то).⁽⁹²⁾ В своем бытии-друг-с-другом оно выговаривается требовательно (распорядительно), то есть обговаривается с другими *как это «теперь»*, которое впредь становится *обязательным*.⁽⁹³⁾ «Люди» придерживаются этого «теперь», встречающегося в восхождении солнца. Ожидающее озабочение соотнесено с этим подходящим «теперь» как определенным «потом»: его знают как то, что бывает

⁽⁸⁹⁾ Регулярно совершающаяся перемена.

⁽⁹⁰⁾ Ежедневное — первичное озабочение — в мире.
Мир-природа.

⁽⁹¹⁾ Каким образом здесь сориентированное пространство — находящееся в распоряжении — *увиденное* (Gesehenes) — солнце берется как мерило.

Значимая *местность*

Самое близкое — самое далекое —

⁽⁹²⁾ Это обстояние мира — не случайное происшествие.

«Когда восходит солнце» в ближайшем истолковании означает: когда выгоняется скот.

⁽⁹³⁾ Требование сохраняется в ответном [?] озабочении.

«утром». Отныне «утром» означает: «когда выгоняют скот».⁴

Поскольку бытие-друг-с-другом как бытие усматривающее должно учитывать восход солнца (наступление дня) как возможность упомянутого смотрения, работа совершается днем.⁽⁹⁴⁾ Следовательно, сам день в перспективе того, о чем *бытие-в* вынуждено заботиться, толкуется сообразно *определенному подходящему «теперь»*, равно как ночь оказывается «теперь», годящимся для отдыха. Отдохновение есть способ бытия озабочения. То, что не заботится, не может и отдыхать. Походящее «теперь», таким образом попадающее в распоряжение актуализирующего озабочения, составляет «время»,⁽⁹⁵⁾ которое учитывается. Актуализация как *бытие-в* падает в мир, которым оно занято в своей заботе. Она видит *себя* в ракурсе мира, удерживаемого в ожидающем усмотрении. Но поскольку она высказала и истолковала себя в соответствующих «теперь», в мире встречаются правильные «теперь», встречается «время» *бытия-в*. Примитивное вот-бытие обходится указанными «потом» (днем, в полдень, во время народного собрания, во время работы рынка). Дни растворяются во временах года, которые поначалу

⁴ Об античном времяисчислении см. исследования Г. Бильфингера: *Bilfinger G. Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter. Stuttgart, 1888*; См. также: *Bilfinger G. Die antiken Stundenangaben. Stuttgart, 1888.*

⁽⁹⁴⁾ Начало дня,
повседневной работы.

⁽⁹⁵⁾ сначала посредством выделенного значимого «теперь» —
днем, ночью.

истолковываются как лето и зима — в соответствии с той или иной неотложностью озабочения (посевная, сбор урожая) и подходящей возможностью (погода).⁽⁹⁶⁾

Итак, актуализация как *бытие-в* есть такое бытие-во-времени, которое в своем усмотрении встречает «время» характера «значимости» и встречает в мире. *Для озаботившегося бытия-во-времени, растворяющегося в своей заботе, «время» есть в его мире.*⁽⁹⁷⁾

«Время», которое вот так присутствует в «мире», надо рассматривать сообразно его феноменологическому составу, разъяснять в этом составе и не отбрасывать как иллюзию.

Актуализирующее озабочение держится своего упроченного «потом». Как бытие-в оно имеет описанный бытийный характер падения в мир. Растворение в нем одновременно размыкает его. То, с чем озабочение

⁽⁹⁶⁾ Только здесь — «время»;

«люди» на опыте узнают время по тому, что, говоря теперь, они, собственно, называют —

/ *время есть небо* — / узнанное время — но одновременно истолкованное в перспективе *мира* /. Говорят это «теперь» — как открытие — *бытия-в* — образуют открытость. Делают «смотрение» имеющемуся в распоряжении — овладевают им — не фиксируя его самого.

Раньше [?] *усмотрение*.

Искоренение природы из мира.

⁽⁹⁷⁾ В бытии-друг-с-другом — присутствуют «люди» — ненадежность этого изображения —

«время» — не природа и мир, но как «люди»

(но изначально истолковано как мир

нечто в мире — небо (как *αἴθρ*)

публичный — интерсубъективированный

как *бытие* — но всегда еще бытие-в —

и никогда *в чем* (Worin) —

в чем — в выражении «во времени».

встречается, становится для него разнообразнее, окружающий мир делается богаче, а обращение с ним все запутаннее. Соответственно становятся многообразнее и «потом», принадлежащие ожидающему озабочению, а также те или иные подходящие «теперь» (“jetzt”). Предоставленное тому многому, которое приносит наступивший день, озабочение должно *каждой вещи давать свое время*.⁽⁹⁸⁾ Подходящее «теперь» определяется из имеющихся обстоятельств и — поскольку обращение с миром всегда есть и бытие-друг-с-другом — *из принятия во внимание* других людей, а также того, что их заботит. Актуализирующее озабочение ищет подходящего «теперь», оно же спрашивает о «когда».⁽⁹⁹⁾ «Потом», определяемое по обстоятельствам, должно отыскиваться в бытии-друг-другом и для него. Если в этом бытии несколько человек договариваются о каком-нибудь «потом», значит, оно больше не может определяться из значимости чего-то такого, что озаботило в том или ином случае и только в нем. Когда столяр говорит кузнецу: «Я приду, когда изготовлю вторую ножку для стола, который сейчас в работе», сказанное больше ни о чем не говорит. Но зато в деревне все знают, «когда выгоняется скот».

То «потом», которое возникло в результате общей договоренности, должно находиться в распоряжении

⁽⁹⁸⁾ Это означает: оно должно *при* многом всегда быть в настоящем — теперь тут теперь здесь —

Порядок этих «теперь» —

Порядок — как озабочение возможностью распоряжаться подходящими «теперь», сообразованными с обстоятельствами и возможными видами забот.

⁽⁹⁹⁾ *дорожить временем*,
чтобы на все его уходило немного.

для каждого, то есть быть понятным и определимым. Только тогда можно быть уверенным, что другой вообще придет вовремя.

Указание на подходящее время и установление этого времени совершается сообразно местоположению солнца.⁽¹⁰⁰⁾ Его положение в отличных и легко узнаваемых частях небосвода толкуется в соответствии с тем, что «тогда надо будет сделать». Договоренность относительно какого-нибудь «потом» не обращается к характерному и легко определяемому местоположению сегодняшнего солнца, равно как это возможное его положение не истолковывается в сопоставлении с каким-нибудь определенным видом озабочения (изготовлением стола). С другой стороны, небо дано именно общему бытию-друг-с-другом. Более того, в тени,⁽¹⁰¹⁾ которая постоянно сопровождает каждого, солнце встречается в различных местах⁽¹⁰²⁾ сообразно его изменчивому присутствию. В течение дня длина тени различна, и ее как вполне определенную можно использовать, можно отмерять шагами. Даже если длина тела и ступни у всех своя, *соотношение* того и другого в определенных пределах в точности одно и то же. [При этом в бытии-друг-с-другом

⁽¹⁰⁰⁾ то, что здесь имеется, — *неизменность* изменения и определенность — в самостно свободном бытии-друг-с-другом.

Понятие часов.

Ср. Бергсон: *Duré et Simultanéité*.

⁽¹⁰¹⁾ Движения Солнца в тени, которую нечто отбрасывает. Легче всего — человеческая [тень]

⁽¹⁰²⁾ В тени, которую каждый имеет перед собой, отбрасывает.

Положение Солнца определимо.

в тесных границах ближайшего окружающего мира незаметно предполагается одинаковость высоты полюса «места».]

«Когда тень будет столько-то футов длиной, мы встретимся»; таким образом определять друг с другом это значит *смотреть на часы*.⁽¹⁰³⁾ Часы показывают оговоренное «потом». Глядя на часы, говорят: «Теперь настало время для того, чтобы...»; или: «Еще не настало время для того, чтобы...»; или: «Больше нет времени для того, чтобы...» Смотреть на часы значит говорит «теперь», и в этом сказывании подходящее время становится располагаемым. Эти «теперь» (die “Jetzt”) всегда суть подходящие или неподходящие; они имеют характер значимости, и указание на что-то такое, о чем надо позаботиться, для нее конститутивно, но она остается открытой: значимость неопределенна. Подходящие «теперь» больше не связаны с отличительным местоположением солнца и не указывают на *определенное* озабочение. Они указывают на часы.⁽¹⁰⁴⁾ Поскольку на часах становится доступным целое многообразие различных «теперь», в них «время» встречает нас определеннее. И как раз потому, что озабочение

⁽¹⁰³⁾ Часы показывают положение Солнца — но не его.

Надо *схватить* — но *договорившись* о нем.

Оно определимо в бытии-друг-с-другом.

Часы идут,

но как таковые они ориентированы на Солнце.

Песочные часы.

Водяные часы.

От—до.

⁽¹⁰⁴⁾ 1. Деление времени;

2. во всякое время оно установимо;

3. оно о чем-то сообщает.

Что это значит для «иметь время».

соразмеряется с часами, «время» в них встречается в мирности мира во всей своей неотвязности.

Чем больше озабочение растворяется в мире (теперь это, потом то и только тогда еще раз это), тем меньше «времени» оно *имеет*. Чем чаще и настойчивее озаботившееся растворение спрашивает о «когда», тем драгоценнее⁽¹⁰⁵⁾ становится время, и чем оно драгоценнее, тем удобнее и утонченнее становятся часы. Когда озабочение говорит: «У меня нет времени», это означает: *теперь* у меня больше нет времени для... Озабочение растворяется в том времени, которым оно может располагать. Это время не должно пропасть. Даже констатация «подходящего теперь» должна обращаться ко «времени». Драгоценность документирует *бытие* времени. Есть «время».

Озаботившее использование часов⁽¹⁰⁶⁾ как *бытие-в* охарактеризовано говорением. Смотреть на часы значит говорить «теперь». «Теперь» говорят в ожидающей «актуализации». Использование часов — это определенное бытие-во-времени, то есть озабочение вот-бытия. Часы должны удовлетворять ожидающего. По крестьянским часам, охарактеризованным выше, можно выявить онтологический смысл часов. «Потом» считывается с чего-то такого, что — как тело и тень — постоянно находятся в распоряжении. В использовании часов лежит возвращение к сущему, возможность рас-

⁽¹⁰⁵⁾ Драгоценность.

⁽¹⁰⁶⁾ Использование часов как масштаба.

Говорить «теперь» — как открывать.

Ср. выше: сохранение «потом». «Потом» — как те «теперь», которые заботливо предусмотрены и определены в озабочении.

Эти «потом» и повседневное «бытие-в-будущем!»

полагать которым коренится в непрестанном наличествовании.⁽¹⁰⁷⁾ В крестьянских часах само *бытие-в* как стрелка и циферблат участвует в образовании часов. Кроме того, сюда же входит и солнце, под которым находится вот-бытие. Смотреть на часы и указывать время означает: «теперь», о котором явно или неявно говорят люди, включать в нечто такое, что в своем регулярном изменении всегда наличествует для озабочения.⁽¹⁰⁸⁾ Использовать часы — значит заботиться о постоянной возможности располагать этим внутримирно наличным и делать так, чтобы в нем в том или ином случае можно было *определить*⁽¹⁰⁹⁾ проговариваемое «теперь». Это определение различных «теперь» есть измерение.⁽¹¹⁰⁾ Определение длительности коренится в теперь-определении (Jetztbestimmung), чей анализ вторичен для вопроса о бытии измерения. В измерении лежит: настоящее определять через настоящее. Числовой замер показывает, «как часто» какой-нибудь отрезок как масштаб пребывает в измеряемом отрезке, то есть предоставляет в распоряжение этот последний в его полном пребывании. Следовательно, решающим в измерении времени оказывается возврат к чему-то такому, что постоянно находится в распоряжении как пребывающее в каждом «теперь» и *как таковое* делает определимым каждое «теперь».⁽¹¹¹⁾ Использовать часы значит: *актуализируя*⁽¹¹²⁾ *быть в мире*. Использование

⁽¹⁰⁷⁾ постоянно наличное и даже неизменное.

⁽¹⁰⁸⁾ *Песочные часы!*

⁽¹⁰⁹⁾ Дотеоретическое определение и измерение.

⁽¹¹⁰⁾ «Мера»

вообще

⁽¹¹¹⁾ *Считываемым!*

⁽¹¹²⁾ *Измеряя!*

хронометров в научных целях⁽¹¹³⁾ лишь подтверждает бытийный характер того способа обращения, который заключен в использовании часов. Познание, совершаемое в физике, — это такое бытие-в-мире, которое раскрывает мир в его постоянной и регулярной наличности и предоставляет этот мир в распоряжение в научном результате.⁽¹¹⁴⁾ Это познание есть актуализация мира как одной лишь природы, каковая актуализация недвусмысленно поняла самое себя как задачу и стала самостоятельной как способ *бытия-в* (наука). Позволяют ли часы точно считывать время или показывают его лишь в общих чертах, — это никак не меняет бытийного характера *бытия-в*, которому часы обязаны своим «изобретением» и дальнейшим развитием. Часы имеют место,⁽¹¹⁵⁾ потому что для *бытия-в*, говорящего «теперь», «время» встречается в мире. «Время» *есть*, потому что вот-бытие конституировано в своей фактичности как актуализация растворения в мире, то есть как забота.

«Время» *есть*; посредством часов оно встречается с мировым (*weltlich*) обращением. «Нечто *есть* „во

(113) Теоретическое определение в раскрытии природы.
Искоренение природы из мира.

(114) Острее.

Тяготение к инвариантам и соответственно — формирование метрики.

Вместо высвобождения мира

искоренение природы

= отсечение укоренения и сокрытия через ближайшим образом растворяющееся *бытие-в*.

Мир скрыт через *само бытие-в*.

(115) Часы имеют место,

потому что *есть* вот-бытие,

которое открывает и *скрывает* мир во временном — то *есть время* в открытии — то *есть* актуализовано.

времени“» означает: наличность этого нечто встречается с ожидающей актуализацией. Пребывающее в своей встрече уходит в настоящее, то есть оно встречается с «теперь» говорящим размыканием и толкованием мира.⁽¹¹⁶⁾ Слово «настоящее» (Gegenwart) в своем значении примечательным образом индифферентно: это и *пребывание* (Anwesenheit) в окружающем мире (Praesenz), и «теперь» (настоящее время) (Praesens). Эта индифферентность выражает феноменальный состав вот-бытия в том смысле, что «теперь» говорящее и себя выговаривающее обращение к миру как растворяющееся в нем озабоченное толкует себя в ракурсе мира как того пребывающего (Anwesende), которое находится в его распоряжении.

Язык как основной способ *бытия-в* в самом себе временен. Ближайшее говорение — это ожидающее говорение-друг-с-другом. Поэтому первобытный язык — язык настоящего времени. Вопросу о том, каким образом язык *тематически* выражает само «время»,⁽¹¹⁷⁾ предшествуют более исходный: как в языке как таком *обнаруживается* временность *бытия-в*.⁽¹¹⁸⁾ Учение о времени, ориентированное на временность говорящего *бытия-в*, могло бы⁽¹¹⁹⁾ — поскольку оно удерживает охарактеризованный выше полный бытийный харак-

⁽¹¹⁶⁾ Двоякий смысл [наречия] «вот».

Вот — мирно *пребывающий*.

Вот — бытие-в

собственное (подлинное) время.

Заступание.

⁽¹¹⁷⁾ То есть *представление о времени, концептуально сформированное и разработанное* / Cassirer 170 [философия символических форм, первая часть: язык]. Подробнее — и примеч. 5.

⁽¹¹⁸⁾ Время как говорящее *вот-бытие есть*.

⁽¹¹⁹⁾ Должно.

тер языка — стать ближайшим путем возвращения⁽¹²⁰⁾ традиционной грамматики к тем основам, которых бытие языка требует из себя самого.⁽¹²¹⁾

Способ, которым язык *в первую очередь* выражает само «время», одновременно подтверждает бытийную особенность ближайшего вот-бытия как *ожидającego озабочения*.^{5, (122)}

⁵ Ср. в связи с этим: Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. I. Teil: Die Sprache. Berlin: V. Cassirer, 1923. S. 166 ff. «Единственное существенное различие, которое схватывается и четко выражается, — это различие между „теперь“ и „не-теперь“. — Кассирер различает «три этапа развития от чувства времени к понятию времени»: 1. Теперь — не-теперь. 2. Совершенство — несовершенство (различие временных «видов действия»). 3. Абстрактное понятие порядка времени (а. а. О., S. 170 f.). Тот факт, что в индогерманских⁽¹²³⁾ языках различие видов действия предшествовало различению «времен» (tempora), показывает первенствующий характер той *озаботившейся* временности, которая в «теперь подручном» обращается к тому, что ближайшим образом оказывается в распоряжении (озаботившее или не требующее заботы).

(120) И изъятия из логики совершенно определенного и определенно себя толкующего схватывания мира.

То есть позитивно категориальный *горизонт* из бытия говорения

вместо в себя уводящих философий языка и семасиологий, не имеющих представления о том, где надо начинать настоящую работу. / *Отказ*.

Как неподлинная почва.

Как в производстве этик [?].

Логическая дезориентация позитивного философского исследования.

(121) Говорение — вот-бытие.

(122) Только необходимо этот «факт» эксплицировать принципиально герменевтически

— Бытие-в.

(123) Славянских!

Из временности озаботившегося *бытия-в*, которое живет с помощью часов, теперь становится понятной и *та* временная черта, которая с самого начала служила обозначением бытия ближайшего озабочения, — *повседневность*. Она выражает то бытие-во-времени, ту временность, в которой озаботившийся ближайший окружающий мир и бытие в нем становятся *однообразием*.⁽¹²⁴⁾ Ожидающая временность превращается в повседневность, поскольку *бытие-в* определено через падение в мир. В бытии-друг-с-другом ожидание держится ближайшего оговоренного «потом». Вот-бытие находится в молчаливом упорядочении относительно своей временности. Публичные и обычные «Потом» (“Dann”), характерные для повседневного бытия-друг-с-другом, наделяют то или иное «тогда» озаботившее (“dann” Besorgte) чертой однообразия, поскольку ожидающее растворение в нем одновременно является забвением.⁽¹²⁵⁾ Оно забывает случающееся иное и новое и видит, что оно всегда поставлено перед «одним и тем же». И однообразие смены дня и ночи, которому подчинено само повседневное однообразие (вот-бытие = бытие-в-мире), толкуется именно из однообразия того, что озаботило, а не констатируется как смена света и тьмы в смысле одного лишь продвигающегося изменения.

В бытии-друг-с-другом каждый в большей или меньшей степени держится обычного «потом». Каждый имеет «время», которое он «имеет»⁽¹²⁶⁾ и которое

⁽¹²⁴⁾ Однообразие — как вот!
Возвращение одного и того же.
Повторение возможности.

⁽¹²⁵⁾ *Забвение и одинаковость* озаботившего — будущее.

⁽¹²⁶⁾ Потому что он есть оно само.

с самого начала ему представлено, чтобы воспринимать его только в русле времени, отрегулированного в бытии-друг-с-другом. Различные «потом» указывают на то, чем озабочиваются в бытии-друг-с-другом, на то, с чем имеет дело каждый, но не как он сам, а как посланный в мир вместе с другими, то есть на то, чем заняты «люди». Это означает: «время» (так, как оно заботит в повседневном вот-бытии) есть теряющееся в мире бытие-друг-с-другом, которое в своем бытии определено как ожидающе себя выговаривающая временность. *Бытие* «времени» есть бытие «людей», бытие того своеобразного «субъекта», который взял на себя заботу о бытии в ближайше падающем бытии-друг-с-другом. Бытие-друг-с-другом живет «временем», потому что оно есть само время, то есть *есть* способ выявленной временности в мире. «Время» есть бытие того «никто», который в актуализирующем растворении в мире выходит навстречу из него самого. От феноменов «людей» (“Man”) и «времени», часто своей реальностью в упрямом господстве даже превосходящих наличность (Vorhandenheit) мира (мирное есть «во времени»), нельзя отмахиваться: напротив, онтологическое рассмотрение должно открываться им навстречу и с них самих считывать характер бытия.

То, что было выявлено относительно временности озабочения и бытия «времени», получает свое подтверждение в том, что само повседневное вот-бытие говорит о времени.⁽¹²⁷⁾ Вот-бытие не только учитыва-

⁽¹²⁷⁾ Следующее для БиВ под V.

В принципиальной,
а не только иллюстративной связи.

ет время, но и в «естественном» толковании сообщает о том, как ему встречается время. Говорят: «Время проходит», но зато никогда не говорят: «Время возникает».⁽¹²⁸⁾ Озабочение — как актуализирующее — смотрит времени *вслед*. Оно ищет время в том «теперь», которое утекает и убегает. Прошлое означает *теперь* больше не..., а будущее — *теперь* еще не... Ясный и недвусмысленный вопрос о «сущности» времени пока стоит внутри повседневного опыта времени. Время — это небо, или его вращение; время есть движение.⁶ Из обоих высказываний ясно, что время ищут там, куда указывает повседневное определение «тогда», характерное для озабочения, — на небо и вращение солнца. В первом из дошедших до нас научном трактате о времени, результаты которого оставались определяющими вплоть до сегодняшнего дня, а именно в трактате из Аристотелевой «Физики» (онтология мира) речь идет о ближайшем способе встречи со временем.⁷

Рассматривая содержательный состав этих высказываний, Аристотель обнаруживает, что хотя время и не движение, но присутствует в движущемся. Что же такое оно само? Возможность очертить феномен времени по имеющемуся фактическому составу коренится в том, что «движение» уже понято онтоло-

⁶ Ср.: *Аристотель*. Физика. Δ 10, 218a31–b8.

⁷ Так же и у *Бергсона* теория времени явно возникла из противоречивой ориентации на Аристотеля.

⁽¹²⁸⁾ *Течение времени*

Ср. *Гегель*.

Время есть исчезновение. Абстракция «пожирания».

Ср.: *Logik*. S. 51 f. [GA Bd. 21. S. 258].

гически. Аристотель открыл движение как бытийную черту сущего, онтологически концептуализировал ее и тем самым — по сравнению с Платоном — обрел более исходную почву внутри той же самой исследовательской тенденции. В результате появилась возможность впервые онтологически очертить «время». ⁽¹²⁹⁾ Титул «движение» (κίνησις) вбирает в себя все феномены преобразования *от-к* (von-zu) (μεταβολή): иностановление (например, в цвете); увеличиваться и уменьшаться; перемена места. ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν.^{8, (130)} Движение есть ἐντελέχεια. Это бытийная черта сущего, и она означает: держаться в готовности; наличие [пребывание]. Точнее говоря, движение есть наличие [пребывание] сущего в его способности быть (*Seinkönnen*) как таковой. Способность быть так или иначе ориентирована. Сухая и крепкая древесина, лежащая в мастерской, может стать столом. Поскольку эта способность быть как таковая налична в своей полной протяженности — то есть если эта древесина находится «в работе» и пока она в ней находится, — она движется. Так *наличествует* определенная *способность продвигаться*, которая есть у полоски тени на часах: тень продвигается⁽¹³¹⁾

⁸ Аристотель. Физика. Г 1, 201a10 f.

⁽¹²⁹⁾ Является ли специфически онтологическое определение движения конститутивным в Аристотелевом определении времени?

Ср. Аристотель. Физика. Г 2, 201b31.

Физика Θ 5, 257b8.

⁽¹³⁰⁾ κίνησις ἐντελέχεια κινήτου ἀτελεῖς

Ср.: Аристотель. Метафизика. Θ.

⁽¹³¹⁾ Продвигается — наличность *ее* определенной способности быть.

от одного места к другому. Озабоченно сопутствующее⁽¹³²⁾ всматривание в перемещающуюся тень говорит: теперь вот тут, теперь вот тут... Теперь-говорение несет в себе всматривание в «до» и «после» определенного места — всматривание в последовательность мест. Теперь-говорение говорит о перемещающейся тени в ракурсе ее пребывания и делает это последнее явно доступным.⁽¹³³⁾ В очерчивании какого-нибудь одного «теперь» по отношению к другому в распоряжение попадает все соответствующее «вот» передвигающейся тени. Теперь-говорение «считает».⁽¹³⁴⁾ Основную функцию ближайшего счета надо понимать феноменологически: как то, что открывает пребывающее в его пребывании и тем самым позволяет им распоряжаться. Счет есть актуализация.⁽¹³⁵⁾ То, что «считают» в момент всматривания в движущееся, есть различные «теперь». τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (219b1 f.): ибо это и есть время, [то, что] сосчитано применительно к движению в всматривании в предыдущее и последующее. Тем самым выявилось основание традиционного понятия времени как утекающей последовательности. В любом случае — «считается» ли «теперь», касающееся физических вещей или же психических про-

(132) Размыкающе-раскрывающее, *сообщающее*.

(133) Счет называет и как таковой выговаривает себя.

(134) Здесь [надо] проводить различие между *определением времени* и примером, который дан для разъяснения функции меры в определенном времени.

(135) Каким образом? Применительно к «как часто» наличности — наличия единицы измерения.

цессов и «данных», — всегда учитывается то «время», которое встречается в актуализирующем озабочении. Счет есть некая актуализация. Таким образом, онтологическая история происхождения понятия времени⁹ показывает, что даже там, где вот-бытие задает недвусмысленный вопрос о сущности времени, оно спрашивает и отвечает в смысле актуализирующего озабочения.

Этот учет времени никогда не превращает время в «пространство». Время нельзя опространствить (*verräumlichen*). Анализ онтологического смысла часов и интерпретация термина *ἄριθμός* у Аристотеля ясно показали, что подсчитывающее обращение со временем есть определенное *овременение* в смысле актуализации. «*Необратимость*», которая считается отличительным предикатом времени, выражена в *таком* всматривании во «время», которое, собственно говоря, хотело бы его обратить, то есть повторить⁽¹³⁶⁾ и всецело иметь в своем распоряжении в том настоящем, кото-

⁹ Так как теория относительности осмысляет себя на основании определения времени, в ее работе само «время» должно выявляться острее.⁽¹³⁷⁾ Особенно в работах Германа Вейля, который в своих принципиальных размышлениях получил феноменологическую выучку, видна тенденция все исходнее соотносить математику с феноменом времени. Ценными наставлениями на этот счет автор обязан своему «школьному товарищу» по фрайбургским временам приват-доценту Оскару Беккеру, с чьего разрешения здесь кое-что и сообщается.⁽¹³⁸⁾

(136) Итеративность.

(137) Яснее! Взять.

(138) Сам Беккер здесь излишен по поводу математической экзистенции.

рое характерно для бытия-наличным.⁽¹³⁹⁾ То, что *время* всегда связано с *местом*, становится онтологически понятным, если исходная бытийная черта актуализации посредством часов (то есть *бытия-в* в окружающем мире), позволяющая быть в каком-нибудь месте как дома, рассмотрена как *первичный феноменологический результат*.¹⁰

Теперь это рассмотрение показало, что даже как озаботившееся растворение в мире вот-бытие все равно остается *временным* — как ожидающая актуализация, которая спрашивает о «когда». В этом заключается следующее: также и по отношению к тому основоустройству вот-бытия, которое характеризуется его

¹⁰ Здесь нельзя проследить историю понятия времени; с ней можно разобраться как с историей онтологии. Ср.: *Heimsoeth H. Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus // Kant-Studien. 1924. Bd. XXIX. S. 152 ff.* См. также: *Scholz H. Das Vermächtnis der Kantischen Lehre von Raum und von der Zeit // Kant-Studien. 1924. Bd. XXIX. S. 20 ff.*

В своих исследованиях сознания времени Гуссерль разработал феноменологическую структуру формального теперь-сознания. См.: *Husserl E. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. I. Halle: M. Niemeyer, 1913. S. 161 ff.* См. также: *Becker O. Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen // Husserl E. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. VI Halle: M. Niemeyer, 1923. S. 436 ff.* В этой работе Беккер вполне однозначно приводит материалы из еще не опубликованных исследований Гуссерля о сознании времени.

⁽¹³⁹⁾ Благодаря честному отношению к своим предпосылкам физика должна была пойти окольными путями, но, прося себя, войти в близость собственного смысла времени как безличного бытия «людей».

У Канта время заслонено *сознанием и познанием*.

врученностью, предоставленностью миру (Angewiesen-
sein auf die Welt), его фактичность остается временной.
Однако в своей фактичности вот-бытие так же искон-
но конституировано как могущее-бытие. Выше было
показано, что вот-бытие в собственности своего бытия
как могущего-бытия есть бытие временное. Но тем са-
мым тезис, который раньше был высказан только на
основании собственной временности (вот-бытие есть
время), был полностью показан с учетом основного
состава фактичности.

Основная черта временности заключена в бытии-в-
будущем, и потому различие между собственной (за-
ступание) и несобственной (падение) временностью
должно выявляться по способу этого бытия. Ожидаю-
щее озабочение задает вопрос о смерти так: «Когда она
наступит?» То, что это «когда» фактично неопредели-
мо, ничего не меняет в том способе вопрошания и от-
вета, которым вот-бытие, затерянное в мире, обычно
себя утешает: «Пока еще есть время». Ожидающее во-
прошание о «когда» минования цепляется именно за
«еще не прошло» и подсчитывает, как долго еще мож-
но жить. Ожидающая временность не воспринимает
минование как неопределенно неминуемую возмож-
ность. Оно не вводит себя в будущее бытия, каковым
оно само, собственно, и является, и хотя озабочено
будущим, но лишь для того, чтобы раствориться в нем
как настоящем и тем самым обезопасить себя по отно-
шению к собственной временности.

Собственное бытие вот-бытия есть то, что оно есть,
только так, что несобственное бытие оно собственным
образом «снимает» в себе. Само оно совсем не таково,
чтобы иметь необходимость и мочь существовать ря-

дом с несобственным: ведь «как», выхваченное в решимости заступания, является собственным только как определенность схватывающего действия в «теперь» времени бытия-друг-с-другом. Но решительный *имет* свое время и не становится добычей того времени, с которым он вынужден соразмеряться как озаботившийся.¹¹

С другой стороны, несобственная временность отнюдь не является одной лишь видимостью и бытием просчитанной временной иллюзии: напротив, господство этой временности в фактичности выявляет бытийную черту заключенного в ней рока.

Ожидающая временность озабочения не исчезает не только потому, что она собственна.⁽¹⁴⁰⁾ Ее даже мирно публично нельзя отличить от лишь падающей временности — и тем более нельзя, чем собственнее временность понимает себя в самой решимости. Решимость не говорит о себе и не заявляет публично через какие-то программы. Ее способ сообщения — молчаливое показательное действие по отношению к другим и для них.

Время считается *принципом индивидуации*.⁽¹⁴¹⁾ В такой роли оно уразумевается в смысле выявленного мирового понятия о необратимом порядке следования теперь-мест (*Jetztstellen*). Постановка и трактовка вопроса об индивидуации зависит от предпосылок явно

¹¹ «Мудрый человек будет молчать до времени, а тщеславный и безрассудный не будет ждать времени» (Сир. 20:7).

(140) Не морализируя, но в экзистенциальном ключе.

Ср. Бытие и открытость.

Молчание и бытие.

(141) Ср. *формальное* понятие Гуссерля у Беккера.

или в большинстве случаев неявно задействованной онтологии и логики. Здесь надо лишь указать на то, почему время, понятое как фундаментальная черта самого вот-бытия, совершает индивидуацию.

В бытии-в-будущем заступания в свою предельную возможность вот-бытие приходит в собственность своего бытия. В этом бытии оно возвращается из среды «людей» и помещается в неповторимую и им самим неповторимым образом схватываемую однократность своего *вот*-бытия, которое тем самым не может быть замещено никаким другим. Возможность же наделить вот-бытие некоей первичной «исторической» индивидуацией и наделить ею из того, *чем* это вот-бытие озабочено в публичном значении своей заботы, — эта возможность разрушается. Время индивидуализирует таким образом, что как раз подавляет всякую возможность отделить себя от других. Оно уравнивает всех в собственном смысле, поскольку каждого связывает смертью, перед лицом которой ни у кого нет преимущества перед другими.

Но вышеупомянутое понимание времени двигалось бы в принципиальном непонимании своей темы (не говоря уже о других имеющихся недостатках), если бы не пошло дальше категорического тезиса, гласящего, что «вот-бытие в каждом случае есть время». В научном изыскании, несмотря на господство метода и материала, решающую роль имеет *παίδεια*. Именно Аристотель, этот образец трезвого исследователя,¹² требует не просто чувствовать тему, но прежде выработать в себе изначальную надежность соразмерного

¹² Ср.: *Аристотель*. О частях животных. А 1, 639a1 sqq.

подхода к делу. Собственная временность заключена в решимости. Поэтому время только тогда понято в его собственном смысле, когда это понимание переходит в стремление, как можно раньше созревшее для того, чтобы поставить вот-бытие перед временностью. Понимание времени и его исследование лежит в подлинном вопрошании: «Я *есмь* время?»»

IV. Временность и историчность⁽¹⁾

Выявленные бытийные черты вот-бытия — бытие-в, бытие-друг-с-другом, говорение, падение, открытость,

⁽¹⁾ К историчности

Собственная историчность — дедукция радикальное историографии.

чистая структура и возможность рассмотрения — без современной критики.

априори деструкции как принадлежащей к исследованию бытия.

Вопрос об историчности — ср. I. Заключение об антропологии.

Теперь: *историчность и философия жизни* — / позитивное в Дильтее — *предвопросание!* / Знать предварительную работу и принципиальную необходимость.

Бытийная проблематика.

Если она здесь — потом! Не сводить воедино историографию и философию,

но видеть — что они уже суть это и [имеют] лишь один недостаток — одно пропало для другого и тем самым — уверенное схватывание центральных вопросов.

Потом жизнь *Декарта* — антропология — сознание! Переживания Декарта недвусмысленно в направлении на сознание — психология.

Дильтей / среди прочего — феноменология.

Феноменология предыдущее рассмотрение I. — V в русле темы — *бытие*.

могущее-бытие — надо понимать *равноисходно*. Только вместе с равноисходностью *временности* их структурная взаимосвязь дает полный *смысл* бытия, которое выше терминологически было определено как забота.⁽²⁾ В ракурсе таким образом открытой структуры фактичности теперь может выявиться *историчность*⁽³⁾ как состояние бытия. Подобно тому как ранее из описанных

Исследование бытия — феноменологическое.

Предыдущее! Недостаточно — и все-таки возможность. Его смысл в русле темы — бытие и поэтому также теперь предыдущее не отбрасывать как законченное — но понимать в перспективе позитивных возможностей.

И тем самым —

делать единым исследование из обеспеченного смысла по отношению к вещам.

Философская истина

1. историографическая 2. априорная (то есть *собственно* временная)

но это определяет 3. экзистенциальная!

(2) *Внешним образом!*

(3) Историчность и открытость.

Историографичность вот-бытия.

Его историчность одновременно есть историографичность —

и, следовательно, в нем — *возможность историографичности* —

на онтическом основании историчности.

Историчность, историографичность и забота.

Историчность и изменение — *движимость* вот-бытия.

Движимость и релятивность.

Открытость одновременно есть сокрытость — то есть та или иная фактическая доступность ничего не говорит о релятивизации познания — если привносится лишь несобственный момент *значимости*.

Его нельзя выводить по [?] ходу — об истине будет принципиально выясняться момент истины.

черт бытия вырисовывалась временность, теперь историчность обнаруживается в феномене временности.⁽⁴⁾

Историчность, понятая как бытийная черта вот-бытия, прежде всего не означает некий способ наличия вот-бытия в контексте мировых событий, в течение которых оно однажды вступает, чтобы потом оттуда исчезнуть.⁽⁵⁾ Историчность не подразумевает и возможности вот-бытия знать о таком *следовании* событий как прошедших из одного и того же смотрения [?]. Напротив: бытие-в, а именно *qua* сама открытость⁽⁶⁾ как временность исторично. Вот-бытие есть история.

Под «историей» прежде всего понимают *прошлую* жизнь. Когда говорят, что что-то исторически определено, это значит, что оно зависит от *бывшего ранее*. Когда говорят, что что-то уже стало «историческим», это значит: оно в собственном смысле уже принадлежит *прошлому*. Выражение «исторический» подразумевает временность какого-нибудь сущего, поскольку оно определено как «прошлое»⁽⁷⁾ и — как это прошлое — явно или неявно принадлежит настоящему, в которое вращается, — как вспомянутое, сохраненное или позабытое.

Выше озаботившееся *бытие-в* было истолковано в отношении его временности как ожидающая актуализация. При этом толкование, способ исполнения

(4) То, что вот так очерчивается — в этой последовательности очерчивания должно усматриваться экзистенциально в себя — равноисходно и ретроспективно в направлении фактичности.

(5) В неопределенную [?] тотальность!

(6) Движимость!

(7) То есть с *конституированной открытостью*, не «осознанностью».

(= способ усвоения) размыкания мира и *бытия-в* в отношении его временности остался без внимания. Толкующее название чего-то *как* чего-то называет встречающееся в перспективе более или менее явного знакомства с ним: как инструмент; как годный на что-то и т. п. Это «как что-то», в русле которого толкуется окружающий мир и растворяющееся в нем озабоченное, в большинстве случаев открывается *не впервые*.⁽⁸⁾ Вот-бытие — как бытие-друг-с-другом — вросло в эту прочную истолкованность и выросло в ней. Публичная истолкованность вот-бытия *направляет*⁽⁹⁾ всякое обговаривание. Публичная истолкованность есть истолкованность «какого-то времени». Чтó в «наше время» думают о том-то и том-то, какие возможности вот-бытия предпочитают, как понимают его самое, чтó «витают в воздухе», — все это в среднем определяет запросы, потребности и начинания вот-бытия. Это «время», современность бытия-друг-с-другом сама артикулирована «временем». Почти всегда «старое поколение» в отдельных способах вот-бытия «больше не тянет». Для них по-прежнему нормой остается то, что было принято в «их время»,⁽¹⁰⁾ — время, когда подрастало «среднее» поколение, уже начавшее раскачивать господствующую истолкованность, чтобы, наконец, осуществиться как именно среднее и ведущее. Но поскольку эта временность бытия-друг-с-другом в самом бытии

(8) Но «уже» (время).

(9) Прошлое и соразмерная вот-бытию *неодновременность*. Эта *неодновременность* как временность. Не только неодновременность в «теперь».

(10) Это надо понимать не в смысле переменчивой значимости того, что осознано и получено, но в русле бытийного устройства вот-бытия.

коренится как могущее-бытие, кое-кто из старого поколения даже может весьма превзойти самых молодых.¹

Вот-бытие всякий раз как то или иное оказывается поколением,⁽¹¹⁾ и, следовательно,⁽¹²⁾ всякому вот-бытию предшествует определенная истолкованность, и то, что в ней сохранено, само произошло из более раннего разбирательства, более раннего истолкования, из какой-то уже прошлой озабоченности. Это касается как раз того, что прочно сохраняется в отличиях отдельных поколений. Уходя своими корнями в прошлое, оно тем не менее и сегодня так действенно, что в своем господстве представляется чем-то само собой разумеющимся, хотя история его возникновения, его ставшесть (*Gewordensein*) уже позабыты. В ведущей истолкованности бытия-друг-с-другом лежит позабытое прошлое как таковое. Поскольку вот-бытие живет из него (забота), оно само *есть*⁽¹³⁾ это прошлое. Всякий раз эта имеющаяся истолкованность уже решила, *о чем* в отдельных возможностях заботы прежде всего надо заботиться и *с чем* иметь дело⁽¹⁴⁾ (материалы поэзии,

¹ О понятии поколения как исторической категории, насколько мне известно, впервые заговорил Дильтей. См.: *Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. V. S. 36–41.*

(11) И прежде всего *прямо из него* и оно самое, хотя смутным образом.

(12) Поколение и бытие-друг-с-другом
то есть
бытие-друг-с-другом и временность.

(13) Не только имеет — использует —
но — несомно — ведомо
/ *фактичность!*

(14) Уже в I. в рукописи бытийную черту заботы —
трактовать. Пред — черта
или *время* /

сюжеты изобразительного искусства, рабочие области научных дисциплин).⁽¹⁵⁾ Толкующее озабочение имеет свое четкое *предвзятие*. Но одновременно определено, в каком отношении как бы взято на мушку то, что стоит в этом предвзятии. Возможности «смотрения» (Sicht) держатся в предначертанных границах. Толкование имеет свое *предусмотрение* (Vorsicht). Озабовавшийся мир и само *бытие-в* одновременно толкуются в круге определенной понятности. О мире и жизни в нем обычно справляются «до определенной степени». Для этого в распоряжении имеется унаследованная концептуальность. Через нее толкование имеет свое *предрешение* (Vofgriff). Истолкованность «времени» четко отрегулирована этими структурными моментами и их *переменчивой формой*, и как раз их невыразительность — а именно то, что о них не знают, — наделяет публичную истолкованность чертой самопонятности. Но «пред»-черта в структуре истолкованности показывает, что именно бывшее как будто успевает *выпрыгнуть раньше* настоящего, пронизанного той или иной истолкованностью.⁽¹⁶⁾ Ожидающее озабоче-

(15) Здесь понимание
открытость
толкование
и *историчность*
I. *воспринимать*
горизонт на возможное *исследование*
«историография»

(16) Выговорено —
момент фактичности.
то есть
есть исторически.
Событие этого бытия
Движимость в русле временности.

ние *проживает* свое прошлое, будучи ведомым истолкованностью, и потому вот-бытие в своем ближайшем озабоченном бытии-друг-с-другом есть своя бывшесть (Gewesensein).⁽¹⁷⁾ Таковую временность надо понимать как забывающее *актуализирующее* растворение в настоящем. Это бытие дает о себе знать как неявная стихийная⁽¹⁸⁾ историчность вот-бытия. Но поскольку актуализация составляет несобственную временность, эту историчность, характерную для «людей», можно называть несобственной историчностью.⁽¹⁹⁾

Эта несобственная историчность,⁽²⁰⁾ в своем растворении замкнутая в публичности, в той или иной мере может стать для вот-бытия *явной*.⁽²¹⁾ Так как прошлое бытие, характерное для бытия-друг-с-другом, не приметным образом лежит в настоящей истолкованности, озабочение может открыть эту бывшесть. Прошлое может стать специальным предметом заботы. Вот-бытие занимается им — *имеет* традицию. Заботятся о незабвенности бывшего, и оно нуждается в этой выраженной заботе, потому что вот бытие — как ожидающая актуализация — *имеет в себе склонность к забвению*. Иметь традицию значит прежде всего актуализировать прошлое. Актуализация понимает прошлое как *миновав-*

(17) Оно есть то, чем уже было —

(18) «Раньше»
как «уже».

(19) Корень — историографического *сознания* и отпавший смысл.

(20) Априорное соотношение между историчностью и историографичностью.

(21) Выраженность
как «как» (Wie) открытости.
Способ бытия —
бегство или экзистенция.

шее⁽²²⁾ *настоящее*. Невозвратное (Unwiederbringliche), в качестве какового понимается прошлое, в традиции должно по возможности оставаться сохраненным для настоящего.⁽²³⁾ Озаботившееся сохранение традиции становится самостоятельной задачей. Толкующее вот-бытие в своем занятии прошлым идет *за* ним, и в таком толкующем размыкании бывшее открывается как раз за пределами того, что есть в традиции как настоящее. Это толкование прежде всего видит прошлое в том горизонте, который *дан* ему *в распоряжение*⁽²⁴⁾ в его собственном настоящем. Повседневное толкование понимает вот-бытие из *мира*, который его озаботил. Прошлое вот-бытие⁽²⁵⁾ опрашивается в ракурсе его собственного мира, в ракурсе того, чем в ту пору занимались и *что* происходило в окружающем мире прошлой жизни. Прошлое как *мировая* история становится темой толкования. Таким образом, вот-бытие, ставшее историческим по отношению к нему самому, получает возможность быть *историографическим*. В терминологическом отношении быть историографическим означает — в соответствии с основным значением слова *ιστορεῖν* (= выведывать) — то или иное открытие (Ent-decken) прошлого для настоящего, совершающееся в историческом бытии.

(22) Потерянное — или *то, от чего избавились*.

Слава Богу, что миновало!

(23) Не в слабой и малодушной традиции.

Традиционализм.

(24) Подхваченное —

решающим образом — лишь материал и «образ» прошедшего.

(25) Полное вот-бытие,
но не структурноразмерное.

Поскольку озабоченное растворение в мире определено любопытством, для актуализирующей затерянности в мире историографическое познание⁽²⁶⁾ может стать новой возможностью падения. Мировая история, преисполненная культурного многообразия, может быть темой бесконечного *сравнения*,⁽²⁷⁾ для которого настоящее становится лишь одной из многих других, хотя и бывших, культур. Мировая история становится доступной в типологических таблицах, и такое ее рассмотрение думает, что достигло той объективности, которая соответствует естественнонаучному познанию, — и тем самым обнаруживает себя как актуализацию, то есть уничтожение в прошлом черты прошедшего.⁽²⁸⁾

Словно совершая возвратную актуализацию, историографическое познание спрашивает о «когда» прошедших событий. Только так вот-бытие, бывшее «в какое-то время», может — как бытие-друг-с-другом в смене поколений — оказаться в распоряжении. Это «когда» «высчитывается»⁽²⁹⁾ прежде всего по тому,

⁽²⁶⁾ Подлинность и неподлинность *историографичности*, ее размыкающий замысел.

Мир — событие
во времени — *хронология*.

⁽²⁷⁾ И потому «сравнение» — это актуализация!

«Безразличности».

Подлинный смысл историографичности, вскормленный экзистенциальной историчностью.

⁽²⁸⁾ Прошлое — ближайшая временная черта истории — поскольку настоящего-прошедшее и настоящее [?] взято как мирное.

⁽²⁹⁾ Счет.

Исчислимый порядок —

Характер порядка *исторического числа*.

«Ставить»

«число» доквантитативно,

но тем не менее математически.

что произошло в какое-то время. Историческое число указывает на время и при этом всякий раз подразумевает то, что в то время так или иначе было предметом заботы озаботившегося вот-бытия. Здесь число имеет также методический смысл актуализации, оно должно сделать так, чтобы актуализирующее рассмотрение имело в своем распоряжении «какое-то время» в его отличии от других (в отличие его бывшести (Gewesensein)).^{2, (30)}

Не только то истолкование, которое составляет и хранит усмотрение повседневного вот-бытия, но и всякое толкование, даже выраженное историографическое познание, определены выявленными структурными моментами предвзятости, предусмотрения и предрешения. Они конституируют ту или иную *герменевтическую ситуацию*, в которой каждое толкование имеет свою бытийную возможность. В зависимости от того, схвачена ли герменевтическая ситуация изначально или просто перенята, для размыкающего историографического исследования установлено: 1) *в качестве чего* прошедшее вот-бытие заранее должно пониматься (как выражение какой-то культуры, как личность, как вещь в причинной связи с событиями); 2) в каком отношении так предсхваченное (Vorgefaßte)

² Ср.: *Heidegger M. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft. S. 182 ff.* Хотя там и усматривается своеобразие исторического числа, которое поясняется из хронологии, однако оно, собственно говоря, не понято в его функции.

⁽³⁰⁾ Внутри полного присутствия непрерывно пробегаемого и определяемого порядка.

Историческое число на настоящего-прошлое.

Пустое предвзятое число 1968.

становится предметом опрашивания; 3) какая концептуальность находится в распоряжении для понимающего усвоения. Но поначалу и почти всегда герменевтическая ситуация остается невыраженной. Прошлое толкуется из истолкованности и средней понятности того или иного настоящего, в котором находится историограф. Чем самопонятнее публичная истолкованность — что понимается под искусством, религией, жизнью, смертью, судьбой, свободой, виной — тем меньше проступает то ведущее, что есть в герменевтической ситуации (тем более что с самого начала исследования она определена первой интерпретацией «материала»). И потому толкования, например, в области истории философии или других историографических дисциплин, которые стремятся — в сравнении с проблемно-историческими конструкциями — ничего не втолковывать в тексты, как раз и оказываются затронутыми странными «предпосылками». То, что они втолковывают, есть самопонятность публичного мнения; понятия суть понятия затасканного усредненного понимания, случайной внутренней [?] философской позиции. Налицо беспечность относительно того, что для каждого истолкования в необходимой для него герменевтической ситуации уже заранее решилось, — ради исключения субъективных точек зрения. В таком забвении выраженного усвоения и *пересмотра*⁽³¹⁾ герменевтической ситуации, постоянно сопровождающего интерпретацию, выявляется тот способ историч-

(31) Временность пересмотра.

Его границы — возраст —

Пересмотр — модифицирует возможности размыкания.

Не ущербно для значимости.

ности, из которого вырастает такое познание прошлого. Это актуализация, которая, в свою очередь, была охарактеризована как несобственная временность. Определенная историчность сама несобственна. Поскольку историчность составляет временность вот-бытия, в которой оно *есть* свое *прошлое*, собственная историчность должна корениться в соответствующей временности. Последняя есть бытийная возможность собственного историографического познания. Но это значит, что герменевтическая ситуация историографического познания может сформироваться только в собственной временности, а именно в том будущем, которое характерно для заступания. По нему можно судить о том, как историографическое познание относится к прошлому. Прошлое — это не миновавшее *настоящее*: бытие-прошлым в первую очередь высвобождается в своей бывшести. Прошлое открывается как определенное бытие-бывшим того бытия-в-будущем, которое в разбирательстве с прошедшим решилось на него. Собственная историчность — не актуализация, но то бытие-в-будущем, которое привело себя в правильную готовность к столкновению с размыкаемым прошлым. В таком бытии-в-будущем историографическое познание приходит в настоящее, оно становится *критикой настоящего*. Однако это бытие-в-будущем — не забота о грядущих поколениях, но — как основной способ временности — как раз правильное становление настоящим. Поскольку собственность вот-бытия лежит в исходной решимости, будущее поколение не может ни избавиться от этой решимости, ни облегчить ее. Каждое время должно — если оно поняло себя в собственности своего бытия — начинать

«сначала».⁽³²⁾ Чем исходнее оно это может, тем оно историчнее. Историографическое познание как само-истолкование вот-бытия должно стать прозрачным в том, как оно борется с прошлым, то есть разработка герменевтической ситуации принадлежит к собственному исполнению самой интерпретации. В ней решается вопрос о масштабе и исходности размыкания прошлого. И поскольку формирование герменевтической ситуации коренится в том, насколько исследующее вот-бытие стало прозрачным себе самому (в решимости), ее как раз нельзя предписать в общем и целом. В соответствии с различным бытийным смыслом возможностей вот-бытия (искусство, религия, наука), которые в соответствующих историографических дисциплинах надо понимать исторически, историчность самого исследователя оказывается различной. История христианства отличается от истории поэзии не только материалом и характером трактовки: различной оказывается и экзистенция (историчность) того или иного историка в смысле отношения этой экзистенции к прошлому.^{3. (33)}

³ Ср. теперь принципиальное размышление у Рудольфа Унгера: *Unger R. Literaturgeschichte als Problemgeschichte // Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft. 1924. 1. Jahr. Heft 1.* К сожалению, изыскание Унгера, упомянутое на 16 странице (*Unger R. Herder, Novalis und Kleist. Studien über Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik. Frankfurt a. M.: M. Diesterweg, 1922*) до сих пор оставалось мне неизвестным и недоступным.

(32) И это как раз в решающем его бытия — в истолковании вот-бытия —

потому этот прыжок назад как собственная непрерывность.

(33) Выражение и история символа — как раз вредят размыканию экзистенциальной историчности в ее различных возможностях.

Поскольку вот-бытие в своем бытии несет с собой прошлое, то есть является историческим, оно может быть историографическим. И только поэтому существует не-историографические эпохи. Их временность в первую очередь определена актуализацией, такая эпоха целиком растворяется в наличности того, что ей встречается.

При правильном понимании проблемы дело с историчностью вот-бытия обстоит так же, как и с его временностью. Как возможность оно предоставлено свободному выбору и той или иной достигнутой им исходности вопрошания.

Но если историчность⁽³⁴⁾ тоже определяет бытие вот-бытия, тогда познание, стремящееся разомкнуть это сущее, должно быть историографическим, коль скоро должна сохраняться соразмерность исследования феноменальному составу его темы. Перед онтологией вот-бытия поставлена задача истолковать это сущее на его бытие. Для этого она нуждается в подлинном формировании герменевтической ситуации, почерпнутой из самой темы. Очерчивание и интерпретация бытийных черт вот-бытия должны поместить вот-бытие как таковое в предвзятие, должны, удерживая его таким образом, опрашивать его на его бытие и помещать выявляющиеся черты бытия в соответствующий концептуальный контекст.⁽³⁵⁾

⁽³⁴⁾ Историчность вот-бытия
сопринадлежит герменевтическому базису фундаментально-феноменологического анализа.

Ср. введение.

⁽³⁵⁾ Простое всматривание
уже имеет предвзятие настоящего —
как раз здесь освобождают φαίνόμενον от его истории истолкования, лежащей в нем самом.

Удовлетворяет ли традиционная интерпретация бытия человека, которое, в конце концов, остается основной темой философии, — удовлетворяет ли она этой фундаментальной задаче? Поняты ли вообще в их условиях и тем более схвачены ли основные требования надлежащего исследования? Отвлекаясь от некоторых модификаций, новоевропейскую антропологию можно разделить на три составные части: 1) В ней сохраняет свою действенность старое определение человека (*animal rationale*): живое существо, наделенное разумом. 2) Это определение, однажды возникшее из подлинного феноменального состава,⁽³⁶⁾ как неколебимый тезис становится основанием для христианского самоистолкования вот-бытия, в каковом истолковании сформировалась идея личности, с тех пор через Канта оказывающая свое влияние и по сей день. Путеводной нитью теологической антропологии становится Книга Бытия (1:26): καὶ ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν.

Толкование человека зависит от выдвигаемой при этом идеи Бога. Но одновременно для веры человек в своем теперешнем «состоянии» оказывается падшим. Падшестъ же означает тот способ бытия, причиной которого Бог быть не может. Таким образом, Бог однажды сотворил человека «хорошим», но сотворил так, что человек сам по себе имеет возможность пасть. С другой стороны,

⁽³⁶⁾ σῶμα
ψυχὴ
πνεῦμα

*status corruptionis** имеет свое основание в том или ином в большей или меньшей степени изначальном опыте греховного бытия, и этот опыт, со своей стороны, своими корнями уходит в исходность или не-исходность отношения к Богу. В секуляризованной философской идее личностного бытия отношение к Богу нейтрализовано в ракурсе сознания нормы и ценности. 3) Если это целое (*das Ganze*) человека, который «состоит» из тела, души и духа, надо подвергнуть собственному рассмотрению, тогда они обретают основание в анализе фактов сознания (*cogitationes*), от которых можно продвигаться к телесности, а также к личностным актам и переживаниям.⁽³⁷⁾ Вопросы о том, сохраняется ли в таком анализе переживаний предпочтение ко внутреннему восприятию по сравнению с внешними или же оно упраздняется, становятся ли темой анализа преимущественно «познающие» способы поведения или же эмоциональные переживания, интерпретируется ли учение о сознании в идеалистическом смысле или понимается по способу «реалистического» персонализма, — все эти вопросы вторичны. Решающим остается следующее: *поставлен ли вообще и принципиально вопрос о бытии этого сущего или же он отсутствует*, и, если отсутствует, надо понять, в чем причина этого упущения. Основная *методическая* установка новоевропейской

⁽³⁷⁾ Сознание
Средоточие
Ср. антропологию Канта.

* Состояние поврежденности, помраченности (грехом) (лат.). — Примеч. перев.

антропологии восходит к *Декарту*, и из его позиции должно стать очевидным, почему именно здесь и во всяком последующем анализе сознания вопрос о бытии упущен.⁴

В первую очередь, однако, хотели думать, что именно в фундаментальном тезисе *cogito sum* должно быть истолковано бытие *ego*. Каков смысл бытия в выражении *sum*? Спрашивается ли о нем вообще? Нет. *Как раз здесь вопрос о бытии отсутствует*. Почему? Потому что в Декартовом подходе к *res cogitans* он не может быть поставлен. Это становится понятным, когда видишь, каким образом «сознание» приобретает тематическое первенство. Декарт ищет *cognitio certa et evidens* в области основной философской науки. Идеал такой *scientia* Декарт усматривает в математике, то есть он ищет для *prima philosophia* некое *fundamentum absolutum et simplex*. Это *fundamentum* должно быть дано в *intuitus (experientia)* и тем самым должно лежать в основании всякой дальнейшей *deductio*. При таком закладывании основы познавательная направленность Декарта направляется заботой о достоверности и полной обязательности. Познавать значит *iudicare*,⁽³⁸⁾

⁴ В дальнейшем основные шаги Декартовой интерпретации даются лишь в форме тезисов. Автор не раз говорил о них на практических занятиях и в лекциях. Подробная публикация в связи с интерпретацией основ средневековой онтологии оставлена до другого случая.

(38) Почему?

Познавание — вот-бытие.

Это — *voluntas*.

Бытийная возможность человека!

само *iudicium* есть *actus volendi*, а *voluntas* означает *propensio in bonum*. *Bonum*, характерное для *iudicare* (для познавания) есть *verum*. «Истинное» же есть то, что удовлетворяет *regula generalis*, то есть то, что схватывается в смысле *clara et distincta perceptio*.⁽³⁹⁾ Следовательно, *verum* в такой *perceptio* есть *ens certum*. Значит, как *fundamentum absolutum* должно быть найдено *ens certum et inconcussum*. Самоистолкование познавания, подчиненного *regula generalis*, не означает ничего другого, и то, что этому правилу не удовлетворяет, всякое *obscurum* и *relativum* есть некое *cavendum* для *assensio* и потому оно подпадает под *eversio*. Так на своем пути рассмотрения природы сомнения Декарт в конце концов доходит до ситуации, в которой не остается ничего, что удовлетворяло бы упомянутому правилу. *Manebo obstinate defixus*. — Декарт упорствует в стремлении отыскать predeterminedенное *certum*. В этой конечной ситуации он встречает *dubitare* относительно себя самого. Выясняется: *dubitare est*. Но в *dubitare* лежит: *me dubitare; dubitare est aliquid: res cogitans est: sum*. Итак, некое *certum* найдено. Не *dubitare* есть *certum* и не *me esse*, но “*me dubitare*” est *me* “*esse*”. *Certum* есть *propositio*, действительность тезиса.⁵ Решающее в Декартовом фундаментальном рассмотрении — это переход⁽⁴⁰⁾ *ens verum* в *ens certum*. Это значит:

⁵ Ср.: *Descartes R. Principia philosophiae* I, § 49. Здесь фраза “*isque cogitat, non potest non existere dum cogitate*” причисляется к *veritates aeternae*.

(39) Почему?

(40) Чем мотивирован переход?

Декарт не хочет разомкнуть определенное сущее, сознание, относительно его бытия, а это бытие — определить категориально. Он ищет только основания достоверности.⁽⁴¹⁾ Тот факт, что заранее установленным требованиям к такому фундаменту удовлетворяет *veritas*, в содержании которой высказывается нечто⁽⁴²⁾ о *res cogitans*, остается онтологически вторичным. *Ego* не лежит в горизонте онтологической постановки вопроса. Напротив: бытие *res cogitans* (бытие сознания) понимается в смысле средневековой онтологии, и упомянутый переход возможен только на этой почве. Смысл сущего (*ens*) — явно или не явно — есть смысл *ens creatum*. *Clara et distincta perceptio* обнаруживается в *res cogitans*. «Истинным» критерием она является потому, что *res cogitans* есть *ens*, то есть *ens creatum a Deo*. Имеет силу схоластическое положение: *omne ens est verum*, а именно — поскольку *ens* не есть сам *Deus* — *quia ens creatum a Deo*. Тот факт, что в бытийном смысле *verum*'а и *certum*'а заключен смысл, характерный для *ens creatum*, обнаруживается в определении того, что противоположно термину *verum*. *Error* или *falsum* есть *usus non rectus, deficiens a determinatione in bo-*

⁽⁴¹⁾ и на этом окольном пути античная онтология перенесена для *cogitatio* или через якобы более исконное начало подорвана онтологическая традиция, которая [все равно] удерживается, даже если потом предпринимается нечто иное. Ср. лекцию о логике [GA. Bd. 21]

⁽⁴²⁾ что? *sum!*

num = a libertate = a natura humana = a natura creata.
Falsum означает: *non esse ens creatum*.^{6, *}

«Бытие» здесь означает изготовленность, и по путевой нити этого смысла бытия определено и бытие

⁶ В синопсисе, который предпослан «Размышлениям», Декарт говорит о четвертом «размышлении» так: “In quarta probatur ea omnia, quae clare et distincte percipimus, esse vera: simulque in quo ratio falsitatis consistat explicator: quae necessario sciri debent tam ad praecedentia firmanda, quam ad reliqua intelligenda” («В четвертом размышлении я показываю, что все, воспринимаемое нами ясно и отчетливо, тем самым истинно, и одновременно разъясняю, в чем состоит суть лжи; то и другое необходимо знать — как для подтверждения предшествующих аргументов, так и для постижения всего остального» (лат.)). Онтологическая почва развитого здесь понятия истины выявляется из “Quaestiones” Фомы Аквинского, см.: *Thomas Aquinas. Quaestiones disputatae de veritate. Qu. 1 (Opera / ed. Parm. Tom. IX. P. 1 sqq.)*. Здесь развивается учение о «трансценденциях». Ср. в связи с этим: *Thomas Aquinas. De natura generis. Cap. 2 (Opera / ed. Parm. Tom XVII. P. 8 sqq.)*.

* *Cognitio certa et evidens* — достоверное и очевидное познание; *fundamentum absolutum et simplex* — абсолютное и простое основание; *actus volendi* — акт воли, воление; *intuitus* — взор, всматривание; *propensio in bonum* — склонность к добру; *bonum* — благое; *verum* — истинное; *regula generalis* — общее правило; *clara et distincta perceptio* — ясное и отчетливое восприятие; *ens certum* — сущее определенное, достоверное; *ens certum et inconcussum* — сущее достоверное и незыблемое; *obscurum* — темное; *relativum* — относительное; *cavendum* — нежелательное; *assensio* — одобрение, согласие; *eversio* — отвержение, неприятие; *manebo obstinate defixus* — останусь прочно укорененным; *dubitare* — сомневаться, сомнение; *omne ens est verum* — всякое сущее истинно; *ens creato a Deo* — сущее, сотворенное Богом; *error* — заблуждение, ошибка; *falsum* — ложное; *usus non rectus, deficiens a determinatione in bonum, a libertate = a natura humana = a natura create* — неправильное употребление, отпадающее от определения в благом, от свободы, от человеческой природы, от сотворенной природы; *non esse ens creatum* — не быть сотворенным сущим (лат.). — *Примеч. перев.*

Бога (как неизготовленного, несотворенного).⁷ Но такое понятие бытия есть понятие греческой онтологии — просто оно как бы лишилось своих корней и стало свободнопарящим, то есть «самопонятным». Для греков «бытие» означает располагаемость, пребывание. Еще у Аристотеля οὐσία наряду с сугубо терминологическим значением сохраняет свой более конкретный изначальный смысл и означает имущество, имение, домашнее хозяйство; владение;⁸ παρούσα, «настоящее», лишь в усиленном виде воспроизводит первичный онтологический смысл «усии» (οὐσία). Бытийные различия, имеющиеся у Аристотеля, который ставит на собственную основу предначертанную Парменидом греческую онтологию, становятся понятыми только при разработке этого смысла бытия. И если так никогда снова и не достигнутая окончательная возможность онтологических исследований Платона и Аристотеля, которые хотят одного и того же, — если она заставляет видеть, что здесь понятия почерпнуты из самих вещей, тогда надо выявить и герменевтическую ситуацию их толкования бытия. Но поскольку само истолкование составляет способ вот-бытия, названная герменевтическая ситуация определяется из бытия-в-мире. Вот-бытие прежде всего растворяется в повседневном озабочении окружающим миром. В его толкующем обсуждении уже присутствует более или менее выраженный смысл бытия мира. Озаботившееся растворение в мире раньше эксплицировалось как ожидающая актуализация. *Бытие-в*, характерное для вот-бытия, есть

⁷ *Thomas Aquinas*. Summa theologiae I. Qu. 3.

⁸ Ради краткости ограничимся отсылкой на: *Bonitz H.* Index Aristotelicus (Opera / ed. I. Bekker. Tom. V). 544a6 sqq.

допущение встречи (Begegnenlassen) мира в направлении настоящего (Gegenwart). Мир обращения с озабочившим толкуется как *пребываемость*, и потому то, что всегда пребывает, что постоянно встречается, есть собственная *пребываемость* — есть просто сущее — небо.⁽⁴³⁾ Но поскольку вот-бытие толкует собственное *бытие-в* в первую очередь из того, что его озаботило и при чем оно держится, отсюда берется и ведущий смысл бытия для бытийного истолкования самого вот-бытия. Обращение с миром размыкает его. Следовательно, высшие способы человеческого существования — те, которые позволяют встретить собственное сущее в его нескрывтости (ἀ-λήθεια). Το ἀληθεύειν, которое позволяет самому сущему пребывать именно как таковому, есть θεωρεῖν, бытие-в-мире, характерное для βίος θεωρητικός. Таким образом, экзистенция исследователя определяется как διαγωγή: чисто актуализирующее пребывание при...

Итак, смысл бытия считается с сущего как окружающего мира ближайшего озабочения.⁽⁴⁴⁾ То, что вот так встречающийся мир есть также и «природа», для исконного смысла этого понятия бытия не имеет решающего значения. Таким образом, смысл бытия толкуется *из времени*. Актуализация, которая в греческой онтологии предначертывает характер доступа

⁽⁴³⁾ То, что наличествует в своей *пребываемости* (κίνησις) — *уже* наличествует.

⁽⁴⁴⁾ С другой стороны, даже «дух» θεωρεῖν *снова* из этого времени как *постоянной* актуализации! Интерпретируемо как раз не как онтология природы, чтобы в противоположность ей попытаться [создать] онтологию духа-сознания — и остается в том же самом упущении до тех пор, пока, собственно, *позитивно* не усмотрено вот-бытие.

к сущему (мир), выговаривает *себя* — как заговаривание с так встречающимся сущим — *во времени*. Сама онтология мира всегда есть способ бытия (вид обращения) вот-бытия с миром, в котором оно есть. Пока она остается такой, применительно к возможностям размыкающего раскрытия и истолкования мира она будет определяться из бытия вот-бытия, которое предстает как временность.

Но поскольку само время есть, оно толкуется по путеводной нити господствующего понятия бытия. Бытие же для Аристотеля, который впервые интерпретировал время, означает пребываемость (настоящее). В свете этого понятия бытия будущее есть *еще-не-бытие*, а прошлое — *уже-не-бытие*. Таким образом, всякая интерпретация феномена времени становится критерием различения, по отношению к которому выявляется бытийный смысл соответствующей онтологии.

В вышеуказанной онтологической экспликации вот-бытия обнаружилось, что основной чертой *бытия-в* является падение. Эта бытийная черта определяет и всякое истолкование как способ бытия вот-бытия. То, что однажды было почерпнуто и усвоено, впадает в среднюю понятность, продолжающую существовать в жестких тезисах и закосневших понятиях. Эта падающая историчность вот-бытия обнаруживается в своей самой собственной истории толкования.⁽⁴⁵⁾ Греческое понятие бытия стало чем-то само собой разумеющимся. Это видно по онтологическим основаниям Декартова фундаментального рассмотрения.

⁽⁴⁵⁾ Поэтому *деструкция* в феноменологии конститутивна.

Бытие *res cogitans* (бытие сознания) означает бытие-личным. «Бытие» в слове *sum* подразумевает бытие мира. И поскольку основная установка антропологии и психологии направляется — как анализ сознания — Декартом или средневековой онтологией, вопрошание о бытии человеческого вот-бытия коснеет в принципиальном упущении возможности черпать ведущий смысл бытия из «самой вещи», из вот-бытия.

Но если задача заключается в том, чтобы исследовать вот-бытие онтологически, тогда в таком толковании герменевтическую ситуацию не может определять то *понятие бытия*, которое считано с *мира*. Напротив, в предвзятие надо внести бытие вот-бытия и внести так, чтобы даже ближайший способ бытия, а именно актуализация, которая раскрывает бытийный характер мира, стала понятной как бытийная возможность вот-бытия. Это произойдет только в том случае, если вот-бытие истолковано в его полном бытийном устройении как временность.

Господство греческой онтологии внутри нашего собственного вот-бытия и его истории истолкования (ср. «Логику» Гегеля) закрывает онтологический доступ к нему. Открыть его значит так снести греческую онтологию, которая стала чем-то само собой разумеющимся и потому в своем господстве менее очевидной, то есть так разобрать пронизанные ею исследовательские тенденции, чтобы стал зримым ее собственный фундамент. Онтология вот-бытия как феноменологическая деструкция должна суметь решить вопрос о происхождении и уместности традиционных категорий. Тем самым позитивная экспликация феноменов станет надежной и непрерывной. Феноменологическая деструкция

онтологии и логики — это критика современности, но не критика греческой онтологии. Последняя, напротив, очевидна именно в своих позитивных тенденциях и приходит к правильному усвоению как онтология мира, в котором находится всякое вот-бытие. Как прошлое она высвобождается в своей исторической потенции для настоящего,⁽⁴⁶⁾ которое стремится понять себя самого. Онтология вот-бытия — это историографическое познание, потому что основоустройство вот-бытия — историчность, через которую оно определяется в той или иной возможности толкования.

⁽⁴⁶⁾ Продуктивно —
быть в будущем!
В повторении и будущем
собственное настоящее —
не в прогрессе!

ПОНЯТИЕ ВРЕМЕНИ

*Доклад, прочитанный в Марбургском
теологическом обществе в июле 1924 года*

Ниже речь идет о времени. Что такое время?

Если время находит свой смысл в вечности, тогда его надо оттуда и понимать. Тем самым предначертаны исходная точка и путь этого разыскания: от вечности к времени. Эта постановка вопроса правомерна, если мы располагаем названной отправной точкой, то есть знаем и достаточно понимаем вечность. Если вечность — нечто отличное от пустого всегда-бытия (Immersein), αἰεί, если Бог есть вечность, тогда предложенный сначала способ рассмотрения времени должен испытывать некоторое затруднение до тех пор, пока Бог ему неведом и пока он не понимает, зачем спрашивать о Боге. Если доступ к Богу — вера и разбирательство с вечностью — не что иное, как эта вера, тогда философия никогда не будет иметь вечности и, следовательно, саму вечность никогда нельзя будет методически использовать как возможное отношение в дискуссии о времени. Для философии это затруднение никогда не устранить. Ведь тогда настоящий знаток времени — теолог, и если память не обманывает, теология часто имеет дело со временем.

Во-первых, теология говорит о человеческом существовании как о бытии перед Богом, говорит о его временном бытии в его отношении к вечности. Самому Богу не нужна никакая теология, его существование не обосновывается верой.

Во-вторых, христианская вера в себе самой должна иметь отношение к чему-то, что происходило во времени, — как это бывает, когда о каком-нибудь времени говорят: «это было время, когда...»; «когда исполнилось время» («когда пришла полнота времени...»)¹

Философ не верит. Если философ спрашивает о времени, значит, он решил понять *время из времени*, или из того *αἰέτι*, которое выглядит как вечность, но предстает как простой дериват бытия-во-времени.

Следующая трактовка не теологична. В теологическом смысле — и вам не возбраняется понимать ее именно так — трактовка времени может иметь лишь тот смысл, чтобы вопрос о вечности сделать труднее, подготовить его правильным образом и поставить в собственном смысле. Но это рассмотрение и не философское, поскольку оно не притязает на то, чтобы дать общезначимое систематическое определение времени, каковому определению в своем вопрошании пришлось бы пойти за «время» в контекст других категорий.

Следующие размышления принадлежат, наверное, к некоей *до-науке* (*Vorwissenschaft*), дело которой заключается вот в чем: выяснить, что же, в конце концов, может подразумеваться под тем, что философия и наука, толкующая речь вот-бытия, говорит о нем самом и мире. Если мы проясняем, что такое часы, тог-

¹ Гал. 4:4; ср.: Марк. 1:15; ср. далее: Ефес. 1:9 и сл.

да оживает живущий в физике характер схватывания, а вместе с тем и тот способ, в котором время получает возможность показать себя. Эта пред-наука, внутри которой движется это рассмотрение, живет, наверное, из своенравной предпосылки, согласно которой философия и наука движутся в понятии. Ее возможность состоит в том, что каждый исследователь выясняет для себя, что он понимает и чего не понимает. Она дает понять, знает ли исследование свое дело — или пробавляется традиционным и затасканным словесным знанием на его счет. Такие расследования — словно работа полиции во время шестивий, устраиваемых науками: дело хотя и второстепенное, но иногда необходимое, как полагают некоторые. Такие расследования просто сопутствуют философии, чтобы время от времени устраивать обыски у древних на предмет ими сделанного. С философией у нашего размышления только одно: оно — не теология.

Сначала — предварительное указание на время, встречающееся в повседневности, — на природное и мировое время. Сегодня интерес к тому, что такое время, возобновился благодаря развитию физического исследования в его осмыслении основных принципов совершаемого здесь схватывания и определения, а именно измерения природы в пространственно-временной системе отношений. Теперешнее состояние этого исследования зафиксировано в теории относительности Эйнштейна. Несколько тезисов из нее: пространство в самом себе есть ничто; нет никакого абсолютного пространства. Оно существует только благодаря содержащимся в нем телам и энергиям. (Старый тезис Аристотеля): время — тоже ничто. Оно существует только

вследствие тех событий, которые в нем разыгрываются. Нет никакого абсолютного времени и никакой абсолютной одновременности.² За тем деструктивным, что есть в этой теории, не замечают позитивного: она как раз доказывает инвариантность — по отношению к любым изменениям — тех уравнений, которые описывают природные процессы.

Время есть то, в чем совершаются события.³ Это увидел уже Аристотель — в связи с основным способом бытия природы: изменением, перемещением, продвижением (ἐλεῖ οὖν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν).⁴ Так как само оно — не движение, оно каким-то образом должно быть с ним связано. Время прежде всего встречается в изменчивом сущем; изменение совершается во времени. В качестве чего обнаруживается время в этом способе встречи, а именно как «в чем» (Wogin) переменчивости? Дает ли оно себя здесь как себя самое в том, что оно есть? Может ли экспликация времени, которая здесь начинается, быть залогом того, что тем самым время словно дает те фундаментальные феномены, которые определяют его в собственном бытии? Или же, ища основания этих феноменов, получаешь отсылку к чему-то иному?

В качестве чего время встречает физику? Определяющее схватывание времени имеет характер изме-

² [Утрированное резюме Хайдеггера. Ср. в связи с этим: *Einstein A. Die Grundlage der allgemeine Relativitätstheorie // Annalen der Physik 49. Leipzig, 1916. См. также: Einstein A. Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie. 7. Aufl. Braunschweig: Vieweg, 1920. S. 90 ff., 95 ff. См. далее: Einstein A. Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie. Braunschweig: Vieweg, 1922. S. 2.]*

³ Ср.: *Аристотель. Физика. IV 11, 219a ff.*

⁴ Там же. 219a9 f.

рения. Измерение показывает «как долго» и «когда», «от-когда-до-когда». Часы показывают время. Часы — физическая система, в которой постоянно повторяется одна и та же временная последовательность положений при условии, что эта система не подвергается изменению через внешнее воздействие. Повторение циклично. Каждый период имеет одинаковую временную длительность. Часы дают постоянно повторяющуюся одинаковую продолжительность, к которой всегда можно обратиться. Деление отрезка этой длительности может быть любым. Часы измеряют время, поскольку протяженность длительности какого-нибудь события сравнивается с одной и той же последовательностью положения часов и оттуда количественно определяется в ее «столько».

Что мы узнаем о времени из часов? Время есть нечто такое, в чем любым образом может фиксироваться точка «теперь» (Jetztpunkt), так что всегда из двух различных временных точек одна оказывается раньше, а другая позднее. При этом ни одна «теперь-точка» не отличается от другой. Как «теперь» она есть возможное «раньше» (Früher) «более позднего» (Später), как «более позднее» оно есть «позднейшее» по отношению к «более раннему». Это время всюду одинаково, гомогенно. Время измеримо только потому, что оно конституировано как гомогенное. Таким образом, время — это развертывание, стадии которого связаны между собой отношением «раньше» и «позже». Каждое «раньше» и «позже» определимо из «теперь», а оно само — любое. Когда с часами подходят к какому-то событию, часы делают его четко выраженным, причем не столько в смысле «сколько» (Wieviel) его длительности, сколь-

ко в отношении его протекания в «теперь». Первичное определение, в том или ином случае даваемое часами, — это не сообщение о том, «как долго» и «сколько» актуально текущего времени имеется, а просто та или иная фиксация «теперь». Вытаскивая часы, я первым делом говорю: «Теперь девять часов; тридцать минут с тех пор, как это произошло. Через три часа будет двенадцать».

Время теперь, когда я смотрю на часы: что есть это «теперь»? Теперь, когда я это делаю; теперь, когда здесь появляется свет. Что есть «теперь»? Располагаю ли я этим «теперь»? Может, я сам есмь «теперь»? Может любой другой есть «теперь»? Тогда временем был бы я сам, и любой другой был бы временем. И в нашем бытии-друг-с-другом мы были бы временем — никто и каждый. Я есмь «теперь» или только тот, кто это говорит? С четко выраженными часами или без них? Теперь, вечером, утром, этой ночью, сегодня: здесь мы сталкиваемся с часами, которыми человеческое существование обзавелось издавна — природными часами смены дня и ночи.

Как обстоит дело с тем фактом, что человек обзавелся часами уже после всех прежних карманных и солнечных часов? Распожняюсь ли я временем бытия и подразумеваю ли в «теперь» и себя самого? Может, я сам есмь «теперь» и мое вот-бытие есть время? Или, в конечном счете, само время обзаводится в нас часами? В XI книге своей «Исповеди» Августин усугубил эти размышления до вопроса о том, не является ли временем сам дух, и оставил его открытым. “In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam,

tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam, ipsam metior, cum tempora metior”.⁵ В пересказе это звучит так: «В тебе, дух мой, измеряю я времена; тебя измеряю я, и так я измеряю время. Не смущай меня вопросом: как же это? Не соблазней меня отворотиться от тебя ложным вопросом. Не препятствуй и себе самому, внося смуту в то, что может коснуться тебя самого. В тебе, повторяю, измеряю я время; мимоходом встречающиеся вещи приносят тебя в то расположение, которое остается, в то время как они исчезают. Расположение измеряю я в теперешнем моем бытии, а не вещи, которые проходят, едва возникнув. Само расположение себя самого — вот что я измеряю, когда измеряю время».

Итак, вопрос о том, что есть время, отослал нас к вот-бытию, если под ним подразумевается сущее в его бытии, которое мы знаем как человеческую жизнь; это сущее в *сейчасности* его бытия; сущее, которое есть каждый из нас; которое каждый из нас встречает в основополагающем высказывании: я есмь. Высказывание «я есмь» — это собственное (*eigentliche*) высказывание о бытии как в свое время бывающем существовании человека. Это сущее есть в *сейчасности* как мое.

Но необходимо ли это обстоятельное размышление, чтобы столкнуться с вот-бытием? Не достаточно ли простого указания на то, что акты сознания, душевные процессы находятся во времени, причем даже

⁵ *Augustinus*. Confessiones. Lib. XI. Cap. 27, resp. 36. Sancti Aurelii Augustini opera omnia, post Lovaniensium theologorum recensione / editio novissima, emendate et auctior, accurate Migne. Parisiis, 1841. Tom. I. Sp. 823 sq.

тогда, когда эти акты направлены на нечто такое, что само не определено временем? Получается, что это некий окольный путь. Однако в вопросе о времени главное в том, чтобы получить ответ, из которого стали бы понятными различные способы временности, а также в том, чтобы с самого начала выявить возможную связь того, что есть во времени, с тем, что есть собственно временность.

Почвой для экспликации времени до сих пор было природное время — как давно известное и обговоренное. Если человеческое бытие в некоем отличительном смысле находится во времени, так что по нему можно считать, что есть время, тогда это вот-бытие должно характеризоваться в основных определениях его бытия. Тогда временность — правильно понятая — как раз и должна быть фундаментальным высказыванием вот-бытия в отношении его бытия. Но тогда предварительно надо показать и некоторые основные структуры самого вот-бытия.

1. Вот-бытие есть сущее, которое характеризуется как *бытие-в-мире*. Человеческая жизнь — не какой-то субъект, которому надо сделать некий трюк, чтобы прийти в мир. Вот-бытие как бытие-в-мире подразумевает такой способ бытия в мире, при котором это бытие означает: обращение с миром, пребывание в мире в смысле какого-то исполнения, обустройства, улаживания, но также рассмотрения, опрашивания, рассматривающего, сравнивающего определения. Бытие-в-мире охарактеризовано как *озабочение*.

2. Вот-бытие как это бытие-в-мире есть при этом *бытие-друг-с-другом*; быть с другими: иметь с ними

тот же самый мир, встречать друг друга, быть друг с другом в смысле быть-друг-для-друга. Но это вот-бытие одновременно есть наличное бытие для другого, причем даже так, как наличествует камень, который не имеет никакого мира и не занят им.

3. Бытие друг с другом в мире, совместное владение им имеет отличительное определение бытия. Основной способ вот-бытия в мире, совместное именование этого мира есть *говорение* (Sprechen). Рассмотренное в его целом, оно есть *выговаривающееся с кем-то другим о чем-то* говорение. Человеческое бытие-в-мире главным образом совершается в говорении. Об этом знал уже Аристотель. В том, как вот-бытие в своем мире говорит о способе обращения с этим миром, помимо прочего дается *самоистолкование вот-бытия*. Оно высказывает, в качестве чего оно, вот-бытие, всякий раз само себя понимает; каким оно себя принимает. В говорении-друг-с-другом, в том, что вот так обговаривается, всякий раз лежит самоистолкование настоящего, которое удерживается в этом разговоре.

4. Вот-бытие есть сущее, которое само себя определяет как «я есмь». Для вот-бытия сейчасность этого «я есмь» конститутивна. Следовательно, вот-бытие первичным образом не только бытие-в-мире, но и *мое* вот-бытие. Оно всегда *собственное и как собственное — сейчасное*. Определяя бытийный характер этого сущего, нельзя абстрагироваться от сейчасности как всегда *моей*. *Mea res agitur.** Все основные черты должны таким образом сойтись в сейчасности как *всегда* *моей*.

* *Мое* дело делается, совершается (лат.) — *Примеч. перев.*

5. Поскольку вот-бытие есть сущее, которое есмь я и одновременно оно определено как бытие-друг-с-другом, я в большинстве случаев и в среднем есмь мое вот-бытие *не сам*, но есмь другие; я есмь с другими, и точно также — другие с другими. Никто в повседневности не есть он сам. То, что он есть и как он есть, — это никто: никакой и тем не менее все один с другим. Все суть не они сами. Этот никто, каковым мы сами существуем в *повседневности*, есть «люди» в их безликости. Кто-то, «люди» вообще, говорят, слушают, за что-то выступают, чем-то озабочены. В упрямом господстве этих «людей» лежат возможности моего вот-бытия, и «я есмь» возможно из этого уравнивания. Сущее, которое есть возможное «я есмь», как таковое в большинстве случаев есть сущее, которое есть «люди».

6. Для так охарактеризованного сущего в его повседневном и всегда только ему принадлежащем бытии-в-мире *дело идет о его бытии*. Как во всяком разговоре о мире самовыговаривание вот-бытия превышает его самого, во *всяком озаботившемся обращении* с миром само озабочение есть бытие вот-бытия. То, с чем я обхожусь, чем я занимаюсь, к чему меня привязывает моя профессия, — все это в какой-то мере есмь я сам и в этом разворачивается мое вот-бытие. *Забота о вот-бытии всякий раз помещала в заботу само бытие* — как оно известно и как понято в господствующем толковании вот-бытия.

7. В усредненности повседневного вот-бытия нет никакой рефлексии по поводу «я» и самости и тем не менее вот-бытие имеет себя самое. Оно *находится* у себя самого. Оно само застаёт себя в том, с чем обычно имеет дело.

8. Вот-бытие как сущее нельзя доказать, его нельзя даже выказать. Первичное отношение к вот-бытию — не его рассмотрение, но то, что оно «бытийствует». Узнавание себя самого, как и разговор о себе, самоистолкование есть лишь определенный, характерный способ, которым вот-бытие всякий раз себя имеет. В среднем над истолкованием вот-бытия властвует повседневность, господствует то, что по привычке подразумевают под вот-бытием и человеческой жизнью, властвует мнение «людей», традиция.

В выявлении этих бытийных черт все имеет предпосылку, согласно которой это сущее доступно самому себе для исследования, *толкующего* его в ракурсе его бытия. Правильна ли эта предпосылка или ее можно поколебать? Это возможно. Однако такое затруднение появляется не после ссылки на то, что психологическое рассмотрение вот-бытия ведет в темноту. Надо выявить гораздо более серьезную трудность, чем та, которая вызвана мыслью об ограниченности человеческого познания, причем так, что, как раз не стремясь выйти из затруднительного положения, мы получим возможность уловить *вот-бытие в подлинности, или собственности (Eigentlichkeit) его бытия.*

Собственность вот-бытия есть то, что составляет его *предельную бытийную возможность*. Вот-бытие первично определено через эту свою предельную возможность. Собственность как предельная возможность бытия вот-бытия есть то бытийное определение, в котором все прежде названные его черты суть то, что они суть. Трудность схватывания вот-бытия коренится

не в ограниченности, ненадежности и несовершенстве способности познания, а в самом существе, которое надо познать: в основополагающей возможности его бытия.

Среди прочего было сказано: вот-бытие есть в сейчасности; поскольку оно есть то, чем может быть, оно — всегда мое (*je das meinige*). Определение, данное этому бытию, — постоянное, конститутивное. Тот, кто упраздняет его, утратил в своей теме то, о чем говорит.

Но как это существо должно познаваться в его бытии, прежде чем оно придет к своему концу? Ведь я в своем вот-бытии всегда емь еще в пути. Всегда есть еще что-то, что не закончилось. В конце же, когда вот-бытие завершилось, его как раз больше нет. До этого конца оно, собственно, никогда не есть то, чем может быть, а как только оно таковым стало, его больше нет.

Не может ли вот-бытие других в собственном смысле заменить мое вот-бытие? Надежда на вот-бытие других, которые были со мной и закончились, — плохая надежда. Однажды этого вот-бытия больше не будет. Ведь его концом было бы ничто. Поэтому вот-бытие других людей не может в подлинном смысле заменить мое вот-бытие, если сейчасность надо удерживать как именно мою. Вот-бытие другого я никогда не имею исходным, единственно соразмерным способом имени вот-бытия: я никогда не емь другой.

Чем меньше стремишься незаметно ускользнуть от этого затруднения, чем дольше в нем остаешься, тем очевиднее становится следующее: в том, что готовит эта трудность по отношению к вот-бытию, оно обнаруживается в своей предельной возможности. Конец моего вот-бытия, моя смерть, — не резкое прекращение какой-то связной последовательности, а та воз-

возможность, о которой вот-бытие так или иначе знает: предельная возможность себя самого, которую оно может схватить и освоить как предстоящую. Вот-бытие в самом себе имеет возможность встретиться со своей смертью как с предельной возможностью себя самого. Эта предельная бытийная возможность имеет характер предстояния в уверенности, и эта уверенность, со своей стороны, характеризуется полной неопределенностью. Самоистолкование вот-бытия, в своей уверенности и подлинности превосходящее всякое другое высказывание, есть истолкование, направленное на свою смерть, — *неопределенная уверенность самой собственной, самой своей возможности бытия-к-концу*.

Что это значит для нашего вопроса о том, что есть время и особенно для ближайшего вопроса о том, что есть вот-бытие во времени? Вот-бытие, всегда находящееся в сейчасности всегда моего (*des jemeinigen*), знает о своей смерти, и знает даже тогда, когда ничего не хочет об этом знать. Что это значит: всегда иметь собственную смерть? *Это означает заступление вот-бытия в свое минование (*Vorbei*) как предельную возможность себя самого, в наступлении которой вот-бытие совершенно уверено, равно как уверено в ее полной неопределенности. Вот-бытие как человеческая жизнь есть первичное могущее-бытие (*Möglichsein*), бытие возможности неминуемого и при этом неопределенного минования.*

При этом бытие возможности всегда есть такая возможность, что она знает о смерти в большинстве случаев так: я уже это знаю, но об этом не думаю. О смерти я почти всегда знаю способом уклоняющегося знания. В истолковании себя самого вот-бытие сразу имеет под

рукой это знание, заслоняющее такую возможность его бытия. Вот-бытие само имеет возможность уклониться от своей смерти.

Это минование, в которое я заступаю, это мое заступление в мое же минование делает следующее открытие: это минование — *мое собственное*. Это минование раскрывает мое вот-бытие как такое, которого однажды больше не будет; меня однажды больше не будет — при таких-то и таких-то делах, при таких-то и таких-то людях, в этих суетных делах, во всех этих уловках и праздной болтовне. Минование рассеивает всякую таинственность и деловитость, оно все забирает с собой в ничто. Минование — это не какой-то инцидент в моем вот-бытии, не какое-то происшествие. Вот-бытие и есть *свое минование*: не что-то такое, что случается в нем, сталкивается с ним и изменяет его. Это минование — не «что», а «как»: собственное «как» моего вот-бытия. Это минование, в которое я — как во всегда мое — могу заступить, — не «что», а просто «как» моего вот-бытия.

Поскольку заступление в минование удерживает это последнее в «как» сейчасности, само вот-бытие становится очевидным в его «как». Заступание в минование есть выступание вот-бытия в направлении своей предельной возможности, и поскольку это «выступление в направлении» серьезно, в этом ступании оно, то есть вот-бытие, отбрасывается в еще-бытие себя самого. Это возвращение вот-бытия в свою повседневность, которая еще есть, причем такое возвращение, при котором минование как собственное «как» раскрывает и повседневность в ее «как», возвращает в это «как» ее хлопотливую деловитость. Минование

возвращает в «как» всякое «что», всякую заботу и планирование.

Это минование в своем «как» без всякого снисхождения влечет вот-бытие в его неповторимую возможность себя самого, позволяет ему в совершенном одиночестве утвердиться на себе самом. Это минование может вырвать вот-бытие из блеска его повседневности и поставить лицом к лицу с жутью. Поскольку заступание удерживает перед вот-бытием его предельную возможность, это заступание является основным совершением в истолковании вот-бытия. Одновременно оно показывает, что основная категория этого существа — «как».

Наверное, не случайно основной принцип своей этики Кант определил так, что мы говорим о формализме этого принципа. Быть может, хорошо зная природу самой человеческой жизни, он понимал, что она есть «как». А вот сегодняшним пророкам осталось так ее организовывать, чтобы это «как» скрывалось.

Вот-бытие, собственно, у самого себя; оно поистине экзистентно (existent), если удерживает себя в этом заступании. *Это заступание — не что иное, как собственное и единственное будущее собственного вот-бытия.* В заступании вот-бытие *есть* свое будущее, причем так, что в этом бытии-в-будущем оно возвращается к своему прошлому и настоящему. Вот-бытие, понятое в своей предельной бытийной возможности, *есть само время*, а не *во* времени. Так охарактеризованное бытие-в-будущем есть — как собственное «как» временности — способ бытия вот-бытия, в каковом и из какового способа вот-бытие дает себе свое время. Держа себя в заступании у своего минования, я имею

время. Всякие пересуды, все, в чем они удерживаются, всякое беспокойство, всякая деловитость, всякий шум и беготня — все рушится. «Не иметь времени» значит бросать время в дурное настоящее повседневности. Бытие-в-будущем дает время, образует настоящее и позволяет прошлому повториться в «как» его прожитости.

Применительно ко времени это означает, что *основной феномен времени — будущее*. Чтобы это увидеть и не продать как просто интересный парадокс, надо удерживать всякое вот-бытие в его заступании. При этом выясняется, что исходное обращение со временем — не измерение. Возвращение назад, совершающееся в заступании, само есть «как» озабочения, в котором я как раз и пребываю. Это возвращение никогда не может стать тем, что называется скучным, что истощается и изнашивается. Сейчасность отличается тем, что из заступления в собственное время она всякий раз имеет для себя все время. Время никогда не становится долгим, потому что изначально оно не имеет длительности. Заступание в... рушится, если его понимают как вопрос о «когда» и «как-долго-еще» минования, потому что если о миновании спрашивают именно в этом смысле, тогда этот вопрос никак не связан с минованием в охарактеризованной возможности: ведь он цепляется за «еще-не-минуло» и занимает себя тем, что мне, быть может, еще остается. Такое вопрошание — это желание ускользнуть от минования, каковым оно является: неопределенным и как неопределенное неминуемым. Такое вопрошание — настолько не заступление в минование, что как раз оно, это вопрошание, организует характерное бегство от минования.

Заступание схватывает минование как собственную возможность каждого мгновения, как теперь непременно. Бытие-в-будущем как возможность вот-бытия как сейчасшего дает время, потому что оно *есть* само время. Одновременно становится очевидным, что вопрос о «сколько» времени, о «как долго» и «когда» — поскольку будущее, собственно, и есть время, — что этот вопрос должен оставаться несоразмерным самому времени. Лишь тогда, когда я говорю, что время, собственно, не имеет времени вычислять время, я делаю соразмерное высказывание.

Однако вот-бытие, которое само должно быть временем, мы узнали как считающееся со временем, даже как измеряющее его с помощью часов. Вот-бытие всегда с часами, даже если это лишь ближайшим образом повседневные часы смены дня и ночи. Вот-бытие исчисляет и спрашивает о «сколько» времени, и потому оно никогда не есть у времени в его собственности. Спрашивая о «когда» и «сколько», вот-бытие теряет свое время. Как обстоят дела с этим вопрошанием как теряющим время? Куда приходит время? Вот-бытие, которое считается со временем, которое живет с часами в руках — именно это считающееся со временем вот-бытие постоянно говорит: у меня нет времени. Не обнаруживает ли оно тем самым самое себя в том, что оно делает со временем, коль скоро оно само есть время? Теряют время и для этого обзаводятся часами! Не прорывается ли здесь жуть вот-бытия?

Вопрос о «когда» неопределенного минования и вообще вопрос о «сколько» времени есть вопрос о том, что мне еще остается — остается как настоящее. Приносить время в «сколько» значит воспринимать

его как «теперь» настоящего (Gegenwart). Спрашивать о «сколько» времени значит растворяться в озабочении настоящим «что». Вот-бытие бежит от «как» и цепляется за то или иное «что» настоящего. Вот-бытие есть то, о чем оно заботится, оно есть его настоящее. Все, что встречается в мире, встречается ему как удерживающееся в «теперь»; так ему встречается и само время, которое всегда есть вот-бытие, но есть как настоящее.

Тем не менее озабочение как растворение в настоящем пребывает как забота при «еще-не», которое только в заботе о нем должно быть исполнено. Даже в настоящем своего озабочения вот-бытие есть время во всей своей полноте, а именно таким образом, что оно не освобождается от будущего. Теперь будущее есть то, в чем продолжается забота, и это не собственное бытие-в-будущем, характерное для минования, а будущее, которое само настоящее образует себе как свое, потому что минование как собственное будущее никогда не может стать настоящим. Если бы оно было таковым, оно было бы ничто. Будущее, в котором продолжается забота, является таковым по милости (von Gnaden) настоящего. И вот-бытие — как растворяющееся в «теперь» настоящего мира — совершенно не желая признавать, что оно ускользнуло от подлинного будущего, говорит, что уловило будущее в заботе о культуре, развитии человечества и т. д.

Вот-бытие как озаботившееся настоящее задерживается у того, о чем заботится. Ему опостылело «что», опостылело чем-то заполнять свой день. Для вот-бытия как бытия-в-настоящем, у которого никогда нет времени, — для этого вот-бытия время внезапно становится долгим. Оно становится пустым, потому что, за-

давая вопрос о «сколько» времени, вот-бытие с самого начала сделало его долгим, тогда как постоянное возвращение к минованию, совершающееся в заступании, никогда не становится скучным. Вот-бытие хотело бы, чтобы в собственном настоящем встречалось нечто постоянно новое. В повседневности международные события входят во время, в настоящее. Повседневность живет часами, а это означает, что озабочение без конца возвращается к «теперь»; оно говорит: «теперь», «от этого теперь и до потом», «в ближайшее теперь».

Вот-бытие, определенное как бытие-друг-с-другом, одновременно означает: быть ведомым тем господствующим толкованием, которое вот-бытие дает само; быть ведомым тем, что считают «люди», ведомым модой, какими-то течениями, тем, что случилось; течение, в котором конкретно никого нет; то, что просто модно: никто. В повседневности вот-бытие — не бытие, которое есмь *я*: напротив, повседневность вот-бытия есть то бытие, которое есть никто, «люди». И потому вот-бытие — это время, в котором друг с другом оказываются *некто*, некие «люди»: безличное «некто»-время. Часы, которые имеют «люди», каждые часы показывают время бытия-друг-с-другом-в-мире.

В исследованиях по истории мы встречаем релевантные, но еще совершенно непроясненные феномены: феномен поколений, связи поколений, которые связаны с этими явлениями. Часы показывают нам «теперь», но никакие часы не показывают будущее и не показали когда-либо прошлое. Всякое измерение времени означает одно: время вводят во «сколько». Когда я с помощью часов определяю будущее наступление какого-нибудь события, я не имею в виду будущее, но

просто определяю «как долго» мое теперешнее ожидание протянется до означенного «теперь». Время, которое часы делают доступным, рассматривается как настоящее. Когда о том, что есть время, пытаются судить по природному времени, тогда *vñv* предстает как *мѣтров* для прошлого и будущего. Тогда время уже истолковано как настоящее, прошлое интерпретировано как больше-не-настоящее, а будущее — как неопределенное еще-не-настоящее: прошлое безвозвратно, будущее неопределенно.

Поэтому повседневность говорит о себе как о чем-то таком, во что постоянно вступает природа. События суть во времени, и это не означает, что они имеют время: совершаясь и наличествуя, они встречаются как пробегающие через настоящее. Это настоящее время (*Gegenwartszeit*) эксплицируется как последовательность, постоянно катящаяся через «теперь»; следование одного за другим, о котором говорится, что его направление — единственно и необратимо. Все происходящее катится из бесконечного будущего в невозвратное прошлое.

Итак, в этом истолковании характерно двоякое: 1) не-обратимость (*Nicht-Umkehrbarkeit*); 2) гомогенизация моментов «теперь».

Не-обратимость вбирает в себя то, что эта экспликация еще может схватить от собственного времени. Это остается от бытия-в-будущем как основного феномена времени как вот-бытия. Это рассмотрение, отворачивая свой взор от будущего, смотрит в настоящее, а из него рассмотрение бегущего времени спешит во след прошлому. Определение времени в его необратимости коренится в том, что раньше время обращалось.

Гомогенизация — это уподобление времени пространству, безусловному присутствию (*Präsenz*); тенденция оттеснить всякое время в настоящее. Время полностью математизируется, превращается в координату t наряду с пространственными координатами x , y , z . Оно не обратимо. Это — единственное, в чем время еще «просит слова», в чем оно противостоит окончательной математизации. «Прежде» и «потом» — не обязательно «раньше» и «позже»; они — не способы временности. В числовом ряду число 3, например, стоит перед 4, а число 8 стоит после числа 7. Но это не значит, что 3 «раньше», чем 4. Числа — не «раньше» или «позже», потому что они вообще суть не во времени. «Раньше» и «позже» суть совершенно определенное «прежде» и «потом». Как только время определено как время часов, теряется всякая надежда когда-то добраться до его исходного смысла.

Но тот факт, что время прежде всего и почти всегда определяется именно так, заключен в самом вот-бытии. Сейчасность конститутивна. Вот-бытие — мое (*das meinige*) в своей собственности лишь как возможное. В большинстве случаев оно присутствует в повседневности, которую самую, однако, — как определенную временность, бегущую от бытия-в-будущем — можно понять только тогда, когда она сопоставляется с собственным временем бытия-в-будущем, характерным для минования. То, что вот-бытие говорит о времени, оно говорит с точки зрения повседневности. Вот-бытие — как застрявшее в своем настоящем — говорит: прошлое — это минувшее, и оно невозвратимо. Это прошлое настоящего, живущего в той повседневной будничности, которая пребывает в настоящем своей

деятельности. Поэтому вот-бытие — как таким образом определенное настоящее — не видит прошедшего.

Рассмотрение истории, вырастающее в настоящем, видит в этой истории одну только невозвратимую деятельность: то, что когда-то случилось. Рассмотрение того, что когда-то было, неисчерпаемо. Оно теряет себя в рассматриваемом материале. Так как эта история и временность настоящего совсем не приближаются к прошлому, в результате они имеют лишь другое настоящее. Прошлое остается закрытым для настоящего до тех пор, пока это настоящее, вот-бытие, само не становится историчным. Но вот-бытие исторично в самом себе, поскольку оно есть своя возможность. В своем бытии-в-будущем вот-бытие есть свое прошлое; оно возвращается к нему в «как». Способом возвращения, среди прочего, является совесть. Только «как» повторимо. Прошедшее — постигнутое как собственная историчность — все, что угодно, только не минувшее. Оно есть нечто, к чему я всегда снова могу вернуться.

Сегодняшнее поколение считает, что оно — при истории и даже перегружено ею. Оно сокрушается по поводу историзма — *lucus a non lucendo*. Историей зовется что-то такое, что совсем ею не является. Настоящее говорит, что поскольку все растворяется в истории, необходимо снова прийти к надисторическому (*Übergeschichtliche*). Недостаточно того, что сегодняшнее вот-бытие и так потерялось в псевдоистории настоящего: надо даже последний остаток своей временности (то есть вот-бытия) расходовать на то, чтобы совсем улизнуть из времени, из вот-бытия. И на этом фантастическом пути к надисторичности должно быть

найденно мировоззрение. (Это то зловещее, которое составляет время настоящего.)

Расхожее истолкование вот-бытия грозит опасностью релятивизма, но страх перед ним — это страх перед вот-бытием. Прошлое как собственная история повторимо в «как». *Возможность доступа к истории коренится в возможности всякий раз понимать настоящее как будущее. В этом первое положение герменевтики.* Оно кое-что говорит о бытии вот-бытия, которое есть сама историчность. Философия никогда не догадается, что такое история, если так и будет расчленять ее как методологический предмет рассмотрения. Загадка истории кроется в том, что значит *быть* историчным.

Подытоживая, надо сказать следующее: время есть вот-бытие; вот-бытие есть моя сейчасность, и она может быть сейчасностью в бытии-в-будущем как в заступании к неминуемому и неопределенному минованию. Вот-бытие всегда каким-то образом есть свое возможное бытие-во-времени. Вот-бытие есть время, время же временно. Вот-бытие — не время, но временность. Поэтому основное высказывание — *время временно* — есть самое подлинное, самое собственное определение, и это никакая не тавтология, потому что бытие временности означает нетождественную действительность. Вот-бытие есть его минование, его возможность в заступании к этому минованию. В этом заступании я есмь собственно время, я имею время. И поскольку время — всегда мое, существует много времен. *Время вообще* — это нечто бессмысленное: время временно.

Если таким образом время понимается как вот-бытие, тогда тем более становится ясно, что значит

традиционное высказывание о времени, которое гласит: время есть настоящее *principium individuationis*. В большинстве случаев это понимают как необратимую последовательность, как время настоящего (*Gegenwartszeit*) и время природы. Но почему время как собственное является принципом индивидуации, то есть того, из чего вот-бытие есть в сейчасности? В бытии-в-будущем, характерном для заступания, вот-бытие, которое существует в своей усредненности, становится самим собой; в заступании оно становится очевидным как единственность, однократность (*Diesmaligkeit*) его единственной судьбы в возможности своего единственного минования. Своеобразие данной индивидуации в том, что это не обособление в смысле некоего фантастического формирования исключительных личностей: на самом деле она упраздняет всякую исключительность. Она обособляет так, что все делает одинаковым. В своем пребывании со смертью каждый оказывается в таком «как», которым каждый может быть одинаково; оказывается в возможности, по отношению к которой один ничем не отличается от другого; оказывается в том «как», где рассеивается всякое «что».

В заключение — проба на историчность и возможность повторить сказанное. Аристотель в своих сочинениях часто заострял внимание на том, что важнейшей является правильная *παῖδεία*, изначальная уверенность в том или ином деле, выросшая из глубокой осведомленности в самом деле; уверенность соразмерного обращения с этим делом. Чтобы соответствовать бытийному характеру того, что здесь является нашей темой, мы должны говорить о времени временно (*von der Zeit*

zeitlich reden). Вопрос о том, что есть время, мы хотим повторить временно. Время есть «как». Когда спрашивается о том, что есть время, нельзя поспешно желать ответа (время есть то-то и то-то), который всегда означает некое «что».

Не будем смотреть на ответ, но повторим вопрос. Что произошло с вопросом? Он изменился. Вопрос о том, что есть время, стал вопросом о том, кто есть время. Точнее говоря: мы сами суть время? Или еще точнее: я есмь свое время? Тем самым я приближаюсь к нему вплотную, и если я правильно понимаю вопрос, он сделал все серьезным. Итак, подобное вопрошание есть соразмерный подход ко времени и обращение с ним как со всегда моим. Вот тогда вот-бытие было бы бытием-вопросом.

ПОСЛЕСЛОВИЕ НЕМЕЦКОГО ИЗДАТЕЛЯ

В предлагаемом 64 томе Полного собрания сочинений, которым начинается III раздел, представлены до сих пор не публиковавшиеся трактат «Понятие времени» (1924) и так же названный доклад, который Хайдеггер 25 июля того же года прочел в Марбургском теологическом обществе, взяв за основу упомянутый трактат. В 1989 году в связи со столетним юбилеем Мартина Хайдеггера этот доклад был опубликован Хартмутом Титъеном в издательстве Макса Нимейера. В 64 томе текст доклада без каких-либо изменений идет после трактата. В первом примечании к третьему разделу трактата («Вот-бытие и временность») Хайдеггер ссылается на Марбургский доклад и приводит из него начальные предложения.

В основе публикации трактата «Понятие времени» лежит его рукописный чистовой вариант, который жена Хайдеггера Эльфрида Хайдеггер подготовила сразу после того, как трактат был написан. От рукописи самого Хайдеггера, то есть от оригинала, в его наследии сохранился лишь фотографический негатив третьего

раздела («Вот-бытие и временность»). Машинописная копия этого раздела хранится в наследии Ханны Арендт. Сравнение негатива с соответствующим текстом упомянутого чистовика показывает, что для него Хайдеггер сделал некоторые небольшие сокращения. Чистовик представляет собой линованные страницы четвертного формата. На каждой странице справа карандашом выделено поле шириной в три с половиной сантиметра — для примечаний, дополнений или редакции текста. В этом чистовом экземпляре 76 страниц, причем между страницами 51 и 52 находится страница 51а; особо выделенная часть для примечаний состоит из страниц 1—4, 4а—4с, 5—7. Текст чистовика слегка переработан Хайдеггером, в частности есть некоторые вычеркивания.

194 маргиналии, которые, вероятно, появились между 1924 и 1926 годами в период работы над «Бытием и временем», как правило, находятся на правой стороне соответствующей страницы, но иногда появляются и между строками текста.

В верхней части пятой страницы на правом поле Хайдеггер делает следующее примечание: «Стр. 5—10 перешли в „Бытие и время“, § 77». Нижнюю часть этой же страницы, а также страницы 6—9 и верхнюю половину страницы 10 Хайдеггер изъясил из рукописного чистовика и перенес в § 77 рукописи «Бытия и времени». В отдельном издании они стали страницами 399—403, а во втором томе полного собрания — страницами 527—532. Это значит, что в упомянутом параграфе абзацы 1—5, а также два последних абзаца, то есть 13 и 14, были сформулированы в ходе работы над «Бытием и временем», тогда как срединная часть,

то есть абзацы 6—12 без изменения были перенесены из трактата 1924 года.

После того как в сентябре 1973 года было принято решение об издании полного собрания сочинений, Хайдеггер поручил своему тогдашнему ассистенту и нынешнему издателю сделать первую машинописную копию рукописного чистового варианта. На основании этой копии и упомянутого рукописного чистовика был разработан проект для будущего издания. В немногих случаях, когда возникало подозрение, что в рукописном чистовике третьего раздела имеются какие-то ошибки, возникшие при переписке, упоминавшийся нами фотографический негатив разрешал сомнения. При разработке данного проекта орфография чистовика была сохранена без изменения, тогда как орфография цитат из «переписки» согласована с оригиналом. Были исправлены случайные описки, а также внесены некоторые отсутствовавшие знаки препинания. Все подчеркивания были заменены курсивами.

Сноски, помеченные арабскими цифрами, представляют собой библиографические и концептуальные примечания, которые были составлены Хайдеггером для тогдашней публикации и которые теперь без изменений были перенесены из чистового рукописного варианта. Как и в «Бытии и времени», здесь библиографические указания имеют краткую, однако понятную читателю форму.

194 маргиналии на полях, которые в основном были внесены остро заточённым карандашом, иногда — чернилами и в совсем редких случаях — цветным карандашом, по разделам помечались арабскими цифрами в круглых скобках. Пространная маргиналия ⁽¹⁾ из

четвертого раздела в рукописном чистовике находится на обороте 63 страницы. Маргиналии с Хайдеггеровой орфографией и пунктуацией были без изменений воспроизведены как сноски, лишь иногда расшифровке подверглись некоторые необычные сокращения.

В основе доклада «Понятие времени», прочитанного в 1924 году и опубликованного в 1989 году, лежат два содержательно почти не отличающихся друг от друга конспекта, авторы которых неизвестны. Рукопись доклада в наследии Хайдеггера не сохранилась. До нас дошло только введение — через первое примечание к третьему разделу трактата в его рукописной редакции. Сравнение текста приведенного Хайдеггером введения с текстом обоих конспектов выявляет некоторые незначительные расхождения, которые могут объясняться устным характером доклада. О содержательной связи между докладом и трактатом сообщает послесловие, содержащееся в отдельном издании доклада (S. 29—32).

Поводом к возникновению трактата «Понятие времени» стала публикация переписки между Вильгельмом Дильтеем и графом Паулем Йорком фон Вартенбургом (1923), о чем в начале трактата сообщает сам Хайдеггер. Трактат было решено опубликовать в ежеквартальном журнале по литературоведению и истории духа за 1925 год (*“Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”*), основанном Паулем Клухоном и Эрихом Ротхакером. О причине появления трактата, о плане его публикации, а также о причине того, почему Хайдеггер в конце концов решил отозвать рукопись, уже отосланную в редакцию, сообщают его письма, отправленные Эри-

ху Ротхакеру в период между декабрем 1923 и ноябрем 1924 года.* Здесь мы приводим соответствующие отрывки из них. Так в письме из Марбурга от 15 декабря 1923 года Хайдеггер пишет Ротхакеру: «Я слышал, что вскоре опубликуют письма Дильтея. Если Вы сочтете это уместным, я в Вашем журнале охотно высказал бы свое принципиальное мнение о работе Дильтея. Я считаю, что сегодняшняя мода на него как раз отказывается от решающего в его труде. Если у Вас еще остался свободный экземпляр писем, прошу выслать его мне для означенной цели» (S. 200). Далее в письме от 4 января 1924 года читаем: «Благодарю Вас за предоставленную мне переписку Ди[льтея]—Й[орка]. Я получил ее экземпляр на Рождество и прочитал на одном дыхании. Все это слишком важно, чтобы ограничиться одним сообщением. Когда я просил Вас об этом экземпляре, я уже решил использовать эту возможность для того, чтобы высказать свое принципиальное соображение о Дильтее» (S. 202). Далее в этом же письме Хайдеггер говорит о содержательной стороне упомянутой переписки: «Меня поразило превосходство графа Йорка во всех принципиальных философских вопросах; он инстинктивно превосходил свое время на полстолетия. Направление, в которое он явно вовлекает Дильтея, — то самое, о котором я говорил в моих лекциях о последнем, отмечая при этом,

* Письма изданы Шторком и Кизилем, см.: *Storck J. W., Kiesel Th. Martin Heidegger und die Anfänge der "Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte". Eine Dokumentation // Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften / hg. F. Rodi. Bd. 8. Vandenhoeck; Göttingen, 1992—1993. S. 181—225.*

что Дильтей никогда в нем не двигался. Тем не менее Йорку точно так же недостает концептуальных возможностей, а также способов таковые создать. Такие замечания, как „философствование есть историческое мышление“, инстинктивно верные, но требуют настоящей прозрачности, а вот тут-то и начинаются трудности» (S. 203). В письме от 21 сентября 1924 года Хайдеггер сообщает: «Вы обязательно получите мой трактат к концу октября. Заголовок: „Понятие времени (примечание к переписке Дильтея—Йорка)“. Из переписки я взял центральный вопрос „историчности“ и пытаюсь в предметном исследовании сделать ее понятной. Исследование может иметь только историко-систематический характер. Статья составит приблизительно 4 листа. Этим я одновременно хочу создать почву для трактата о средневековой онтологии и антропологии, который Вы обязательно получите» (S. 207). 2 ноября 1924 года Хайдеггер пишет Ротхакеру: «Рукопись отправляется завтра заказным письмом на Ваше имя. Мне пришлось сократить четвертый раздел — оттого и промедление» (S. 212). В письме Карлу Лёвиту от 6 ноября 1924 года Хайдеггер сообщает: «Если статья выйдет в январе, Вы получите оттиск. К сожалению, важное мне пришлось оставить в стороне, например, „формальное уведомление“, которое необходимо для окончательного понимания — я над этим существенно поработал» (S. 214). 18 ноября 1924 года на просьбу Ротхакера сократить трактат для печати Хайдеггер отвечает: «Мне не ясно, как я должен *сократить*. Последний раздел у меня и так получился таким, что отпали главные части, касающиеся убедительного истолкования Декарта, а также все

примеры — что-то пропадет при корректуре, но, наверное, точно так же возникнет необходимость в акцентировках. Если у меня не будет никакой возможности выпустить статью такой, какой она была в последней корректуре, тогда придется взять ее назад» (S. 218). В конце письма говорится: «Если Вы из вполне понятного уважения к Клукухону не сможете заверить меня в том, что при корректуре я в определенных границах буду иметь в распоряжении от двух до трех страниц, я в любом случае отзываю статью» (S. 218). В письме Карлу Лёвиту от 17 декабря 1924 года говорится: «Мое „Время“ было для Ротхакера слишком большим (5 листов, появится в *«Ежегоднике»* в несколько увеличенном виде). Печатать начнут в конце января» (S. 220). Однако вместо заявленной здесь публикации в апреле 1927 года в VIII томе упомянутого *«Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям»* появилось *«Бытие и время»*, верстка которого началась в апреле 1926 года.

В первом предложении трактата Хайдеггер говорит о «предварительном разговоре о природе времени». «Предварительный разговор» отсылает к главному труду, находящемуся в становлении, — к *«Бытию и времени»*, с которым данный трактат находится в самой тесной связи. Если первый раздел («Дильтеява постановка вопроса и основная тенденция Йорка») посвящен самой переписке, то второй («Изначальные бытийные черты вот-бытия») тесно связан с первым разделом *«Бытия и времени»* («Подготовительный фундаментальный анализ присутствия (вот-бытия)»). Третий раздел («Вот-бытие и временность») уже имеет тот же заголовок, что и второй — *«Бытия и време-*

ни». Однако поскольку трактат возник из переписки Дильтея и Йорка, где в центре стоит проблема историчности, его четвертый и последний раздел озаглавлен как «Временность и историчность», то есть так же, как пятая глава второго раздела «Бытия и времени». Таким образом, трактат «Понятие времени» имеет основные очертания «Бытия и времени», и как таковой он вбирает в себя и тематику третьего раздела «Бытия и времени», так как на последних страницах и так уже сокращенного четвертого раздела трактата речь заходит об истолковании бытия из времени. Поскольку в заключение в трактате недвусмысленно говорится и о феноменологической деструкции истории онтологии, то есть предполагается постановка вопроса, задуманного для второй части «Бытия и времени», данный трактат, написанный в 1924 году, можно с полным правом назвать его исходным вариантом.

* * *

За сверку верстки с рукописным образцом я сердечно благодарю попечителя над наследственным имуществом Хайдеггера — господина Германа Хайдеггера, а также доктора Хартмута Титьена. Расшифровкой маргиналий Мартина Хайдеггера, записанных габельсбергской скорописью, я обязан профессору Вальтеру Бимелю и профессору Ги ван Керкховену, за что им также сердечная благодарность. За улучшенные фотокопии особенно трудных для расшифровки карандашных заметок, имеющих в рукописном чистовике, я сердечно благодарю доктора Ульриха фон Бюлова

из Немецкого литературного архива города Марбаха. За помощь в отыскании библиографических данных в книгохранилище Фрайбургской университетской библиотеки моя искренняя благодарность доктору Михаэлю Бехту. И наконец, я сердечно благодарю доктора Петера Руктешеля и доктора Хартмута Титьена за общую корректурную работу.

Фрайбург-в-Брайсгау, июнь 2004 года
Ф.-В. фон Херрман

ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Уже с первых страниц этих двух небольших работ, имеющих одинаковое название (трактат «Понятие времени», написанный в 1924 году, и доклад под таким же заголовком, прочитанный Мартином Хайдеггером летом того же года в Марбургском теологическом обществе), — уже с первых страниц понимаешь, что попал в некое преддверие знаменитого «Бытия и времени», и хотя обе эти вещи никак не назовешь роскошными пропилеями к той обстоятельной экзистенциальной аналитике, которая вскоре широко раскинется почти на пятистах страницах “Sein und Zeit” (все-таки их объем невелик, да и тема времени, интонационный замысел которой в них только намечается, еще не расписана в обстоятельной партитуре), однако не скажешь и того, что в само это преддверие — коль скоро по своей смысловой архитектонике оно именно таково — не стоило и заглядывать. Ведь бывает и так, что краткая прелюдия, которая как будто сделала свое дело, все равно не идет из ума: был в ней какой-то концептуальный мелизм, какой-то смысловой форшлаг, который по своему мелодическому статусу хотя и не мог притязать

на тематическое главенство, но тем не менее именно он своей изящной малостью показал, что хотя без него не трудно представить единство целого, но трудно признать, что это единство могло бы обойтись без вот этой как будто мимолетной интонации.

Искушенному ценителю экзистенциальной аналитики, у которого, наверное, до сих пор дух захватывает от того, что, погрузившись в этот анализ, он обнаружил себя не в привычном субъект-объектном мире, в котором жил долгие годы и который был для него «истинным», а в том на первый взгляд странном “in-der-Welt-sein”, в том «бытии-в-мире», где даже «природа», будучи следствием теоретизирующей объективации созерцающего ума, оказывается вторичной, — этому искушенному ценителю, конечно, не придется скучать в названном преддверии, и он без труда отыщет в нем ряд концептуальных предварений и предвосхищений тех захватывающих экзистенциалов, которые через два года в филигранной разработке предстанут на страницах «Бытия и времени».

Например, когда дело дойдет до экзистенциала «расположения» (*Befindlichkeit*), он отметит несколько строк, которые как будто подсказывают, что эту самую *Befindlichkeit*, каковую в «Бытии и времени» Хайдеггер называет «фундаментальным экзистенциалом», в определенных контекстах можно было бы переводить и как «нахождение». Здесь, в этих малых работах, касаясь различных модусов настроения, в которых находится *Dasein*, пребывая в разомкнутом для него мире, Хайдеггер еще не заявляет, что настроение значимо *онтологически*; еще не говорит, что оно — «онтологически не ничто» (так он скажет об этом в § 29 «Бытия и вре-

мени», онтологизируя то, что обычно считалось уделом психологии), но тем не менее упомянутые нами строки концептуально уже предваряют экзистенциальную конституцию «вот», анализу которой посвящена пятая глава «Бытия и времени». Первая строка нашего отрывка гласит: “In solcher vergnügt gehobenen oder verstimmt herabgedrückten Verfassung befindet sich das Insein”, то есть «в таком приподнято веселом или расстроено подавленном настроении находит себя „бытие-в“». И далее: «Самонахождение (*Sichbefinden*) на свой лад — самый исходный и ближайший — дает „бытию-в“ быть для него самого „вот здесь“. Ему самому „вот-здесь“-бытие открывается как основочерта вот-бытия».

Мы видим, что речь здесь идет о том самом «фундаментальном экзистенциале», о *Befindlichkeit*, которую здесь можно перевести и как «нахождение»: ведь *Dasein* в своем «бытии-в» именно *находит* себя в нем, обнаруживает, *застает* себя таковым — помимо своей воли и рефлексий. В варианте «нахождение» слышится двоякое: *нахождение* в смысле *отыскания*, обнаружения себя, и *нахождение* как уже *отысканность*, то есть как то самое «расположение», в котором *Dasein* оказалось. Кроме того, «нахождение» хорошо перекликается с «брошенностью» (*Geworfenheit*): в «нахождении» *Dasein* просто *находит* себя (быть может, неожиданно для себя самого), просто обнаруживает себя в своей *брошенности* на свое же «вот здесь», которое оно не выбирало и из которого ему никогда не выбраться.

Мы сказали, что эти малые работы в основном воспринимаются как предвосхищение экзистенциальной аналитики «Бытия и времени», но порой, оставаясь *предтечами*, они в своем слоге оказываются даже

выразительнее того, что концептуально предвосхищают. Например, в «Бытии и времени» идея «несубъектности» *Dasein*, нерerefлектированность его саморазмышления в мир как *встречи* с собой и миром выражена довольно скупо: Хайдеггер говорит, что *Dasein* «находит „себя самого“ сначала в том, *что* оно исполняет, использует, ожидает, предотвращает, — в ближайше *озаботившем* подручном»; находит, еще не видя никаких «переживаний». А вот что мы читаем в трактате «Понятие времени»: «*Себя самого* прежде всего встречаешь в том, чем занимаешься, чего ждешь, что предотвращаешь, при чем имеешь свое озаботившееся пребывание. В окружающем мире эта встреча с собой совершается без всякого саморассмотрения, ориентированного на некое „я“, и без рефлексированного восприятия „внутренних“ переживаний и актов».

Когда в этом же небольшом трактате появится не менее знаменитый экзистенциал *das Man* (а он тоже концептуально прорисовывается в этих работах), когда о себе заявят те самые неотличимые друг от друга и монолитно единые «люди», которые столь ненавистны критикам всевозможных тоталитарностей, любящим упомянуть о *das Man* как истоке «массового общества» (ведь сам Хайдеггер, говоря об этом экзистенциале в § 27 «Бытия и времени», подчеркивает, что «всякое превосходство без шума подавляется», «все оригинальное тут же сглаживается как издавна известное»), все тот же ценитель экзистенциальной аналитики наверняка отметит, что, несмотря на всю социально-политическую негативность этого экзистенциала, в самом трактате он в какой-то мере позитивен — как *онтологическое условие* всякой возможной *индивидуации*.

«„Люди“, — пишет Хайдеггер, — это субъект повседневного бытия-друг-с-другом. Сохраняющиеся при этом отличия одного от другого движутся внутри определенной *усредненности* обычая, в том, как принято поступать, в том, с чем люди считаются или не считаются. Эта стершаяся усредненность, которая почти бесшумно подавляет любую исключительность и любую изначальность, властно пронизывает собою „людей“».

И далее: «Вот-бытие вырастает в этих „людях“ и все больше вырастает в них и *никогда не может полностью с ними расстаться* [курсив наш. — А. Ш.]». Этот отрывок примечателен хотя бы тем, что в нем показана *онтологическая* несостоятельность того художественно красивого «байронического» одиночества, которым столь обильно окормлялась романтическая поэзия, искренно исповедовавшая свою эстетическую веру в «глубинно одинокий субъект», способный порвать все связи с «миром».

Не останется незамеченным и то, что в этих малых работах уже намечается тема *ужаса* как отличительной разомкнутости *Dasein* («ужас есть нахождение себя перед Ничто», «ужасающееся бытие перед Ничто», «способность выдерживать ужас»), хотя еще нет разведения на «ужас» (*Angst*) и страх (*Furcht*), которому посвящен § 40 «Бытия и времени»; не останутся незамеченными и две совершенно принципиальные строки, закладывающие основу бытия *Dasein* как *экзистирования*, а не наличествования, и предвосхищающие весь последующий пафос «Бытия и времени», где совершенно не объективируемая, не отчуждаемая *экзистенция* становится методологическим условием

всей экзистенциальной аналитики: «Вот-бытие как сущее нельзя доказать, его нельзя даже выказать» (“Das Dasein ist als Seiendes nicht zu beweisen, nicht einmal aufzuweisen”). И тут же: «Первичное отношение к вот-бытию — не его рассмотрение, но то, что оно „бытийствует“».

Ну и, наконец, мимоходом будет, наверное, отмечено, что — в качестве концептуально-образной иллюстрации к дотематической разомкнутости мира, в котором первенствуют не объективированные «вещи» (Dinge), а практические, житейские «орудия» (Zeuge), сразу отсылающие ко всей совокупности внутримирно сущего, — здесь присутствует не миролюбивый и всем уже хорошо известный молоток (Hammer), а более грозный топор (Axt): «Вместе с топором, который, занимаясь своей работой, находишь на положенном ему месте, тебе одновременно дано все окружение: дом, двор, лес, деревья, которые надо срубить, дрова, которые надо расколоть, сарай, куда надо их сложить, печь, варка пищи, кухня, домашний очаг».

Во второй работе, а именно в докладе «Понятие времени», говоря о том, что для правильной экспликации природы времени «предварительно надо показать некоторые основные структуры самого вот-бытия», Хайдеггер снова кратко характеризует основополагающие экзистенциалы (In-der-Welt-sein, Miteinandersein, das Man и т. д.), и тут знаток экзистенциальной аналитики опять может предаться смакованию некоторых нюансов, узнавая в экзистенциалах-предтечах, еще формирующихся в этом небольшом докладе, черты их «собратьев» из «Бытия и времени», где те уже четко и обстоятельно выписаны.

Но разве только это и остается? Разве, пробежавшись по страницам этих двух небольших работ, придется просто согласиться с поэтом, в свое время сказавшим: «И сладок нам лишь узнаванья миг»? Да, наверное, в чем-то Мандельштам прав: когда получаешь возможность еще раз встретиться с теми *смыслами*, музыку которых впервые — в русской транскрипции — услышал почти четверть века назад в опубликованном переводе «Бытия и времени»; когда, встречаясь с ними, видишь, что, не переставая быть собой, они порой выдержаны в несколько иной смысловой тональности, лишь заостряющей их концептуальную направленность, миг сладкого узнаванья только усиливается.

Но, к счастью, это не лишает нас и некоторой интриги. Когда, например, почти в самом начале трактата представляя экзистенциал «бытия-в-мире», Хайдеггер тут же подчеркивает, что “*Dasein ist je ausdrücklich oder unausdrücklich, eigentlich oder uneigentlich das meine*” (то есть *Dasein* — выражено или невыражено, собственно или несобственно — всегда мое) и когда в очередной раз, переживая миг узнаванья, видишь, что здесь перед тобой проблески той терминологически причудливой *Jemeinigkeit*, которая появится в § 9 «Бытия и времени» и будет означать неизбывную преданность *Dasein* своему единственному и конечному «вот» и, наверное, даже онтологическую обреченность на него, — тогда же обнаруживаешь, что эта еще только зарождающаяся здесь *Jemeinigkeit*, это *всегда мое* уже имеет в своем самом тесном смысловом соседстве другой не менее причудливый термин.

В этом же трактате, а именно в самом начале третьего раздела («Вот-бытие и временность») Хайдеггер

опять подчеркивает, что “Dasein ist als In der-Welt-sein ausdrücklich oder nicht, eigentlich bzw. uneigentlich, jeweils das *meinige*”, то есть *Dasein* как бытие-в-мире в любом случае *мое*: явно или неявно, собственно или несобственно. И наверное, можно было бы не обратить внимания на встречающееся здесь несколько «канцелярское» наречие *jeweils* («соответственно», «смотря по обстоятельствам», «в каждом случае») — тем более что в словаре об однокоренном прилагательном *jeweilig* сказано, что оно «часто при переводе опускается», — если бы тут же, буквально в следующей строке не появился тот самый упомянутый нами причудливый термин, который мало того что образован от этого невзыскательного *jeweils*, а точнее от прилагательного *jeweilig*, но и представляет его субстантивацию — *Jeweiligkeit*.

Вот эта строка: “Sowenig wie das Insein kann (die Bestimmtheit dieser) diese Jeweiligkeit am Dasein durchgestrichen werden”, то есть так же, как и «бытие-в», *Jeweiligkeit* (ее определенность) нельзя устранить из вот-бытия. И сразу далее: «Это сущее, которое всегда есть *ты* сам в своем бытии». Становится ясно, что теперь эти *jeweils* и *jeweilig* заслуживают особого внимания: ведь если прилагательное получает право на *субстантивацию*, если оно обретает прерогативу быть субстантивированным, значит, его смысл не факультативен, не вторичен, не просто «прилагаем» к чему-то, быть может, более существенному. И к тому же эта *Jeweiligkeit*, которую нам надо как-то перевести, ни разу не появляется в «Бытии и времени»: там во всяческих контекстах присутствуют *jeweils* и *jeweilig*, но субстантива, который концептуально всегда более весом и значителен, там нет.

Итак, мы увидели, что, во-первых, эта *Jeweiligkeit* конститутивно присуща вот-бытию, присуща *Dasein* (ее нельзя устранить), во-вторых, она же как будто получила свое разъяснение, когда буквально тут же о *Dasein* было сказано, что оно — «это сущее, которое всегда есть *ты* сам в своем бытии», то есть *Jeweiligkeit* предстала как некий грозный знак твоей призванности к *себе самому*, от которой не скрыться за спасительно обобщающими метафизическими конструкциями. Но разве здесь мы имеем дело с обычной синонимией? Ведь и утвердившаяся в «Бытии и времени» *Jemeinigkeit* говорит о том же самом — о том, что выпавшее на мою долю бытие, мое *Dasein* нельзя спрятать ни за какими возвышенными умозрительными построениями: оно как родимое пятно, которое мешает пробраться в лишенную всяких изъянов, чистую область какой-нибудь вневременной абсолютной идеи и раствориться в ней.

Все так, но только с одной оговоркой: чисто лексически из термина *Jemeinigkeit* ничего такого вывести нельзя, и весь его горький драматизм понятен только тому, кто уже знаком с экзистенциальной природой *Dasein* и знает, что, обреченное на самое себя, оно пронизано своей *конечностью*, пронизано тем конечным, исчерпывающимся временем, способом *бытия* которого оно, это *Dasein*, собственно, и является. Однако в чисто этимологическом отношении этот термин довольно скуден: наречие *je* (впрочем, порой коварно двусмысленное) и местоимение *mein* — вот и все, что его составляет. *Je und je* означает «всегда», «во всякое время», ну а *mein* — «мой», то есть отсюда со всей прозрачностью явствует, что речь идет о чем-то таком, что

всегда остается моим, но в конце концов, и трансцендентальный субъект может сказать о себе, что его вневременная самотождественность тоже — как бытийный модус его существования — “je meine”, то есть «всегда моя».

Обратившись же к синонимичной *Jeweiligkeit*, которую надо как-то перевести, мы видим, что она куда интереснее, плотнее по смыслу и — что самое главное — напрямую отсылает ко времени: ведь согласно немецко-русскому двухтомнику *die Weile* — это «некоторое время», то есть то, что, собственно, и требуется, когда речь заходит о *Dasein*: именно *некоторое* время, какой-то промежуток времени, выпадающий на его долю как *конечного* сущего (мимоходом отметим, что англо-русский трехтомник в этом смысле более суров (там *a while* — это уже не «некоторое время», а именно «промежуток времени»), и уж совсем «жесток» старый немецко-русский лексикон Павловского, где та же самая *Weile* — это просто «короткое время»).

Но не будем забывать, что нам надо перевести не *Weile*, а *Jeweiligkeit*, которой нет в словарях, и здесь сказывается то самое коварство наречия *je*, о котором мы коротко упомянули, а заодно разворачивается небольшая словарная интрига. Дело в том, что это наречие явно двусмысленно: выражение *je und je* означает как «всегда, во всякое время», так и «время от времени, порой». В большом немецко-русском словаре прилагательное *jeweilig* переводится хоть и верно, но как-то сухо, «по-канцелярски» («соответствующий», «данный»), в лексиконе Несслера оно переводится как «всегдашний», а вот в словаре того же Павловского мы, сами того не ожидая, находим противоположный

по смыслу и, так сказать, совершенно философский перевод, как будто выдержанный в смысловой тональности *Dasein*, то есть удерживающий «бытие» и «время» и словно подсказывающий, как нам понимать прилагательное *jeweilig*, а значит и субстантив *Jeweiligkeit*. Итак, *jeweilig* у Павловского буквально означает: «временный; *в свое время бывающий*», и даже если это и «соответствующий», то в нашем контексте — соответствующий своему «вот» (*da*), своему пронизанному временем «здесь-и-сейчас», то есть «бывающий» именно в *свое* время, отпущенное в своей же *брошенности*: вот этой и никакой другой. Таким образом, перед нами «своевременность», понятая не как нечто «вовремя» случившееся, а именно как «свое-временное», то есть имеющее *свое* собственное время, причем именно *врѐменное* время: не бесконечный континуум длений, одинаково безмерно простирающийся в прошлое и будущее, а *сейчасное* время, исчерпывающееся конкретным «часом» жизни *Dasein* (вспомним, что, например, в чешском языке *čas* и есть «время»). *Dasein* свое-ременно и само-бытно (опять же не в расхожем понимании самобытности как чего-то непременно оригинального, а просто в смысле *бытия самим собой в своем собственном конечном времени*) — без притязаний на ценностную значимость: нечто похожее слышится, например, в стихотворных строках графини Ростопчиной, когда она, говоря о своем пребывании в глухой деревне, пишет:

Там ум сдружился мой
С отрадой тихую спокойных размышлений
И с *самобытностью*...

(Здесь как будто слышатся отголоски той любви к патриархальному укладу жизни, который был столь любезен сердцу Мартина Хайдеггера за возможность неуниверситетского философствования: вспомним его крохотную работу «Почему мы остаемся в провинции?», где свои «спокойные размышления» он сравнивает с трудом крестьянина («мой труд точно таков»), тогда как в городе «надо преподавать, надо вести переговоры, писать отзывы, разъезжать с докладами».)

Таким образом, о *Jeweiligkeit* — хотя бы в рабочем порядке — можно говорить как о той *бытийствующей сейчасности*, которая является исконным модусом существования *Dasein* как *вот-бытия* (тут налицо даже смысловая переключка между архаичным указательным местоимением «сей» и указательной же частицей «вот», заставляющая вспомнить о *haecceitas* Дунса Скота, в свое время в значительной мере послужившей появлению экзистенциальной конкретики *вот-бытия*); а что касается некоторого страннозвучия этого термина, то, в конце концов, оно не так уж и непривычно: в языке давно утвердилось несколько неуклюжая *сиюминутность*, которая, однако, прекрасно себя чувствует и даже прокралась в поэзию.

Но тут становится ясно, что, коснувшись времени и переведя *Jeweiligkeit* как *бытийствующую сейчасность*, мы лишь усложнили себе задачу: ведь в этих же работах речь идет и о таком временном понятии, как «теперь» (*Jetzt*) (которое будет обстоятельно рассмотрено в «Бытии и времени»), и тогда вполне резонен вопрос: чем же *сейчасность* отличается от этого «теперь» — ведь они звучат как синонимы? В рассмотрении данного различия придется пуститься хотя бы

потому, что, собственно говоря, только так мы сможем увидеть всю содержательную широту этой *Jeweiligkeit* — ту подспудную широту, которую не передашь никакой лексической *единицей* перевода и которая становится слышимой именно в таком рассмотрении (ведь бывает и так, что только в *оркестровке* какой-нибудь малой музыкальной вещи, в оркестровке какого-нибудь *ноктюрна* слышится та смысловая широта, которая в нем имплицитно заложена).

Итак, мы уже сказали, что *онтологическим условием* реальности *сейчасного* бытия является его *конечность* (она является онтологическим условием того, чтобы иметь пусть горькую, но подлинную возможность быть по-настоящему *сейчасным*), и чем это бытие, так сказать, *конечнее* (причем это зависит не от физического хронометража, не от биографической датировки, а от остроты подлинного экзистирования), тем оно *сейчаснее*, в какой-то *сейчасности* для него, как сказал поэт, «протяжней звук и глубже краска».

Но в чем же проявляется глубина экзистирования? В том довольно «несчастном» свойстве характера *Dasein*, а точнее говоря, не свойстве, а самом *способе* его бытия, который не делает его сторонником теперь уже пресловутого изречения Эпикура, в каком-то тот пытается убежать от смерти. «Не бойся смерти: пока ты жив — ее нет, когда она придет, тебя не будет», — утверждает философ, но в том-то и дело, что *Dasein* — смешно сказать — «тратит жизнь» на то, чтобы *забегать* в смерть (*Vorlaufen*), заступать в нее и — что еще смешнее — в ту смерть, которая, не будучи чем-то предметным, чем-то наличным (*das Vorhandene*), существует только в ее *предвосхищении*, но от этого —

странное дело — не становится менее реальной: ведь речь идет о *непредметной* экзистенциальной реальности — в конце концов, и само *бытие-в-мире* нельзя назвать реальным в смысле той внеположной предметности, где и материальный объект, и отвлеченная метафизическая идея *по способу* своей вневременной данности, как ни странно, не отличаются друг от друга. И тем не менее *бытие-в-мире* совершенно реально в своем смыслообразующем онтологизме.

Изречение Эпикура являет собой подлинный образец предметно-метафизического размышления: между двумя отвлеченными понятиями («жизнь» // «смерть») действительно нет никакой живой связи, и, если следовать его логике, даже *умирание* — это все равно жизнь, а когда наступает смерть (наступает как *понятие*), тогда такое же *понятие* жизни упраздняется, и единственная связь между ними — это связь отвлеченной *диалектической* игры. Точно так же, как между двумя *наличными вещами* нет той экзистенциальной *встречи* (Begegnis), которая возможна только через *касание* (Berühren) и *задетость* (Betroffenheit, Angänglichkeit) (каковые, в свою очередь, возможны только благодаря первичному *размыканию*, совершающемуся в *бытии-в-мире*), ее, этой встречи, нет и между двумя отвлеченными и потому тоже *наличными понятиями*: смерть как понятие и как предмет отвлеченного созерцания *не задевает* человека, и такой смерти действительно можно не бояться. Ведь «чистое созерцание, — пишет Хайдеггер в «Бытии и времени», — проникай оно и в интимнейшие фибры бытия чего-то наличного, никогда не смогло бы открыть ничего подобного *угрожающему* [курсив наш. — А. Ш.]».

Заступание в свою собственную смерть (и его можно назвать своеобразным «умиранием», которого в своем изречении не хотел заметить Эпикур) открывает для *сейчасного Dasein* совершенно новые горизонты времени: палитра темпоральных переживаний этой зыбкой эфемериды для нас оказывается гораздо более захватывающей, чем скудная и равнодушно-непреложная последовательность «традиционного» времени. «Сейчасность, — пишет Хайдеггер в докладе «Понятие времени», — отличается тем, что из заступления в собственное время она всякий раз имеет для себя *все* время. Время никогда не становится долгим, потому что изначально оно *не имеет длительности* [курсивы наши. — А. Ш.]», и, следовательно, можно сказать, что сама «сейчасность» в момент заступления даже сродни *мгновенью*, в котором воедино сливаются все три модуля времени.

«Заступание обнаружилось как бытие-будущим = бытие-прошедшим = бытие-настоящим, то есть временное бытие, как бытие-время», — пишет Хайдеггер и тут же добавляет, подчеркивая именно экзистенциальный характер этой временной амальгамы: «Одновременность „прошедшего“ и „настоящего“ не должна приводить к тому, чтобы видеть „целое“ (das Ganze) времени как сложение, взятое в ракурсе мирно (weltlich) наличествующего сущего. „Одновременно“ и „также“ подразумевают *единую* бытийную черту самого вот-бытия, подразумевают, что оно есть „время“». Согласимся, что для расхожего сознания это — довольно неожиданное открытие, но на нем дело не заканчивается: этому сознанию предстоит узнать еще кое-что, не менее впечатляющее. Заступание в смерть (именно как

онтологически конститутивная черта *Dasein*, а не причуда какого-нибудь декадентского умонастроения), — итак, это заступление, продолжает Хайдеггер, «рушится, если его понимают как вопрос о „когда“ и „как-долго-еще“» остается до смерти.

В этих словах нельзя не видеть еще одно из тех концептуальных предвосхищений, которыми там полны эти две небольшие работы. Ведь через два года, в § 48 «Бытия и времени» Хайдеггер скажет: «Подобно тому как *Dasein*... пока оно есть, постоянно уже есть свое *еще не*, так же оно всегда уже *есть* и свой конец. Подразумеваемое смертью окончание значит не законченность *Dasein*, но *бытие к концу* этого сущего». И далее следует решительный вывод, просто потрясающий своим драматическим онтологизмом: «Смерть — способ быть, который *Dasein* берет на себя, едва оно есть».

Более того, беря на себя этот «способ быть», *Dasein*, или вот-бытие, не может утешить себя мнимым единством этого начинания с кем-либо еще, и здесь к приведенному выше отрывку из «Бытия и времени» как нельзя лучше подходят следующие строки из нашего доклада: «В бытии-в-будущем, характерном для заступления, вот-бытие, которое существует в своей усредненности, становится самим собой; в заступании оно становится очевидным как единственность, однократность (*Diesmaligkeit*) его единственной судьбы в возможности своего единственного минования», то есть своей единственной смерти. «Единственность судьбы», проистекающая из сейчасности и однократности *Dasein* разрушает метафизико-понятийную всеобщность смерти: «Из своего „предстояния вот-бытию“ каждая — всегда собственная — смерть должна определяться как

бытийная черта вот-бытия из его способа быть. Смерти „*вообще*“ не *существует*. Смерть каждый раз — *моя*».

И, добавим от себя еще раз, она моя потому, что я сам — непреложно *сейчасен*, существую именно в *сей час*, составляющий всю *полноту* мгновения моей жизни. Но тогда рушится и метафизическая самотождественность некоего «всеобщего» времени. Мы уже слышали, что время «не имеет длительности», но это не единственная его особенность, обнаруживающаяся в момент заступления в собственную смерть или, как говорит Хайдеггер, в собственное «минование» (*Vorbei*). «Подытоживая, — пишет он, — надо сказать следующее: время есть вот-бытие; вот-бытие есть моя сейчасность, и она может быть сейчасностью в бытии-в-будущем как в заступании к неминуемому и неопределенному минованию. Вот-бытие всегда каким-то образом есть свое возможное бытие-во-времени. Вот-бытие есть время, время же временно. Вот-бытие — не время, но временность. Поэтому основное высказывание — *время временно* — есть самое подлинное, самое собственное определение, и это никакая не тавтология, потому что бытие временности означает нетождественную действительность».

И тут же далее: «Вот-бытие есть его минование, его возможность в заступании к этому минованию. В этом заступании я есмь собственно время, я имею время. И поскольку время — всегда мое, существует много времен. Время *вообще* — это нечто бессмысленное: время временно».

Но мы, помнится, задавали вопрос о том, чем вот такая, обстоятельно рассмотренная нами *сейчасность* отличается от как будто бы синонимичного ей

«теперь»? Выше мы сказали, что онтологическим условием реальности *сейчасного* бытия является его *конечность*: только «сей час», только «в сей час» — и никогда больше. А вот «теперь», как ни странно, с точки зрения Хайдеггера таковой конечностью не обладает, хотя и звучит, как говорится, совсем «конечно». Более того, у Хайдеггера оно оказывается даже сродни вечности.

Когда *Dasein* усматривает сущее *как* сущее, оно, это *Dasein*, в своих житейских хлопотах имея дело с тем *наличным* сущим, которое его окружает, видит это разомкнутое сущее прежде всего в модусе *настоящего* времени, то есть *актуализирует* его, и два других модуса, то есть будущее («потом») и прошлое («тогда») воспринимаются именно в контексте настоящего «теперь», то есть, как пишет Хайдеггер, «актуализации принадлежит своеобразный вес».

И все бы хорошо, но когда этот «вес» становится все более «весомым», то есть когда эта актуализация (*Gegenwärtigung*) совершается в ущерб «прошлому» и «будущему» (а точнее — «бывшему» и «настающему»), когда экзистенциальное *триединство* времен перестает быть таковым, сам временной модус настоящего, само «теперь» начинает восприниматься как то *наличное* сущее, которое оно, это «теперь», актуализировало. «Хотя, — пишет Хайдеггер, — не говорится, что *теперь* (*die Jetzt*) наличны подобно вещам, но все же онтологически они „увидены“ в горизонте идеи наличности».

Вряд ли стоит подробно говорить о том, что именно после такого «усмотрения» становится возможным *измерение* времени (ведь отныне — в силу самотождественного, неизменного наличествования этих мно-

жественных «теперь» появляется неизменная «мера», появляется «масштаб», который, как пишет Хайдеггер, «во всякое время *должен* быть для кого угодно наличен в своем постоянстве» и который — добавим от себя — теперь (после осмысления *настоящего* как *наличного*) как раз *может* быть таковым. Важнее сказать, что измеримость времени свидетельствует о том, что оно воспринимается как нечто неразложимо наличное и *однородное*. «Время, — пишет Хайдеггер, — измеримо только потому, что оно конституировано как гомогенное. Таким образом, время — это развертывание, стадии которого связаны между собой отношением „раньше“ и „позже“. Каждое „раньше“ и „позже“ определимо из „теперь“, а оно само — *любое* [курсив наш. — А. Ш.]».

Итак, искомое нами коренное отличие *сейчасности* от *теперь* кроется в том, что *сейчасность* — не любое, так сказать, *равнодушное* «теперь», произвольно отмеченное в цепи бесконечного множества ему подобных и легко заменяемое на любое такое же: «сейчасность» тревожна и даже страшна своей неотторжимой и непреложной *конкретикой*. Именно она, как мы видели, наделяет, во-первых, *своим* временем («и поскольку время — всегда мое, существует много времен»), а во-вторых, *своим конечным* временем («время *вообще* — это нечто бессмысленное: время временно» — и в смысле искомого временения, и в смысле временения к концу). Что касается модуса «теперь», то — в силу того, что это «теперь», как выяснилось, «любое» — оно наделяет лишь «публичным» и потому *ничейным* временем. «*Люди* (das Man) знают лишь публичное время, которое, будучи нивелированным, принадлежит каждому и, значит, никому», — пишет Хайдеггер.

Но это еще не все: пусть «теперь», увиденное «в горизонте идеи наличности», не наделяет подлинным, *сейчасным* временем, но оно может — ни много ни мало — наделить «вечностью»: ведь, как пишет Хайдеггер, наличное сущее «не может в строгом смысле никогда именоваться „временным“». Почему же? Потому что оно «как всякое неприсутствиеразмерное сущее (то есть сущее, несоизмеримое вот-бытию, — *undaseinmäßige*) неврменно — независимо от того, реально ли оно случается, возникает и уходит или имеется „идеально“». Вот эта *наличная* идеальность череды взаимозаменяемых, равнодушных друг к другу и *невременных* «теперь» именно в силу своей *невременности* и оказывается сродни той «вечности», в которой — быть может, к чьей-то радости — по определению не может быть никакого «заступания в смерть», но зато, как ни странно, нет и подлинной жизни (если, разумеется, не иметь в виду «теперь» и «вечность», скажем, Франца Баадера или Ганса Зедльмайра).

Такую «вечность», которая предстает как бесконечная временная длительность, и такое «время», «увиденное в горизонте идеи наличности», можно без конца измерять, да вот только, как пишет Хайдеггер, «исходное обращение со временем — не измерение», и когда мы, измеряя время, смотрим на часы, мы ищем непреложного и самотождественного наличествования, ищем, как ни странно, той «вечности», которая, на первый взгляд, как будто никак не связана с часами. Здесь мы позволим себе привести один относительно пространственный отрывок из нашего «Понятия времени» и сделаем это потому, что он достаточно хорош по сво-

ей концептуальной ясности и еще раз дает возможность увидеть то, о чем мы сказали:

«Смотреть на часы и указывать время означает: „теперь“, о котором явно или неявно говорят люди, включать в нечто такое, что в своем регулярном изменении всегда наличествует... Использовать часы — значит заботиться о постоянной возможности располагать этим внутримирно наличным и делать так, чтобы в нем в том или ином случае можно было *определить* проговариваемое „теперь“. Определение длительности коренится в теперь-определении (Jetztbestimmung), чей анализ *вторичен* [курсив наш. — А. Ш.] для вопроса о бытии измерения. В измерении лежит: настоящее определять через настоящее. Числовой замер показывает, „как часто“ какой-нибудь отрезок как масштаб пребывает в измеряемом отрезке, то есть предоставляет в распоряжение этот последний в его полном пребывании. Следовательно, решающим в измерении времени оказывается возврат к чему-то такому, что постоянно находится в распоряжении как пребывающее в каждом „теперь“ и *как таковое* делает определяемым каждое „теперь“. Использовать часы значит: *актуализируя быть в мире*».

И далее следует вывод, определяющий природу науки как всего лишь определенный способ бытия-в-мире и, быть может, несколько умеряющий ее притязания на значимость: «Использование хронометров в научных целях лишь подтверждает бытийный характер того способа обращения, который заключен в использовании часов. Познание, совершаемое в физике, — это такое бытие-в-мире, которое раскрывает мир в его постоянной и регулярной наличности и предоставляет

этот мир в распоряжение в научном результате. Это познание есть актуализация мира как *одной лишь природы* [курсив наш. — А. Ш.], каковая актуализация недвусмысленно поняла самое себя как задачу и стала самостоятельной как способ *бытия-в* (наука)».

Надо сказать, что в этих двух малых работах, которые теперь выходят на русском языке, образ часов — как иллюстрация *гомогенного* времени — порой оказывается даже ярче, чем в § 80 «Бытия и времени», где он обстоятельно выписан. Примером может служить такой отрывок: «Часы показывают нам „теперь“, но никакие часы не показывают будущее и не показали когда-либо прошлое. Всякое измерение времени означает одно: время вводят во „сколько“. Когда я с помощью часов определяю будущее наступление какого-нибудь события, я не имею в виду будущее, но просто определяю „как долго“ мое теперешнее ожидание протянется до означенного „теперь“. Время, которое часы делают доступным, рассматривается как настоящее. Если о том, что есть время, пытаются судить по природному времени, тогда *vñ* предстает как *µέτρον* [то есть «теперь» и «мера» по-гречески. — А. Ш.] для прошлого и будущего. Тогда время уже истолковано как настоящее, прошлое интерпретировано как больше-не-настоящее, а будущее — как неопределенное еще-не-настоящее: прошлое безвозвратно, будущее неопределенно».

Итак, «никакие часы не показывают будущее и не показали когда-либо прошлое», и потому, когда, бродя по Михайловскому и предаваясь грустным воспоминаниям, Пушкин пишет «минувшее меня объемлет живо», он, надо полагать, оказывается в этих «объятиях» не благодаря своему хронометру, а благодаря уже

упоминавшемся нами экзистенциальному *триединству* времен. Ведь в отличие от него самого числа на его хронометре «вечны» и *равнодушны* к его ностальгической интенции — причем настолько, что в них, в их равнодушной гомогенности появляется, если следовать Хайдеггеру, даже что-то от пространства.

«Гомогенизация, — пишет он, — это уподобление времени пространству, безусловному присутствию (Präsenz); тенденция оттеснить всякое время в настоящее. Время полностью математизируется, превращается в координату t наряду с пространственными координатами x , y , z . <...> „Прежде“ и „потом“ — не обязательно „раньше“ и „позже“; они — не способы временности. В числовом ряду число 3, например, стоит перед 4, а число 8 стоит после числа 7. Но это не значит, что 3 „раньше“, чем 4».

И дальше следует вывод, который окончательно делает несостоятельным хронометр Пушкина в его упомянутой ностальгической интенции предаться «минувшему»: «Числа — не „раньше“ или „позже“, потому что они вообще суть не во времени. <...> Как только время определено как время часов, теряется всякая надежда когда-то добраться до его исходного смысла».

Не будем, однако, забывать, что Мартин Хайдеггер — не Марсель Пруст, и для него, как он сам пишет, «основной феномен времени — будущее», а не «утраченное прошлое». Более того, это будущее не налично, оно не ждет где-то впереди, а открывается *лишь* в том самом «заступании», о котором мы уже говорили. Ведь, согласно Хайдеггеру, «заступание — не что иное, как собственное и *единственное* [курсив наш. — А. Ш.] будущее собственного вот-бытия». Однако даже здесь,

в этом самом «заступании» в смерть, рождающем то парадоксальное предсмертное будущее, которое делает вот-бытие подлинно *сейчасным*, — даже в нем сохраняется риск *метафизического* соблазна слишком быстро найти почву под ногами, и это хорошо видно в *поэтическом* преломлении феномена «заступания». В этом смысле метафизичен, например, Дмитрий Мережковский:

Чем больше я живу — тем глубже тайна жизни,
Тем призрачнее мир, *страшней* себе я сам, —

начинает он, и признание в том, что он сам себе *страшен*, как будто как нельзя лучше показывает *онтологическую* трезвость осознания собственной *сейчасности* и конечности, но две следующие строки оказываются довольно тривиальным метафизическим разрешением этого драматического напряжения:

Тем больше я стремлюсь к покинутой отчизне —
К моим безмолвным небесам.

Ему *уже* ясно, что его ждут небеса, и потому его решение оказывается классико-метафизическим, а вот, например, Федор Сологуб в своем «заступании в смерть» склонен к более трезвой онтологической апофатике. В отличие от Мережковского, он заявляет:

Я воскресенья не хочу,
И мне совсем не надо рая, —
Не опечалюсь, умирая,
И никуда я не взлечу, —

и, казалось бы, этим все сказано: поэт не верит в традиционное решение — впереди Ничто и уничтожение, но

две следующие строки не дают оснований для слишком простого вывода:

Я погашу мои светила,
Я затворю уста мои
И в *несказанном* бытии
Навек забуду все, что было.

Бытие, на которое он надеется, *несказанно* не в смысле какой-то его запредельной красоты: оно просто *непостижимо*, его не назовешь «небесами», и вступление в него покупается слишком дорогой ценой — ценой упразднения той личностной самотождественности («навек забуду все, что было»), которая необходима для того, чтобы суметь хоть как-то понять, что ты действительно — в «несказанном *бытии*», тотальная онтологическая *несказанность* которого, впрочем, слишком наводит на мысль, что это, быть может, просто Ничто. Однако в ситуации заступания Сологуб, в отличие от Мережковского, более приемлем именно тем, что не торопится открывать завесу, не считает возможным заранее переступить грань, и единственная его «слабость» заключается в том, что он все-таки уже *сейчас* говорит о *бытии*, хотя и *несказанном*.

Наверное, нечто срединное слышится в строке Мандельштама, который, не пытаясь перекинуть мост в запредельное (ни «небеса», ни «несказанное бытие»), просто замирает перед жуткой онтологической догадкой:

Неужели я настоящий
И действительно смерть придет?

Онтологическим *условием* возможности быть *настоящим* оказывается смерть, которая в силу своей

неминуемости лишь подчеркивает всю реальность скоротечной *сейчасности* героя. Перед нами ситуация, прямо противоположная метафизической: умереть должно *настоящее*, тогда как в метафизическом контексте именно оно (настоящее, подлинное, истинное) не подвластно ни изменению, ни смерти.

Наверное, наша *оркестровка* ноктюрна под названием *Jeweiligkeit* (и это, пожалуй, действительно *ноктюРН*, коль скоро *сейчасность* в силу своей скоротечности не может не находиться под сенью бытийной *ночи*), — наверное, она слишком затянулась, но мы надеемся, что тем самым она помогла увидеть те смысловые нюансы, которые не в силах передать никакое *единичное* слово перевода. Что касается других экзистенциальных интуиций, содержащихся в этих двух малых работах, то они находят свое развитие не только в «Бытии и времени», но и в больших лекционных курсах — таких как «Пролегомены к истории понятия времени» и «Основные проблемы феноменологии», но мы в первую очередь имели в виду «Бытие и время» — хотя бы потому, что, как пишет немецкий редактор, некоторые отрывки из этих малых работ были прямо перенесены в «Бытие».

Возвращаясь к Мандельштаму, можно добавить, что если, не справившись со своим онтологическим малодушием, мы, *заступая* в смерть, все-таки надеемся *переступить* ее, то тогда самое время ухватиться за всем известные строки Пушкина, в которых он, акцентируя *амбивалентность* этого заступания, именно в ней усматривает *залог* возможного бессмертия.

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья,
Бессмертья, может быть, залог...

Все так, но только с одной существенной оговоркой: в контексте Хайдеггера «все, что нам гибелью грозит», — это не какие-то авантюрные начинания, которых при желании можно было бы избежать, и вряд ли мы утрируем, говоря, что в его контексте все гораздо шире и безысходнее: здесь «гибелью грозит» *сама жизнь*, по сути дела вся жизнь — уже гибель, и — если мы не строим поспешных и сомнительных метафизических мостов в желанное запредельное, которое может оказаться утешительной выдумкой, и не надеемся, что упомянутая *амбивалентность* окажется действенной и принесет успех, — нам остается, наверное, лишь одно «неизъяснимое наслаждение»: знать, что, заступая в смерть и не имея возможности ее избежать, ты именно *так* обретаешь всю *полноту* своего конечного бытия.

А. П. Шурбелёв

Научное издание

Мартин Хайдеггер

ПОНЯТИЕ ВРЕМЕНИ

Редактор издательства *В. В. Дементьева*

Художник *П. Палей*

Компьютерная верстка *О. В. Новиковой*

Подписано к печати 21.09.2020.

Формат 84 × 108 ¹/₃₂.

Бумага офсетная. Гарнитура «Петербург».

Печать офсетная. Усл. печ. л. 10.5.

Уч.-изд. л. 8.2.

Тип. зак. № 1260.

Издательство «Владимир Даль»

196044, Санкт-Петербург, Невский пр., 107, корп. П

ООО «Аллегро»

196084, Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, 28



9 785936 152504