Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Курский государственный университет»

На правах рукописи

Емельянов Андрей Сергеевич

ЧЕЛОВЕК В ПРОЕКТЕ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ М.ХАЙДЕГГЕРА

Специальность 09.00.13 – философская антропология, философия культуры

09.00.03 – история философии

Диссертация
на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор Торубарова Т.В.

Курск – 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение…….....3

Глава I. Dasein в проекте экзистенциональной аналитики М.Хайдеггера…….…....11

1.1. Топология человека как само-обнаружение бытия Dasein……..…11

1.2. Экзистенциональные модусы Dasein…….....21

1.3. Человек как «Das Man» в экзистенциональной аналитике М. Хайдеггера……..……..…40

Глава II. Время как горизонт обнаружения Sein в экзистенциональной аналитике М. Хайдеггера……..…….....48

2.1. Бытие-к-смерти как предельное выражение временности Dasein……...…...48

2.2. Феномен совести как экзистенциональный модус возвращения человеческой самости…….....62

2.3. Поворот от временности Dasein к темпоральности Sein в экзистенциональной аналитике Хайдеггера…….…75

Глава III. Эк-зистенция как горизонт обнаружения бытия (Seyn) человека в философии М. Хайдеггера……..……..…….....84

3.1. Человек в горизонте истории бытия…….....…84

3.2. Свобода человека как эк-зистенция бытия……..…96

3.3. Поэтика бытия и человека в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера……..…..…….....110

Заключение……...126

Список литературы……..…….....134

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность диссертационного исследования. Современная философская антропология и история философии изобилуют негативными определениями сущности понятия человека. Во второй половине XX века такие словосочетания, как «смерть автора» (Р. Барт), «смерть субъекта» (М. Фуко), «смерть человека» (А. Кожев и Л. Альтюссер), «тело без органов» (Ж. Делез и Ф. Гваттари) – стали квинтэссенцией развития темы человека в современную эпоху. Вместе с этим событие деструкции и разрушения классической картины описания сущности человека стало своеобразным «культурным и метафизическим шоком» для самого современного человека. Обращение к философии М. Хайдеггера указывает на культурно-историческую эпоху, в которой возникает ситуация «*кризисного состояния существа* человека». Герменевтика М. Хайдеггера и созданный им оригинальный вариант феноменологии оказали сильнейшее влияние на современную философскую мысль. Она стала своеобразным «мостом» в историческом, методологическом, гносеологическом и мировоззренческом смыслах между классической и неклассической философией. Именно поэтому обращение к философскому наследию М. Хайдеггера является возвращением к сущностному и мировоззренческому истоку темы человекав современной мысли.

Несмотря на большой интерес к бытийной проблематике и герменевтике понимания бытия, мысль М. Хайдеггера нуждается в прояснении. В отечественной и зарубежной библиографии отсутствует четкое понимание места и содержания понятия человека в философии Хайдеггера. Это обстоятельство связано, на наш взгляд, прежде всего, с особенностями самих текстов Хайдеггера: отсутствием в них какого-либо различия между человеком и его бытием. По этой причине многими исследователями тема человека выносится за границу проекта фундаментальной онтологии. Вместе с тем, проблематика соотношения человека и бытия в философии М. Хайдеггера имеет ряд отличительных характеристик (онтологический детерминизм, критика антропологии и деструкция классической метафизической позиции), открывающих новые горизонты на пути понимания сущности современного человека. Проблема корреляции бытия и человека встает особенно остро в связи с тем, что исторически понятие бытия значительно шире, чем понятие человека. Тем самым во многих исследованиях, посвященных осмыслению основных положений и идей философии М. Хайдеггера, тема человека оказывается заслонена темой бытия.

Степень научной разработанности темы. Относительно герменевтики человека и бытия в философии Мартина Хайдеггера в отечественной и зарубежной литературе существует большое число работ и публикаций, которые затрагивают различные аспекты данной проблематики. Условно всех их можно разделить на несколько разделов:

I. *Исследования, посвященные осмыслению экспликации вопроса о вот-бытии в феноменологии Мартина Хайдеггера.* Они предпринимались

специалистами из самых различных областей и в самых разнообразных направлениях. Эти работы можно подразделить на *историко-философские* работы, в которых раскрывается сущностный смысл, основные задачи и интенции герменевтического метода Хайдеггера, а также их место в феноменологической философии вообще. В них раскрывается своеобразие интерпретации бытия и человеческого присутствия в отношении с другими философскими концепциями и теориями.

Среди работ этого толка стоит выделить: Э. Левинаса[1], Ж. Лиотара[2], В.Л. Лехциера[3], Д. Н. Разеева[4], Г. Шпигельберта[5], С. Казу[6], В.И. Молчанова, К.А. Свасьяна, Я.А. Слинина, И.С. Вдовиной, П.П. Гайденко, Е. В. Борисова и др. В них особо отмечается взаимосвязь герменевтических методов М. Хайдеггера и Э. Гуссерля. Иную направленность выражают следующие авторы, которых заботит собственное раскрытие хайдеггерианской онтологии и герменевтики, проникновение в язык автора и *специально-философская* экспликация мысли философа: А.Б. Демидова, В.Г. Косыхина, В.А. Сернова, В.В. Тарасова, А.Г. Чернякова, А. Михайлова, В. В. Бибихина, А. В. Ахутина, Н.З. Бросовой, А. В. Источниковой, Б. Н. Бессонова, Х. Г. Гадамера, Ж. Бофре, Ж. Гронден, Ж. Деррида, Ф-В. Херманна, Б. Хюбнера, Дж.Д. Капуто и д.р.

II. *Исследования, посвященные осмыслению Dasein как бытия-в-мире в феноменологии Хайдеггера и анализу непосредственно самого герменевтического метода.* Они достаточно многочисленны, однако не содержат общей и единой логики выражения и изложения тематического материала, что создает определенные трудности в исследовании феноменологии Хайдеггера. В большей степени это касается отечественных исследований, где зачастую нарушается строгая логика и хронология мысли М. Хайдеггера, перекрещиваются идеи различных этапов его творчества и достаточно подвижен алфавит перевода терминологии.

---

[1] Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером / Избранное: Трудная свобода / Пер. с фр. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.

[2] Лиотар Ж.-Ф. Феноменология / Пер. с англ.ипослеслов. Б.Г. Соколова – СПб: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2001.

[3] Лехциер В.Л. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности / В.Л. Лехциер; Федеральное агентство по образованию . – Самара: Изд-во Самарский университет, 2007.

[4] Разеев Д.Н. В сетях феноменологии – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004.

[5] Шпигельберт Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. пер.с англ. / Перевод группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. М.: «Логос», 2002. – 680 с.

[6] Cazeaux C. Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida.Routledge.New York, 2007.

Сложности создает и определенная мировоззренческая установка исследователей (в первую очередь, это касается антропологической и экзистенциональной установок), трансформирующая герменевтику М. Хайдеггера в антропологический и экзистенциональный (а не экзистирующий) проект. Несмотря на многочисленные трудности и неоднозначность методологических и историко-философских трактовок, такие авторы как Е.В. Фалеев[1], А. Г. Черняков[2], Ж. Гронден[3], Ж. Бофре, В. Херманн, Ф. Доротейя, Д. Крэл, М. Вэйл, О. Финк, Я. Паточка, Л. Ландгребе, Б. Вальденфелс пытаются максимальным образом выявить основные интенции и смыслы герменевтики бытия М. Хайдеггера, а также логику концептуализации онтологического пространства через термины бытия-в-мире, заботы, категориального созерцания,интенциональности, некто и т.д.

III. *Исследования, посвященные осмыслению проблемы времени как бытия в фундаментальной интерпретации феноменологии М. Хайдеггера.* Данные работызанимают особое место в творческом наследии немецкого философа. Можно отметить несколько исследователей, для которых темпоральная проблематика имела ключевое значение в обращении к наследию Хайдеггера, таких как: Ж-П. Сартр, П. Рикер, Э. Левинас, Ж. Гронден, Ж.П. Нанси, С. Малхолл, А-Т. Таминейка, Э. Зоммер, Э. Штокер, И. Гёрланд, Г. Хафнер, Э. Мартимо, Дж. Ваттимо.

Таким образом, в содержательно-смысловом плане обозначенные работы концентрируются преимущественно вокруг характеристик и задач фундаментальной онтологии и экзистенциональной аналитики, оставляя в стороне определенные мировоззренческие трансформации, которые происходят в пространстве мысли М. Хайдеггера: деконструкция метафизики, анти-антропологический проект и переориентация гносеологических принципов в отношении понимания сущности концепта «истина», «язык», «история», «время», «понимание», «человек». Поэтому проблемное поле настоящего исследования устремлено к тому, чтобы выявить эти идеи и на основании их выстроить концептуальное осмысление герменевтики Dasein (вот-бытия) как само-герменевтики, в которой тема человека оказывается напрямую связана с экзистенциальным содержанием его собственного бытия.

Объектом диссертационного исследования является проект фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.

---

[1] Фалеев Е.В. Герменевтика Мартина Хайдеггера / Е.В. Фалеев. – СПб.: Алетейя, 2008. – 224 с.

[2] Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

[3] Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. – СПб.: Издательство «Русский Миръ», 2011.

Предметом исследования выступает проблематика человека в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.

Цели и задачи исследования. Актуальность темы диссертации и состояние ее научной разработанности обуславливает выбор ее объекта и предмета, а также постановку исследовательских задач.

Основная цель исследования – раскрытьэкзистенциональное содержание понятия человека и основные концептуальные образы, через которые реализуется герменевтика человека в рамках проекта фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.

В соответствии с поставленной целью решаются конкретные ***задачи диссертационного исследования*:**

− выявить топологию человеческого присутствия в мире и репрезентировать на ее основании фундаментальные экзистенциональные модусы человеческой жизни;

− установить «анти-антропологический» характер экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера, на основании которого в рамках проекта фундаментальной онтологии сущность человека реализуется в качестве «некто» (das Man);

− указать истоки временной проблематики бытия, показать сущностный «поворот» мысли М. Хайдеггера от временности Dasein к темпоральности Sein (бытие как таковое);

− показать методологическую и онтологическую значимость феномена совести, указывающую человеку на несобственный характер понимания своего бытия и статус «чужого» в окружении повседневного бытия Dasein; раскрыть методологический и экзистенциальный статус «поворота» в мышлении М. Хайдеггера от временности Dasein к темпоральности Sein;

− выявить экзистенциональное понимание истории бытия как «судьбы», определить сущность понимания «коллективного Dasein»; раскрыть место и значимость проблемы «свободы» в фундаментальной онтологии Хайдеггера; рассмотреть третью реализацию понимания бытия человека, бытия как Seyn (Dasein, Sein, Seyn), завершающую герменевтический процесс раскрытия бытия человека, в качестве «пастуха бытия» и «поэта бытия».

Методологическую основу диссертационного исследования образуют такие философские принципы научного исследования, как системность и объективность. В рамках исследования был осуществлен ретроспективный анализ исторического наследия древнегреческой, средневековой философии, а также философии Нового времени и актуализма современных течений и направлений как феноменологии, герменевтики, философии жизни, экзистенциализма и лингвистического анализа. Работа базируется на основании единства исторического и логического, а также методах обобщения и систематизации. Особое место занимает философско-компаративистский подход, теоретический анализ исторической и философской литературы. Многоаспектность и метафизичность анализируемого теоретического материала требует также и широкого круга междисциплинарных подходов, в том числе и выявление

мировоззренческой и общеисторической базы рассматриваемых вопросов, для решения исследовательских задач.

Аутентичное осмысление историко-философского наследия М. Хайдеггера, запечатленное как в его оригинальных текстах, так и в работах идейных последователей и критиков, диктует необходимость применения методик первичной (при изучении первоисточников) и вторичной (при обзоре критической литературы) обработки информации, методов герменевтического и феноменологического анализа и историко-философской реконструкции. Благодаря синтезу полученных результатов становиться возможным структурно-содержательное раскрытие истоков и замысла присутствия темы человека в рамках проекта фундаментальной онтологии.

Источниковая база исследования. Широкий и разнообразный спектр источников целесообразно разграничить на четыре тематических раздела:

- оригинальные труды М. Хайдеггера, переведенные и непереведенные на русский язык;
- труды представителей герменевтики и феноменологического течения: Э. Гуссерля, Х. Гадамера, Э. Штайн, Я. Паточки, О. Финка, Л. Ландгребе, Б. Вальденфелса, Н. Гартмана, М. Шелера, Ф. Херманна, М. Мерло-Понти, Ж.П. Сартра, Э. Левинаса, А-Т. Таминейки, Г. Шпигельберта, Г. Шпета, П. Рикера, К. Ясперса, В. Дильтея;
- труды классиков мировой философии: Гераклита, Платона, Аристотеля, А. Августина, Ф. Аквинского, Р. Декарта, В. Лейбница, Г-В. Ф. Гегеля, И. Канта, Ф. Шеллинга, Ф. Ницше, С. Кьеркегора, Г. Рикерта, Э. Кассирера, А. Бергсона, Л. Витгенштейна, Р. Ингардена, М. Фуко, Ж. Делеза, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяра, Ф. Лиотара, Ф. Брентано;
- отечественная и зарубежная литература исследовательского и критического характера, представленная именами В. Л. Лехциера, Д. Н. Разеева, В.И. Молчанова, К.А. Свасьяна, Я.А. Слинина, И.С. Вдовиной, П.П. Гайденко, Е. В. Борисова, А.Б. Демидова, В.Г. Косыхина, В.А. Серновой, В.В. Тарасова, А.Г. Чернякова, И.А. Михайлова, В.В. Бибихина, А.В. Ахутина, Н.З.Бросовой, Е.В. Фалеева, А.В. Источниковой, Б.Н. Бессонова, А.В. Гулыги, П. С. Гуревича, А.А. Рубениса, Б. Хюбнера, Ж. Грондена, Ж. П. Нанси, Ж. Бофре, Ф. Доротейи. Д. Крэла, М.Вэйла;
- непереведенные на русский язык немецкоязычные и англоязычные статьи и монографии современных авторов, в числе которых следует отметить как труды самого М. Хайдеггера, так и исследования Э. Гуссерля, Ф. Херманна, С-Б. Элиссона, Г. Д. Эткинса, Д. Брауна, Дж. Капуто, Г. Дрейфуса, С. Малхолла, А-Т. Таминейки, Э. Зоммера, Э. Штокера, П. Рикера, К. Брэйга, Г. Фигала, И. Гёрланда, Г. Хафнера, Э. Мартимо, Дж. Ваттимо;

Научная новизна диссертационного исследования состоит в раскрытии основных категориальных и мировоззренческих интенций, которые следуют из проекта человека в рамках фундаментальной онтологии. В данном исследовании впервые в отечественной историко-философской традиции тема

человека в философии М. Хайдеггера представлена в структурной и логически связанной системе. Отмечается «анти-антропологический» характер рассмотрения сущности понятия человека, связанный с трансформацией классических и неклассических антропологических учений. Также впервые в отечественной библиографии дается интерпретация третьей ипостаси понимания бытия человека – истина бытия (Seyn).

Новизна диссертационного исследования раскрывается и уточняется в **основных результатах**, полученных автором:

− выявлена топология человека в качестве фундаментального исследовательского поля, где осуществляется раскрытие сущности понятия человека; репрезентированы фундаментальные экзистенциальные модусы Dasein: мировость, забота, страх, ужас, молва;

− установлен «анти-антропологический» характер экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера, на основании которого в рамках проекта фундаментальной онтологии сущность человека реализуется в качестве «некто» (das Man);

− изображена предельная реализация бытием своей собственной возможности в качестве времени; определена сущность понятия человека на основании временно́го горизонта в качестве смертного существа и человеческой жизни как «экономии времени»;

− показана методологическая и онтологическая значимость феномена совести, указывающая человеку на несобственный характер понимания своего бытия и статус «чужого» в окружении повседневного бытия Dasein; раскрыт методологический и экзистенциальный статус «поворота» в мышлении

М. Хайдеггера от временности Dasein к темпоральности Sein;

− выявлено экзистенциональное понимание истории бытия как «судьбы», определена сущность понимания «коллективного Dasein»; раскрыто место и значимость проблемы «свободы» в фундаментальной онтологии Хайдеггера; рассмотрена третья реализация понимания бытия человека, бытия как Seyn (Dasein, Sein, Seyn), завершающая герменевтический процесс раскрытия бытия человека, в качестве «пастуха бытия» и «поэта бытия».

Полученные в диссертационном исследовании результаты позволяют сформулировать **основные положения, выносимые на защиту:**

1. Сущность и содержание понятия человека в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера обнаруживают полную зависимость от вопроса о бытии. Иными словами, философия М. Хайдеггера говорит о том, что вопрос о человеке следует начинать с вопроса о его бытии. Согласно экзистенциональной аналитике, человек обнаруживается в «определенном» топосе, который является его собственным бытием. Топос человека — это определенный момент свершения экзистенциональной истины бытия человека.

2. Экзистенциональные модусы не столько «раскрывают» сущность человека, сколько учреждают и формируют облик современного человека и человечества в целом. Именно способ описания оказывает влияние на описываемый объект (человека). Герменевтика М. Хайдеггера указывает путь, на основании которого осуществляется экзистенциональная интерпретация

понятия «человек». В процессе герменевтической интерпретации существования человека в мире происходит экспликация фундаментальных экзистенциалов его присутствия: мира, заботы, языка и времени. Сам экзистенциональный образ человека выражается в качестве неопределенного «некто» (das Man).

3. На основании первичных результатов, полученных на основании экзистенциональной аналитики Dasein, сущность человека обнаруживает полную зависимость от своего окружения. Человек утратил свое метафизическое достоинство («алиби») в бытии и оказывается способным его вернуть только через собственные экзистенциональные чувства: совесть, страх, смерть, свободу.

4. «Анти-антропологический» характер исследования содержания образа человека и деструкция истории метафизики представляют собой рождение нового (неклассического) формата осмысления сущности человека. В этом ключе проект фундаментальной онтологии М. Хайдеггера оказывается созвучен с «анти-антропологией» А. Кожева, темой человека в «неомарксизме» Л. Альтюссера и «археологией гуманитарных наук» М. Фуко.

5. Герменевтика человека в философии М. Хайдеггера реализуется на основании герменевтики его бытия. Так как весь проект фундаментальной онтологии можно условно разделить на три этапа – герменевтику Dasein, Seinи Seyn, – то в соответствии с каждым из них герменевтика человека представляет его последовательно как «некто», как «пастуха бытия» и как «поэта бытия». Характер развертывания понимания сущности человекаоказывается тесно связан с «самой жизнью» философа. Именно поэтому тема человека в проекте фундаментальной онтологии является *личной экзегетикой* Хайдеггера.

Научно-теоретическое значение диссертационного исследования состоит в том, что его результаты позволяют представить проект фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера и тему человека в качестве законченной и логически связанной структуры, где отражена вся основная палитра и многоуровневость бытийных свойств; показана прямая взаимосвязь предшествующей истории философии и современности, отражен сложный и парадоксальный характер понимания фундаментальных проблем человечества, предложен оригинальный взгляд на перспективы «анти-антропологического» проекта в описании культуры и механизма «человеческого» в мире.

Практическая значимость работы. Полученные выводы в диссертационном исследовании можно использовать при разработке исследовательских и педагогических программ гуманитарной сферы в области дальнейшего изучения и преподавания философской антропологии, истории зарубежной философии и общественной мысли, философии культуры, онтологии и теории познания.

Личный вклад автора состоит в том, что при подготовке данного диссертационного исследования была проведена работа переводческого характера. Автор ссылается как на не переведенные оригинальные труды

М. Хайдеггера, так и на уже известные работы, предлагая собственный оригинальный вариант перевода некоторых понятий и положений. Так же впервые в отечественной философской традиции была прослежена идея «анти-антропологического» характера фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. В данном диссертационном исследовании четко представлена взаимосвязь трех основных этапов творчества Хайдеггера с местом и содержанием в ней темы человека, а также ее трансформацией. В данной работе автор стремился идейно и биографически структурировать основной замысел проекта фундаментальной онтологии — *возвращение человека к самому себе*.

Достоверность научных положений, выводов и рекомендаций подтверждается:

использованием в диссертационном исследовании ряда научно-методологических методов и подходов при рассмотрении темы;

опорой на труды Хайдеггера;

согласованностью выводов с предшествующей критической традицией исследователей философии Хайдеггера.

Апробация диссертационного исследования. Основные результаты, полученные автором диссертационного исследования, отражены в его публикациях (в том числе в восьми периодических изданиях, рекомендованных ВАК для публикации результатов диссертационных исследований). Результаты исследования докладывались автором на зарубежных, международных, всероссийских и региональных научно-практических конференциях: «Современные тенденции общественных наук: политология, социология, философия» (Новосибирск, 2011); «Актуальные вопросу современной науки» (Таганрог, 2011); «II Международной научно-практической конференции молодых ученых» (Таганрог, 2011); «Проблемы современной науки» (Ставрополь, 2012); «Современные проблемы гуманитарных и естественных наук» (Москва, 2012); «Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук» (Москва, 2012); «Science and Education» (Висбаден, 2012); «Applied and Fundamental Studies:Proceedings of the 1st International Academic Conference» (Сент-Луис, 2012), «Ломоносов-2015» (Москва, 2015), «Дни философии в Санкт-Петербурге» (СПб, 2015).

Материалы диссертационного исследования были использованы автором при проведении семинарских занятий на различных факультетах в период прохождения профессиональной педагогической практики на кафедре философии факультета философии, социологии и культурологии Курского государственного университета.

ВВЕДЕНИЕ 1

Глава I.
Dasein в проекте экзистенциональной аналитики М. Хайдеггера

1.1. Топология человека как само-обнаружение бытия Dasein

Философия рождается *в* человеке и является общим делом *для* человечества в целом. Исходя из этого, *место* человека в философском дискурсе становится сущностным вектором, благодаря которому оказывается возможным приближение к тому, что понимается под историей, культурой и современностью. Понимание топологии как *места присутствия, обитания и нахождения* человека в мире создает определенную метрику («зазор») рассмотрения пространства человечности. Именно поэтому постоянное возвращение в философии к теме человека — это постоянное возвращение к проблеме бытия человека. «Тут», «здесь», «вот» − лишь немногие экзистенциалы, указывающие на постоянно присутствующую связь между понятиями человека и бытия: постоянное присутствие *рядом*. «Человеческое» исторически соседствует с темой бытия.

Фундаментальная онтология М. Хайдеггера является одним из примеров «соседствования» этих двух тем. Тема человека здесь является органично вплетенной в общий онтологический проект «возвращения к бытию» или несколько видоизмененной гуссерлианской максиме «*zum Dinge selbst*» (назад к вещам) к «назад к бытию» (*zum Sein selbst*). Такое возвращение к тематике бытия и человека в философии Хайдеггера продиктовано двумя основными причинами. Первая причина — традиция. Актуальность обращения к проблеме соотношения бытия и человека следует из историко-философской традиции. Следовательно, онтологическая проблематизация места человека в мире, его «здесь», «тут» и «вот» бытия не нова по своему замыслу, а традиционна на всем протяжении истории философии, начиная от Гераклита, Платона и Аристотеля, и заканчивая Ницше. Вторая причина — нарастание сциентизма. Проект возвращения человека к бытию является антагонистичным по отношению к набирающим в первой четверти XX века сциентистским настроениям в гуманитарных науках: бихевиоризму, неопозитивизму, структурализму, феноменологии (Гуссерль), физикализму и многим другим.

Сама проблематика бытия и человека в философии Хайдеггера хоть и является центральной, однако имеет ряд особенностей. Прежде всего, это касается онтологизма Хайдеггера, который выражается в «верховенстве бытия» над любой философской категорией. «Власть» бытия прорывается не только в содержательном характере работ Хайдеггера, но в структурном и терминологическом. Следующей особенностью мысли М. Хайдеггера является «анти-антропологический» характер. Несмотря на то, что понятие человека является одним из центральных понятий фундаментальной онтологии, Хайдеггер представил один из вариантов дискурса о человеке вне классической и рационалистической традиции в философии. По сути, Хайдеггер показал

возможность говорить о человеке вне антропологии, что параллельно вместе с ним во Франции попытался осуществить А. Кожев, а чуть позже Л. Альтюссер в своем варианте «неомарксизма». Такой отказ продиктован перегруженностью термина *антропология* и исторической археологией понимания существа человека, *из которой* следует и возникает в определенную эпоху философское и культурное построение под названием «антропология», но не наоборот. Последнее замечание является скорее сдерживающим фактором, препятствующим более глубокому проникновению в сущность человека, чем тем, что коренным образом, например, отворачивает человека от самого себя[1].

В своем проекте фундаментальной онтологии Хайдеггер представляет топологию человека в нескольких измерениях. Первый – исторический или историко-онтологический — репрезентирует человека скорее не как участника истории и исторического процесса (Гегель, Маркс), а как *свидетеля* прорыва бытия в сферу человеческой жизни. Тема человека и бытия от того связывается вместе, что, как утверждает Хайдеггер, человек со-бытийствует с бытием. Феномен события не указывает на некоторое состояние человека в определенную эпоху, а устанавливает *гармонию* между бытием и человеком. Человек оказывается единственным существом, способным услышать и отозваться на этот *зов*. Бытие в данной вариации оказывается подобно древнегреческому τοπός πολιθίκει, собирающему вокруг себя людей в судьбоносный и исторический момент их жизни.

Второй – дискретный или экзистенциональная дискретность – характеризует замысел фундаментальной онтологии в качестве определенной герменевтики *распада* человеческого бытия, как классического, симметричного, целостного и гармоничного субъекта Нового времени на отдельные, иногда никак не связанные друг с другом, − экзистенционалы. Под «экзистенционалами» здесь подразумевается совокупность элементов и переживаний экзистенционального существования человека (мир, язык, страх, тоска и м.д.). Отличительными паттернами такого распада являются в феноменологии Хайдеггера присутствие *тут, здесь, вот* и т.д. Распад бытия, схваченный Хайдеггером в начале XX века, превратился затем в философско-методологическую тенденцию, которую наглядным образом репрезентирует *распад субъекта* у Фуко, Лакана, Делеза и Дерриды, а также *распад личности* у Лэйнга. Однако именно этот распад онтологической целостности человека и становится способом самообнаружения бытия, где человеческое присутствие в мире оказывается изначально *топологично и темпорально* структурировано в качестве самих элементов этого распада – «вот» и «здесь».

Очерченный ракурс рассмотрения темы исследования в равной степени обращен как к вопросу о бытии, так и к вопросу о человеке. В ходе рассмотрения будет показано, что подойти к теме бытия *возможно только*

---

[1] Хайдеггер нигде не критикует сциентизм за тенденцию к рационализации существа человека, однако практически везде он признается за недостаточный, неполный и ограниченный.

благодаря человеку. Бытие от того оказывается *зовущим*, что произошло отделение сущности человека от своего собственного бытия. Современная культура от того характеризуется такими отличительными свойствами, как «прогрессирующая, стремительная, устремленная в будущее, перспективная» и т.д., что она в данном случае представляет наглядный образец сущности современного человечества как *бегущего человека*. Человек бежит за зовом бытия, откликаясь на вызов окружающего его современного мира. Однако, что такое мир, из которого человек черпает свои надежды, веру и страхи, как не сущее, из которого эксплицируется сущность человечества? Сущность человека исходит из *отклика на вызовы действительности,* возникающие на протяжении всей истории человечества (глобальные, гражданские и общечеловеческие вызовы, войны, вера). Отклик на вызов действительности конституирует сущность человека как *откликающегося на зов существа*, однако насколько действителен этот зов? Не приглушает ли этот зов, исторический зов собственного бытия? К чему устремлены эти два вектора зова?

Первый, зов мира, который уместнее назвать *вызов мира,* дисперсионно разлагает человека и его сущность на разные дистрикты: мир, веру, страхи, язык и т.д.

Второй, зов бытия, вопрос о бытии (что такое бытие?), напротив, собирает (contratio) сущность человека в целое. И о первом, и о втором Хайдеггер замечает следующее: «То, что оттягивается и ускользает, может наступать на человека и требовать его даже существеннее, чем любое присутствующее, которое встречает и задевает человека. Эту «задетость» действительным охотно принимают за то, что составляет действительность действительного. Однако задетость действительным как раз может отрезать человека от того, что на него наступает определенно загадочным образом, а именно: отступая от человека, оттягиваясь от него. Событие оттягивания может быть самым на-стоящим из всего настоятельно присутствующего и тем самым бесконечно превосходить актуальность всего актуального»[1].

«Когда зов прекращает быть вызовом, настаивающим на мгновенную *отзывчивость* и становится собственной судьбой человека, хранящей, и оберегающей его существо?», − спрашивает Хайдеггер. Тогда, когда замолкает сущее, позволяя бытию быть услышанным. Что же слышит человек в этом *приглушении* собственного окружения? Ответ: ничего. Лишь *немая музыка* бытия, лишь полная отрешенность от сущего, лишь «одиночество среди сущего» заставляют человека обратить свой взор на последнее, на что можно обратить внимание; на бытие. Изъятие сущего из опыта заставляет человека поставить вопрос о статусе своего бытия. Однако мы не случайно здесь используем словосочетание *немая музыка* бытия, это не просто поэтический пассаж. Бытие действительно ничего не говорит человеку и не скажет. Оно не отвечает ни на один вопрос, ни «что он есть?», ни «как он есть?». Но вместе с

[1] Heidegger M. Was heist Denken? P. 88.

присутствием этого открытого пространства вопроса, вопроса о топосе человеческого существования, сама проблематика бытия насыщается понятливостью. Немая музыка бытия помещает и одновременно возвращает самого человека в топос проблемы бытия. Возвращает в горизонт собственной экзистенции, где бытие становится *зеркалом* сущности человека как такового. «Лишь одно остается неясным: к кому обращен *сам вопрос* (курсив мой – Е.А.) <...> Остается неясным, у *себя ли самого* я вообще спрашиваю, когда задаю этот вопрос? Может статься, что, вот так спрашивая, я вообще еще не пришел к своей экзистенции (бытие-человеком!)»[1].

В ходе этого высвобождения человек сам *приходит* к проблемности своего существа, а не заменяет одну репрезентацию на другую. В этом возвращении совершается и второе событие – возвращение философского исследования в пространство *постоянно присутствующего и возобновляющегося* вопрошания о судьбе человека и его месте в историческом пути. В этом возвращении философского дискурса к своим истокам, происходит сущностный экстазис, *приводящий человека к самому себе*. Возвращение к себе становится «человеческой работой»[2], а само усилие вопроса о бытии уже создает путь, на котором обнаруживается топология, где только и можно жить «по-человечески».

Проблема собственного и несобственного в человеке оказывается главной темой топологии человека. Речь здесь идет о проблеме собственного и несобственного способов существования и, как следствие, понимания человека. Возвращение к собственному способу существования Dasein позволяет человеку обрести бытийное основание, которое согласно фундаментальной онтологии Хайдеггера, принципиально не сводимо ни к чему фактичному или конечному — субъекту, личности или субстанции.

Иными словами, бытие, устремленное на познание самого себя, обнаруживает себя в качестве *человека*. Через человека бытийная проблематика, во-первых, становится актуализированной в определенных границах, во-вторых, «понимаемой», т.к. без человека бытие, будучи представленным лишь как категория субъективно-идеалистического или чисто трансцендентального ракурса рассмотрения, *лишено* какой либо понятливости, так как только топос человека дает бытию *язык*. Именно поэтому топология человека в фундаментальной онтологии задается «голосом бытия» и его пониманием, которое дает поэтика языка. Характер фундаментальной онтологии Хайдеггера, по-разному рассматривает отношение между бытием и человеком. В ранний период тема человека для Хайдеггера была своеобразной лестницей, благодаря которой было возможно приблизиться к онтологической проблематике. В поздний период эта отличительность человеческого существа будет переосмыслена им в русле эволюции от человека «как пути к бытию» к

---

[1] Heidegger M. Sein und Zeit. P. 12.

[2] Финк О. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. Москва: Изд-во "Прогресс", 1988.

человеку, который «послушно идет по пути, проложенным ему самим бытием». Однако взаимовлияние этих тем: человек, бытие человека, бытие как таковое настолько интенсивно, что со стороны может сложиться впечатление, что эти две темы перетекают одна в другую. Действительно, в философии Хайдеггера практически везде понятие бытия можно заменить понятием человека (в большей степени это касается понимания бытия как *Dasein*).

Сам человек, описывающий этот мир, оказывается частью этого описываемого мира. «Озарение, прозрение наступит лишь тогда, когда человек беззаветно последует зову своей судьбы и миссии... человек впервые только и делается свободным, когда прислушивается к миссии, посылающей его в историческое бытие, приходя так к послушанию, но не к безвольной послушности»[1]. Момент уловления призыва бытия позволяет обратить внимание человека на свое собственное окружение, становящееся одновременно его внутренним переживанием, озабоченностью своим бытием, а также озабоченностью одного бытия другим бытием. Озабоченность бытием Dasein – это и озабоченность своим собственным Dasein, частью которого и является мыслитель. Озабоченность бытием говорит о том, что он уже обладает бытием. Вот-бытие (*Dasein*) означает уже-бытие (*Daß-sein*). Уже кто-то есть, кто-то присутствует, кто-то находится *здесь*[2]. Именно забота и озабоченное отношение человека к миру конституирует топологию Dasein.

Хайдеггер говорит об экзистенциональной аналитике, что она обладает преимуществом по сравнению со всеми другими способами подхода к бытию сущего. Данный способ, по его мнению, есть первичный опыт приближения к проблематике бытия. Он сосредотачивает в себе онтически-онтологическую возможность высвечивания тематического способа аналитики бытия[3]. Это происходит из непосредственной «пред-данности» самой бытийной темы. Именно поэтому онтически бытие оказывается самым ближайшим для человека, так как «мы даже суть оно всегда сами»[4]. Однако это не является, по мнению Хайдеггера, самым онтологически далеким для человека. Человек всегда обитает в некотором горизонте онтического понимания самого себя, но вместе с тем оказывается «глух» к зову бытия. Онтологическая удаленность человека от бытия объясняется тем, что человек *изъят* из своего бытия и брошен в мир, из которого чаще всего он и черпает понимание самого себя. А именно: «Вот-бытие имеет, скорее, по своему способу быть тенденцией понимать свое бытие из того сущего, к которому оно по сути постоянно и

---

[1] Бессонов Б.Н. М. Хайдеггер: экзистенция – вот сущность бытия человека. Феноменологическая онтология Хайдеггера: истоки, смысл, значение. *Социальная теория и современность*. *М., РАГС*, вып. 20, 1995. С. 23.

[2] См: Источникова А.В. Проблема анализа Бытия как стратегический замысел герменевтики М. Хайдеггера // Вестник МГТУ, том 9, №1, 2006. С. 59-62.

[3] Этот метод феноменологически был навеян Гуссерлем.

[4] Heidegger M. Sein und Zeit. S. 17.

ближайшее относится, из «мира»[1]. В такой изначальной интерпретации онтологического характера взаимосвязи между бытием и человеком, а именно в некоторой *зависимости существа человека от сущего или собственного окружения*, Хайдеггер выводит доонтологическое понимание бытия человека как всегда присутствующее, имеющееся и находящееся.

Сам путь *возвращения человека* к бытию в рамках фундаментальной онтологии Хайдеггера можно схематически разделить на два этапа:

1. Подготовительный. Экзистенциональная аналитика вот-бытия предстает как метод очерчивания границ для пространства постановки вопроса о бытии и экспликации на ее основаниях предварительного смысла бытия – временности. «…аналитика присутствия остается вся ориентирована на ведущую *задачу* разработки бытийного вопроса. Этим определяются ее границы <…> анализ присутствия однако не только неполон, но прежде всего также и предварителен. Он выставляет только лишь бытие этого сущего без интерпретации его смысла. Высвобождение горизонта для изначального толкования бытия должно быть им скорее подготовлено. Едва он будет получен, подготовительная аналитика присутствия потребует своего возобновления на более высокой и собственной онтологической базе»[2].

2. Герменевтический. За экзистенциональной аналитикой следует непосредственное погружение в бытийную проблематику, где само бытие человека показывает себя как *история*. Под историей здесь понимается как сама история обращения к теме бытия, так и высвобождающийся герменевтический смысл исторического бытия, как *судьбы* человека или бытийного *эха*, которое хранит в своем существе человеческая культура.

В чем проявляется сущность *исторической судьбы* вопрошания бытия? В постоянной «борьбе» с безмолвием бытия и его *зовущим* характером. Истина бытия *имеется, есть, присутствует* всегда в окружении человека. Хайдеггер говорит, что вместе с самим историческим вопросом о бытии человека, всегда где-то рядом обитает и «ответ», которым является сам человек. Бытие скрывает/раскрывает свою сущность. В этом, собственно, и состоит смысл «затворения» истины бытия в работе творца, художника или поэта. В «затворении» истины бытия, онтологического *есть*, Хайдеггер видит исторический *спор* между землей, которая представляет здесь образ окружающего бытия человека, скрывающего и хранящего в себе следы *человеческой работы*, и светом, благодаря которому бытие высвечивает в мире человека и «взращивает плоды человеческого творчества»[3]. Мир открыт для человека его собственным существованием в модусе бытие-в (*In-Sein*).

Совершенно очевидно, что в ходе этого своеобразного «отсечения» сущего от человека, человек, сущность которого до этого конституировалась на основании сущего, в ракурс которого он был всегда помещён, утрачивает свою

---

1 Idid. S. 18.

2 Idid. P. 18.

3 Heidegger M. Was heist Denken? S. 155.

историческую *человечность* и перестает быть человеком как таковым. Человек должен освободиться, прежде всего, от самого себя!

Путь к бытию становится собственным путем человека на пути спасения и учреждения своего положения в мире – собственным путем, направленным на то, чтобы сохранить и удержать себя как человеческое существо. Такой дорогой по возвращению человека к истокам своего существования, в контексте фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, стала артикуляция вопроса о бытии. Вопрос о бытии, по мнению немецкого мыслителя — это не простой вопрос о содержании той или иной онтологической концепции. Вопрос о бытии — это скорее вопрос о бытии самого спрашивающего. «Всматривание во что, понимание и схватывание, выбор, подход к чему суть конститутивные установки спрашивания и сами таким образом модусы определенного сущего, *того* сущего, которое мы *спрашивающие, всегда сами есть*»[1].И далее: «Разработка бытийного вопроса значит поэтому: высвечивание некоего сущего – спрашивающего – в его бытии… Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания мы терминологически схватываем как *Dasein*»[2].

Обратим внимание на одну особенность размышлений Хайдеггера. Говоря о сущем как об изначальной установке опрашивания сущего на предмет его бытия, Хайдеггер несколько раз использует выражения «которое суть мы» или «которое всегда суть мы». Создается иллюзия, что Хайдеггер здесь подразумевает человека. Однако речь идет именно о бытии, а не о человеке. В противном случае вся экзистенциональная аналитика Хайдеггера превратилась бы в антропологию, а вопрос о том, «что такое бытие?» или «что есть бытие?» в вопрос: «что такое человек?» или «что есть человек?».

Однако Хайдеггер исходит совсем из иных мировоззренческих и методологических оснований. Это обстоятельство связано с определенным свойством самого тематического предмета фундаментальной онтологии – бытием человека. Особая специфика понятия «бытия» заставляет Хайдеггера в пропедевтике экзистенциональной аналитики отстраниться от обыденного способа подхода к проблеме человека в лице антропологии, психологии, биологии и теологии. Отказ концентрируется на том, что любое первое прикосновение к бытию несет на себе отпечаток *предвзятого мнения* о нем. Как видим, онтологическая и экзистенциональная чистота исследуемого предмета играет для него важную роль. С другой стороны, характер *предвзятого* отношения к бытию человека не означает научно-исследовательской некомпетентности в

---

[1] Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина – М.: AdMarginem, 1997. С. 17.

[2] Там же.

вопросе о бытии, а напротив, свидетельствует об ее «онтологической укоренности»[1].

Предвзятость и чистота исследуемого предмета в контексте фундаментальной онтологии Хайдеггера связаны с общей установкой феноменологии и поэтому дополняют друг друга, так как задача экзистенциональной аналитики сводится к выявлению чистых и экзистенционально первоначальных модусов *предвзятия* бытия человека, на которых уже затем должен строиться каркас науки. На основании выявленных модусов *пред*, согласно Хайдеггеру, может быть построена *пред-наука*, что и представляет из себя фундаментальная онтология. «Вопрос о проистечении настоящих размышлений все нарочитей приближает нас к тому, что, пожалуй, можно назвать пред-наукой (*Vorwissenschaft*): из которой и проистекает сам по себе предмет; и в которой, по-видимому и осуществляется разыскание ответа на интересующий нас вопрос, что такое время, а также в купе с тем, отвечающей на то, что такое философия и что такое наука, что такое изрекающийся язык вот-бытия о себе самом и о мире»[2]. Именно на базисе пред-науки, которым является, собственно, философское размышление и должен выстраиваться каркас теорий о человеке. Так как науки, как гуманитарные, так и естественные, все больше удаляются от своей *преднаучности* в погоне за технической и практической составляющей то, это приводит, по мнению Хайдеггера, саму науку к кризисному состоянию *потери оснований*, как это произошло в математике, логике, физике и т.д. С технической оснащенностью из наук исчезает сама нить вопроса о том, *для чего и ради чего ведется исследование.* Хайдеггер говорит о том, что антропология, психология, биология, теология, физика и математика не способны сейчас понять, «для чего» и «ради чего» они есть. «Христианская теология и «спекулятивная» философия, находящаяся под ее влиянием, и антропология, в своем происхождении всегда связанная с этим контекстом, - *все они говорят в заимствованных категориях, чуждых их собственному бытийному полю*»[3].

Вместе с тем размышления Хайдеггера следуют не из антропологической проблематики, а из бытийной. В основании мысли Хайдеггера лежит вопрос о бытии, а не о человеке. С другой стороны, вопрос о бытии превращается в вопрос о человеке, становясь вопросом о

---

[1] См: Rossi O. On the subject of Heidegger: Existence, Person, Alterity / *Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind.* Analecta Husserliana Volume 93, 2007, pp. 283-317.

[2] Heidegger M. Der Begriff der Zeit: Vortrag vor'der Marburger Theologenschaft Juli 1924. Max Niemeyer Verlag. Tübingen, 1989. S. 10.

[3] Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. слов. Н.А. Артеменко. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. С. 147.

самом ближайшем для нас. «Вот-бытие правда онтически не только близко или самое близкое – мы даже суть оно всегда сами»[1]. Так как само бытие, следуя своему основному метафизическому и историческому предназначению и реализации, − есть *возможность*, то *Dasein* или аналитика вот-бытия представляет собой один из способов экстраполяции бытия в границах человеческой жизни. В контексте фундаментальной онтологии Хайдеггера, на раннем этапе его творчества (до так называемого «Поворота») можно предположить, что аналитика *Dasein* реализует *возможность* бытия только в границах фактичной человеческой жизни[2]. Только в границах человеческой жизни сама основная возможность бытия *быть* схватывается и понимается как экзистенция. Только в границах человеческой жизни «наиболее близкое и важное нам» бытие обретает возможность стать понятным самому себе. Бытие говорит о себе через человека и благодаря человеку обретает язык, начиная звучать, говорит нам Хайдеггер. Иными словами, само бытие, будучи помещенным в ракурс человеческого присутствия, в качестве фактичного существа, обретает и следует своей основной возможности – *возможности быть человеком*[3].

Определенного рода динамизм, изменчивость и полифонизм понимания *Dasein,* связанный с границами реализации человеческой жизни, восходит к онтологическому динамизму Гераклита и Аристотеля, а также к внешней канве и эпохе, в которой творил Хайдеггер, а именно к «философии жизни» В. Дильтея, к А. Бергсону и Ф. Ницше. Будучи само в определенном смысле и модусом обнаружения бытия и исторической судьбой его герменевтики, *Dasein* становится реализацией своей внутренней интенции. Она берет свое начало в воле и представлении А. Шопенгауэра, и в воле к власти Ф. Ницше. Эта внутренняя интенция *Dasein* представляет собой *структуру управляющего желания*, которое властвует над человеческим и само является причиной, а также основанием человеческого. Является основанием человеческого устремления к собственной возможности быть. «Вот-бытие имеет скорее по своему способу быть *тенденцией* понимать свое бытие из *того* сущего, к которому оно по сути постоянно и ближайшее относится, из мира»[4]. Указание на то, что бытие есть квинтэссенция бытийного желания как собственной возможности не подразумевает скатывания до биологического понимания своей само сути.

---

[1] Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем.В. В. Бибихина – М.: Ad Marginem, 1997. С. 15.

[2] Изменение и переосмысление границ и самого способа быть (возможность) будут пересмотрены в 30-е годы. См. Гл. 2. § 2.3. «Поворот от временности Dasein к темпоральности Sein в экзистенциональной аналитике Хайдеггера». – *Прим. автора.*

[3] См. мою работу: Emelyanov A.S., Crisis in Anthropology and an ability to be a human // Austrian Journal of Humanities and Social Sciences. – № 1–2 (January-February) – Vienna, 2015. – 3-7 S.

[4] Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем.В.В. Бибихина – М.: Ad Marginem, 1997. С. 15.

Здесь мир, человек и, прежде всего, Dasein становятся одновременно единственными границами и возможностями его реализации. «Сущее, для которого в его бытии дело идет о самом этом бытии, относится к своему бытию как к наибольшей своей возможности. Вот-бытие есть всегда своя возможность и *имеет* ее не всего лишь свойством как нечто данным… Вот-бытие определяется как сущее всякий раз из возможности, какая оно есть и как-то понимает в своем бытии. Это формальный смысл устройства экзистенции вот-бытия»[1].

При этом само вот-бытие не является самоцелью этой возможности и этого желания. Напротив, в контексте экзистенциональной аналитики *Dasein* оно обретает контуры повседневного, безликого, фактичного и блеклого присутствия, то есть характеризуется как в целом индифферентное. *Dasein* – это единственная возможность для бытия *быть* человеком или *быть бытием человека*. Именно поэтому, экзистирование бытия и экзистирование бытия в способе бытия человека сплетаются воедино в существе человека, через которого и благодаря которому мы приходим к своему бытию и к самому себе как к наивысшей возможности и результату нашего желания по управлению собой и окружающим. Однако возникает вопрос, как вообще можно уловить это желание, эту бытийную устремленность, эту предельную и наивысшую возможность *быть*, и на основании каких конституант можно это зафиксировать? *Аналитику желания* реализует аналитика вот-бытия, опирающаяся на фундаментальные экзистенциалы и категории своего собственного присутствия. Она устремлена на выявление в окружении человека исторического характера бытия, хранящего в себе основные метафизические памятники мысли всех времен и народов. «Экзистенциалы и категории являются основными возможностями бытийного характера»[2]. Именно на основании категорий онтологии и экзистенциалов человеческого присутствия в мире становится очевидной основная задача *аналитики возможности быть*, а именно: «…в экзистенциональной аналитике вот-бытия выдвигается попутно задача, настоятельность которой едва ли меньше чем у самого бытийного вопроса: выявление того априори, которое должно проявиться, чтобы стал возможен философский разбор вопроса «что такое человек»[3].

Артикуляция вопроса о смысле бытия как вопроса о бытии человека в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера, таким образом, становится ключевой задачей экзистенциональной аналитики *Dasein*. Именно она, по словам немецкого мыслителя, способна разрешить

---

[1] Там же. С. 42.

[2] Heidegger M. Sein und Zeit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1977. S. 60.

[3] Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина – М.: Ad Marginem, 1997. С. 45.

проблематичность фундаментального различения между «бытием как сознанием» и «бытием как реальностью» у Гуссерля[1].

В фундаментальной онтологии Хайдеггера фокус топологии человека – это то место, где возможен «просвет» бытия. Только в границах «человека» бытие обретает язык. Только в границах человеческого присутствия оно может быть услышано и распознано. Человек – это ракурс обнаружения его собственного бытия. Именно поэтому, изучая человека, мы, прежде всего, изучаем его бытие. Так само бытие становится пространством, где оказывается *возможным обнаружение человека как такового*. Бытие становится *домом*, где обитает человеческое и соответственно путем, благодаря которому оно возвращается к человеку.

1.2. Экзистенциональные модусы Dasein

В нашей работе мы обращаемся, пожалуй, к одной из самых сложнейших тем в философском наследии Хайдеггера. Перед нами стоит задача показать *специфику феноменологического метода* М. Хайдеггера. Особенно ярко специфичность этого метода может быть показана себя в сравнении с классическим феноменологическим методом Э. Гуссерля. «Лингвистическая работа», проделанная Хайдеггером, изображает устремленность немецкого философа на выявление до-онтологических установок в мышлении человека о бытии.

В противовес методу Э. Гуссерля здесь на первый план выходит повседневные, обладающие, пожалуй, абсолютной самотождественностью понятия, словосочетания и даже междометия. Так или иначе, метод М. Хайдеггера представляет собой опыт неклассического проникновения в сущность фундаментальных онтологических категорий бытия человека. Однако делается это не на основании эйдетического горизонта (как у Э. Гуссерля), «сознания духа» (у М. Шелера) или ценностей (у Н. Гартмана), а на основании *повседневного онтологического фундамента*. Познакомиться со специфичностью феноменологического метода М. Хайдеггера возможно только через прохождение этапа экзистенциальной аналитики *Dasein* вместе с самим Хайдеггером, повторяя в точности его путь и идя за ним след в след.

Границы «человеческого» в самом человеке обнаруживают и указывают на его бытие в качестве вот-бытия. Выявленная в предыдущем параграфе основная *возможность* бытия, как *возможность быть*, обретает понятность только в качестве *возможности быть человеком*, то есть *Dasein*. Только в качестве возможности быть человеком бытие обретает свою предельную открытость для самого себя. Вместе с тем, сама *возможность быть* и *возможность быть человеком*, на данном этапе исследования проблемы человека в фундаментальной онтологии

---

[1] Husserl E. *Ideen zu einer reigen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie*. Erstes Buch. Allgemeine. Einführung in die reine Phänomenologie. Halle a.d.S., 1922. S. 141 (174).

Хайдеггера, выступают лишь как чистая интенция или стремление самого бытия к своей собственной экспликации в качестве человека. Сама по себе чистая онтологическая возможность бытия быть или возможность бытия быть человеком, может стать причиной постановки вопроса о реализации этой возможности. Возможность быть и быть человеком лишь как онтологическая устремленность самого бытия не является бытием как таковым, так как в самой чистой возможности теряется связь с «человеческим». Бытие, которое заявляет о том, что оно является лишь возможностью быть человеком, делает невозможной свою дальнейшую экспликацию. Оно само не есть человек, а лишь определенный способ выражения сущего или устремление, которое либо утвердит себя в качестве онтологического акта *быть или существовать*, либо поставит вопрос о *реальности* выступать в качестве бытия человека[1], то есть возвратит саму проблематику человека в русло традиции – homo animal rationale. Так как и первый, и второй путь являются достаточно проблематичными, то единственным способом вернуться к основной возможности бытия быть человеком становится возможным, благодаря погружению чистой онтологической интенции *возможности быть человеком* в *экзистенциональную сферу*. Только будучи экзистенциональным существом, сама возможность бытия быть и быть человеком обретает свою понятливость и может быть обнаружена точно таким же бытием, как и она сама. Данный пассаж позволяет изначально указать на специфический характер фундаментальный онтологии Хайдеггера. Он принципиально отличается, скажем, от трансцендентальной онтологии Нового времени. Это отличие проявляется в результатах экзистенциональной онтологии, которая изменяет ракурс рассмотрения человека как мыслящего и действующего субъекта.

Экзистенциональный ракурс рассмотрения возможности быть человеком репрезентирует совершенно иной взгляд на существо человека, чем это делала рациональная антропология и психология. Экзистенциональная реальность возможности быть человеком утверждает специфическую экзистенциональную природу жизни человека и, как следствие, основное содержание его бытия. В соответствии с этим бытие человека оказывается неразрывно связано с его собственной жизнью. Каков же образ человека в этом экзистенциональном ракурсе рассмотрения его основной возможности быть? Бытие становится вот-бытием человека только через определенные экзистенциональные модусы присутствия самой такой возможности. Каковы же эти экзистенциональные модусы вот-бытия, позволяющие самому бытию быть бытием человека?

Итак, Хайдеггер выделяет четыре ключевых экзистенциональных модуса вот-бытия: бытие-в (или бытие-в-мире), заботу, кто-бытия и время.

---

[1] Критика Хайдеггером реальности реального Декарта подразумевает одновременно и критику Гуссерля.

Все четыре модуса представляют собой основные способы экзистенциональной экспликации возможности быть человеком. Каждый из них занимает равное положение по отношению к трем другим и сам по себе состоит из определенного набора феноменов человеческой жизни, раскрывающих и обнаруживающих существо человека в его бытии. В данном параграфе мы остановимся преимущественно на двух первых экзистенциальных модусах *Dasein* – модусе бытия-в и его экзистенциональном расширении бытия-в-мире, а также заботе[1].

С обнаружением *Dasein* как возможности быть человеком и погружением его в экзистенциональную сферу, возникает необходимость рассмотреть те модусы его присутствия, которые позволяют быть ему собственно человеческим существом. Через что выражается экзистенциальность возможности быть человеком? Через мир, в который он оказывается погружен. Именно поэтому целью экзистенциональной аналитики *Dasein* Хайдеггера становится задача показать бытие как бытие-в-мире. «Определение вот-бытия как бытия-в-мире есть *единичное* и *изначальное* определение. В этой его конституции можно выделить и, по мере надобности, феноменологически раскрыть три момента: во-первых, бытие-в-мире в специфическом смысле мира – *мир* как способ бытия, или говоря онтологически мировость мира; во-вторых, сущее, определенное на основе *кто* этого бытия-в-мире и *как* этого бытия – как оно само есть в своем бытии; в-третьих, бытие-в как таковое»[2]. Однако что эта помещенность бытия человека куда-то, говорит о его существе? Так или иначе, вопрос о бытии-в связан с вопросом о статусе и характере познания бытия самим собой. Хайдеггер опускает определенные когнитивные и рациональные инструменты, связанные с процессом познания в новоевропейскую эпоху, предлагая экзистенциональный взгляд на проблему познания.

Для экзистенциональной аналитики вопрос о познании — это не вопрос о самосознании субъекта, а скорее, вопрос об обретении уверенности и собственного достоинства в мире человека. Именно поэтому, говоря о познании как произвольном модусе бытия-в *Dasein*, Хайдеггер говорит о самом статусе и условиях познающего. Человек не трансцендирует, как субъект, в имманентную для самого себя сферу

---

[1] Модусу кто-бытия будет посвящен следующий параграф. См. Гл. 1. §. 1.3. «Человек как das Man в экзистенциональной аналитике М. Хайдеггера». Рассмотрению времени будет посвящена вторая глава. См. Гл.2. §. 2.1. «Бытие-к-смерти как предельное выражение временности Dasein». Такая структура рассмотрения материала обусловлена желанием автора показать логику размышлений Хайдеггера приводящая к «Повороту» в его мышлении о человеке, которая тесным образом связана с пересмотром содержания модуса времени. См. Гл. 2. §. 2.2.-2.3.- *Прим. автора.*

[2] Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. S. 163.

объективного. Хайдеггер вообще старается стереть границу между субъектом и объектом как искусственно созданную, сохраняя при этом диспозицию внутреннего/внешнего для того, чтобы показать, что познание как таковое учреждается на осознании своего онтологического погружения «куда-то» и «во что-то». Бытие же субъекта всегда рассматривалось в процессе познания как выход «вовне» и «наружу», под которым всегда понималась природа. Однако Хайдеггер говорит, что как собственная идеальность субъекта не может быть причиной познания, точно также и объективно понятая природа не может быть целью познания. Напротив, дилемма погружения/выхода и внутреннего/внешнего, с которой мы сталкиваемся в характере познания, является тем, что говорит об изначальных условиях и устремлениях человеческого познания как реализации возможности быть человеком. Изначальная погруженность человека в мир, в конкретную ситуацию и в конкретные условия, говорят о его изначальной укоренности. «…всякое познание изначально осуществляется на основе того способа вот-бытия, который мы определили как бытие-в, т.е. всегда-уже-бытие-при-некотором-мире»[1]. Познание это не способ абсолютного свободного субъекта, который своей гносеологической активностью покидает сферу идеального и попадает в *природу* или в сферу наличного присутствия вещей. Следует сказать, что этот субъект всегда уже есть в мире; в том мире, который он норовит изучить. Мир и условия присутствия человека в мире являются факторами, влияющими на характер познания окружающей действительности. Мир, наличное и «сущее» − *правят* познанием человека; его желаниями, жизненными устремлениями и страстями. Человеческое существо оказывается зажатым между экзистенциональными условиями собственного существования и онтологической структурой познания своего собственного бытия. Человек *не может не обладать* бытием, потому что сами условия его существования постоянно требуют от человека ответа на вопрос: *каково мое собственное бытие в этом мир*е?

Именно с этой точки зрения вопрос Хайдеггера об условиях познания становится вопросом об условиях вот-бытия вообще. А именно: «Каковы априорные условия бытия самого вот-бытия (бытия-в), каково обусловленное ими изначальное и переступающее любые пределы (*alles übersteigende*) трансцендентально-онтологическое, т.е., онто-экзистенциональное понимание бытия вот-бытием вообще, и каковы возможности его бытия к миру?»[2].

Понятие *мирóвости мира* впервые вводится Хайдеггером в научный оборот в 1925 году в курсе лекций «История понятия время», прочитанном им в Марбургском университете. Этот лекционный курс является непосредственной подготовкой к «Бытию и времени», однако при этом не стоит считать, что в “Пролегоменах” Хайдеггер дает лишь

[1] Idid. S. 168.

[2] Idid. S. 169.

некоторые зачатки того, что должно быть реализовано несколько позже. По большей степени спешка, а зачастую и непоследовательность разбора некоторых вопросов феноменологического толка делает «Бытие и время» не шедевром и эталоном всего творческого пути философа, а скорее его личной неудачей. И действительно, реплика Гуссерля, последовавшая после опубликования «Бытия и времени», выражает неприменимость не столько экзистенционального анализа, осуществленного Хайдеггером, сколько тематики и метода ее разворачивания. Поэтому благоразумней будет использовать эти два труда вместе, а не в отрыве друг от друга, так как они оба связываются воедино, и выступают в качестве путеводной мысли самого философа.

Мирóвость мира – прежде всего экзистенциональный модус вот-бытия как бытия-в-мире. Поскольку само вот-бытие обладает такой отличительной конституантой, как бытие-в, то по своему существу *вот* как бы изначально настроено на то, чтобы быть тем, *в чем* (*Wohin*) и при котором нечто бытийствует. При этом Хайдеггер говорит о том, что данного рода бытие-в (*In-Sein*) не стоит трактовать как некоторое вместилище, *куда* вторгается или помещается *нечто*. Напротив, предлог in, происходящий от древнегерманских innan, что означает “обитать” и ann – “освоенность”, приводит Хайдеггера от in к bei, говоря о том, что сущее, которое встречается человеку в бытии, не обладает какой-либо пространственной конституантой или вещной телесностью, а, скорее, заявляет о своем наличии, обладая конституантой *местности*. Такое сущее не помещено во что-то, а наоборот, располагается *при* самом бытии и в его означающей власти, которая осуществляется через процесс озабоченности (*Besorgenen*) к тому сущему, которое открывается *в определенном способе быть вот-бытием*. Одним из таких способов вот-бытия является бытие-в-мире. Рассмотрение этого способа *как-мира* или, как называет его Хайдеггер, мировости мира он начинает с вопроса о существе встречи человека и бытия в мире. Это продиктовано тем, что само вот-бытие является сутью тех, *кто* являются участниками свершения бытийной конституанты (*das Man*, как уже имеющий некоторый экзистенциональный модус или же сугубо онтологизированный *Wer-sein*).

Такого рода повседневное нахождение всего открывающегося нам как нахождение при чем-то, становится фундаментом для бытия наличного, в котором наличность всякой вещи как таковая, открывающая мир, теряет естественнонаучную окраску как телесной и пространственной вещи мира. Именно поэтому Хайдеггер предупреждает нас о том, что феноменологическая интерпретация мировости мира не является простым описанием внешнего мира. Не является она и подсчетом всех вещей, а также их именований. Наоборот, определение мировости мира должно, прежде всего, подготовить встречу с участниками свершения бытия с вот-бытием, поскольку именно в мире, понятом в том ракурсе, в котором его понимал Хайдеггер, возможна встреча с вот-бытием.

Однако с чем мы имеем дело чаще всего в бытии повседневности? С самим миром или же мировостью мира?[1] Мировость является по отношению ко всей феноменологической интерпретации мира онтологическим конструктом, задача которого объяснить структурный характер момента встречи с вот-бытием как бытием-в-мире[2]. Именно поэтому мировость как некоторый возможный горизонт бытия-в и является экзистенциалом.

Хайдеггер противопоставляет свой тематический разбор понятия *Мир* картезианской философии Декарта. Декарт, по мнению Хайдеггера, ошибся в том, что не определил проблемное поле мира; сам мир данный Декарту в определенном виде, так и не был фундирован на основании своей пред-вопросной ситуативности. Именно это упущение, в конечном счете, заставило Декарта независимо от своих желаний встретиться с вещью (res) и установить некоторую систему координатных атрибутов и свойств (длинна, высота, твердость и протяженность), признав за участника мира ratio человека, в качестве res cogitans[3]. Вещь, данная в некоторой физической системе взгляда (res corporea), в свою очередь представляет собой продукт данного способа производства мира. И хотя сама идея субстанциальной со-принадлежности всего сущего[4], и идея атрибутивной вариативности всякой вещи нисколько не приближает нас к тому, о чем в итоге хотел заявить Хайдеггер. Это обстоятельство рассмотрения мира в полной мере выразится уже у Канта в его «Критике чистого разума» и трансцендентальном характере всякой встречи с миром[5].

Мир, в отличие от вот-бытия — это сущее, которое нуждается в своем само обнаружении. Само обнаружение мира осуществляется через определенный способ видимости мира в повседневной озабоченности. Мир видится только через что-то и благодаря чему-то, при этом само что-то, через что мир само обнаруживается, зачастую ускользает от нас. Именно эти ускользающие связи Хайдеггер и пытается выявить. Эти связи возможны, как мы уже сказали, только если пред-мирная ситуативность

---

[1] Heidegger M. Sein und Zeit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. S.86.

[2] Idid.

[3] См. Heidegger M. Die Zeit des Weltbildes / Holzwege. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 5. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1977., атакже Heidegger M. Das cogito Decartes' als cogito me cogitare – Decartes' cogito sum / Nietzsche. . Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1910-1976. Band 6. Zweiter Band. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1997.

[4] Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. S. 237.

[5] См. Heidegger M. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 25. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1977.

отсылает нас к нечто, которое всегда присутствует внутри самого сущего, давая этому сущему первоначальное определение в мире и в вот-бытии: это чтойность и этость всякого.

Сам Хайдеггер выделяет следующую структурную композицию обнаружения понятия *мир*: во-первых, мир как онтическое понятие или такое сущее, которое эксплицирует бытие наличного внутри мира; во-вторых, мир как бытие сущего; в-третьих, мир как онтическое понятие, но не как сущее, которым оно, по заявлению Хайдеггера, никогда не являлось, а как того, "в чем живет" (*worin lebt*) человек; в-четвертых, мир как онтологическое понятие, т. е мировость мира. Последняя калька понятия *мира* становится, в конечном счете, для Хайдеггера определяющей. Причем данная позиция достигается через критическое обхождение с первыми тремя, и в большей степени с третьим.

Так, к примеру, некоторая вещь мира как такое нечто, которое попадается нам на встречу, как *принадлежность* чего-то к чему-то, является нам только, как внутримирное сущее и "в качестве отсылки к чему-то другому"[1]. Наличие у вещей отсылок говорит, прежде всего, о феноменологическом направлении взгляда. При этом сам Хайдеггер настаивает на том, что данные отсылки обладают куда большей значимостью, чем вещи. Позже это выльется в заявление, что интересующая нас мировость мира наличествует только в отсылках. Данное присутствие отсылок, в конечном счете, обращает исследовательский взгляд к узнаванию вещей мира, которые *суть всегда знакомы нам*. То, что некоторая вещь мира является нам знакомой, в данном случае феномен знакомого, не стоит понимать в смысле припоминания т.е., воспроизведения чего-то из своей памяти или научной констатации знания через его внутреннее ноэматическое содержание, говорит о видовой являемости сущего как мировости мира. Отсылки и способ отсылания репрезентируют ту или иную вещь в свете определенной озабоченности сущим или обхождения с этим сущим. Так, к примеру, именно отсылка указывает на знак, отличительность вещи мира или ее особый атрибут, что, по сути, *задевает нас*, как нечто значительное в перцептивном опыте мира. Именно таким образом, отсылающий знак при взгляде на нечто конструирует на наших глазах как в онтическом, так и в онтологическом смысле, *нечто как изделие*. «Знаки ближайшим образом становятся сами изделиями только тогда, когда они осуществляются в специфическом характере "изделия"»[2].

При этом Хайдеггер выделяет два различных семантических содержания понятия *отсылка*. С одной стороны, отсылка есть указание.

---

[1] "Das Weltliche begegnet als es selbst immer in und als Verweisung auf ein anderes" // Idid. S.252.

[2] Heidegger M. Sein und Zeit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. S.103.

Указывающая суть отсылки проявляется в указании на полезность и на то, «для-чего» предназначены вещи. Назначение вещи через указание на нее, как обнаружение в мире, высвечивает одновременно и наиболее удобное и благоприятное средство для него. С другой стороны, отсылка высвечивает бытие подручного. Здесь, кроме полезности «для-чего» вещи, добавляется и озабоченное обхождение с самим сущим, своеобразное «имение-дела». Данный способ отсылания назначает само средство как "*Dinlichkeit zu*" (назначенность для) что и делает, в конечном итоге средство средством. Сам Хайдеггер к тому же говорит, что способы отсыланий, о которых мы выше сказали, хоть и отсылают всегда нас по-разному, при этом не закреплены изначально в потаенной сущности всякого знака. Разбирая пример поворотной стрелки на машине, Хайдеггер говорит, что стрелка здесь является при разных способах обхождении с ней и указанием (*куда повернуть?)*, и самим «подручным», которое само по себе *в* и *из* усматривающей осмотрительности (*in* und *aus* einer umsichtigen vor sicht)[1].

Далее Хайдеггер говорит нам о том, что то, *в чем* и в виде какого *имения-дела* сущее себя открывает, и есть то, что составляет мировость мира. Феномен «куда» завершает понимание человеческой природы как устремленной «куда-то», позволяя встретиться с сущим в определенном способе бытия, являющимся миром. Данная структура, в свою очередь, приводит само вот-бытие к «тому», что составляет мировость мира"[2]. И хотя мир уже изначально пред-разомкнут, озабоченное отношение к миру присутствует вместе с самой постановкой вопроса о мире как его первичном открытии. "Озабоченность изначально является тем, как она есть, тем, в чем по существу заключена встречаемость с миром"[3]. Мир, о котором мы думаем, говорим или представляем, уже изначально нами предполагается. А именно «Мир, который мы имеем, интерпретируя его в смысле мирового сущего, так или иначе нами уже *предположен*»[4].

Однако вернемся к бытию подручного. Бытие подручного в своей сути является одной из конструктивных деталей мировости мира, прежде всего, потому, что именно подручное обхождение с сущим показывает открывающийся в перцепции мир, как внутримирное сущее. «Способом бытия сущего является подручность»[5]. Именно подручность как онтологическая категория сущего в мире являет нам феномен *помещенности* чего-то в мир и вообще присутствия-места как нахождения в мире. «Подручность является онтологически-категориальным понятием сущего, как оно есть *само по себе*»[6]. Однако Хайдеггер указывает, что

---

[1] Idid. S.115.

[2] Idid. S.115-116.

[3] Idid. S. 102.

[4] Idid. S. 97.

[5] Idid. S. 96.

[6] Idid.

бытие подручного, так или иначе, устраняет возможность говорить о мире, как о *миросоразмерности*. Миросоразмерность здесь понимается им сугубо в античном смысле, как такое сущее, которое соизмеряет мир *моего* опыта с миром окружающего. [Бытие] Другого фундирует мое собственное существование – эта позиция принадлежит Сартру. Однако для Хайдеггера особую важность имеют отсылки, сменяющие акцент с субъекта и объекта на *связь* между ними. Сменяя акцент с бытийствования *меня* на *другого*, Хайдеггер пытается избежать инаковости, которая устраняется только в акте со-бытия меня с другим. Именно в этом смысле он говорит о событии чаши в "*Das Ding*"[1], говоря о том, что оно как таковое являет нам чашечность чаши, в которой заключено существо подношения нечто, в нее налитого[2]. Когда всегда имеющаяся в акте перцепции отсылка, прекращает нас к чему-то отсылать, то вместе с ней устраняется и «назойливость-для» полезности вещи. Это очевидно при возникновении феноменов навязчивости, заметности и назойливости, уничтожающих бытие подручного. Исчезновение отсыланий как таковых являет себя в изменении способа озабочения[3]. Неприменимость вещи и, в конечном счете, отсутствие отсылки, делающей ту или иную вещь для нас знакомой, устанавливает целую взаимосвязь всего видимого континуума, разрушающего бытие подручного, но при этом заявляющее о мире[4]. При этом, обретая мир в нашем опыте, как такое существо, которое в полную меру соизмеримо со мной, интересующий нас концепт не теряет понимания мира как внутримирного сущего из-за обхождения с феноменами *местности*, создающей, в конечном счете, пространственный мир нашего восприятия.

Фундаментальная разработка бытия-в-мире как конструктивного этапа вот-бытия осуществляется Хайдеггером в нефеноменологическом смысле. В качестве центрального пункта здесь выдвигается вопрошание смысла *вот*, на предмет его положения в мире. Пространственность мира и разворачивание реальности реального осуществляется им строго феноменологическим путем. Она начинается с редукции, доминирующей в научных кругах, геометризации и математизации окружающего или, выражаясь проще, с редукции естественно-испытательской установки. Реальность разворачивающегося вокруг нас мира не может быть доказана, и вообще не нуждается в каком-либо доказательстве[5], как, в принципе, и

---

[1] Heidegger M. Das Ding/Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7. S.173-175.

[2] Idid. S. 174.

[3] Heidegger M. Sein und Zeit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. S. 99-100.

[4] Idid. S. 100.

[5] Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. S. 295.

в обоюдной вере[1]. Реальность реального не нуждается в поручительстве субъекта, как это мы можем заметить у Гуссерля в направленности на *мое* переживание, как самое чистое Я, данное в каждом переживании как "необходимое вот-это" (*nothwendiges Dabei*)[2].

Хайдеггер вообще старается отказаться от субъекта и гуссерлианского Я[3], которое по своей сути является ничем иным, как призраком декартовского *Ego*. Единственное, в чем нуждается мир, так это в бытийной конституции *как* бытия-в-мире[4]. В конечном итоге посыл Хайдеггера приводит его к заявлению проблематичности самой постановки вопроса о реальности реального.

Пространственность, подобно реальности реального, Хайдеггером оговаривается через отстранение от геометризма, которое Кантом было установлено в качестве фундаментального различия между res cogitans и res extensa[5]. Рассматривая пространственность через разнообразные феномены встречаемости мира, он выстраивает такую феноменальную структуру мировости пространства, которая понимается им как окружающее мира[6]. Окружающее наиболее полно являет себя в феноменах отдаления, местности и ориентации. И если о местности мы уже говорили, касаясь подручного бытия, а именно понимания помещенности вещи, как обретения основания-места *куда* (*Wohin*) и туда-то (*hin*) помещенности, то касательно отдаления Хайдеггер говорит о том, что "само вот-бытие является от-даляющим…" (*ent-fernendes*)[7]. Данную позицию не стоит рассматривать, как весьма неопределенную аргументацию, заключающую в себе само противоречивый смысл. Ближайшее и отдаленное не стоит понимать математически в качестве расстояния[8]. Так как озабоченность

---

[1] Idid. S. 296.

[2] Husserl E. Ideen zu einer reigen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine. Einführung in die reine Phänomenologie. Halle a.d.S.,1922.S.161.

[3] О "самопознании" гусерлианского субъекта См. Ströker E. Husserls transzendentale Phänomenologie. Frankfurt am Main., 1987.

[4] Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. S. 296.

[5] Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Zweite Abtheilung. Die transscendentale Dialektik. Zweites Buch. Von den Paralogismen der reinen Vernunft. 1.Hauptstück. Von den Paralogismen der reinen Vernunft. Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele. S.345-354.

[6] Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. S. 310.

[7] Idid. S.313.

[8] "Die Bestimmung der Entfer-nung erfolgt im Sinne der alltaglichen Auslegung. Es ist keine Messimg von Abstanden, sondern eine Schatzung von Entfer-nungen, und diese Schatzung wiederum nicht relativ auf einen festen Ma.stab, sondern auf Entfernungen, die alltaglich be-kannt sind, die zum Seinsverstandnis des Daseins jeweils ge-horen" // Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. S. 316.

миром является определяющей константной человеческого существования, то само отношение к окружающему использует интенциональные категории обхождения с миром.

Именно поэтому сама пространственность мира по Хайдеггеру определяется в словах, указывающих определенное место-причастие к бытию: туда, сюда, тут, вот[1]. Данного рода ориентация в окружающем конституирует возможность указания на нечто. Она позволяет увидеть и испытать некоторое «там». Поэтому для Хайдеггера нет руки вообще, а есть рука либо правая, либо левая, т.е., именование руки как правой и левой, исходит из того, что она предназначена участвовать в движении, ориентирующем мир вокруг меня. Не пространственность как протяженность некоторой сферы, пускай даже в чисто математическом и абстрактном смысле, устанавливает мир, а наоборот, идея мира – мировость мира — утверждает пространственность мира[2].

На основании всего выше изложенного может сложиться впечатление того, что мировость мира, по сути и по содержанию, следует кантианской традиции понимания созерцания мира. В Трансцендентальной Эстетике "Критики чистого разума", говоря о том, что кроме самого опыта, непосредственного виденья мира-пространства, необходимо и его представление ("…sondern diesse äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allerest moglich"[3]), Кант говорит, что такое представление должно быть само собой a priori всякому другому представлению. «Пространство является необходимым представлением, которое суть a priori, лежащее в основании всеобщей созерцательности»[4]. Или, как еще выражается Кант, "Пространство не дискурсивно, или же, как мы говорим, не является всеобщим понятием о положении вещей, оно есть чистое созерцание"[5]. Мир, в своей геометрической основе являющийся для всей философии Нового времени основой мироустройства, приходит к своему классическому пониманию через созерцание. Созерцание здесь у Канта понимается, с одной стороны как непосредственное *усмотрение чего-либо*, с другой, как *усмотрение-процесс*, т.е., то действие, которое осуществляет процесс образования смысла, в нашем случае, наделения мира определенной калькой пространственности.

---

[1] Heidegger M. Sein und Zeit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. S. 137.

[2] Idid.

[3] "…сам же опыт, кроме всего прочего, возможен лишь только через его представление" // Kant I. Kritik de rreinen Vernunft. Der Transscendentalen Ästhetik. Erster Abschnitt. Von dem Raume. §2. S. 74.

[4] Idid. S. 75.

[5] Idid.

Однако в экзистенциональной аналитике Хайдеггера мир не является продуктом созерцания, как это справедливо отмечает Дрейфус[1]. Мир предстает как то, во что человек изначально и всегда погружен. Мир есть экзистенциал. Погруженность человека в мир и сам мир как таковой есть основная экзистенциальная реализация бытия, которое обустраивает и осваивает то, где ему онтологически предназначено *быть*. Мир как мировость мира – основной способ *быть*… основной способ Dasein себя само обнаруживать, *быть* уловимым для самого себя, основная *возможность быть в мире* и основная *возможность быть человеком в мире*.

Исходя из этого, сам мир как мировость мира наделяется экзистенциональной характеристикой *ожидания* (*Gegenwärtigkeit*). Феномен ожидания как ожидание в мире репрезентирует «страх и трепет» перед своей будущностью, указывая на то, что условиями самой экспликации бытия своей возможности человек изначально *заброшен* в мир и является тем, кто осваивает и обустраивает свое бытие-в в качестве мира, и на то, что он повсеместно связан со всем и ко всему имеет отношение, из чего, по сути и следует, что бытие, следующее своей основной *возможности быть человеком в мире,* оказывается *озабоченным* всем: миром, самим собой, природой, но только не бытием. В чем мысль Кьеркегора достигает своей вершины в плане экзистенционального анализа? В образе Авраама, испытывающего одновременно страх перед Богом и одновременно *трепет*. По сути, кульминационный момент трагедии Авраама происходит тогда, когда трепет становится продолжением страха. У Кьеркегора вообще страх сплетается с трепетом, образуя единый акт: страх-трепет, трепет как ожидание, трепет как проекцию впереди себя, как прожектор; ожидание итога и результата, которого нет, подготавливается его экзистенциональной природой: Я не могу бояться своего будущего, если я не переживаю страх за свое настоящее.

Предметом следующего нашего анализа является одна из модификаций вот-бытия в его основной функциональной структуре, *возможности быть чем-то*, − забота. Забота один из модусов само истолкования вот-бытия. В контексте ориентационной феноменологии Хайдеггера, она является продуктом переосмысления и переименования одной из фундаментальных структур переживания гуссерлианской дескрипции – интенциональности. Стоит отметить, что в лекциях, предшествующих «Пролегоменам истории понятия времени»[2], самого понятия заботы в хайдеггеровском терминологическом

---

[1] Dreyfus H., *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I.* - Cambridge, MA: MIT Press, 1991. Pp. 201-3.

[2] Сам курс можно считать в некотором смысле даже поворотным, между Хайдеггером мыслившем сугубо в ракурсе гуссерлинаской феноменологии и своей собственной в лице “Бытия и времени”. Интересней всего то, что в этом исследовательском переходе, сам курс представляет собой место этой переходности. Там Хайдеггер четко очерчивает круг тех

обиходе мы не найдем. В них он использует непосредственно сам брентановский термин[1], правда, несколько видоизменяя его смысловое содержание, в связи с помещением самой философской проблематики переживания в сферу бытийную. В самих «Пролегоменах» Хайдеггер пользуется двумя терминами. В подготовительной части, где им осуществляется анализ феноменологического движения основных тем ее обсуждения и достаточно поверхностная критика ее некоторых положений, Хайдеггер пользуется термином *интенциональность*. В основной части, где он излагает уже собственную феноменологическую концепцию, им используется понятие *заботы* (*das Sorge*). Вместе с тем, в чисто методологическом плане, забота осуществляет в целом ту функцию, что и интенциональность Гуссерля – определенный акт связи. Отличие заботы в содержательном плане появляется вследствие изменения ситуации встречи с сущим; меняются координаты различения и, как следствие то, между чем осуществляется ориентационная связь. Сам Хайдеггер говорит: «Феномен заботы как фундаментальной структуры вот-бытия позволяет увидеть то, что в феноменологии постигается под наименованием интенциональности, представляет лишь внешнюю сторону самой заботы, и что само это постижение оказывается фрагментарным»[2]. Так как сама забота, прежде всего, намекает на особое бытийное отношение к сущему[3], то она сущностно направлена именно на его определенные характеристики.

Однако, как мы уже отмечали выше, сам характер бытия как заботы у Хайдеггера, осуществляет определенную ориентационную структуру расположения и настроения человека в сущем. Эта фундаментальная структура сохраняется даже в повседневном бытии. А именно: «Оно расположено так или эдак: оно находится в том или ином *настроении*. Когда мы говорим “оно *находится*” первоначальное значение частицы “-ся” вовсе не является отчетливым указанием на сформированное и тематически осознанное “Я”: именно в повседневном растворении, в “некто” оно может быть этой “некто-

---

проблем гуссерлианской феноменологии, которые он намеривается решить, и по сути создает каркас того, что позже будет воспроизведено в “Бытии и времени”, а исключением разве что отсутствия примата экзистенционального горизонта в модификационной ориентации вот-бытия. На эту же особенность указывает и Крэл. См: Krell, D. F. *Daimon Life: Heidegger and Life Philosophy,* Indiana University Press, Bloomington, 1992. S. 14-21.

[1] Brentano F. Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum / Transl. by B. Smith. New York: Routledge, 2010. P. 8.

[2] Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. S. 420.

[3] Субъект или вопрощающий у Хайдеггера опускается, он незаметен и в сущности не играет ту важнейшую роль, которую он играет, к примеру, у Гуссерля. Это растворение активного начинания в самом процессе действия так или иначе указывает, что бытийное ориентация идет из повседневного бытия некто. См: Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. S. 348.

самостью" при ее неопределенности»[1]. Как можно заметить, сам статус заботы таков, что он не только предполагает определенные репрезентации местности в топологическом смысле, но и особую настроенность самого некто, который устанавливает связи и ориентиры в отношении к окружающему. Именно поэтому, в качестве разработки бытия как заботы, Хайдеггер прибегает к таким повседневным отличительным меткам некто, как боязнь, опасность, страх и чуждость, через которые выражается особая маргинальная расположенность озабоченного к тому или иному сущему. «Открытость как характер расположенности затрагивает бытие-в-мире как таковое: в повседневности это всегда расположение, зависящее от того, при чем мы пребываем, ибо что бы мы не делали, при чем бы мы ни пребывали, у нас, как мы говорим, "на душе" так-то и так-то»[2]. Именно характер процесса располагания и настройки к сущему становится, в конечном счете, самим моментом бытия-в- мире, в качестве имения своего-собственного-расположения (*Sich-selbst- Befinden*)[3].

Таким образом, только в понимании, являющемся модификацией бытия в смысле заботы, возможно осуществление бытия как такового[4]. Сфера понятности предстает здесь как сосредоточение определенных линий и порядков различения сущего. Сущее, между тем, являет себя всегда по-разному, в зависимости от того, какой способ ориентации действует между нами и ним. Необходимость создания этой структуры обусловлена самим желанием сущего, которое мы именуем "человеком"[5]. Это желание быть расположенным мире, иметь определенный топос своего свершения и противостоять падению до индифферентного, и неразличимого некто. Понимание представляет такую функциональную направленность озабоченного, которое хочет репрезентировать свою самость в уже осуществленном факте ориентации и расположения. В этом отношении понимание становится той бытийной структурой вот-бытия, которое не просто направляет или располагает нас к сущему в определенном способе бытия, а которое означает сам непосредственный акт какого-то положения дел (*Bewandtnis*). Не простое влечение и направленность в сторону, а именно определенную, причем *здесь и сейчас*, т.е., в своем вот, выражающем предельную открытость сущего. "*...понимание является открытостью обстоятельств с чем-то*, открытостью того положения, в котором он состоит с окружающим миром, с моим собственным вот-бытием и с бытием Другого"[6]. В

---

[1] Idid. S. 351.

[2] Idid. S. 352.

[3] Idid.

[4] Idid. S. 354.

[5] "…lag alles daran, fur das Seiende, das wir je selbst sind und das wir «Mensch» nennen" // Heidegger M. Sein und Zeit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1977. S. 261.

[6] "…*das Verstehen ist die Entdecktheit des Woran-seins mit etwas,* die Entdecktheit der Bewandtnis, die es mit der Umwelt, mit meinem eigenen Dasein und mit dem Sein der Anderen

этом месте Хайдеггер несколько смешивает в заботе два различных процесса. С одной стороны, забота как сфера свершения определенной отсылки и ориентации предмета, в смысле его топологической онтологизации, динамична и модификационна. В абсолюте она всегда имеет дело не с самим сущим, а с его фрагментами, в каждом из которых оно явлено в своей предельной возможности и открытости. С другой, в самом протекании расположения и настроения, заметен сугубо обратный процесс, стремящийся к структурированию и определенной статичности. Оказывающееся в таком положении, определенным образом схваченное, сущее становится двусмысленным и разнонаправленным. Можно даже сказать, что сущее в самом себе борется с собой же, борется со своим собственным и несобственным пониманием.

Исходя из такой проблематичности положения самого сущего, помещенного в ракурс модификации бытия как заботы, впервые возникает возможность герменевтики. «Из такой структуры понимания, фундированной в самом вот-бытии и определяется понимание как бытийное осуществление открытости, задающего основные перспективы для всех возможных проблем герменевтики. Такая герменевтика становится возможной только на основании экспликации самого вот-бытия, способ бытия которого включает в себя понимание. Только с возможностью какого-то непонимания впервые дается сфера понимаемости, включающая в себя мир, бытие-в и со-вот-бытие других. Все что «не-вот» и все что понимается в вот суть лишь модификации самого вот, и только из понятности чего-то возникает возможность подхода к принципиально непонятому, к природе»[1].

Сказав о том, что забота обладает определенного рода ориентационными и понимающими структурами осуществления, мы попытаемся их соединить в едином герменевтетическом потоке. Хайдеггер говорит, что этим соединением ориентирования и понимания является истолкование. «…понимание конструирует себя в истолковании. Мы видим: понимание является бытийным осуществлением открытости; истолкование представляет собой модус этого бытийного осуществления открытости. Истолкование является основной

---

hat" // Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. S. 357.

[1] "Aus dieser Struktur des Verstehens, die im Dasein selbst grundet und die das Verstehen als den Seinsvollzug der Entdecktheit bestimmt, ergeben sich entscheidende Richtpunkte fur alle Probleme der *Hermeneutik*. Eine solche Hermeneutik ist nur moglich aus der Explikation des Daseins selbst, zu dessen Seinsart das Verstehen gehort. Erst mit dem durch die Entdecktheit vorgezeichneten Kreis von Verstandlichkeit, namlich der Welt, des In-Seins und des Mitdaseins Anderer, ist die Moglichkeit gegeben, da. es Unverstandliches gibt. Alles «Nicht-Da» und im Da Verstandene ist nur ein Modifikat des Da, und nur aus der Verstandlichkeit heraus gibt es einen moglichen Zugang zum prinzipiell Unverstehbaren, zur Natur" // Idid. S. 356.

формой всякого познания»[1]. Истолкование в феноменологии Хайдеггера выполняет функцию непосредственного *выделения* уже разомкнутого мира. Вместе с тем истолкование сохраняет в себе те фундаментальные ориентиры, которые свойственны самой заботе. В первую очередь, это относится к присущей самому истолкованию ориентационной обращенности к сущему. Причем для самого Хайдеггера не имеет особой важности то, к какому именно модусу сущего обращено истолкование. Само истолкование, по его мнению, изначально обращено к человеку и отсылает к возможности сущего быть чем-то (собой, другим). Однако такая репрезентация экзистенции человека всегда продолжает быть единичной. Репрезентация сущего изначально сосредотачивает в себе акт схватывания только единичного различаемого, т.е., определенной структуры вот-бытия или его отличительности. Именно потому, что озабоченное отношение к сущему всегда направлено на возможность сущего быть чем-то, а репрезентативный характер ее интендации всегда единичен, Хайдеггер говорит о том, что сам модус бытийного осуществления, в смысле истолкования сущего, сосредотачивает в себе широкую палитру возможностей репрезентации понимания. Он называет лишь главную линию означения экзистенционального присутствия некто. Это язык, выступающий всеобщей структурой кодировки того или иного смысла. «Sie ist nichts anderes als eine ausgezeichnete Semsmooglichkeit des Daseins selbst»[2]. Язык для Хайдеггера является важнейшей структурой открытия (понимания), в смысле откровения (*Offenbarung*) условий возможного само истолкования вот-бытия, так как сам "*Sprache macht offenbar*"[3] сущее в определенном модусе вот (*Da*).

Язык главенствует в процессе истолкования. Вместе с тем сам процесс истолкования неоднороден. Язык проникает во многие сферы способов показывания сущего. В этом заключается его модификационная всеобщность. Язык не подчиняется физиологической необходимости, а как раз таки обуславливает саму такую необходимость. Язык имеет место в акте *говорения* и там осуществляет определенную отсылку смысла между видящим и видимым, обращает, т.е. осуществляет ориентировку экзитенционального положения некто в его *со*бытии с вот-бытием Другого. Язык является вообще возможностью установления бытия-с-друг-другом в мире именно на основании "открытия самого мира, становящегося открытым в говорении друг с другом"[4]. Причем Хайдеггер отмечает, что данного рода говорение с друг другом и вообще говорение о чем-то, не является простым переносом информации между двумя субъектами. Акт говорения изначально направлен на то, чтобы

---

[1] "des Verstehens bewerkstelligt sich in der *Auslegung*. Wir sahen: Verstehen ist der Seinsvollzug der Entdecktheit; *Auslegung ist der Vollzugsmodus dieses Seinsvollzuges der Entdecktheit. AuslegungistdieGrundformallesErkennens*" // Idid. S. 359.

[2] "Он представляет собой не что иное, как особую бытийную возможность самого вот-бытия" // Idid. S. 360.

[3] "Язык делает открытым" // Idid. S. 361.

[4] "…entdeckten Welt selbst her, die im Miteinandersprechen offenbar wird" // Idid. S. 363.

открывать, обосновывать что-то, т.е., осуществлять определенную ориентацию и настроение в отношении говорящего со мной сущего. А именно: «Говорить о… значит: выявлять и фундировать основание, позволять видеть сущее в его “откуда” и “как”»[1]. Кроме речи такую отнесенность выполняют такие акты как слушание, молчание и молва. Во всех них язык, как фундаментальная метка возможности репрезентировать, выступает как главная и связующая нить понимания. Мы остановим свое внимание лишь на одном из модусов понимания – на молве.

Молва (*Das Gerebe*) является феноменом понимания данным вместе с языком. Вместе с тем, ее растворенный характер не указывает на того, от кого исходит некоторый план означивания мира. Сам субъект в такой ориентации истолкования сущего растворяется в некто. Следовательно, сама молва может иметь место только в повседневном бытии сущего. Сам Хайдеггер даже говорит о том, что молва как определенный модус понимания является бытием способом некто[2]. Молва осуществляет присущий пониманию вот-бытию способ истолкования, обратный способу открытости. Говоря о молве, как об истолковании вот-бытия, мы встречаемся со скрывающей и утаивающей характеристикой понимания. Понимание вот-бытия, таким образом, не является лишь некоторой выговоренностью. Оно не заключается в придании сущему определенного значения и метки. Указанное понимание истолковывает сущее в любом случае неполно. Неполнота этого понимания выражается не в том, что о сущем было недостаточно сказано, а в том, что в процессе этого истолкования из сферы сущего была изъята его возможность. По мнению Хайдеггера, недостаток понимания выполняют не семантические в строгом смысле этого слова структуры, которые препятствуют какому-либо означиванию. В акте искажения и загораживания смысла выявляется нечто большее, чем определенный комплекс понятий о чем-то. Вот-бытие достраивается в своей целостности и полноте в качестве удержания присущей ему возможности. Происходящее искажение сохраняет присущую вот-бытию подвижность и изменчивость. Несомненно, и то, что в таком акте искажения сущего, происходит сдвиг – оно начинает трансгрессировать. Однако именно это непостоянство и изменение, негативирует существующую композицию связок и ориентаций. В своем падении бытие сглаживает поверхность постоянно сменяющихся смыслов. Такое действие направлено ни сколько на уравнивание всех топик сущего друг с другом, сколько на устранение определенных возвышений на поверхности смысла сущего. Падение (*Das Verfallen*) как определенное бытийное движение, осуществляет сглаживание каких-либо абсолютов и возвышенностей. Поверхность сущего, которое обнаруживает себя как брошенное, не становится от этого ровной, где все части пригнаны одна к другой. Падение осуществляет определенный акт деструкции

---

[1] “Reden uber ... ist: Grund aufweisen, begrunden, verweisendes Sehenlassen in seinem Woher und Wie” // Idid. S. 365.

[2] Idid. S. 376.

возвышенностей в пространстве вот-бытия, не только в качестве определенного рода достоверных положений, которые принимаются как догмы, но и в качестве отрицания своей самости до некто.

Хайдеггер говорит, что самому падению не свойственны определенные оценочные отношения в качестве приходящего дурного качества, которое обретает сущее. «Падение» здесь напоминает экзистенциональный полет не зафиксированного человеческого существа. Стирание каких-либо границ и высот указывают на характер безостановочного и рассеянного движения в самом сущем. Сущее в таком модусе своего существования теряет какие-либо жесткие связи с определенным местом. Само место негативируется отсутствующей отсылкой между веретеном различения и репрезентациями вещи. Жестко конструктивная система понимания вот-бытия рушится. Вместе с ней разрушается и мир, который она органично ориентировала. Провал в ничто, таким образом, нисколько не рушит само сущее. Осуществленная здесь негативация, разрушает только определенный способ, в котором понято сущее. Как можно увидеть, процесс падения не есть в определенном смысле какая-либо критика существующего положения дел или редукция в гуссерлианском смысле. В падении бытия Хайдеггер представляет нам план по деструкции субъекта сознания в фундаментальной онтологии. Говоря о любопытстве, как одном из модусов падения бытия до некто (некоторой сферы, где отсутствует субъект и какая-либо самость или привилегированность способа истолкования сущего), Хайдеггер говорит, что в осуществляемом им растворении происходит «побег от самого себя» (*Flucht vor ihm selbst*)[1].

Негативацию субъективности и привилегированности того или иного способа истолкования вот-бытия, что в целом, пожалуй, даже отождествлялось Хайдеггером, он изображает с помощью феномена “чуждости”. Выше нами уже были замечены следующие присущие вот-бытию характеристики. *Быть чем-то*, в смысле осуществления заботы. *Чем-то другим* по отношению к определенному способу видимости сущего в искажающем характере молвы как повседневном модусе понимания сущего. И *бегство от себя*, как одна из фактичностей падения вот-бытия до некто. В своем бегстве от себя (самость здесь понимается Хайдеггером в качестве определенного абсолютного и законченного способа понимания сущего), которое осуществляет бытийную подвижность смысла, само сущее, именующее себя человеком, не бежит от чего-то внешнего и имманентного по отношению к самому себе. Сущее бежит от своей самости, понятой в абсолютном и законченном смысле. Хайдеггер подвергает экзистенциальному анализу данные характеристики сущего, намекая нам на то, что речь идет о человеке, используя феномены определенной угрозы, боязни и страха. Боязнь, вместе с тем, модифицируется также на определенные конституанты: на испуг, ужас, содрогание, опаску, застенчивость, робость и боязнь. В любом случае, Хайдеггер указывает не на определенный предмет страха, а на определенную собственность, самость,

[1] Idid. S. 383.

репрезентанту самого себя, от которого и бежит сущее. Такого рода «застенчивость» сущего и неуверенность в самом себе, вместе с тем, осуществляет несколько иной, относительно полной открытости в смысле выговоренности, способ понимания вот-бытия[1]. Но даже в этом способе бытие не негативируется, а определяет свое место в определенном *вот* своей ситуативности, от которого оно также может *убежать*.

Осознавая тот факт, что сущее стремится к своей репрезентации в качестве определенного *вот* и что данного рода бытие-к само является сущим в движении, сама забота определяется в таком случае, как прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при чем-то (*Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei etwas*). Прежде всего здесь, Хайдеггер апеллирует к определенным функциональным структурам отсыланий и указаний вот-бытия в смысле заботы. Такими структурами являются моменты “к-чему-то”, “уже-бытия-при” и “прежде-себя”. Последняя калька напоминает нам об «анти-субъективном» плане всей феноменологической мысли М. Хайдеггера. В устремленности к чему-то вот-бытие бежит от себя в качестве самости как из определенного способа *вот*, как из определенного пространства ответа о предмете своего бытия. Сама акцентированность заботы на некоторое переступание своего статичного смысла проясняется через первичный способ бытия к чему-то, т.е. понимание. Уже такая устремленность и является для Хайдеггера главной конституантой наличия заботы[2]. Однако будучи помещенной в сферу понимания, сама забота определяет свою основную отличительность в качестве ориентирующегося модуса присутствия, а именно характер “пред”. «В феномене Заботы как прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при заключен характер «*пред*»”[3]. Характер «пред» здесь чисто герменевтический. Он указывает на характер *пред*понимания самого вот-бытия во всех его изначальных модификациях и в том числе в смысле заботы. Своеобразную априорность и остаточность понимания, в котором постоянно кружится истолкование бытия как забота, Хайдеггер демонстрирует, приводя мифологическую басню о Заботе (Cura). Отмечая некоторую степень наивности такой интерпретации вот-бытия, Хайдеггер вместе с тем указывает на генуэнную связь, которую осуществляет Забота в создании человека, связывая Юпитерский дух и телесность Земли (humus), и следуя вердикту Сатурна, осуществляет над ним владычество[4].

Последняя интерпретация заботы указывает не только на определенную структуру бытийных отношений, складывающихся в сущем, но и на ту необходимость, которая заставила использовать в разработке данной проблематики вот-бытия экзистенциалы человеческого присутствия (страх, боязнь, молва и м.д.). Забота не только осуществляет отсылку и ориентировку

---

[1] Heidegger M. Grundprobleme der Phanomenologie. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 24. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1975. S. 314.

[2] Idid. S. 414.

[3] Idid.

[4] Idid. S. 418-419.

сущего в мире, но и сама исходя из ориентационной привилегированности своего положения, властвует над человеческой экзистенцией.

Представленный экзистенциональный фокус человеческого присутствия в фундаментальной онтологии Хайдеггера, несет в себе двоякий смысл: во-первых, осуществляет *распад* целостного присутствия человека в повседневной жизни на модусы присутствия в мире. Сам характер окружения и сущего дифференцирует бытие человека (*Dasein*) на дистрикты, отдаляя его от изначальной онтологической возможности быть. О бытии человека не утверждается, что оно лишь «есть, имеется или присутствует». Бытие оказывается помещенным и растворенным в мире. Мир, в котором помещен человек, оказывается наполнен сутолоками, сплетнями и молвой, конституирующими сущность человека, Другого и мира в котором они находятся. *Вызовы мира*, опирающиеся на усредненные и повседневные заботы, правят экзистенцией человека, пуская ее на самотек *слухов*. Через мир и присутствие в нем человек сталкивается с экзистенциалами присутствия: страхом, боязнью, ужасом и виной. Не человек сам по себе боится чего-то, испытывает ужас перед чем-то, чувствует боязнь к чему-то, виновен перед чем-то, а мир через страх, ужас, боязнь и вину *правит экзистенцией человека.* Последняя калька реализует второй смысл интерпретации экзистенциональных модусов человеческого присутствия человека в мире. Сущность человека оказывается подчинена тем структурам, на которые она была разложена самой экзистенциональной аналитикой *Dasein*.

Именно поэтому в рамках данного исследования становится необходимым рассмотреть сам образ человека, складывающийся в таком случае вокруг экзистенциональных модусов, которые на него влияют.

1.3. Человек как «Das Man» в экзистенциональной аналитике М. Хайдеггера

Бытие повседневности имеет дело с экзистенциональным модусом человеческого бытия Dasein. Будучи представлено в фокусе неподлинного сущего, помещенность человеческой экзистенции в модус *Dasein* стирает и растворяет существо человека в мире. Перед лицом возникших перед нами проблем стоят две задачи, которые мы попытаемся решить, касаясь экзистенциональной аналитики присутствия М. Хайдеггера. Во-первых, нам следует ответить на вопрос: Каким образом феномен мира становится миром с точки зрения его повседневности? Т.е. мы попытаемся, углубившись в существо вопроса и заключенного в нем уже ответа, по аналогии с хайдеггерианской постановкой вопроса о бытии показать, каким образом мир показывает нам себя как мир, и причем сам ответ уже так или иначе повсеместно дан в самом его *как* и в столкновении с этим *как*. Во-вторых, следует ответить на второй вопрос, неминуемо проистекающий из первого: коль скоро мир как-то и каким-то образом дан как показ себя в той или иной возможности, вообще себя показывать как мир, и тем самым само истолковывать свое существо, то в качестве *кого* показываем мы себя в этом

мире, мир показывает нас самим себе же, или мы показываем себя себе же? Т.е. кто есть в бытии как кто-то в некоторым образом показывающим себя мире?

Тот вопрос, который был поставлен, должен быть помещен в пространство повседневности. Не вдаваясь в суть вопроса, мы можем сказать, что этот мир, данный мне в своей повседневности, прежде всего, означивает меня самого как кто-бытия, как агента бытия, как некто, имеющего некоторое место в бытии повседневного.

Окружающий мир в своей освоенности и целокупности отсылок говорит нам, прежде всего, о том, что этот мир мне знаком[1]. Та или иная освоенность мира нисколько не намекает на то, что этим миром мы пользуемся или изменяем его. Хайдеггер, наоборот, говорит, что такой способ рассмотрения освоенности должен быть отвергнут: "В сфере текущего анализа окружающая озабоченность собой признается за пред-тематическое сущее, предвосхищающее себя. При этом само сущее не является теоретическим "миро"- познанием какого-либо предмета, оно, напротив, являет себя как потребление и производство. Так как неподлинное сущее показывает себя в свете пред-тематического "познания", то это со-тематизирует основное феноменологическое бытие как поверхность, с тематичностью бытия самого сущего"[2].

Напротив, освоенность лишь показывает то, как этот мир может в своем способе показывания репрезентировать себя как мир. Этот окружающий мир, который нам дан уже сейчас, ввиду своей данности как *вот*, то есть как *раскрытое сущее*, говорит о том, что в своей замкнутости отсылок, освоенности или подручности он уже изначально разомкнут для нас в своей озабоченности[3]. Т.е. предразомкнут для того, чтобы далее в своей разомкнутости явить себя в мире окружающих вещей как целокупность отсылок.

Это обстоятельство позволяет Хайдеггеру отказаться от определения мира относительно его телесности и вещности, назвать данную весьма популярную в феноменологических кругах позицию «феноменологической иллюзией». При этом, он сам говорит, что позиция эта неслучайно проступает в феноменологическом исследовании, так как оная необходимо туда впадает в попытке удержаться за вещную наличность как очевидность присутствия самой вещи в мире, как вещь в мире сама по себе. "Die Zeichen zeigen primar immer das, "worin" man lebt, wobei das Besorgen sich aufhalt, welche Bewandtnis es damit hat" – пишет Хайдеггер. "Знак прежде всего указывает на то, "где" и "в чем" живут, причем забота, удерживающая себя, удерживается таким образом

---

[1] Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1979. S. 253.

[2] Heidegger M. Sein und Zeit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1977. S. 67.

[3] Idid. S. 76.

в освоенности"[1]. Знаки-вещи, указывающие на свою вещность, а не отсылающие наоборот, нас от нее фундаментально изменяют то, в чем живет человек. Данный принцип уже в пропедевтике всякого феноменологического исследования занимается техникой подсчета вещей, т. е, измерением физического объема мира, который является через сумму наличных вещей. Позиция Хайдеггера в этом вопросе нисколько не умаляет саму вещь, в своей возможной ситуативности, имеющей право являться как наличность. Где: "…именно отсылки делают вещи *актуально наличными* (*gegenwartig*), а целокупность отсылок, в свою очередь обеспечивает актуальное наличие, или аппрезентативную данность, самим отсылкам"[2]. Такое понимание, позволяет Хайдеггеру в конечном счете, уже далее вести речь о мире или реальности, вне его совокупной составленности как присутствия наличного в своем многообразии свойств, делающего мир и реальность сутью того, что уже обладает бытием наличного. "…реальность не образуется как сумма реальных вещей, но наоборот: *именно мир аппрезентирует вещи мира*"[3]. Данная посылка позволяет говорить о той или иной наличности не как о том *вот*, которое в своем всеобщем употреблении всегда есть нечто вещественное, задевающее нас этим, а как о том нечто, которое в данном случае показывается мне как вещественность, через тот способ, который уже изначально настроен на то, чтобы в этом нечто увидеть вещественное. Это исходит из ее наиболее удобного и кратчайшего способа показать себя нам и в нашем внимании к ней и уже далее рассматривать ее как бытие подручного.

Коль скоро всякая вещь, явленная как *вот*, влечет меня к ней, то почему меня заботит именно эта вещь, а не сама отсылка, отсылающая меня к другому этой вещи? Всякая вещь, данная в своем со-присутствии с другими вещами , репрезентируется в мире наиболее явно и полно как отличительность. "Еще отчетливей это феноменальное обстоятельство обнаруживается в том, что окружение, и именно наиболее освоенное, в своем присутствии подступает к нам именно тогда, когда в нем чего-то не достает"[4].

Коль скоро мы вступаем в некоторое взаимодействие с этим *вот*, то мы тем самым говорим об установке некоторого совместного бытия. Бытия нашего и бытия *этого*, т.е. со-бытия или *Ereignis*, устанавливающего вот-бытие

---

[1] Idid. S. 80.

[2] "…da. namlich die Verweisungen es sind, die die Dinge *gegenwartig* sein lassen, und daß die Verweisungen ihrerseits durch die Verweisungsganzheit gegenwartig oder apprasentiert warden" // Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1979. S. 258.

[3] "…sondern da. es *Welt ist, die ein Weltding apprasentiert*, nicht aber setzen Weltdinge als reale die Realitat zusammen" // Idid.

[4] "Das zeigt sich phanomenal noch deutlicher daran, da. eine Umgebung und zwar die vertrauteste, gerade dann in ihrer Anwesenheit sich andrangt, wenn in ihr etwas *fehlt*" // Idid. S. 256.

(*Dasein*) в его модификации как бытие-друг-с-другом (*Miteinandersein*). Мир показывает себя в своей возможности в со-бытии меня с некто *другим*[1]. В событии своего показывания и кроется ответ на наш второй вопрос, который мы поставили в начале: "Как со-бытие вот-бытие есть это бытие-друг-с-другом"[2]. Следовательно, это последнее дает ответ на вопрос "кто существует друг-с-другом?". "Кто" повседневности – это "*некто*"[3].

Однако, если выше мы уже сказали о том, что мир являет себя в акте со-бытия, т.е. моего бытия с миром, то каким образом вообще возможно в акте этого события выделить *мое* бытие и *бытие Другого?* Каким образом само озабоченное отношение к миру являет нам Другого как *не мое*? Хайдеггер отвечает на это весьма корректно, заявляя, что суть различения в мире через акт события нечто *моего* и нечто *другого,* заключена в заботе к самой возможности выступать миру неким образом и к миру вообще. "Таким образом, моя озабоченность – мое вот-бытие как со-бытие – направлена на Других, точнее говоря, вот-бытие как со-бытие *проживается* в соприсутствии Других и того мира, которым оно так-то и так-то озабоченно. Именно в своих повседневных занятиях вот-бытие как со-бытие с Другими не есть оно само: именно здесь оно проживается Другими"[4].

Вместе с тем Другие не есть суть то *лишнее*, из чего более непосредственно выделяется нелишнее, по отношению ко мне, то есть нечто *мое* как Я. То, что схватывается в мире, растворяется в событии с другими, после чего становится невозможно поставить вопрос о притяжательности того или иного нечто, выступающего в событии. Хайдеггером преодолевается позиция Гуссерля, по которой всякое сознание как *мое* переживание выступает за собственное, из-за осознания того, что чистое Я имеется изначально в каждом переживании как "необходимое при-этом" ("*notwendiges Dabei*"[5]). Другие – это не не-Я, другие – такие же участники события, как и Я сам. Другие, наоборот, - это те от кого Я сам не может себя отличить, потому что в другой точке показывания существа события, в некой сторонней точке показывания, он есть суть тот же самый Другой, что и Другие. А именно: ""Die Anderen" besagt nicht soviel wie: der ganze Rest der Ubrigen au.er mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet,". Пер: "«Другие» ни сколько не свидетельствуют о том, что они являются оставшимися осколками от всего лишнего,

---

[1] "…озабоченность как таковая всегда живет в *заботе об отличии от Других*" ("…das Besorgen lebt standig als Besorgen in der *Sorge um einen Unterschied gegen sie*") // Idid. S. 337.

[2] Idid. S. 336.

[3] "Das Wer der Alltaglichkeit ist das «*Man*»" // Idid. 336.

[4] Idid. S. 337.

[5] Husserl E. Ideen I. S. 161.

возвышающими себя до Я, другие, напротив, *не* там, где чаще всего происходит отмеживание от себя самого, а там, где они имеют место всегда быть"[1].

Именно в данном роде со-присутсвия других, онтологический статус которых еще взывает о своем рассмотрении через бытие подручного, освоенного и целокупности отсыланий к нечто другому[2], мир, являющийся нам как мировость мира (*Weltlichkeit der Welt*), предстает нам в своей знакомой понятности как знакомый мир через разомкнутость со-присутствия других[3].

В данном роде разомкнутости со-присутствующих другой перестает быть другим, точно также как Я, перестает быть Я. Когда мы говорим "перестает быть", "растворяется в со-бытии нашего совместного вот-бытия", то мы никоим образом не подразумеваем здесь отрицание Другого и Я, хотя отсутствие *участников* со-бытия как Другого или как Я может нас к этому подтолкнуть. Разомкнутость со-присутствия помогает Хайдеггеру размыть всякие границы вещественно данного существа и обрести феноменологическую очевидность явленного нам *вот*. В данной размытости статусов каждый оказывается другим и никто сам по себе. Мы избавляемся от вещественного всякой являющейся нам вещи, в ее переживании как вещь, а не как *вот это* вещественное. Но при этом сам онтологический статус того, что нами было выявлено ускользает как определенный ответ на вопрос о *кто* бытия. Он более ускользает от нас как ответ на определенного рода вопрос, чем дольше мы будем отмечать явленность чего-либо в его вещественном способе быть и показывать себя нам. Отсутствие вещественного явленность не устраняет, как не устраняется и возможность поставить онтологический вопрос о *кто* бытия в самом событии вот-бытия, и при этом получить достаточно определенный и явный ответ.

Хайдеггер эксплицирует ответ на вопрос о *кто* бытия в такой формулировке: «Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller.Das "We" ist das Neutrum, *das Man* (курсив — Е.А.)"."Кто не являетсятем или этим, самим собой или некоторым, или же суммой всего. «Кто» - среднего рода, т.е *некто*"[4]. Кто бытия – это некто (*das Man*). Другие как участники события вот-бытия суть *некто*. Говоря некто, мы, прежде всего, обращаем внимание на его неопределенный статус, который в себе содержит ситуативную возможность *вот,* выступать в тогда-то и там-то своим специфическим образом. Некто, отвечающий на этот вопрос, в сфере своего присутствия с другими некто: ответит что он есть суть ничто (*Niemand*)[5]. Он неуловим и неопределим в своем соприсутствии с другими некто, то есть в своей публичной представленности как *кто* бытия. Сам Хайдеггер, объясняет этот поразительный феномен следующим образом:

---

[1] Heidegger M. Sein und Zeit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1977. S. 118.

[2] Idid. S. 123.

[3] Idid. S. 125.

[4] Idid. S. 126.

[5] Idid. S. 128.

”Некто – это не ничто, но и не вещь мира, которую я могу увидеть, потрогать и взвесить; насколько это “некто” публично, настолько же и неуловимо, но тем не менее, оно – ничто, ибо именно оно представляет собой “Кто” всегда собственного вот-бытия в повседневности”[1]. В своей неуловимости “некто” всегда таков, каков он есть, ввиду той особенности своего отношения мира, по которой он всегда имеет быть *сходным* образом. В том, что он всегда таков, как все и занимается всем тем, чем занимаются другие, он всегда таков, как все. В своей усредненности (*durchschnittlich*[2]), которая всегда имеется ближайшим образом в способе других быть некто[3], некто являет свою повседневность *вот*. Некто обретает статус ничто тогда, когда он перестает быть чем-то определенным, например *мной*.

Однако, как можно заметить, ничтожится не само существо некто, которое всегда присутствует в участниках события, пускай уже принявших некоторую форму *этого меня. Некто обретает статус ничто в своей форме быть и выступать через нечто «это» и через свою вещественность как способ.* При этом некто вольно в своем стремлении выступать кем угодно, ввиду присущей ему ситуативной возможности вот-бытия, которую он открывает для себя в акте события с Другими. Некто, как *кто* бытия, может быть мной, этим, другим, еще некто другим, в зависимости от того способа, через который он о себе заявляет в мире вещественного и повседневного. «Некто», как раз ввиду выше упомянутой возможности самого некто выступать разным образом, становится толпой. Перевод Бибихина (*das Man* – люди) также имеет место, потому как понятие “люди” сохраняет наличествующую в немецком слове неопределенность, однако оно утрачивает генетическую связь с вопросом о *кто* бытия, и при этом таит в себе соблазн определить *das Man* в антропологическом смысле, которое будет некорректным и ошибочным по отношению к мысли М. Хайдеггера, так как «некто» это не человек.

Определение *das Man* как толпы, несмотря на имеющиеся сходные характеристики (усредненность и публичность, как основные существенные черты некто) все же будет оставаться довольно проблематичным, пока сама толпа будет пониматься как некоторая сумма людей, объединенных какой-то общей целью. Политическая борьба, различного рода шествия или же концерты репрезентируют нам некто и неких, объединенных тем, что они суть то, чем является каждый.

Феноменологическая посылка “*zum Dinge selbst*”, таким образом, являет нам некто как *кто* бытия, и тем самым, по-видимому, достигает своей кульминации феноменологического исследования участников события вот-бытия. Человек редуцируется до некто, точно также, как всякий звук может

---

[1] Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1979. S. 162.

[2] Heidegger M. Sein und Zeit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1977. S. 128.

[3] Idid. S. 129.

быть редуцирован до шума. Само *das Man* как экзистенциональный модус *Dasein* понимается М. Хайдеггером сугубо в негативном смысле, как падение человеческого бытия до неподлинного состояния. Как то, во что облекается, или до чего разрушается человеческое бытие. Однако, подразумевая это, *das Man* Хайдеггера теряет свое феноменологическое основание как интенциональной чистоты, становясь способом описания человеческого падения в мире как некоторого самодостаточного элемента. Установка на исследование образа "человека" как того, во что понятийно облекается *das Man* в экзистенциальном фокусе зрения, таким образом, делает некто выброшенным в мир, делает его "чуждым" всякой подлинности сущего и бытию как таковому.

Опыт «некто» — это не опыт конкретного индивидуума, ниспадающего и забрасываемого в мир. Опыт некто, в данном формате исследования человека с точки зрении экзистенциональной аналитики *Dasein,* следует рассматривать как *состояние некто* фактического присутствия в мире наравне с состоянием нигилизма Ницше во второй половине XIX века. Возникающая в данном ключе *проблема состояния человека в мире в ту или иною эпоху,* свидетельствует о достаточно долгой традиции критического осмысления человеческой культуры внутри философии. Проблема деконструкции субъекта или вообще классической метафизической позиции и смерти человека в середине XX века связана, в первую очередь, с разрушением экзистенционального мира человека, утратой им *экзистенциональной чувствительности* к нему и к себе как существующему в нем. Легко поддаться моде, экстравагантным общественным кругам и отбросить субъектно-объектную ориентацию. Но хайдеггеровский опыт ранней герменевтики бытия, в качестве экзистенциональной аналитики *Dasein*, наглядно изображает как через падение вот-бытия в своей заботе о де-субъективации, оно превращается в *некто*. Во что-то лишенное своего достоинства и привилегии, во что-то среднее и размытое. Именно такой итог де-субъективации рисует нам на своем опыте Хайдеггер. Подведем первые итоги.

В данной главе мы рассмотрели основные проблемы, которые затрагивает фундаментальная онтология М. Хайдеггера. В ходе этого рассмотрения было установлено, что основным мотивом и задачей фундаментальной онтологии является *герменевтика человеческого бытия*. Герменевтика, в том виде, в котором мы обнаруживаем ее у Хайдеггера, расшатывает классическую традицию философствования о бытии, истории, человеке и его жизни в мире. *Новый мир,* в который оказывается погружен человек, создает совершенно иную метрику и топологию обнаружения его сущности, чем в классическую и даже неклассическую (Шопенгауэр, Ницше) эпоху. Новый мир, в который погружен человек, оказывается наполнен экзистенциональными связями, выражающими *новый*, отличный от классического, способ референции человеческого присутствия. Экзистенциональные связи связываются в экзистенциональные модусы: бытие-в, мир, некто, язык, страх и м.д., которые *правят* человеческой экзистенцией и самой бытийной возможностью быть.

Новый мир подготавливает *нового человека* или, если быть более точным, *новое описание существа понятия человек.* На основании этой трансформации мира жизни человек репрезентируется в качестве *некто*. Он утрачивает какую-либо оригинальность и индивидуальность по отношению к *другим.* Из содержания понятия человек устраняется личностный аспект. Человек оказывается растворен в *некотором мире,* наполненном страхами, не реализовавшимся мечтами и идеями, слухами, сплетнями, глобальными трендами в поведении и образе мысли. *Кто* бытия (онтологическое содержание сущности понятия человек) заменяется *технологией производства человека и человеческого, технологией производства некто*. О человеке не спрашивается: «кто он есть?», «каково бытие человека?», «для чего человек?». Вопрос «*кто»* заменяется вопросом «из чего состоит человек?», «как функционируют его отдельные механизмы?» и т. д. Человек эпохи Ренессанса — творец и художник — трансформировался в *продукт*, лишенный собственной самодостаточности и производящийся по определенным закономерностям общественных отношений.

Осуществленная выше реконструкция представляет собой лишь первый этап деструкции метафизики и антропологии классического периода. На основании экзистенциональной аналитики *Dasein* была осуществлена герменевтика человеческого присутствия в мире, в ходе которой человек был описан в качестве некто. Предыдущая интерпретация затронула обширный пласт понятий и модусов экзистенциональной аналитики *Dasein* М. Хайдеггера, однако представила саму тему человека и ее трансформацию в статичном характере. Динамизм рассматриваемой теме придаст ее погружение в проблематику соотношения бытия человека и времени. Проблема времени позволит завершить герменевтику человека, как вот-бытия, а также раскрыть новое экзистенциональное содержание человеческого присутствия в мире.

Глава II. Время как горизонт обнаружения Sein в экзистенциональной аналитике М. Хайдеггера

2.1. Бытие-к-смерти как предельное выражение временности Dasein

Фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера устремлена на фактическое присутствие человеческого существа «среди другого сущего». Выражая определенную логику и методологические притязания феноменологического исследования, направленные на «возвращение к самим вещам», в том числе и к человеку, сама феноменология ставит под сомнение встречу с человеком, пытается осуществить реконструкцию опыта человека в мире, отвечая на вопрос: «как познается человек? в качестве кого он встречается мне, в качестве кого я сам встречаюсь ему? Как *кто* он встречается мне?».

Из устремленности вот-бытия в качестве возможности проистекает фундаментальный смысл заботы и озабоченного обхождения с миром. Из заботы как из бытийной возможности открывается ее смысл . Смысл же заботы выражается через герменевтическое *как* самого вот-бытия. В одной из возможностей *как*-бытия, причем стоит подчеркнуть, в подлинном и собственном значении, бытие показывает себя как время. Время становится так же и предельной герменевтикой вот-бытия *как* бытия.

Интересную мысль о взаимосвязи заботы и понимании бытия как времени, как возможности быть, высказывает Ж. Гронден: «…в понятии «заботы» речь идет о способности-быть (*Seinkönnen*), присущей *Dasein*. Когда, находясь посреди сущего, человек занят своими делами, речь идет о его способности-быть. Бытие *Dasein* − это бытие устремленности. Иначе говоря, будущее образует это бытие. Смысл заботы коренится в будущем и тем самым – как мы увидим – во времени»[1]. Гронден говорит об особом онтологическом значении возможности и заботы ее осуществляющей. Также здесь стоит установить и взаимосвязь между триадой: «бытийная возможность»-«Как-структура»-«забота». Наряду с этим, само возможное здесь не выступает в качестве какого-то еще не действительного, которое может когда-нибудь реализоваться в свое актуальное состояние. По мнению Хайдеггера, бытие-возможным и возможность бытия быть, характерная для него, никогда не перестает быть возможностью. Но вместе с тем, возможность бытия, помещенная в ракурс вот-бытия, постоянно находится под угрозой. Под угрозой само постоянство способности-быть вот-бытия, так как вот-бытие – это конечное бытие, поскольку конечно существо человека. Бытие же как таковое, выведенное за пределы какой-

[1] Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. – СПб.: Издательство «Русский Миръ», 2011. С. 94.

либо субъективности и собственности[1], с точки зрения фундаментальной онтологии Хайдеггера – вечно, и именно поэтому имеет совершенно иной ракурс рассмотрения. Тогда возникает совершенно справедливый вопрос о действительно подлинном статусе человеческой экзистенции. Если само вот-бытие конечно, то не лишается ли в своей конечности вот-бытие подлинности и собственности? Однако, для *Dasein* смерть не перестает быть возможностью, потому как сама «Смерть для всех и каждого настолько неосязаема, что *Dasein* утрачивает свое «*Da*-«, т.е. перестает быть именно *Dasein*, если она, смерть, становится действительностью, которую могут констатировать другие»[2]. В бытийной ориентации на феномен смерти, как возможность вот-бытия, сама смерть предстает как то, что сущностно укорено в бытийной структуре вот-бытия, а именно в заботе или как говорит сам Хайдеггер, выстраивая герменевтическую нить понимания возможности, как «прежде-себя-самого-бытии». А именно: «Вместе со смертью, которая всегда представляет собой только *мою* кончину, мне предстоит и *мое собственнейшее бытие*, множествование быть, присущее мне в каждый момент. Бытие, которым я стану «на исходе» моего вот-бытия, которым я могу быть в каждый момент, − эта возможность представляет собой мое собственное “Я есть”, т.е. я стану моим собственнейшим Я. Я сам есмь эта возможность: смерть как моя смерть. Смерти вообще не бывает»[3]. Раскрывая смысл смерти в ракурсе совместного бытия-друг-с-другом и одновременно выявляя временной характер смерти вот-бытия, как *моей* смерти, становится очевидной возможность *моего* вот-бытия, а также неизменность и постоянство повседневной смерти людей: «Повседневность вот-бытия определяется растворением в “некто”. В публичном бытии-друг-с-другом смерть представляет собой устойчивое повседневное явление, которое истолковывается так: “Все умрут, тут уж ничего не поделаешь”. В словах “все умрут” скрывается двусмысленность, ибо “все” – “некто” – это как раз то, что *никогда* не умирает и *никогда* не может умереть»[4].

---

[1] В этом, отчасти, прослеживается «анти-метафизический» проект Хайдеггера, вообще помещения проблематики бытия в ракурс времени, а не бытийной вечности, постоянства и неизменности, а также об отождествлении неподлинности и метафизики, которая воспринимает бытие только через призму наличности см.: VattimoG. Introduction a Heidegger. Paris, 1985.P. 52, 74, 87; актуализация подлинности Dasein и ее взаимосвязь с собственным «поворотом» мысли Хайдеггера: Martineau E. La modernité de Sein und Zeit. Rew. phil. De Louvain. № 78. 1980. P. 65; и работу: Grondin J. Le sens du titre Etre et temps // Dialogue. № 26. 1987.

[2] Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. – СПб.: Издательство «Русский Миръ», 2011. С. 95.

[3] Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1979. S. 355.

[4] Idid. S. 357.

В лекционном курсе под названием «Понятие времени», Хайдеггер рассматривает теологический подход к вопросу о сущности понимания времени. Именно с теологическим подходом связывается одна из наиважнейших характеристик времени – характеристика вечности времени. И хотя Хайдеггером не отрицается сама идея «вечного» как, к примеру, идея «вечного возвращения» и повторения, позже он несколько переиначит саму специфику вечности, круга, повторения изменяющегося и текущего времени, как характеристики бытия. Им в значительной степени критикуется помещение в пространство Бога времени, которое через него и становится вечно текущим. Время, в экзистенциональной аналитике Хайдеггера, не принадлежит Богу; Бог здесь целиком выводится из сферы временного и изменяемого, сохраняя свою теологическую вечность. Но ко всему прочему, понимание времени как собственной характеристики конечного, оказывается подвластно только самому конечному существу. Хайдеггер достаточно часто в своих лекционных курсах начала 20-х годов XX века ссылается на Блаженного Августина и его понимание времени. Согласно Августину время представляет собой религиозный акт. Аки пропускания собственных экзистенциональных переживаний через божественного Духа. Однако о понимании времени самом по себе, им берется только идея «измерения». Собственный перевод Хайдеггера одного из отрывков Августина из «Исповеди» изобилует различного рода герменевтическими ухищрениями, которые весьма далеки от оригинала. «В тебе, мой Дух, я измеряю время; я измеряю тебя, точно также как я измеряю время. Натыкаюсь на вопрос, как бы ни с того, ни с сего стоящий поперек моей дороги: Как что оно есть? От чего ты принуждаешь меня к нему; не к тому, чтобы раз и навсегда отвернуться от него в сторону, и смотреть на его существо сквозь ложные вопросы. Ты направляешь меня, заставляя идти непроторенными и неизвестными мне дорогами, запутываешь меня в паутине непонимания и замешательства, корни которой ты во мне плетешь. В тебе, я говорю это все снова и снова, я измеряю время, проносящиеся мимо вещи и события я преподношу тебе в постоянной нахожденности (*Befindlichkeit*), и сам пребываю в истинном окружении уже ушедшего. Эту нахожденность во времени, я измеряю в насущном вот-бытии не вещей, которые проносятся мимо или встречаются мне, а в том, что я, прежде всего, уже не могу отсрочить (*entstünde*). Мое само-нахождение (*Mich-befinden*) само по себе, я повторяю это снова, есть то, что я измеряю, когда я измеряю время[1]»[2].

---

[1] Heidegger M. Der Begriff der Zeit: Vortrag vor'der Marburger Theologenschaft Juli 1924. Max Niemeyer Verlag. Tübingen, 1989. S. 6.

[2] Ср. с русским переводом этого отрывка: «В тебе, душа моя, измеряю я время. Избавь меня от бурных возражений; избавь и себя от бурных 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

«Измерение» как “мера” времени выражает экзистенциональную предрасположенность вот-бытия мерить и отмеривать свое собственное пространство и бытие в качестве *мира*. Время здесь указывает на определенную расположенность и самоограничение вот-бытия через дифракцию пространства его возможности. Вот-бытие, мерящее свое собственное существование, ограничивает себя в своей возможности как непреодолимости и бесповоротности своей собственной кончины. Именно в характеристике «измерения» Хайдеггер пытается свести воедино естественнонаучную картину понимания времени, представляющую собой различного рода спекуляции по поводу линейности и необратимости времени, и экзистенциальную. Им анализируется как концепция ньютонианской физики, так и теория относительности А. Эйнштейна. Хайдеггер отмечает определенные преимущества последней[1], а именно отсутствие самого времени как некоторой само сущности, обнаружение самого феномена времени во взаимосвязи с движущим телом (с его изменением). А также определение времени не как потенции, а как характеристики изменения, чередования и перемещения чего-то, которая повторяет дефиницию времени данную Аристотелем. Она подобно аристотелевской отличается многозначительностью, вариативностью и неопределенностью[2]. Вместе с тем, Хайдеггер говорит, что интерпретация времени, данная в рамках теории относительности, при всех своих плюсах, сохраняет присущую ньютианской картине мира *математизацию* времени. Математизация времени присуща нашей повседневности. Именно в этом смысле, Хайдеггер не столько указывает на негативное свойство математизации, сколько на бытийный смысл, который она стремится выразить. Хайдеггер говорит о пространстве повседневности в чертах

оставило. Вот его я измеряю, измеряя время. Вот где, следовательно, время или же времени я не измеряю» // Августин А. Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергеенко. Вступит. статья А. А. Столярова. — М.: «Ренессанс», СП ИВО — СиД, 1991. — 488 с. — (Памятники религиозно-философской мысли). Книга 11. Гл. 27: 36.

[1] «Нет пространства в себе; оно не может быть абсолютным. Оно существует только через отношение массы и энергии (Что сравни аристотелевскому положению:) согласно которому времени нет. А само оно, имеет место быть только как истечение себя из энергии. Нет абсолютного времени, как и нет точно также абсолютно чистой временности (Gleichzeitigkeit). Многие видят в теории относительности некую деструктивную силу, теорию, разрушающую какую-либо позитивность в науке, говоря о том, что она полностью инвариантна в отличие от общепринятой, что она порождает таинственность природных процессов, и поэтому доказывает возможность совершенно любых трансформаций в ней» // Heidegger M. Der Begriff der Zeit: Vortrag vor’der Marburger Theologenschaft Juli 1924. Max Niemeyer Verlag. Tübingen, 1989. S.3.

[2] «…оно [время] не само по себе движется, а должно быть приложено (zutunhaben), со-положенно как-нибудь с тем, что движется. Мы встречаемся со временем, прежде всего, в изменяющемся сущем; изменение присуще времени» // Idid.

суетности. Не время имеет природу математической линии, в которой чередуются определенные промежутки, а сама суетная жизнь, повсеместно определяющаяся в своем «от сколько до сколько» учреждает *математизирование жизненного пространства* человека. Само время уподобляется пространству, становясь характеристикой, призванной схватить и упорядочить человеческое существование.

Хайдеггер говорит о человеческом времени как о человеческом временении сущего, выбирая вполне повседневный пример его реализации в качестве часов. Часы, выражающие сущность человеческого временения собственной жизни, окружают нас повсюду. Часы висят на стенах, на руках, на табло. Часы отмеряют нашу жизнь, вносят в нее определенность, определяя саму жизнь. По мнению Хайдеггера, не сами часы определяют нашу жизнь, а человек пытается «измерить» и «отмерить» свою собственную жизнь. Таким образом, часы в фундаментальной онтологии Хайдеггера являют собой реализацию человеческой возможности быть. Человеческой возможности *быть* через часы, через определенные моменты «теперь», «от сколько и до сколько». Хотя, на самом деле часы и сам способ временения, призван выразить изменчивость и текучесть человеческого вот-бытия. Человеческое вот-бытие выражает изменчивость природного бытия человека. Вот что пишет Хайдеггер: «Время теперь, вот… я озираю часы, спрашивая: что представляет собой собственно это теперь? Теперь, вот я вижу; теперь вот нечто появляется здесь на свет. Что это за теперь? Каким образом я располагаюсь в этом мире через это теперь? Кем я буду теперь? Любой ли другой будет этим теперь? В таком случаи, я сам являюсь временем, и любой другой – время. А в нашем совместном присутствии друг с другом мы – время? никто из нас? или каждый? Я буду теперь, или же только здесь – здесь оно говорит или там? С или без выражения в качестве стрелки циферблата? Теперь, вчера, утром, этой ночью, сегодня: это и многое другое, мы с давних пор вкладываем в определение времени, которое показывают нам часы, хотя само по себе это ни что иное, как человеческое вот-бытие, природные часы (*natürliche Uhr*) выражающие чередование дня и ночи»[1].

Математизация времени становится способом очеловечивания мира в определенном контексте, а именно в математическом. Математический проект является опытом реализации вот-бытием человечности и человеческой культуры, представляющей все сущее и самого человека в качестве предметной сферы τα ματεμάτα. К самому проекту математизации человеческого бытия Хайдеггер относится бытийно. Что это означает? Прежде всего, математизация человеческого существования является реализацией собственной возможности вот-бытия быть чем-то. Выражая свою возможность в качестве математизации, вот-бытие осуществляет свою собственную герменевтику. Следовательно, само вот-бытие истолковывает

[1] Idid. S. 5.

себя в качестве математического, позитивного, физического, биологического и повседневного.

Однако обратимся ко второму следствию математизации времени. И здесь, отталкиваясь от идеи забвения бытия, нельзя не отметить, что математизация времени как раз таки и выражает этот процесс. Процесс забвения вопроса о бытии созвучен тенденции уподобления человеческого существа физической вещи. Таким образом, мы сталкиваемся с парадоксальностью самой герменевтики вот-бытия относительно процесса математизации. С одной стороны, она раскрывает и открывает изначальный смысл бытия, с другой, эта же раскрытость и открытость изначального смысла бытия скрывает и затуманивает его. Хайдеггер говорит о своеобразных «качелях» понимания бытия. Само понимание бытия постоянно кружит, движется и изменяется. Оно сменяет различные способы возможной реализации себя. Именно вместе с колебаниями бытия колеблется и его смысл, который оказывается ни чем-то таким, что достигнув своей ясности продолжает сохранять абсолютную ясность бытия. Открытость и ясность одной из характеристик бытия скрывает и утаивает другие. Отличительность одной из ипостасей бытия затмевает другие. Однако сама парадоксальность герменевтики и «качели» понимания бытия, таким образом, не являются настолько уж парадоксальными. Наоборот, в своих колебаниях и раскрытиях-сокрытиях, бытие представляет себя как таковое.

Другой немаловажной характеристикой математизации времени является акцентирование временного характера «теперь». Теперь, в данном формате, является переводом бытийного присутствия «вот» и «здесь» в мире в математическое «теперь»: математическую точку теперь момента времени. Она становится точкой отсчета бесконечного отсрочивания теперь момента. Событийность, случающаяся во времени не означает, что она обладает временем, напротив, она, встречаясь, возвращается и «вот-бытийствует» (*daseiend*) как постоянно длящееся настоящее. Это настоящее время, эксплицирующееся в качестве последовательности, постоянно скатывается к теперь. Такая поочередность (*Nacheinander*) теперь, означает, что сам смысл такой направленности (*Richtungssinn*) и направления единственен и необратим. Все события скатываются из бесконечности будущего в необратимость происходящего»[1]. Из этой же характеристики времени следуют две отличительные черты математического времени. Хайдеггер называет их необратимостью и гомогенизацией теперь момента. Здесь необратимость времени так или иначе связана с нацеленностью математического времени на «теперь» момент, который представляет собственное настоящее и будущее человека. «Теперь» момент отодвигает прошлое человека назад, в прошлое, т.е, в экзистенциальный горизонт того,

[1] Heidegger M. Der Begriff der Zeit: Vortrag vor'der Marburger Theologenschaft Juli 1924. Max Niemeyer Verlag. Tübingen, 1989. S. 18.

что *прошло* или *сбылось* для него. Гомогенизация его временного горизонта устремлена, прежде всего, на то, чтобы растянуть «теперь» момент, в котором человек учреждает и конституирует свое присутствие, обретая тем самым уверенность в своем «тотальном *бытии всегда*». Уверенность и определенность «теперь» момента осуществляется по всему спектру «длительности» времени. А именно: «*Гомогенизация* времени является уподоблением времени пространству, отшлифованному присутствию; тенденцией самого времени выступать из самого себя в настоящее. Оно полностью математизируется в координату t, наряду с пространственными координатами x,y,z. Время здесь необратимо. Единственное в чем время *заявляет о самом себе,* так это в слове. В слове оно сопротивляется окончательной математизации. Прежде и после не устанавливается здесь как необходимое раньше или позже, не устанавливается и неопределенный способ временности (*Zeitlichkeit*). Например, в числовом ряду 3 предшествует 4, а 8 следует после 7. При этом, 3, конечно же, появляется не раньше 4. Числа не устанавливаются раньше или позже, поэтому они, вообще-то, и не могут быть временем. Раньше и позже – устанавливаются целиком из определенного прежде чем и затем. Данная дефиниция имеет отношение только ко времени понятому, как время, которое показывают часы, являющемуся, таким образом, безысходно длящимся согласно собственному изначальному смыслу»[1].

Коль скоро для Хайдеггера "*феноменологическое исследование является интерпретацией сущего из его бытия*"[2], то сама проблематика времени становится одним из экзистенциальных модусов вот-бытия. Время является не какой-то определенной категорией бытия сущего. Время, наоборот, есть модус вот-бытия, в котором оно получает свою полноту. Полнота сущего может быть реализована только в том случае, если его отличительные характеристики сохраняют в себе фундаментальное различие бытийных модусов вот-бытия в онтико-онтологическом смысле. Неслучайно, что разработку феноменологической интерпретации времени Хайдеггер начинает с условия того, чтобы сущее было дано нам полностью. Под полнотой сущего здесь не следует понимать определенного рода знание. То, что бытие репрезентирует себя в некотором слове, образе или ориентации, лишь указывают на определенный модус бытия сущего, а не сущего самого по себе. Однако Хайдеггер не пытается показать, что сущее когда-то до него или после будет раскрыто полностью. Наоборот, он акцентирует внимание на своеобразном влечении самого сущего к своей полноте, на наше исследовательское желание к тому, чтобы схватить сущее целиком. Такого рода трансценденция к полноте сущего из фактичности нашего присутствия, в которое помешен некто, возникает в самой возможности *быть* и *существовать*. Сами глаголы, по

---

[1] Idid.

[2] Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. S. 423.

мнению Эммануэля Левинаса, служат для Хайдеггера характеристиками возможностей сущего и решительностью к трансценденции. «Вписаться в существование не значит заполнить время фактами нашего сознания, мыслями, действиями и чувствами: это значит осуществить ту предварительную, нередуцируемую связь, которой является онтология. Глагол «существовать» в определенном смысле приобретает здесь активный смысл. Пожалуй, можно сказать, что философия Хайдеггера в целом состоит в рассмотрении глагола «существовать» как переходного. И описанию этой переходности — этой трансценденции — посвящено все его творчество»[1].

Трансценденция указывает, прежде всего, на отсутствие *экзистенционального* характера в понятии мышления. Сознание всегда сознает, мышление мыслит. В контексте феноменологических изысканий Хайдеггера, такая трансценденция, бесспорно, играет одну из важнейших ролей. Интенциональность, осуществляющая основную связь между intentio и intentum, в феноменологии Хайдеггера переориентируется в заботу, которая, несмотря на то, что наделяется некоторыми не рациональными структурами познания, осуществляет устремленность *к чему-то*. "Как *к* бытию[2](*Aussein*) чего-то, есть *к*бытию того, *чем оно еще не является*. Как забота, являющаяся вот-бытием, она сущностным образом *направляет к чему-то*, что в самой заботе является как то, что она еще не есть. Бытие в своем смысле заключает здесь следующее, всегда должна иметься перед собой отсылка к чему-то, чем она еще не является, что еще продолжает отсрочиваться"[3].Такая устремленность сущего к своей полноте, подготавливает для него *смерть*, в экзистенциальном смысле этого слова. Эта смерть заключается, прежде всего, в самом достижении полноты смысла сущим. Действительно, раз бытие достигает абсолютной полноты понимания, то из самого сущего изымается свойственная вот-бытию устремленность к полноте смысла. Однако, по мнению Хайдеггера, сущее существует, как раз таки постольку, поскольку «оно не завершено»[4].

Образующееся в процессе наполнения сущего своим окончательным смыслом "ничего-более-не-отстрачивающее" (*Nichts-mehr-ausstehen*), таким

---

[1] Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером / Избранное: Трудная свобода / Пер. с фр. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. (Серия «Книга света»). С. 234.

[2] При переводе Aussein, как устремленности или направленности к чему-то, теряется присущая лингвистическая особенность, которая указывает сущностный смысл этого хайдеггерианского термина относительно его феноменологического проекта.

[3] "Als Aussein auf etwas ist es Aussein auf das, *was es noch nicht ist*. Als Sorge ist das Dasein wesensma.ig *unterwegs zu etwas*, sorgend ist es zu ihm selbst als das, was es noch nicht ist. Sein eigener Seinssinn ist es gerade, immer noch etwas vor sich zu haben, was es noch nicht ist, was noch, aussteht" // Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. S. 425-426.

[4] Idid.

образом, уже не является вот-бытием[1]. Вместе с тем, имеющееся, казалось бы ,понимание структур протекания интерпретаций вот-бытия, в зависимости от ориентационной расположенности, сталкивается с полным непониманием в лице присущей самому бытию устремленности к своей смерти. В этом смысле смерть, как один из основных экзистенциалов, не понимается Хайдеггером в качестве обычной смерти. "Спекуляции и философствования на тему смерти всегда будут беспочвенны, пока они ведутся в сфере мистических и поверхностных популярных понятий"[2]. Хайдеггер указывает, что нет смерти вообще. Смерть, как и существование, всегда *мои*[3]. Однако, именно потому, что в абсолютной полноте сущего, самость человека растворяется в некто, в повседневность и банальность, вместе с полнотой сущего и теряется какая-либо субъективность и притяжательность чего-то к чему-то. Как справедливо отметил Э. Левинас: «Банальность также является способом существования *Dasein*, то есть способом взятия на себя возможности существования, способом понимания и постижения способности быть»[4].

Растворение самости в повседневном вот-бытии и превращение субъекта в некто обыгрываются Хайдеггером через дискурс повседневности о смерти в смысле: "Все умрут" или "Все рано или поздно умрут". Несмотря на то, что вот-бытие растворяется в полноте, как повседневности, само отличие вот-бытия от сущего никуда не исчезает. Ориентация и онтологизация мира повседневного опыта продолжает иметь место. Правда, кардинальным образом меняются связки между бытием и сущим (миром)[5]. Входе такого растворения, вот-бытие ниспадает до наличной вещи, а самость, как мы уже сказали,

---

[1] Idid. S. 426.

[2] Idid. S. 434.

[3] "*Der Tod ist jeweilig der meine*, d. h. er gehort zu mir, sofern ich hin" // Idid. S. 429.

[4] Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером / Избранное: Трудная свобода / Пер. с фр. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. (Серия «Книга света»). Ст 236.

[5] "In diesem Sein des alltaglichen Miteinanderaufgehens in der Welt kann man sich gegenseitig in gewisser Weise vertreten, der eine kann in gewissen Grenzen gleichsam das Dasein, des Anderen uber nehmen. Diese Vertretung erfolgt aber immer nur «in» etwas, d. h. orientiert auf ein Besorgen, auf ein spezifisches Was" (В этом бытии всеобщего растворения в мире некто может в определенном способе заменить Другого, и в определенном ракурсе даже завладеть вот-бытием Другого. Однако такая замена всегда осуществляется только «в» чем-то, т.е. всегда ориентирована на заботу, на специфическое Что) // Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. S. 428.

нивелируется до некто[1]. Вместе с тем, "подлинная феноменологическая интерпретация феномена смерти представляет собой единственный путь, позволяющий увидеть, что вот-бытие как таковое как раз таки имеет бытийную возможность быть самим собой в своей исконной полноте"[2]. Данное утверждение стоит рассматривать как призыв к рассмотрению смерти в смысле ее повседневного свершения.

Повседневная интерпретация смысла лишь показывает то, что негативируется в ходе потери вот-бытия. Вообще, структура полноты вот-бытия, осуществляемая в феномене смерти, имеет достаточно шаткую позицию. Причем самим Хайдеггером не раскрывается та бытийная переходность, которая модифицирует полноту в негативацию смысла вот-бытия. Относительно основного феноменологического вопроса, проблематика времени и смерти получает свою отчетливую реализацию. Если мы и говорим здесь о смерти, как полноте вот-бытия, то совершенно бесспорно, что мы предполагаем здесь определенную завершенность смысла. Смысл бытия в феноменологии Хайдеггера оказывается, в достаточной мере не определен. Он сугубо зависит от способа ориентации к бытию, который так или иначе всегда имеет место во внутримирном присутствии человека. Это обстоятельство делает его существо максимально привязанным к миру, в котором он живет. Потеря необходимости ориентироваться в бытии сущего устраняет какую-либо трансценденцию и какую-либо проекцию смысла в проживаемом мире. В феноменологии Хайдеггера эту роль осуществляет вопрос. В вопросе бытие как таковое впервые показывает себя. Вместе с тем, вопрос, к тому же, всегда направлен на некоторый ответ. Таким образом, сфера вопроса, может быть, смело, принята за сферу протекания временности, несущей в себе некоторое изменение характера понимания этого сущего. Негативация этого основания позволяет, в стремлении сущего к своей полноте смысла, переиначить мир, а также добиться возможности реализации своего бытия рядом с бытием Другого. В этом смысле значение вопроса о бытии заключается в том, что он существует в самом пространстве его протекания, а именно между началом какого-либо вопрошания и его концом, т.е. в ответе или смерти вопроса.

Именно поэтому Хайдеггер настаивает на том, что "смерть – это не то, что еще отсутствует в вот-бытии, это то, что вот-бытию *предстоит*, причем

---

[1] Кстати, у Сартра проблематика временного, а именно связи настоящего и прощедщего имеет подобную подоснову – негативацию своего собственного существования. Эту неустойчивость человеческой экзистенции Сартр описывает своим излюбленным приемом – благодаря Полю. Над Полем нависает опасность. Был ли Поль студентом Политехнического института, и если был, то какой именно Поль? Сам Поль, так или иначе, оказывается в пространстве возможной потери и недосигаемости. См: Сартр Ж-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии: [пер. с фр] / Жан-Поль Сартр. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. С. 206-207.

[2] Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. S. 430-431.

предстоит постоянно, поскольку вот-бытие есть вот-бытие”[1]. Немного ниже он разъясняет: “Смерть – не недостающая часть в композиции целого: она заранее конституирует целостность вот-бытия”[2]. Как видим, Хайдеггер в меньшей степени говорит о смерти, как чем-то таком, к чему и ради чего должно вестись философское размышление, вопрощающее то или иное сущее. Смерть здесь не абсолют в форме ответа, который достигается вопросом. В «Бытии и времени» Хайдеггер вводит в оборот термин бытие-к-смерти, которое в значительной мере проясняет его позицию. Вопрощающий не должен заниматься разысканием ответа, как самоцелью достижения смерти вопроса (достижения ответа), на котором философствование, так или иначе, прекратит свое течение. Наоборот, вопрощающий должен всячески этому сопротивляться, памятуя о том, что выход и потеря этой устремляющей характеристики ниспадут его в сферу всеобщей сказанности и явленности.

Динамизм и модификация сущего, которые имеют место во временнóм характере вот-бытия, указывают на определенную подвижность смысла, повсеместное переступание и заступание за себя. Смерть говорит о том, что сам вопросительный процесс имеет характер «централи». Вопрос стремится к своему преодолению через ответ, через смерть вопрощающего процесса, однако истинное философствование не должно переступать эту границу своей реализации. Смерть, понятая как централь вопрощающего процесса, в таком случае является “*предельной и достоверной, а вместе с тем и неопределенной возможностью*”[3] вот-бытия себя само истолковать. Лишь присутствие в постоянной близости смерти, которое и реализует саму человеческую возможности смерти или промедление с ответом на вопрос, очерчивает собственную экзистенциональную ориентацию человека. Экзистенциальную ориентацию как устойчивую неопределенность постоянной возможности *забегать вперед*. “…бытие должно по возможности оставаться в своеобразном забегании вперед, не приближать его как настоящее, но расположить его как возможность к своему бытийствованию”[4]. Такое забегание вперед в конечном счете, становится причиной утверждения себя в качестве “Я есть”[5]. Возможность забегания и переступание каких-либо определенных границ

---

[1] Idid. S. 432.

[2] Idid.

[3] “*außerste, obzwar unbestimmte, aber gewisse Moglichkeit”* // Idid. S. 438.

[4] “das Sein muß zur Moglichkeit, die bleiben soll, was sie ist, *vorlaufen*, nicht sie als Gegenwart heranziehen, sondern sie als Moglichkeit stehen lassen und so zu ihr sein” // Idid. S. 439.

[5] Zwar bleibt das Dasein auch im Sterben wesensma.ig In-der-Welt-sein und Mitsein mit Anderen, aber das Sein verlegt sich jetzt gerade eigentlich erst in das «Ich bin». Erst im Sterben kann ich gewissermaßen absolute sagen «ich bin» (Хотя вот-бытие в кончинесущностным образом продолжает оставаться бытием-в-мире и *со*бытием с Другим, однако только здесь собственно бытие забегает в «Я есть». И только в кончине, я могу абсолютно заявить: «Я есть».) // Idid. S. 440.

своего собственного существования, таким образом, становится одной из основных конституант выбора способа учреждения себя. А именно: "*Забегание к смерти в каждом способе видимости вот-бытия означает само-возвращение вот-бытия от некто в смысле выбора-самого-себя*"[1]. Обретение человеком самости высвечивает его в потоке постоянно смещающегося в сторону смерти процесса означивания сущего. Высвечивающий выбор, в свою очередь, формирует пространство экзистенциональной свободы в фактично данном человеку мире окружающего[2]. При этом сама кончина, как некоторое изъятие из определенного окружающего мира, по мнению Хайдеггера, не является экзистенциалом существующего в пространстве повседневного способа различения некто. Сам способ связки, в своем растворении, отсрочивает «феномен понимания» произошедшего события[3]. Кроме того, сам факт растворения в повседневном мире, а именно в одном из его модусов осуществления – открытости, лишает человека одной из важнейших конституант сущего – *решимости к страху смерти* ("*Mut zur Angst vor dem Tode*"[4]).

Здесь решительность как своеобразное нахождение перед смертью, наделяется смысловыми структурами влечения к ответу. Хайдеггер указывает на различие, присущее самому процессу вопрошания. Различие это выражается в отличении влечения к смерти (или решительности к ней) от самого акта кончины. Такой феноменологический проект осуществляется и в сфере вопроса, аналогичным способом. Хайдеггер настаивает на различении стремления к ответу и самого ответа как такового. Проводя различие он, тем самым, критикует ту позицию, которая подразумевает, что какое-либо стремление (к смерти, к ответу) на выходе осуществления процесса достигнет некоторой цели (умрет или же получит ответ). Ответ и смерть для Хайдеггера не так важны как присутствующая в самом процессе переходность, направленность и акцентированность *на что-то*. Подчеркивая важную конституанту решительности и ее взаимосвязь со смертью вопроса, Хайдеггер даже говорит об абсолютной решимости. Такой пассаж, с одной стороны, указывает на особый статус ее существования в горизонте бытия-к-смерти, с другой, он подчеркивает момент сгущения сущего в смысле "Я есть" и растворения в открытости вот-бытию. "То, что в забегании вот-бытие обретает такую абсолютную решительность, говорит о том, что вот-бытие в таком

---

[1] Idid.

[2] Относительно этого уместно было бы привести слова Левинаса, говорящего что "только смерть дает возможность свободы или ее подлинность" // Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером / Избранное: Трудная свобода / Пер. с фр. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. (Серия «Книга света»). С. 240.

[3] HeideggerM. Sein und Zeit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1977. S. 319-320.

[4] Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. S. 436.

забегании к своей смерти делает себя ответственным в абсолютном смысле"[1]. Решительность, в таком ракурсе рассмотрения, вообще становится единственно возможным модусом растворенного вот-бытия[2]. Она указывает на пограничное состояние человека перед своим онтологическим провалом. Под экзистенциальным провалом тут подразумевается нависший над человеком страх скатиться до повседневного понимания бытия.

Человеческая жизнь оказывается заперта в своих границах от «сколько до столько». Несмотря на кажущиеся успехи в гуманизме, здравоохранении, обретении политических и гражданских свобод, человек современности ощущает свою *уязвимость* перед миром, в котором он живет. Войны, болезни, преступность, финансовая и гражданская нестабильность, жесточайшая конкуренция и борьба – делают человека уязвимым, прежде всего, перед осознанием невозможности собственной реализации. Фундаментальная устремленность человеческого существа на реализацию своего *быть* в мире, заставляет его озаботиться правильным распоряжением своего времени.

Возможности человека ограничены самой структурой понимания сущности «человечности в мире». Именно из сущностного устремления человека правильного распоряжения теми возможностями, которые сосредотачивает его собственное бытие, а также из *экономии времени,* во второй половине XX века возникает такое словосочетание как «тайм менеджмент» (time manegment). Управление временем направлено на максимально эффективное распоряжение теми шансами и возможностями, которые предоставляются человеку миром, в котором он живет.

Однако Хайдеггер утверждает, что время властвует над бытием человека и тем самым изменяет содержание его экзистенции. Человек озабочивается тем, что предлагает ему его окружение – мир. Из мира человек черпает свои мечты, далеко идущие планы, веру и даже надежду. Настолько ли «собственные» эти желания и чаяния человечества, ради которых человек подчиняет свою самость времени?

Внешняя канва развертывания процесса математизации времени и следующего из него вектора человеческой жизни как «экономии времени», опирается на современную Хайдеггеру эпоху. Эпоху главенствующего положения естествознания и практических наук над гуманитарными. Эпоха *технического* проекта изучения сущности человека достигает своего апогея в неопозитивизме и в принципе «экономии мышления» одного из представителей «Венского кружка» М. Шлика. В эпоху радикальных противоречий, быстротечной смены трендов и образцов жизни человека вкупе с

---

[1] "Wenn sich das Dasein im Vorlaufen in eine solche absolute Entschlossenheit bringen kann, besagt das: Dasein kann in diesem Vorlaufen zu seinem Tode sich selbst verantwortlich in einem absoluten Sinne machen" // S. 440-441.

[2] Heidegger M. Sein und Zeit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1977. S. 393.

глобализацией экономического пространства развития человечества – тема «экономии» становится ведущим вектором[1].

Из тенденции к математизации сущности человека и тотальной экономии процессов человеческой жизни, в научной культуре возникает такое явление, как антропный принцип. Стоит отметить, что в научной библиографии существует две версии этого принципа. Слабый заключается в том, что «то, что мы ожидаем наблюдать, должно быть ограничено условиями, необходимыми для нашего существования как наблюдателей». Он был выдвинут физиком-теоретиком Б. Картером[2] незадолго до смерти Хайдеггера. Сильный говорит о том, что «Вселенная (и, следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей»[3]. Однако каков экзистенциальный смысл антропного принципа? Каким образом этот принцип влияет на сущность понимания человека? Очевидно, что этот принцип скорее негативирует и уменьшает достоинство существования человека, т.к. фактически, отводит самому человеку роль «пробки» в целостной структуре физической картины мироздания. Человек предстает в качестве наблюдателя, экзистенциальным смыслом которого пренебрегают взамен «реальности» научной теории.

Однако стоит провести экзистенциальный анализ присутствия наблюдателя (человека), как картина совершенно меняется на противоположную, а сам антропный принцип переворачивается вверх ногами. Высвобождаемое экзистенциальное содержание наблюдателя в сфере математизированного окружающего пространства существования человека, представляет собой *обратный антропный принцип*. Согласно нему, отсутствие наблюдателя или же человека делает какую-либо современную картину, предлагаемую естествознанием бессмысленной. С этим тяжело не согласится.

Экзистенциальная аналитика падения человеческого существа до состояния *некто* была расширена за счет помещения темы человека во временно́й горизонт рассмотрения содержания его жизни. В ходе настоящего обсуждения нами было выявлено, что время для человека представляет собой один из экзистенциалов его присутствия в мире, причем центральный. Хайдеггер постоянно подчеркивает особую значимость «времени» в интерпретации бытия человека. Более того, сам экзистенциальный анализ *Dasein* достигает своей полной реализации лишь с выявлением времени и фактического утверждения, что *бытие есть время*. Ощущение времени и экзистенциальное чувство времени оказывают влияние на существо человека. Однако коль скоро человек рассматривается в терминах распада и растворения

---

[1] Об этом более подробно см: Емельянов А.С. Проблема математизации времени в философии М.Хайдеггер // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. № 2 (30), 2015. С. 56-63.

[2] Картер Б. Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии // Космология. Теории и наблюдения. М., 1978. С. 369-370.

[3] Wheeler J. A. Genesis and Observership // Foundatinal Problems in the Special Sciences. Dordrecht, 1977. P. 27.

своей самости до состояния некто, то обнаруживается следующее: экзистенция человека, да и сам человек оказываются *в плену у времени*. Человек обнаруживает себя в качестве заложника жестко фактуализированной природы бытия. Человеку, присутствующему в мире, *уже* указано на его фактичность и конечность. А время как экзистенциальный модус раскрытия содержания существа человека лишь отмеривает этот нарастающий страх *перед приближением к смерти*. Хайдеггер описывает человеческую жизнь, погруженную во временной горизонт, как насквозь пропитанную ощущением страха перед ожиданием смерти. Человек от того отмеривает свою жизнь и ведет ее точный подсчет, что страх перед смертью проник в его жизнь в качестве времени. Время настолько проникло в жизнь человека, что тезис Хайдеггера «бытие человека есть время» оказывается собственным содержанием существа современного человечества.

2.2. Феномен совести как экзистенциональный модус возвращения человеческой самости

В предыдущем параграфе мы сфокусировались на временно́м горизонте обнаружения человеческой экзистенции. Сам характер экзистенциальной аналитики Хайдеггера подразумевает исследование ситуации падения экзистенции в публичный и повседневный мир, где сам человек обнаруживается как *некто*. Помещение *Dasein* во временно́й горизонт, таким образом, преследует две задачи: во-первых, задачу осуществления предельной реализации экзистенциальной возможности быть в качестве бытия-к-смерти; во-вторых, задачу совершить попытку прорыва человеческого существа из своего фактичного состояния, в котором он находился на всем протяжении аналитики *Dasein* (в предельной реализации которой само бытие человека становится предельно фактичным – смертным и конечным). Однако время, в экзистенциальной аналитике *Dasein* Хайдеггера играет не только роль такого горизонтального инструмента, помещая в который экзистенция человека приходит к сущностно человеческому осознанию себя в качестве смертного и конечного существа. Время является фундаментальным характером бытия и жизни человека, поэтому в своем предельном выражении в качестве смерти достигает *абсолютной фактичности*. Именно оно впервые дает возможность разорвать оковы фактической жизни, сковывающие до этого экзистенцию человека. Исходя из этого, сам проект помещения бытия во временной горизонт оказывается для человека не просто «концом» фактичного присутствия в мире, но и путем по возвращению к собственной экзистенции, утерянной в публичном и повседневном присутствии с людьми в мире. Путем возвращения к самому себе.

Один из таких путей возвращения к самому себе был изображен в феномене смерти, интерпретация которого была осуществлена в рамках фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Стоит отметить, что в сходном ключе проводились исследования в рамках психиатрии, а именно Dasein-

анализа Л. Бинсвангера и М. Босса. Путем возвращения к самому себе Хайдеггер называет *совесть*. В разработке определенной практики возвращения собственной возможности быть к своим истокам, центральную роль играет феномен «чуждости» (*Unheimlichkeit*), которого мы уже касались при рассмотрении *das Man*. Наряду с такими фундаментальными экзистенциальными феноменами, как страх, ужас, смерть и совесть феномен *чуждости* достраивает картину мировоззренческого и методологического замысла Мартина Хайдеггера в отношении аналитики бытия. Аналитика бытия становится путем освобождения человеческой экзистенции из ее фактичного присутствия. И в этом плане феномен чуждости превращается в экзистенциальный регулятор собственной возможности быть, блокирующий и высвобождающий человека из оков той публичности и повседневности, в которой он сам оказался. По мнению Хайдеггера, человек экзистенциально настроен на возвращение к самому себе и на внутренний разговор с самим собой. Услышать этот зов и прислушаться к нему – вот задача человека, растворенного в некто в публичном и повседневном мире.

Растворенный в мире, человек должен обнаружить свою ничтожность в мире людей точно также, как он обнаруживает свою смертность и конечность перед лицом смерти. Человек должен обнаружить *свидетельства* своей собственной возможности быть для того, чтобы не стереться в ничто в качестве многочисленных свидетельств мира и людей. Только обнаруженное свидетельство может ответить на вопрос о *моем* присутствии, о том, кто я сам. «Свидетельство должно дать понять собственную способность быть самим собой. Выражением «самость» мы отвечаем на вопрос о *кто* присутствии. Самость присутствия была формально определена как способ экзистирования, т.е. не как наличное сущее. *Кто* присутствия чаще не я сам, но *человеко*-самость. Собственное бытие-самостью определяется как экзистентная модификация людей, подлежащая экзистенциальному очерчиванию»[1]. Хайдеггер задается вопросом о сущностных причинах для человека в поиске *свидетельства своего собственного существования*. Основной причиной этого поиска и является феномен, который скорее намекает на экзистенциальное переживание. Это феномен чуждности. Человек живет в мире, человек живет среди людей, реализуя свою основную онтологическую характеристику – возможность быть. Живя среди таких же, как и сам он, человек превращается в *некто*, растворяя себя в мире и среди людей, чтобы быть частью этого мира, и этих людей. Феномен совести призван вернуть человеку его собственную самость, а не самость окружающего его мира. Именно поэтому, Хайдеггер говорит об экзистенциальной модификации человека-самости в бытие-самость. Это означает, что сама экзистенция человека как способность быть должна быть захвачена не бытием в качестве человека как самоцелью,

[1] Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем.В. В. Бибихина – М.: Ad Marginem, 1997. С. 267.

которой мы захватываемся из окружающего нас мира людей, а *собственной способностью быть*. «Вернуть», «найти» свою собственную самость или вернуть самого себя, говорит Хайдеггер, не звучит, как заново открыть, придумать или придти. Самость изначально содержится в самой нашей возможности быть. Самость, открывающаяся нам через *совесть*, не есть и личное переживание какого-либо индивида. Хайдеггер настаивает на том, что существует всеобщий «голос совести», раздающийся над всеми и проникающий во всех без исключения. Голос совести и есть голос бытия, оказавшегося потерянным, *брошенным* в мир и *заброшенным* среди таких же, как и он сам людей. Именно поэтому, Хайдеггер всячески дистанцируется от психологической, биологической, теологической и юридической, как к примеру, у Канта[1], интерпретации совести, считая их не достаточными потому, что совесть изначально не может являться эмпирическим фактом (стечением обстоятельств физической картины мира). Совесть как раз и является тем феноменом, где фактичный мир и присутствие сбрасывает свои оковы над человеческой экзистенцией и теряет какую-либо значимость.

Вместе с тем Хайдеггер повсеместно указывает на то, что совесть как экзистенциальное чувство может возникнуть и обнаруживает себя *только в фактичном присутствии, только в бытии Dasein*, тем самым одновременно снимая с бытия ярлык фактичного[2]. Будучи экзистенциальным чувством, совесть становится феноменом понимания, понимания самого себя, пониманием своей собственной способности быть. Понять себя означает для Хайдеггера перестать прислушиваться к Другим для того, чтобы услышать голос совести как голос своей собственной экзистенции. «Это преподание однако делается экзистенциально возможным через то, что присутствие как понимающее событие способно слушать других. Теряя себя в публичности *людей* и их толков, оно прослушивает, слушаясь *человеко*-самости, свою самость»[3]. То, что дает понять это и, в конечном итоге, услышать *собственный зов* Хайдеггер определяет в качестве совести. «Что дает понять, зовя таким образом, есть совесть»[4].

О чем здесь говорит Хайдеггер? Мир, в котором мы «живем», не есть «голый факт», наполненный пространственно-временным измерением и рассеченный «пополам» причинно-следственными связями. Мир, в котором мы живем, есть реализация «нашей» возможности быть. «Живой мир» − это мир, наполненный людьми, словами, целями и каким-то пониманием. Понимание возникает у нас как у наполняющих мир существ, которые

---

[1] Kant I. Kritik der praktischen Vernunft / Immanuel Kant. Gesamtausgabe. Band 7, Frankfurt am Main, 1977. S. 107.

[2] Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина – М.: Ad Marginem, 1997. С. 269.

[3] Там же. С. 270-71.

[4] Там же. С. 271.

одновременно и учреждают его вместе с собой. Мир полон слухов, сплетен, толкотни и сутолок. Мир, в котором мы живем, *звучит*. Он звучит через нас и через: 1) нашу расположенность и нахождение в мире; 2) нашу способность *прислушиваться* к нему, которая является нашей экзистенциально необходимой способностью для того, чтобы быть в мире. Глухой всегда оказывается выброшен из мира. Прислушивание к миру — более уточненная версия настроения и расположения себя в мире. Прислушиваясь к миру, к людям и к некто, которые образуют пространство мира, мы сами занимаем в этом мире определенное место. Однако так как сам человек растворяется в ходе это прислушивания к другим, то, обретая мир, он теряет самого себя. Совесть обнаруживает сходство с самостью человека точно также, как и другие экзистенциалы, такие: как страх, смерть, забота – все эти феномены объединяет одно, когда эти феномены превращаются из возможности быть в наше *здесь и сейчас*, то есть *вот* происходит раскрытие бытия и встреча с бытием-свободным.

Однако, *что* постоянно скрывает само бытие (*что*, здесь не подразумевает некоторую предметность, а скорее *кто*, или, благодаря *кому* бытие скрывается)? Что не позволяет быть бытию свободным? Ответ: таков мир. Вся экзистенциональная аналитика Хайдеггера, наравне с «анти-антропологическим» проектом, это еще и проект свободы бытия, прежде всего от человеческого, коим всегда был мир. Определенная тоска или тенденция к снятию ограничений на герменевтику бытия через «отказ от мира» как «отказ от человека», протекает по страницам всего творчества Мартина Хайдеггера. Именно поэтому, смерть как предельная форма самовыражения возможности быть, при которой теряется мир, напоминает *совесть*. Хайдеггер говорит, что удостоверение своей самости можно достичь не только оказавшись в ситуации *страха* и *смерти*. Испытать себя, почувствовать себя, раскрыть свое бытие можно и через *совесть*. (Это еще раз подтверждает то, что экзистенциальная аналитика Хайдеггера является, прежде всего, *руководством* к своему бытию как возможности быть или практикой своей возможности быть. Точно также, к примеру, *совесть* – играет значительную роль в монашеской аскезе. У И. Лойолы испытания совести (специальное и общее) — основа «духовных упражнений»[1], а у Л. Скуполли «духовной брани»[2]). При этом отказ от мира не подразумевает смерть в биологическом смысле, хотя, возможно, фактически убивает (в качестве участника мира) испытывающего совесть. Хайдеггер говорит об отказе от прислушивания к миру с той целью, чтобы наконец-то услышать себя. То, что слышится человеком в этом безмирном состоянии и есть совесть. Хотя в этом и проблема всей последующей

---

[1] Лойола, И. Духовные упражнения / И. Лойола; пер. с латин. С. Лихаревой. - Москва: АСТ, 2004. С. 413-528.

[2] Скуполли Л. Брань духовная, или Наука о совершенной победе самого себя. Изд. четвертое. Афонского Русского Пантелемонова монастыря: М, 1904.

экзистенциальной аналитики Хайдеггера. Возможна ли вообще какая-либо аналитика без мира? Пожалуй, что и да, и нет. Этим «да и нет» является структура, несколько напоминающая мир, жительствование, пребывание, расположение, настроение и ограничение сущего, с которой необходимо всегда существует бытие. Бытие раскрывается только в определенном зазоре, горизонте или просвете. Но раскрытое, таким образом бытие «свободно иллюзорно», если исходить из устремлений самого Хайдеггера. Это всегда «бытие из зазора», из горизонта и из просвета. Возможно ли свободное бытие? И свободно ли бытие как таковое?

Однако вернемся к существу совести. Что открывается в феномене совести для человека? Что зовет человека в совести? Было уже сказано, что как таковая совесть возможна лишь при фактичном присутствии человека в мире. Только если самость человека целиком погружена и озабочена окружающим его миром, если сама самость человека становится отражением собственного окружающего мира, подчиняясь повседневной толкотне и суете, только тогда возможным оказывается *прислушивание* к собственному бытию. При этом сам Хайдеггер сравнивает это прислушивание к внутреннему голосу бытия в самих нас с зовом и призывом. Характер совести указывает на ее специфическое свойство как формы понимания самого себя и формы возвращения своей собственной самости в границах уже, казалось бы, потери себя. Возвращение к себе, в контексте экзистенциальной аналитики Хайдеггера, сопряжено с «анти-антропологическим» проектом, суть которого заключается в том, что для того, чтобы вернуться к самому себе, к собственному бытию и к своему истоку нужно отказаться *от себя в качестве человека*. «Анти-антропологизм» данной позиции не заключается в том, что в истории философии происходит переоценка статуса человека, как и не заключается в том, что тема человека устраняется из данной проблематики. «Анти-антропологизм» заключается в выявлении *не самодостаточного* характера понятия «человек», а также критике его телеологического природы. Там, где сам человек выступает как цель для самого себя, утверждает «анти-антропология», нет ничего человеческого [и не осталось]. Осталось лишь «человеческое» как субстрат для того, чтобы быть человеком. Человек не может быть целью, потому как сама по себе цель быть человеком *бесчеловечна* по своей природе! «Анти-антропологическая» интерпретация человека говорит о том, что человек не цель, а *состояние*. В контексте экзистенциальной аналитики Хайдеггера, *отказ от человека*, как *отказ от человеческого* в самом человеке, реализуется через отказ от понимания человека в качестве субъекта, личности или же самости человека. Именно поэтому «удар совести» оказывается настолько решительным, что сам человек – тот самый человек, который живет в мире среди некто, – распадается. «Поскольку призвана и приведена к слушанию только самость *человеко*-самости, *человек* распадается. Что зов обходит *людей* и публичную истолкованность присутствия, никоим образом не значит что он их не задевает. Именно обходя их, он сталкивает *человека*, пристрастившегося к публичному

престижу, в незначимость. Но самость, лишенная в призыве этого пристанища и этого укрытия, приводится зовом к себе самой»[1].

В осуществляемом «развенчивании себя», в ничтожении своей уникальности и престижа человеческой экзистенции Хайдеггер видит способ возвращения, видит способ сделать «шаг назад», освободиться от фактичности озабоченного мира и вернуться к своему истоку; *к истоку своей возможности быть*. Однако коль скоро происходит ничтожение субъекта и человека-самости как некто, то, что такого *слышится* человеку в зове совести, который фундаментально изменяет метафизическую конструкцию его бытия? Вот что отвечает на это Хайдеггер: «Что совесть выкрикивает позванному? Беря строго - ничего. Зов ничего не высказывает, не дает справок о мировых событиях, не имеет что поведать. Всего меньше стремится он к тому, чтобы развязать в призванной самости «диалог с собой». Окликнутой самости ничего не на-зывается, но она вызывается к себе самой, Т.е. к ее самой своей способности быть. Зов, отвечая своей зовущей тенденции, не вводит призываемую самость в "судоговорение", но как призыв к самой своей способности само-бытия он есть вы-(выводящий-"вперед"-) зов присутствия в его собственнейшие возможности»[2]. Именно поэтому отличительным свойством совести является *молчание*. Совесть ни к чему не призывает, ничего не говорит, а лишь удерживает человека в интенции *выбора*. Будучи потерянностью в некто, она не откликается на фактичные формы бытия-в-мире человека, такие как определенные формы речи или субъекта. Нельзя установить «что» и «для чего» зовет совесть, откуда и к кому она обращена, потому как в данном экзистенциальном модусе *не к кому обращаться*, так как *нет того, к кому можно было бы обратиться.* Поэтому совесть, в контексте аналитики *Dasein* Хайдеггера, это не просто отказ от мира и отказ от людей, например уединение. Даже отказавшись от мира и от людей, мы всегда *остаемся с самим собой*. В данном случае, речь идет об отказе от своей самости и самой по себе *возможности иметь какую-либо самость*.

Таким образом, совесть предстает в подвешенном состоянии, а бытие, испытывающее чувство совести, приходит к своему пограничному экзистенциальному состоянию, как стоянию на краю самости перед пропастью своей собственной ничтожности. Совесть – удержание себя в равновесном состоянии, когда некто еще не втянут миром в какое-либо рассуждение или исследование, когда человек еще не озабочен окружающим его миром и людьми, когда он еще не озабочен самим собой. «Зов ведь как раз не бывает, причем никогда, ни запланирован, ни подготовлен, ни намеренно исполнен нами самими. «Оно» зовет, против ожидания и тем более против воли. С другой стороны, зов несомненно идет не

---

[1] Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем.В.В. Бибихина – М.: Ad Marginem, 1997. С. 273.

[2] Там же.

от кого-то другого, кто есть со мной в мире. Зов идет от меня и все же сверх меня»[1]. Идя сверх *меня*, совесть оказывается тем, что стоит выше *моей* человеческой самости, выше *моей* человечности вообще. Именно поэтому, совесть, протекающая как *молчаливое ожидание выбора собственного пути*, есть в этот момент существо снятия каких-либо различий, соединяющих собственное и несобственное, окружающее и внутреннее, *мое* и *чужое*. Откуда доносится зов совести, настойчиво спрашивает Хайдеггер? «Из самого меня, из самого меня проистекает этот молчаливый голос. Он есть присутствие в том, что самому ему *чуждо*, исходное брошеное бытие-в-мире как не-у-себя-дома, голое «так оно есть» в ничто мира. Зовущий не освоен повседневной *человеко*-самостью - что-то вроде чужого голоса. Что людям, потерянным в озаботившем, многосложном «мире», может быть чужее самости, уединенной в собственной чуждости, брошеной в ничто?»[2].

Столкновение с совестью, по мнению Хайдеггера, означает встречу с тем, что мы суть сами есть. Коль скоро, фактичное присутствие человека в мире среди людей реализует «бегство от совести», то встреча с ней изображает «неотвратимость судьбы» *каждого* встретиться с пропастью ничто в самом себе. Именно ничтожность, само индентификация и де-субъективация своей значимости в бытии-в-мире – являются главным итогом возвращения человека к собственному и подлинному пониманию своего присутствия. А именно: «Экзистентно-слышащее понимание зова тем собственнее, чем безотносительнее присутствие слышит и понимает свою призванность, чем меньше то, что говорят *люди*, что пристойно и значимо, искажает смысл зова»[3]. В этом отрывке Хайдеггер вообще переворачивает схему понимания и осознания *собственности*. Отходя в сторону от весьма распространенной интерпретации *собственности,* как акта воли, как властного механизма, что имеет место быть в фактичном присутствии человека и, где сама самость человека как его собственность, благодаря совести, оказывается для него неподлинной или даже *чужой* самостью себя, тяжелым бременем и ношей; Хайдеггер говорит о *отсутствии принципиальной собственности* в пространстве бытия человека. И самость, и сам человек, в конечном итоге, оказываются *собственностью* бытия и, следовательно, только ему и подвластны.

Наравне с совестью, в экзистенциональной аналитике Хайдеггера, важное место отдается еще и модусу *вины*. Вина уточняет и обогащает мировоззренческий, этический и методологический смысл феномена чуждости. Вина, как и совесть, относится к экзегетике себя в общем плане и замысле аналитики *Dasein*, как руководства по *изменению и возращения себя к бытию*. Именно поэтому, в феномене вины мы встречаем общую для феноменов чуждости характеристику – ничтожение себя. Однако

---

[1] Там же. С. 275.

[2] Там же. С. 276-277.

[3] Там же. С. 280.

онтологическое значение трансформации смысла чуждости совести и вины очевидно. Если в экстазисе (экзистенциональном чувстве) совести происходит полной ничтожение возможности быть человеком в мире среди людей лишь до способности быть, до самой онтологической возможности как таковой, то акт ничтожения в вине устремлен на отказ от мира, т.е., следовательно, не предполагает освобождения от фактичного присутствия человека. Именно поэтому, Хайдеггер справедливо задается вопросом об экзистенциональном смысле как об экзистенциональном истоке и замысле вины в фактичном присутствии. «Откуда же возьмем мы критерий для исходного экзистенциального смысла этого «виновен»? Из того, что «виновен» всплывает как предикат «я есмь». Может ли то, что в несобственном толковании понимается как "*вина*", лежать в бытии присутствия как таковом, а именно так, что оно, поскольку так или иначе фактично экзистирует, уже и есть виновно?»[1]. Хайдеггер подобно рассмотрению совести дистанцируется от нравственной и юридической интерпретации вины данной, прежде всего, Кантом. В этом случае интересен опыт обращения Хайдеггера ко второй Критике, осуществленный им в летнем лекционном курсе 1930 года под названием «Кант и проблема метафизики».

Здесь акцент делается на кантовское понятие «уважения к закону» (*Achtung vor dem Gesetz*) взятого из «*Критики практического разума»*[2]. Кант понимает уважение в качестве «морального чувства», относящегося к рациональному закону, не как к некоторой чуждой ему силе, действующей на него извне. А скорее обнаруживает ее в самих нас и через такое чувство как рациональность, которая действует внутри, – превращает нас в рационального исполнителя этого закона. Хайдеггер поясняет это в следующей манере: «Уважение есть мера собственной ответственности между уважением к себе и к своему подлинному и собственному бытию»[3]. Определение практического разума, как само отношения, благодаря которому рационально утверждается аффективный выбор одного или другого действия свидетельствует о стихийности самого акта выбора собственного поступка, который, по мнению Хайдеггера, обладает онтологическим признаком. Хайдеггер подчеркивает: «Эта сущностная структура устремленности в себя делает очевидной изначальную конституцию трансцендентального представления. Само субъективация и, непосредственно, обретение самого себя через что-то… (*Die sich unterwerfende unmittelbare Hingabean*…) является чистейшим соответствием;

---

[1] Там же. С. 281.

[2] См: Kant I. Kritik der praktischen Vernunft / Immanuel Kant. Gesamtausgabe. Band 7, Frankfurt am Main, 1977. S. 130 ff.

[3] Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik, 5th edn. Ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt: Klostermann, 1991. P. 159.

свободное само-предписывание (*das frei Sich-vorgeben*) себе закона, вместе с тем, является актом стихийным. И оба они сами по себе изначальны» [1].

Именно поэтому, обращаясь к наследию Канта, Хайдеггер не просто выходит за границы его философии, но пытается «повторить» сам путь построения кантовской метафизики для того, чтобы в очередной раз связать ее с вопросом о бытии.

В последней части лекционного курса, Хайдеггер концентрируется на рассмотрении понятия конечности, представленной в его более ранних работах. Он начинает с указания на то, что значение конечности человеческого разума «представляет конечность» (*Verendlichung*) в качестве «"заботы" о возможности-быть-конечностью» (*das Endlich-sein-können*)[2].

Затем Хайдеггер приступает к критике предшествующего определения представления как творческой способности, которая конструирует временной горизонт еще до самого актуального опыта. Способность представления берется в качестве озабоченного проживания индивидуальной человеческой жизни. Именно поэтому, сама озабоченность здесь выступает как бессильность, «реализующая» ее предельный смысл. Следовательно, человеческое понимание всегда являвшееся конечным, как и его природа, может быть схвачено и осмысленно только на основании и исходя из его индивидуального *Dasein*. Данная ориентация на выявление экзистенционального основания выбора собственной возможности быть, роднится с замыслом введения феномена вины в аналитику *Dasein*. А именно, вина позволяет определить себя как «быть-основанием изъяна в вот-бытии другого, а именно так, что это быть-основанием само себя определяет из своего *чем* как «ущербное». Эта ущербность есть неудовлетворение требованию, упорядочивающему экзистирующее событие с другими»[3].

Исходя из указанного значения и места «вины» в онтологическом и экзистенциональном пространстве, становится понятным, почему вина как таковая является экстазисом фактичного бытия человека. Состояние вины является основополагающим модусом принятия на себя ответственности, как свидетельства ситуации своего погружения и растворения в мире людей. Точно также, вина занимает важное место в отношении бытия-друг-с-другом, становясь экзистенциональной маркировкой мира, как определенной возможности быть, которая предъявляется самому человеку. Вина это уже не зов или голос совести из глубин человеческой самости, а сама способность мира делать нас ответственными за тот или иной выбор, следующий из состояния чуждости. При этом, характер отчуждения в феномене вины приходит не как акт «само-завязывания» и «само-связывания себя», а как отношение мира. Не *моя* самость и не *мое* бытие

---

[1] Idid.

[2] Idid. P.217.

[3] Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина – М.: Ad Marginem, 1997. С. 282.

говорит мне об отчужденном состоянии, а *сам мир указывает на мою чуждость, как чуждость по отношению к другому*. Именно поэтому, в характере вины открывается способность, скорее, не к само пониманию и не к пониманию себя как ущербного или ничтожного, а скорее к пониманию меня как ущербного и ничтожного для другого. Таким образом, сам феномен чуждости меняет свою экзистенциональную направленность. Собственная ничтожность человека уже доносится не только из бытия человека, как совесть, но и из мира людей и бытия-друг-с-другом, как вина. Устанавливающееся, таким образом, бытие-виновным оказывается синтезом двух экзистенциональных голосов: 1) совести, 2) вины. Сходный мотив этих двух голосов бытия, как говорит Хайдеггер, выражается в учреждении ничтожного, ущербного, бессильного и, самое важное, безвластного характера человека по отношению к своему бытию. Однако, именно здесь Хайдеггер вступает в полемику с негативной диалектикой, отмечая в самом характере ничтожения человека и позитивную сторону. Эта позитивная сторона ассоциируется с полным снятием различия между негацией/позицией и представлением ее, как само собой разумеющегося хода бытия. «Это *нет* принадлежит к экзистенциальному смыслу брошености. Будучи-основанием, оно само есть ничтожность самого себя. Ничтожность никоим образом не означает неналичия, несостояния, но подразумевает такое *нет*, которое конституирует это бытие присутствия, его брошеность. *Нет* – характер этого *нет* экзистенциально определяется: будучи собой, присутствие есть брошеное сущее как самость»[1].

Иными словами, экзистенциональное «нет», «конечность» и «ничтожность» обретают в рамках фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера не онтологические свойства как отрицания присутствия, а как специфический характер самого присутствия человека. Так как характер ничтожности распространяется на всю бытийную сферу фактичного присутствия человека, то оказывается, что вместе с самой самостью, перед которой человеку совестно и, перед которой он виновен, ничтожной оказывается сама забота, как фундаментальный экзистенциональный модус выражения Dasein. «В структуре брошености равно как и наброска по сути заложена ничтожность. И она есть основание для возможности ничтожности несобственного присутствия в падении, каким оно всегда уже фактично бывает. Забота сама в своем существе вся и насквозь пронизана ничтожностью. Забота - бытие присутствия – означает, поэтому как брошеный набросок: (ничтожное) бытие-основанием ничтожности. И этим сказано: присутствие как таковое виновно, коль скоро формальное экзистенциальное определение вины как бытия-основанием ничтожности право»[2]. Иными словами, Хайдеггер здесь говорит о том, что то сущее [то есть мы сами], которое оказывается

[1] Там же. С. 284.

[2] Там же. С. 285.

отягощено и сковано заботой о мире, о своем будущем, о людях, о своем престиже или о самом себе, − изначально принимает на себя ответственность за ее реализацию. Принимая на себя ответственность, человек изначально делает себя виновным, так сама эта озабоченность и реализация собственной возможности быть в фактичном присутствии, оказывается *ничтожной*.

Такая экзистенциональная особенность человека принимать себя, становиться и называться в качестве *виновного,* становится основанием для морали как таковой и основой для дифференциации моральной проблематики на проблему «добра» или «зла». Способность стать виновным, устанавливающая экзистенциональный порядок для вины и ответственности, лишь повторяет ход размышлений Хайдеггера в отношении смерти, когда *Dasein* помещается во временной горизонт своего присутствия. В «*Бытии и времени*» смерть, характеризующаяся как «исключительная *определенность Dasein*» (*eine ausgezeichnete Daseins gewißheit*)[1] и как «принятие-в-качестве-истины смерти» (*das Für-wahr-halten des Todes*), первоначально занимает важнейшее место в онтологическом плане, по отношению к другим практическим и теоретическим вопросам. Хайдеггерианское прояснение смысла смертности осуществляется через определение человеческой жизни в собственной тотальности. А само по себе такое прояснение, обращает нас к тому, что «не подлинность возможно подлинна как основание»[2]. Подлинность, в конечном счете, связывается Хайдеггером с человеческой свободой, что в очередной раз подтверждает все сказанное до этого, что подлинность понимается им исключительно в качестве человеческой свободы. То, что это действительно так, подтверждается его определением подлинного бытия-к-смерти, как «свободы к смерти» (*Freiheit zum Tode*)[3] или еще можно увидеть, как решительность в смысле «освобождения *Dasein для* своей предельнейшей возможности»[4].

Именно поэтому вопрос о совести и вине – вопрос о свободе человека. Обвинить кого-то значит, с одной стороны, осуществить *атаку* на его вот-бытие с целью захвата того, что экзистенционально ничтожнее *моей* собственной человеческой самости, с другой стороны, «раскрыть все карты» − открыть свое вот-бытие, как брошенное в мир людей.

«Содержание» совести точно такое же, как и относящийся к нему экзистенциональный «факт» того, *что* Я есть. Оно ничего не выражает, говорит Хайдеггер, как не выражает ничего и настойчивое вопрошание о

---

[1] Heidegger M. Sein und Zeit, Tübingen: Niemayer, 1993. Being and Time, trans. J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford: Blackwell, 1973. P. 256.

[2] Op. cit., P. 259.

[3] См. Op. cit., P. 266.

[4] Op. cit., P. 303.

том, *почему* Я есть. Иными словами, совесть ничего не говорит о том, что я должен сделать, а лишь просто устремляет меня к экспликации того факта моего существования, *что Я есть так, как Я и должен быть в определенном способе бытия или в-обладании-прежде (себя самого)*[1]. Исходя из этого следует, что совесть просто не способна объяснить факт экзистенционального непостоянства «Я есть», так как сама совесть есть не что иное как то, чем Я по большей степени озабочено само по себе. Именно поэтому, *Dasein* есть отклик на такой зов совести, затрагивающий собственное бытие и обнаруживающий в отношении самого бытия «сверхъестественный» и поистине бездомный смысл (*Unheimlichkeit*), «угрожающий самому бытию быть погребенным в само-забвении»[2] под тяжестью собственных обломков. В свою очередь, откликающийся зов, в дальнейшем определяется Хайдеггером как вина *Dasein* перед своим бытием за то, что оно является «основанием собственной беспочвенности» (*Grund einer Nichtigkeit seiner selbst*)[3]. Эта беспочвенность, по его словам, имеет точно такое же отношение к *Dasein*, как, к примеру, проекция мира к своей сущностной заброшенности. Однако удивляет не это, а то, что благодаря беспочвенности, Хайдеггер снова приходит к человеческой свободе: «Беспочвенность изначально принадлежит Dasein и свободна (*Freisein*) от собственной экзистенциональной возможности. Но свобода *есть* только в выборе чего-то одного, то есть в становлении не-обладающим-выбором и бытием-не-способным-выбрать что-либо другое»[4]. Беспочвенность, которую Хайдеггер устанавливает в качестве основного признака человеческой свободы, таким образом, становится истолкованием *Dasein* в собственной радикальной возможности, утверждающей «ничто» (*Nichts*) в качестве моей собственной смерти.

В конечном счете представленная Хайдеггером в «*Бытии и времени*» фигура смерти субъекта человеческой свободы как смерти определенной возможности, связана с индивидуальной реализацией этого «подлинного» бытия[5]. Бытие нуждается в надлежащем отклике на зов совести перед

---

[1] См. Op. cit., P. 276.

[2] См. Op. cit., P. 277.

[3] См. Op. cit., P. 284.

[4] См. Op. cit., P. 285.

[5] Эмануэль Левинас представляет нашему вниманию мощную критику интерпретаций Хайдеггером смерти в терминах индивидуальной подлинности и само-реализации в работе «Время и Другой» 1947 года. Вот что становится объектом его критики: «У Хайдеггера смерть есть событие свободы, тогда как в страдании субъект, как представляется, приходит к пределу возможного. Он скован в нем, затоплен им и пассивен. В этом смысле смерть есть предел идеализма» (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1997, pp. 70-1; Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека/ перев. с франц. А.В. Парибка. – СПб: Высшая религиозно-философская школа, 1998, С. 69). Проще говоря, Левинас понимает смерть в качестве определения ничто, что выражается в терминах индивидуальной *невозможности или невозможного бытия*, и таким образом, отказывается от использования самодостаточной индивидуальности, как

лицом собственной смертности, то есть, по сути, только Я могу откликнуться зову своей смерти. Именно поэтому, указанный феномен совести в «*Бытии и времени*» раскрывает событие, через которое является бытие как таковое, а не вольные и преждевременные предположения о нем, и именно поэтому в конце анализа Хайдеггера его основным мотивом размышлений «*становится изображение смертности как того, что выражает и заключает в себе собственную "подлинность"*».

Стирающаяся грань между понятиями «подлинной свободы» и «подлинного бытия», в совершающемся экстазисе феномена *чуждости,* достигает своего предельного выражения в *ужасе*, который всегда соседствует со смертью, совестью и виной. Ужас, развернувшейся перед человеком трагедии своей собственной озабоченности всем чем угодно, проявляется как «последний» и окончательный голос самого бытия. Как то, что дает понять «..что оно - ничтожное основание своего ничтожного наброска, стоящее в возможности своего бытия, − должно, Т.е. повинно из потерянности в *людях* извлечь себя назад к самому себе»[1]. «Назад к самому себе» − здесь представляет собой общую методологическую базу феноменологических изысканий Хайдеггера, которая фундаментально изменяет всю структуру познавательных и онтологических целей самой феноменологии. Сама феноменологическая практика, таким образом, должна представлять собой трансформированный девиз Гуссерля «Назад к самим вещам» в экзистенциональное устремление «Назад к самому себе». В обращении, как возвращении к самому себе, совокупность *совести*, *вины* и *ужаса* перед лицом своей собственной ничтожности человечности и самого по себе идеала человечности, в экстазисе феномена чуждости, как подлинном понимании своего фактичного присутствия в мире, человек оказывается в ситуации решимости на то, чтобы взять ответственность за свою возможность быть в мире, как способность стать виновным перед лицом мира и «хотеть-иметь-совесть» перед лицом самого себя. «…молчаливое, готовое к ужасу бросание себя на самое свое бытие-виновным – мы называем решимостью»[2].

Итак, только с определением феномена чуждости, который включает в себя смерть, совесть, вину, ужас и решительность, возможно целое и полное представление фактичного присутствия человека, как предельной и

основополагающей этической и регулятивной идеи. Хайдеггер же, напротив, рассматривает смерть, в буквальном смысле, как «ограничение возможности» индивидуальности, то есть, понимает ее как способность для генуэнной само-реализации или как «возвращение к тому, что она есть как таковая». Однако, Дж. Ллевелин нападает на них обоих по отдельности в двух главах своей книги «Невозможность смерти у Левинаса» и «Возможность смерти у Хайдеггера» (Bloomington: Indiana University Press, 2002, pp. 105 ff.).

[1] Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем.В. В. Бибихина – М.: Ad Marginem, 1997. С. 287.

[2] Там же. С. 297.

одновременно искомой возможности быть, о чем заявляет и сам Хайдеггер: «С разработкой решимости как молчаливого, готового к ужасу бросания себя на самое свое бытие виновным разыскание оказывается в состоянии очертить онтологический смысл искомой собственной способности-быть-целым»[1]. Снимающаяся не подлинность и конечность человеческого присутствия, дополняется общей экзистенциональной картиной, в которой подлинность человека обнаруживается не в его многообразии выбора той или иной возможности быть, к которой он, будучи озабочен миром и самим собой прислушивается, а в безысходности выбора, как единственной и необходимой экзистенциональной возможности для того, чтобы быть.

Говоря о феномене «чуждости», Хайдеггер имеет в виду равновесную экзистенциональную ситуацию. Было бы точнее сказать, чистую в экзистенциональном плане ситуацию. Именно поэтому феномен «чуждости» оказывается (впервые) модусом вневременного или безвременного присутствия. Состояние это пограничное. Отказавшись от одного мира в феномене обезличенного присутствия, человек еще не помещен в границы нового экзистенционального мира. Он еще не сделал выбор и, именно поэтому, в этой ситуации он экзистенционально свободен. Поэтому страх, ужас, смерть и совесть, как феномены отчуждения – вневременны и анти-субъективны. Именно поэтому ужас, страх, смерть и совесть беззвучны сами по себе; для них не нужны слова, как и не нужно время.

2.3. Поворот от временности Dasein к темпоральности Sein в экзистенциональной аналитике Хайдеггера

В нашей работе мы ранее уже указывали на основополагающий термин экзистенциональной аналитики Хайдеггера – временность. Временность является тем понятием, которое выражает изначальную бытийную возможность бытия как времени. Эта возможность выражается через то, что бытие, как время, временит. Таким образом, становится очевидным, что для феноменологического истолкования времени, Хайдеггер обращается к фактичности *Dasein*. Нарастающая предельность фактичного присутствия *Dasein* достигает своего апогея в феномене смерти. Именно в феномене смерти бытие впервые осознает и непосредственно встречается со своей человечностью *Dasein* в мире.

Однако нами было показано, что феноменологическое исследование Хайдеггера приобрело специфический характер; радикализация фактичного характера присутствия человека в мире, в качестве *Dasein*, открывает его существование как *трагедию потери своего собственного онтологического достоинства и преимущества перед бытием*. Ничтожность озабоченности человека миром достигается через падение в фактичное Dasein. Через совесть и вину человек оказывается способен сбросить оковы мира, как

[1] Там же. С. 301.

того, что сущностно не принадлежит его бытию, как того, что представляет собой несобственный ракурс рассмотрения самого себя. «В момент кончины мир – это только то, что уже ничего не значит для моего собственного бытия, то, что вот-бытие как бытие-в-мире как раз-таки оставляет. Для умирающего в этом модусе бытия-в-мире мир есть то, от чего вот-бытие уже не зависит; мир – это всего лишь чистое «то-в-чем» «все-еще-бытия»[1]. В синтезе проблем фактичного присутствия человека и феномена чуждности, Хайдеггером уже подготавливается «новый путь» или даже *поворот* во всей экзистенциональной аналитике, которая до этого момента фокусировалась лишь на вопросах фактичности. «Новый путь» и герменевтический поворот в аналитике бытия призван вернуть человеческому существу его собственное достоинство, которое утрачивается им в заброшенном и фактичном присутствии в мире.

В этом контексте было бы уместным отметить и тот факт, что сам экзистенциональный проект Хайдеггера насыщается новым смыслом и предназначением. Кроме самой непосредственно аналитики бытия фундаментальная онтология Хайдеггера становится *исповедью* и *откровением* по руководству себя на пути обретения человеческого достоинства и собственного бытия. В забегании вперед, в ракурсе конечного и фактичного присутствия он видит жест возвращения человека из состояния *некто* в собственное бытие, где человек обретает свое достоинство, как существа свободного или, как искомой онтологической возможности «выбора-самого-себя». Это характерное изменение предназначения фундаментальной онтологии изменило и стиль хайдеггеровских текстов, которые стали представлять собой аскезу, человеческий праксис и личную экзегетику собственного бытия. Подвергается трансформации теоретический фундамент, экзистенциональная география человека, само бытие человека и, как следствие, экзистенциональные модусы его существования, за тем лишь исключением, что теперь они приобретают собственное экзистенциональное звучание, а не фактичное. Одной из центральных трансформаций экзистенциональных модусов бытия человека становится трансформация временного горизонта *Dasein*. Коль скоро, само *Dasein* утрачивает свой фактичный модус и свое *вот* уже не в качестве *некто*, а как обретения собственного бытия, где на первый план в тематическом отношении, сам анализ *Dasein* отодвигается в сторону, уступая место *Sein*; то возникает необходимость *перевода* экзистенциональных модусов фактичного горизонта бытия человека и фактичного языка существования человека на язык проблемы и вопроса о бытии вообще, т.е. самой бытийной проблематики.

В горизонте *Sein* бытие также истолковывается через время. Сама по себе проблематика бытия, конечно, не описывается в терминах

---

[1] Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1979. S. 335.

индивидуальной человеческой жизни. Но в самой точке перехода, в точке трансценденции от *Dasein* к *Sein*, в смерти, Хайдеггер говорит об ограниченности использования лишь феномена смерти для описания целостности бытийного характера. «Но смерть ведь лишь «конец» присутствия, беря формально лишь один конец, замыкающий целость присутствия. Другой же «конец» его «начало», «рождение». Лишь сущее «между» рождением и смертью впервые представляет искомое целое. Выходит, предыдущая ориентация аналитики осталась при всей тенденции к экзистирующему бытию-целым и вопреки генуинной экспликации собственного и несобственного бытия к смерти «односторонней». Присутствие стояло в теме лишь так, как оно экзистирует словно бы "вперёд", оставляя все бывшее "позади себя". Не только бытие к началу осталось без внимания, но главное протяжение присутствия между рождением и смертью. Как раз "жизненная взаимосвязь", в которой присутствие все же постоянно неким образом держится, была при анализе бытия-целым просмотрена»[1]. Жизненная взаимосвязь бытия, о которой говорит Хайдеггер, как видим, достигается через интерпретацию смысла *рождения* и *конца* бытия. В контексте экзистенциональной аналитики (теперь уже) *Sein*, бытие обнаруживает свою раскрывающую и скрывающую природу взамен собственному и несобственному присутствию в *Dasein*. Именно поэтому, в поздний период своего творчества, Хайдеггер помещает проблему бытия в ракурс рассмотрения проблемы истины и лжи, где диалектика понимания бытия, как αληθέια и λήθη выходит на первый план.

Наряду с этой трансформацией, происходит переоценка самого фактичного присутствия человека в мире. Кроме того, что Хайдеггер отказывается от негативной риторики в отношении фактичного горизонта, свойственного «Бытию и времени», сама фактичность предстает как *судьба* бытия человека, благодаря которой становится возможным осознание своей собственной озабоченной ничтожности миром. И только благодаря такому осознанию человек оказывается способен озаботиться самым собственным, что у него есть бытием. «Фактическая жизнь озабочена тем, чтобы развивать свое обхождение (а именно изначально совершающееся, изготавливающее обхождение) в такое, которое всегда для самого себя (как обхождение, каждый раз данное наперед) имеет в распоряжении более внимательное всматривание»[2].

Иными словами, сама проблематика бытия вместе с временным горизонтом переходит на совершенно новый уровень, меняя мировоззренческий посыл с негативно-критического описания падения

---

[1] Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина – М.: Ad Marginem, 1997. С. 373.

[2] Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. слов. Н.А. Артеменко. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. С. 142-143.

человеческого достоинства в фактичном мире на позитивно-метафизический. Он преследует цель восстановить существо человека в его собственном бытии. Именно поэтому, после *Поворота*, а также после «Бытия и времени», Хайдеггер отказывается от феноменологии *Dasein* и от временного горизонта в контексте аналитики *Dasein*. Вопрос об обосновании бытия через сущее вообще снимается с повестки философского исследования фундаментальной онтологии и проблемы человека. Вопрос о бытии теряет всякий смысл в фактичном горизонте присутствия, однако он возобновляется уже во «Времени и бытии», обретая новые онтологические характеристики. В фактичном горизонте рассмотрения бытия человека *Dasein* постоянно что-то угрожает. Оно постоянно потенциально *исчезает*, скрывается. В самом озабоченном проживании в мире человек постоянно *забегает* вперед, в то, что еще не подвластно его собственной судьбе. В постоянном стремлении забежать вперед, за границу самого себя, в будущее, − человек оставляет позади прожитую жизнь, в лице которой выступает *совесть*. Совесть прожитой и прошедшей жизни, где человек в погоне за миром и несобственным обликом бытия проходит мимо самого себя. Мир «пожирает» человека через время. «Но чем больше время проходит, тем больше оно сохраняется. Следовательно, время обозначает постоянство преходящего. Но постоянство – это постоянно присутствующее. А присутствие – это бытие. Итак, средний термин, посредством которого Хайдеггер переходит от бытия к времени и от времени к бытию, − это присутствие. Но между бытием и временем нет никакой диалектики, ибо Хайдеггер вовсе не желает разрешить отношение бытия и времени в каком-то высшем понятии. Мы уже говорили: речь идет не о «снятии», а о «шаге назад»[1]. Шаг назад не означает отказа или снятия ответственности с себя за свое собственное падение в фактичном мире. Шаг назад означает шаг в обратную сторону от забегания вперед самого себя. В промедлении и остановке, как говорит Хайдеггер, для человека становится возможным обратить внимание на самого себя и вернуться к тому, чем он постоянно является. К постоянству своей возможности быть и, следовательно, к постоянству бытия как такового.

В своем стремлении к исконному пониманию времени Хайдеггер, по мнению Гронден, совершает «революционный шаг», осуществляя толкование времени «в направлении *будущего*»[2]. Будущее выражает временной характер вот-бытия, устремленного в свою возможность. Именно поэтому «Хайдеггер не использует слово «прошлое» (*Vergangenheit*) этот реликт онтологии наличности (*Vorhandenheit*): он предпочитает говорить о

---

[1] Керимов Т. Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология. – М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2011. (Gaudeamus). С. 102-103.

[2] Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. – СПб.: Издательство «Русский Миръ», 2011. С. 96.

«бывшести» (*Gewesenheit*)»[1]. Вместе с тем анализ фактичности времени выстраивается не только на анализе устремленности вот-бытия в будущее. Сама устремленность в будущее реализует в целом довольно традиционную структуру рассмотрения времени, выделяя в нем прошлое, настоящее и будущее. Исключения ради стоит сказать, что эти три временные характеристики переводятся на язык бытийной возможности вот-бытия для того, чтобы показать способ истолкования его истории. Именно поэтому прошлое, настоящее и будущее, в экзистенциональной аналитике Хайдеггера начинают звучать как бывшесть, будущность и настоящее, причем последнее во многих местах перетекает в значение «присутствия». Коротко остановимся на каждой ипостаси времени.

В своей устремленности как возможности вот-бытие через экзистенциональные характеристики прежде-чем (*Vorbei*) и предвкушения (*Vorlaufen*) приближает себя к своему будущему. Само будущее в герменевтическом смысле приближается через собственное предвкушение к своему концу, как смерти. А именно: «Чем должен являться наш вопрос, что есть время, а также, как бытийствует вот-бытие во времени? Вот-бытие, являющееся всегда в повседневности чем-то моим, означает собственную смерть и то, о чем мы не можем знать. Что же это такое: является ли *это, вообще, собственно смертью*? *Она является предстоящим предвкушением* (*Vorlaufen*) *вот-бытия к собственному прежде чем* (*Vorbei*) *как уверенность и полная неопределенность первейшей возможности быть самим собой. Вот-бытие*, как человеческая жизнь, *есть первейшая возможность*, означающее бытие возможности и при этом, неопределенное прежде чем»[2]. Настоящее, как момент теперь, выражается открытостью вот-бытия. Через момент открытости вот-бытия в настоящем и, через его возможность открывается собственная будущность прежде-чем самого настоящего. Именно тут настоящее как открытость вот-бытия обретает герменевтическую функцию устремления на то, что предшествовало самому себе. Ее, по мнению Хайдеггера, открывает *прошедшее*: «Вот-бытие является моим в собственной подлинности только как возможность. Вот-бытие, есть, главным образом, вот в повседневности, которое вместе с тем дано само как определенная временность, как то, что предшествует мимолетной будущности, как то, что может быть понято, только если оно находится в состоянии конфронтации с подлинным временем бытия будущего прежде чем. Что говорит вот-бытие о времени, тоже оно говорит и о его повседневности. Вот-бытие, кружащее в собственном настоящем, говорит, что прошедшесть это прежде чем, что

[1] Там же. С. 98-99.

[2] Heidegger M. Der Begriff der Zeit: Vortrag vor'der Marburger Theologenschaft Juli 1924. Max Niemeyer Verlag. Tübingen, 1989. S.11-12.

оно необратимо. Это прошедшесть настоящей каждодневности, в которой пребывает собственно суетность сама по себе»[1].

Однако из этой же предельной устремленности вот-бытия к своей собственной смерти, проявляется бытийная возможность как таковая. Бытие, помещенное в ракурс времени, бытие как возможность и устремление, становится временностью. Временностью, которая из своего присутствия в мире временит само бытие. Временит бытие − это значит *овременяет* его. Накладывает временные характеристики в отношениях между вот-бытием человека и мира или вот-бытием другого. Через временность бытие выражает свою возможность быть. Через временность бытие себя само истолковывает. «Временность временит, а именно давая времени возможность быть способом самой себя»[2]. Временность к тому же и являет нам предельный смысл бытия как заботы. Так, к примеру, в первой части «Бытия и времени» забота максимальным образом приближается к временности, где она понимается как «вперед-себя-уже-бытие-в-мире или как бытие-при. Сама структура построения бытийной ориентации заботы сближает ее с временностью в том плане, что она возвещает о уже трех временных экстазисах бытия: «вперед-себя» и «предвкушение» намекает на будущее, «уже-в», «прежде чем», уже-при» на прошедшесть настоящего присутствия, а «бытие-при-чем-то», «присутствие» на настоящее[3].

Вместе с тем Хайдеггер к тому же еще говорит и о удержании вот-бытия в своем настоящем, говорит об устремленности в вот-бытие в тот или иной экстазис, но при этом вовсе не о релятивистком и подвешенном состоянии вот-бытия в своей герменевтической истории. Для того, чтобы не само вот-бытие было временным, случающимся и происходящим во времени, а оно само временило сущее, человек должен быть подлинно озабочен чтойностью своего присутствия в настоящем. «Вопрос о когда неопределенного прежде чем и, вообще, о как-длении времени является вопросом о том, что мы способны удержать, удержать как настоящее. Время, переходящее в как-дление, обычно означает то, что мы именуем как теперь настоящее. Вопросим теперь о как-длении времени, в котором озабоченность выявляет настоящее что. Вот-бытие бежит от своего *как* и находит спасение, обращая внимание и связывая себя с повседневно настоящим *что*. Вот-бытие есть то, чем оно озабоченно; вот-бытие есть

---

[1] Idid. S. 19.

[2] Heidegger M. Sein und Zeit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1977. S. 328., атакже: Heidegger M. Metaphysische Anfangsgrunde der Logik im Ausgang von Leibniz. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 26. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1978. S. 264.

[3] Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1979. S. 237.

бытийствующее настоящее. Все, что имеет место начаться в мире, начинается как удержание себя в теперь; точно также начинается и само время, которое, конечно же, есть вот-бытие, но вот-бытие как присутствие в настоящем»[1].

Но вместе с удержанием себя в настоящем присутствии, вместе с «озабоченным восхождением» в настоящее, вот-бытие должно отграничить себя от всего временного для того, что кружить в постоянстве проходящего и наступающего. Именно поэтому, Хайдеггер говорит об обособлении вот-бытия от времени: «Если временность – это, по существу, обособление, тогда вопрошание о бытии и времени в себе, по своему содержанию, вынуждено вступить в обособление, лежащее в самом времени»[2]. И далее, вообще, от всякого сущего: вот-бытие как «временность "есть" вообще не *сущее*»[3]. Временность, как выражение озабоченного отношения вот-бытия к своему сущему, оказывается тем, что размыкает человеческое присутствие, учреждая собственно бытийную свободу. Экзистенция же вот-бытия, таким образом, означает, что сам человек, как раз таки ввиду своей разомкнутости по отношению к бытию, обособлен и отстранен от мира всех сущих вещей. Эта интенция мысли Хайдеггера в значительной степени сближает его с антропологией Ф. Ницше – «Der Mensch, das noch nicht festgestellte Tier» («Человек – это животное, о существе которого еще не сказано последнего слова») – и М. Шелера – «Der Mensch ist der Neinsagen könner» («Человек всегда может сказать нет»). В том же самом ключе однако, шире и масштабнее, высказывается сам Хайдеггер, правда, говоря о человеке, как воздвигающемся культурном сооружении. Но будучи устремлен удержать свое настоящее, человек теряет свое будущее. Вот его слова: «…вот-бытие, как восходящее в теперь настоящий мир, таким образом можно охарактеризовать как то, что ускользает от собственной будущности, что, по сути, означает, что вот-бытие схватывает будущее в заботе о развертывающем собирании человека (*Menschheitsentwicklung*), культур культуры и т.д.»[4].

Итогом такого сущностного размыкания человека, озабоченного бытием, становится, как мы уже говорили выше, забвение вопроса о вот-бытии. Парадоксальность мысли Хайдеггера и следование предельной выговариваемости возможности вот-бытия приводит его к тому, что само

---

[1] Heidegger M. Der Begriff der Zeit: Vortrag vor'der Marburger Theologenschaft Juli 1924. Max Niemeyer Verlag. Tübingen, 1989. S. 17.

[2] Heidegger M. Vom Wesen der Menschlichen Freiheit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 31. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1982. S. 129.

[3] Heidegger M. Sein und Zeit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1977. S. 328.

[4] Heidegger M. Der Begriff der Zeit: Vortrag vor'der Marburger Theologenschaft Juli 1924. Max Niemeyer Verlag. Tübingen, 1989. S. 18.

вот-бытие стремится к своему концу. Коль скоро, сам Хайдеггер пишет, что «Результат экзистенциональной аналитики, т.е. аналитики выявления бытийного строя вот-бытия в своей основе таков: бытийный строй вот-бытия основывается на временности»[1]. Однако, уже там, в работе «Основные проблемы феноменологии», которая вышла в свет после публикации «Бытия и Времени», Хайдеггер частично приоткрывает завесу тайны над так и не опубликованной второй частью «Бытия и времени»[2]. Такой переориентацией становится открытие Хайдеггером того, что «временность, присущая *Dasein*, − это *Zeitlichkeit*, а временность бытия – *Temporalität*»[3].

Таким образом, темпоральная проблематика бытия должна «отсрочить» конец бытия, означающий конец вопрошания бытия. Постоянное и неустанное вопрошание бытия – история его самого. Только в неустанном вопрошании чего-то, возможно открытие глубочайшего смысла, в данном случае бытия. Поэтому через вопрошание временности бытия становится возможным понимание собственного смысла бытия. Бытия неустанно вопрошающегося, а не того бытия и вот-бытия, которое забрасывается в суетность мира. Именно поэтому, чтобы показать специфичность данной возможности бытия понимать само себя, при этом не превращая ответ на фундаментальный вопрос в забвение, Хайдеггер выводит проблематику «временности» из сферы фактического *Dasein* в сферу бытия как такового. Вот что пишет по этому поводу Хайдеггер, изобретая для этой совершенно новой сферы неологизм *Temporalität*: «Термин *“темпоральность”* не совпадает со “временностью”, хотя одно – лишь перевод другого. Он подразумевает временность в той мере, в какой она сама тематизируется как условие возможности понимания бытия и онтологии как таковой. Термин *“темпоральность”* должен извещать о том, что в экзистенциональной аналитике временность – это тот горизонт, из которого мы понимаем бытие»[4]. Или: «*Темпоральность* – это изначальное временение временности как таковой»[5]. А также: «Поскольку выражение “временный” в приведенном значении засвидетельствовано дофилософским и философским словоупотреблением и поскольку в последующих исследованиях оно будет применено еще для другого значения, мы именуем исходную смысловую определенность бытия с его чертами и

---

[1] Heidegger M. Grundprobleme der Phanomenologie. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 24. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1975. S. 323.

[2] Haefner G. Martin Heidegger // Klassiker der Philosophie. Bd. 2. 2. München, 1981. S. 502.

[3] Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. – СПб.: Издательство «Русский Миръ», 2011. С. 116.

[4] Heidegger M. Grundprobleme der Phanomenologie. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 24. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1975. S.324.

[5] Idid. S. 429.

модусами, идущими из времени, его *темпоральной* определенностью. Фундаментальная онтологическая задача интерпретации бытия как такового охватывает, поэтому в себе разработку *темпоральности бытия*. В экспозиции проблематики *темпоральности* впервые дается конкретный ответ на вопрос о смысле бытия»[1].[2]

Темпоральная проблематика бытия устраняет присутствие в фактическом ракурсе. Радикализация подлинного бытийного отношения к своей возможности и к само герменевтике бытия через время[3] отодвигает в сторону конечность человеческого присутствия и конечность понимания вот-бытия, позволяя впервые самому бытию обрести свою подлинную историю[4]. Подлинная история бытия это и подлинная история человека, его собственная *судьба*. Судьба человека, где он забрасывается и озабочивается окружающим его миром, сталкивается с фундаментальными экзистенциональными *чувствами* своего нахождения в нем. Среди таких же как и он сам, растворяется в качестве некто, встречается с собственной ничтожностью в лице смерти и ужаса перед конечностью этого самого экзистенционального чувства, как чувства себя, как чувства жизни, как чувства собственной возможности быть. Совесть и вина позволяют увидеть человеку в самом себе «несобственность» своих планов, забот и сует. И только разрывая фактичный круг своего собственного присутствия в мире как индивидуальной жизни, существующей от своего начала и до конца, человек оказывается собственно свободным существом, возвращающим свое человеческое достоинство – *достоинство быть*,

---

[1] Heidegger M. Sein und Zeit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1977. S. 19.

[2] Более подробно об сущностных истоках такой задумки пишет Жан Бофре: «Начиная с *Бытия и времени*, в работе, которую Хайдеггер видел тогда под заголовком *Zeitlichkeit des Daseins (временность вот-бытия)*, где настоящее, в котором перекрещиваются прошлое и будущее, становится центром вопроса, уже появляется весьма необычное выражение *Temporalität des Seins (темпоральность Бытия).* Тем самым книга начинает уже превосходить саму себя. Темпоральность бытия теперь означает, что «бытие удаляется в то время, как оно раскрывается в сущем», иными словами, что время есть просвет бытия лишь как временный алтарь, убежище или ковчег своего собственного изъятия» // Бофре Ж. Путь Хайдеггера // Диалог с Хайдеггером. Кн. 4. Пер. с франц. В.Ю. Быстрова – «Владимир Даль». СПб, 2009. С. 155.

[3] См: Pawliszyn A. A Temporality of Dasein (Heidegger) and a Time of the Other (Levinas) / The Creative Matrix of the Origins. Analecta Husserliana Volume 77, 2002, pp 193-204.

[4] Г. Фигал справедливо отмечает «удивительный характер» утверждений, что Хайдеггер смог вернуться к своей идее исторической философии лишь после разрыва с проектом Бытия и времени: ведь там проблематике временности и историчности отведена целая глава. Но именно ее внимательное прочтение, продолжает автор, подтверждает приведенную точку зрения, поскольку рассматриваемая в этой главе историчность принадлежит дофилософскому горизонту человеческого бытия и не может иметь принципиального значения для философии. См.: Figal G. Martin Heidegger zur Einführung. Hamburg. 1999.

присутствовавшее в нем постоянно на всем протяжении человеческой истории.

Глава III. Эк-зистенция как горизонт обнаружения бытия (Seyn) человека в философии М. Хайдеггера

3.1. Человек в горизонте истории бытия

Задачи истории в экзистенциональной аналитике М.Хайдеггера внутри текста «Бытия и времени» начинают сводиться не к вопросу о том, *что есть бытие* или, *в чем состоит фундаментальное отличие между бытием и сущим*, хотя и он продолжает быть открытым в рамках фундаментальной онтологии, сколько к решению вопроса о «многообразии» понятий бытия[1]. По его мнению, решить эту проблему оказывается возможным не показав бытие с какой-то его определенной стороны, а предоставив его *целостно*. Проблема временности бытия пытается разрешить эту проблему, однако наталкивается лишь на конечное бытие человека. Показать бытие во всей его целостности оказывается способной лишь *история*. Итак, на основании, каких предпосылок в экзистенциальной аналитике Хайдеггера ставится вопрос об истории бытия:

1. Экзистенциональный анализ горизонта *Dasein* (индивидуального бытия) не показал характер бытия во всей его целостности. Смысл бытия начал показывать себя в собственном и несобственном характере. Более того, в ходе выявления *совести* как фундаментального зова и призыва самого человека к бытию, была выявлена чуждость (*Unheimlichkeit*) *Dasein* собственному смыслу бытия (*Sein*)[2].
2. Временной горизонт *Dasein*, показавший свою конечность на примере человеческой жизни, поставил под угрозу саму проблематику бытия как такового. Бытие сводилось лишь к конкретному, повседневному и усредненному *Dasein*, ограниченному человеческой жизнью. Однако вместе со смертью *Dasein* должно было бы исчезнуть и само бытие. Вместе с тем, история философии и онтологии как раз таки говорит об обратном. Проблематика бытия сохраняла свое место, несмотря на смерть *Dasein*.

---

[1] Можно отметить, что тема «многообразия» определения бытия обнаруживает себя в философии Хайдеггера еще в пропедевтике его творческого пути задолго до появления самого проекта фундаментальной онтологии. См: Хайдеггер, М. Мой путь в феноменологию / Перевод В. Анашвили при участии В. И. Молчанова // Логос. — 1995. — № 6. — С. 303—309., а также: Brentano F. Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles // Freiburg im Breisgau, 1862.

[2] Феномен «чуждности» и «чужого» относительно топографии человека и культуры в мире в будущем станет одной из центральных тем феноменологии Ванденфельса. См: Waldenfels B., Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006, а также: Waldenfels B., *Topographie des Fremden - Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt am Main.: Suhrkamp, 1997.

3. Суммируя результаты экзистенциональной аналитики: наличие собственного и несобственного смысла бытия, чуждость das Man самости, не прекращающийся зов совести, взывающий человека к его бытию, установление темпорального характера бытия в противовес временному, – мы снова возвращаемся к фундаментальному повороту в мышлении Хайдеггера. К повороту от проблематики *Dasein* к проблематике *Sein*. Поворот вместе с выявленными новыми векторами рассмотрения бытия уже не может быть ограничен лишь конкретным человеческим Dasein. Бытие как бы внимает в себя *Dasein*, делая его одной из точек рассмотрения фундаментальной онтологии, только лишь в которой само *Dasein* получает надлежащее описание и интерпретацию.

Выявленные три особенности подготавливают почву для изменения всего горизонта рассмотрения человека в проекте фундаментальной онтологии Хайдеггера. Аналитика *Dasein* здесь выступает в качестве отправной точки такого исследования, однако она показывает свою ограниченность, когда изменяются задачи и цели герменевтики бытия. Будучи лишь фрагментом[1], аналитика Dasein предоставляет фрагментарный образ человеческого существа далекий от своей целостности и ограниченный конечными рамками человеческой жизни. Именно поэтому, после «Бытия и времени» Хайдеггер ставит цель: связать разрозненные фрагменты существа человека[2], экзистирующие по законам человеческой жизни и представить бытие не в качестве определенного, и единичного *вот*, а представить *бытие как таковое*.

Временной горизонт аналитики *Dasein*, выявленный на первоначальном этапе проекта фундаментальной онтологии, задает односторонний экзистенциальный анализ. Именно поэтому, Хайдеггер стремится связать фрагментарные и единичные события присутствия человека, но связать не через последовательность переживаний *теперь*, а иначе. События открытия вот-бытия человеку в их всей взаимосвязи – есть *человеческая жизнь*. Именно это открытие «всеобщего» и *над*человеческого характера человеческой жизни, подчиняющего себе все фрагментарные и единичные *вот*, представляет *целостный* горизонт представления человеческой сущности. «Лишь сущее *между* рождением и смертью впервые представляет искомое целое»[3]. Здесь Хайдеггер говорит об определенном протяжении вот-бытия между рождением и смертью, представляющем собой жизненную взаимосвязь или природу бытия как такового. Это протяжение вот-бытия выражается в фундаментальной онтологии через феномен бытия-после-смерти. Оно же в свою очередь и

---

[1] White C.J., Dasein, Existence and Death // Heidegger Reexamined / Ed. by H.L. Dreyfus, M.A. Wrathall. Vol. I: Dasein, Authenticity, and Death. New York; London: Routledge, 2002. P. 337.

[2] См: Guignon C., The History of Being // A Companion to Heidegger / Ed. by H.L. Dreyfus, M.A. Wrathall. Malden: Blackwell, 2005. P. 395.

[3] Heidegger M. Sein und Zeit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1977. S. 72.

завершает конструкцию герменевтической целостности смысла бытия, которая замыкает целостность бытия не только между рождением и смертью человеческого существа, но и между смертью и другим рождением. Действительно, что остается после смерти *Dasein*? Экзистенциональная аналитика фактически стирает и совершает «изъятие» существа человека из повседневной жизни, и совершенно ничего не говорит о том, что оставляет после себя такое изъятие. Смерть здесь хоть и несет в себе некоторый экзистенциональный смысл, но все же сводится до чистого в онтологическом смысле отрицания или деструкции *Dasein*[1]. Однако смерть в экзистенциональном фокусе рассмотрения человеческого существа, кроме того, что что-то «изымает», «снимает» или «отрицает», то есть кроме негативного смысла, обладает и позитивом; она что-то дает. Смерть, в *онтологическом* смысле, делает доступной для рассмотрения топос местопребывания и присутствия человека в мире. В *экзистенциональном* смысле смерть устанавливает границы реализации *Dasein* бытийной возможности быть и трансформирует пространство присутствия после смерти. *Dasein* погибло, уничтожено, стерто с лица земли, однако бытие-после-смерти всегда говорит о себе, как о определенном *следе Dasein*.

Бытие *Dasein* оставляет после себя след в горизонте, в котором постоянно *кто-то* или какое-то *Dasein живет* и присутствует. Аналогичным образом дело обстоит и с другими модусами экзистенционального горизонта бытия. Проекции *Dasein:* бытие-в-мире, бытие-друг-с-другом, со-бытие, − развертываются в своем многообразии *быть*. Бытие-в-мире сопрягается вместе с бытием-друг-с-другом, оказываясь последовательностью бытия-друг-за-другом. Вереница модусов бытия говорит, прежде всего, о том, что само бытие человека имеет место как постоянное со-бытие с *Другим*, которое *простирает само себя* и само же для себя устанавливает срок и границы присутствования. Именно поэтому, целостная архитектура бытийного устройства определяет возможность описания *целостной человеческой жизни*, а не конкретного *Dasein*, в качестве некоторого наброска и открытия бытия самому человеку, пробуждения и уловления мира, некто, заботы и времени.

«Присутствие не заполняет впервые лишь через фазы своей моментальной действительности как-то наличный путь и срок *жизни*, но простирает *само себя* (курсив – *Е.А.*) так, что заранее свое ему бытие конституируется как протяжение. В бытии уже лежит *Dasein* как *между* с отнесением к рождению и смерти […] присутствие *не есть*, оба *конца их между* – суть»[2].

Хайдеггер начинает экзистенциональный анализ вот-бытия человека на предмет его историчности с описания композиции феноменов представляющих

---

[1] См: Hoffman P., Death, Time, History: Division II of Being and Time // The Cambridge Companion to Heidegger / Ed. by Ch.B. Guignon. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 200.

[2] Heidegger M. Sein und Zeit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1977. S. 72.

сущее как собственно *историю бытия*. Сама история бытия показывается как фундаментальная характеристика последнего. Стоит сразу же отметить, что Хайдеггер в своем экзистенциональном анализе бытия на предмет его историчности всячески отстраняется от традиционных схем и моделей философии истории (Гегель, Шпенглер, Зиммель и д.р.) и историографии. По его мнению, ни одна из теорий истории не исходит в своей пропедевтике из основополагающего принципа любого теоретического исследования бытия – экзистенциональной *укорененности* самой истории в человеческой жизни и культуре. Это является центральным пунктом всей фундаментальной онтологии Хайдеггера и вообще всей философии его раннего периода. Упущение этой, по нашему мнению, важнейшей характеристики, делает теории истории, различные проекты исторического развития и историю как науку *чуждой своему основному замыслу*, который состоит в проявлении сущности бытия человека на основе его прошлого. Прояснение здесь резонирует с герменевтикой, следовательно, история, здесь мы идем по пути Дильтея, есть одна из форм понимания человеком окружающей действительности[1]. Если мы переиначим этот посыл на объект настоящего исследования и тему, в которой она получает свое раскрытие, а именно: человек потерял свою собственную самость в мире, человек в поисках своей самости в мире, человек брошен в мир на поиски своей собственной самости, то указанный выше посыл можно будет сформулировать так. История есть форма понимания человеком своей собственной брошенности в мир на поиски самости. Сжатый и краткий вариант этого посыла очень древний, так как появился еще в Древней Греции и разными исследователями приписывался Фалесу, а также надписи при входе в Оракул в Дельфах. Он гласит: «Познай самого себя». Или в нашем случае: *история – это форма понимания человеком самого себя*. Исходя из того, что история вообще не задается вопросом о том, историей кого или чего она является, история превращается в хронику, которая не знает сослагательного наклонения и которая живет своей собственной жизнью. Характеристика «*живет собственной жизнью»* является основной особенностью науки, стремящейся к независимости от предрассудков человеческой природы. И тогда возникает совершенно причудливая ситуация: наука *живет собственной жизнью* и изучает человечество, но при этом, не давая человеку ни единого шанса приблизиться к самому себе. Сходным образом дело обстоит и с историографическим исследованием наличного. Хайдеггер показывает это, рассуждая о древнегреческом сосуде в музее. Совершенно очевидно, что

---

[1] В этом фундаментальная онтология Хайдеггера пошла намного дальше, чем историческое *эпохе* Гуссерля истории науки. Об этом более подробнее у Роберта Досталя: См. Dostal R.J., «Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger», in Charles Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1993. pp. 142, а также у Дэльстрома: См: Dahlstrom D.O., «Heidegger's Critique of Husserl», in Theodore Kisiel & John van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany: SUNY Press, 1994. pp. 244.

древнегреческий сосуд можно считать историческим, но на основании чего складывается историчность сосуда? На основании его расположения в музее? Т.е. если бы мы поместили некоторую вещь современности (например, Айфон 6) в музей, мы бы могли сказать, что оно исторично? На основании его «бывшести», как того, что прошло? Но ведь он есть, он наличен, его можно использовать по назначению даже по прошествии трех тысяч лет. Чего же тогда нет в этом сосуде? Что ушло? Что прошло из него, что мы называем его историческим? Хайдеггер отвечает на это следующим образом: «Что ушло? Ни что иное как мир, внутри которого он принадлежал к взаимосвязи средств, встречался как подручное и применялся озаботившимся будущим-в-мире вот-бытия. Самого мира больше нет. Но прежнее и внутримирное того мира еще налицо»[1].

Во введении в лекционный курс 1925 года под названием «Пролегомены к истории понятия времени»[2] (*Prolegomena zur Geschichtedes Zeitbegriffs*) Хайдеггер впервые обращается к сущности истории и ее задаче для феноменологии и философии как герменевтики бытия. Хайдеггер четко прописывает собственно исторические функции герменевтики, как внимающего истолкования, формулирует поле исторической действительности и проблематизирует само историческое пространство возможности самой истории как науки. «…что если историческая наука имеет дело с историей, то история, как она понимается в науке, уже и с необходимостью оказывается также и собственно исторической действительностью, − главное, не сказано, способно ли историческое познание исторической действительности однажды усмотреть историю в ее историчности»[3]. Не случайно, что Хайдеггер обращает свое внимание на идею разделения наук о природе и о духе Риккерта[4], говоря с одной стороны о структурной отличительности двух сфер научных областей, а с другой, о проблематичности самого такого разделения, негативно отражающееся на возможностях истории в постижении действительности. А именно: «В данном случае уже само разделение двух областей может указывать на сокрытость той изначальной и единой взаимосвязи вещей,

---

[1] Heidegger M. Sein und Zeit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1977. S. 75.

[2] Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte de Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1979.

[3] «…daß, wenn Geschichtswissenschaft von der Geschichte handelt, die Geshichte, so wie sie in der Wissenschaft verstanden ist, notwendig auch schoon die eigentliche geschichtliche Wirklichkeit ist, vor allem ist nicht gesagt, ob die historische Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit die Geschichte in ihrer Geschichtlichkeit je zu sehen vermag» // Idid. S. 1-2.

[4] Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре. — М.: Республика, 1998. — (Мыслители XX века).

которую невозможно обрести вновь посредством вторичного соединения природы и духа в вот-бытии человека»[1].

Основной интенцией и перспективой такой герменевтики бытия является время. Время как изменчивое, длящееся, текучее и одновременно постоянное вместе с основным вопросом о бытии становится путеводной нитью всего феноменологического каркаса фундаментальной онтологии Хайдеггера. Время как само в себе все герменевтирующее и истолковывающее через свою постоянную длительность, становится реализацией бытия, постоянной и вечной реализацией бытия – его историей. Сама история бытия, таким образом становится открытием бытия через историю в качестве времени, что, в принципе, и определяет основную идейную, и методологическую нагрузку упомянутого выше лекционного курса. «…*история понятия времени* оказывается *историей открытия времени и его понятийной интерпретации,* т.е. *историей вопроса о бытии сущего,* историей попыток открыть сущее в его бытии, предпринимаемых на основе соответствующего понимания времени, на той или иной ступени понятийной разработки этого феномена. Стало быть, в конечном-то счете история понятия времени оказывается *история упадка* и *историей искажений основного вопроса* научного исследования – вопроса о бытии сущего: историей неспособности радикально по-новому поставить вопрос о бытии и заново разработать его первоосновы…»[2].

Таким образом, история бытия и вопрос о нем становятся как раз-таки той сущностной структурой организации феноменологического рассмотрения, которая пытается воссоздать целостность и полноту научного метода разделенного специализацией на природу и дух.

Сама возможность подхода к принципиально непонятому и к природе указывает на различные модификации понимания природы в определенные

---

[1] «Im vorliegenden Fall könnte schoon die Trennung zweier Gebiete der Index dafür sein, daß ein ursprünglicher und einheitlicher Sachzusammenhang verdeckt bleibt, der durch eine nahträgliche Zusammennahme beider – Natur und Geist im Ganzen des menschlichen Daseins – nie wiederzugewinnen ist» // Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte de Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1979. S. 2.

[2] «*Die Geschichte des Zeitbegriffs* ist dann aber die *Geschichte der Entdeckung der Zeit* und die *Geschichte ihrer begrifflichen Interpretation*; d.h. diese Geschichte ist die *Geschichte der Frage nach dem Sein des Seindenden*? Die Geschichte der Versuche, das Seiende in seinem Sein zu entdeken, getragen von dem jemeiligen Verständnis der Zeit, von der jeweiligen Stufe der begrifflichen Ausarbeitung des Zeitphänjmens. So ist die Geschichte des Zeitbegriffs genauer am Ende *die Geschichte des Verfalls* und *die Geschichte der Verstümmelung der Grundfrge* wissenschaftlicher Forschung nach dem Sein des Seienden: Geschichte des Unvermögen, die Seinsfrage radikal neu zu stellen und in ihren ersten Fundamenten neu auszuarbeiten – ein Unvermögen, das im Sein des Daseins gegründet ist» // Idid. S. 8.

эпохи. Система модификаций образует фактически *историю* интерпретаций природы, где каждая обладает определенной степенью открытости. Однако абсолютная открытость истории обнаруживается не в простом сгущении фактов и их систематике. Сама по себе упорядоченность каких-то событий не есть история и время вообще, коль скоро оно всегда некоторым образом связано с проблемой историчности. Абсолютная открытость истории осуществляется не сколько в объеме пространства произошедших событий, сколько в выявлении самой структуры указаний и ориентаций. И здесь по существу возникает совсем иная история. История ориентаций и отсылок на сущее, а не система следующих друг за другом событий, связанных определенными каузальными связями.

Становится очевидным, что даже проект забвения бытия нельзя рассматривать в негативном ключе. Забвение бытия, которое объединяет под собой сокрытие вопроса о бытии, сокрытие вопроса в целом и одновременно абсолютную открытость, и определенность проблемы человека в терминах математики, физики, биологии и его повседневности является процессом бытийным, и необходимым для самого вот-бытия, устремленного на собственную герменевтику. Именно поэтому сам Хайдеггер говорит о истории бытия, как о истории его забвения. Здесь забвение и приглушение вопроса о бытии не следует понимать в плане свершившегося факта: сейчас, вот, теперь произошло забвение бытия; бытие более не устремлено к вопросу о собственном присутствии. Забвение, здесь оказывается «надвременным» процессом, собственно бытийным и историческим, «мето-онтологическим» устремлением самого бытия к своему концу или к-концу-бытия о чем пытается сказать Хайдеггер: «Само-истолкование вот-бытия с каждым новым витком своего толкования возвышается до уверенности и подлинности, становится истолкованием своей собственной смерти и *неопределенной уверенностью подлинной возможности к-концу-бытия* (*Zu-Ende-seins*)»[1]. «Забвение бытия» − проект длящийся. «Забвение бытия» растягивает и раскручивает саму историю бытия от своего начала до конца. Именно поэтому, нельзя сказать, что, к примеру, греки не знали забвения бытия, а вот уже в схоластике благодаря определенным спекуляциям Фомы Аквинского, помещения бытия в христианский ракурс и в Новое время, которое поместило проблему бытия в ракурс физики и математики, бытие пришло к своему забвению. Нет. Забвение бытия впервые проявило себя тогда, когда родилась сама проблематика бытия. Забвение бытия постоянно соседствовало с самим бытием. История бытия временила само бытие. Она временила и соседствовала с бытием, следуя основному тезису Аристотеля о природе времени (о том, что оно есть то, что соседствует с движущимся и изменяющимся). Именно поэтому забвение бытия не

[1] Heidegger M. Der Begriff der Zeit: Vortrag vor'der Marburger Theologenschaft Juli 1924. Max Niemeyer Verlag. Tübingen, 1989. S. 11.

обошло стороной все эпохи проблематики бытия. Оно имеет свое место и у греков, и в схоластике, и в Новое время, и, пожалуй, в самой фундаментальной онтологии Хайдеггера. О том же самом говорит Жан Бофре в четвертой книге «Путь Хайдеггера», в одноименной главе своих «Диалогах с Хайдеггером», цитируя *Вопросы и ответы*, опубликованные во Франции в 1975 незадолго до смерти Хайдеггера, где два молодых поэта через Бофре адресуют двенадцать вопросов по поводу проблематики Бытия и Времени. Остановим свое внимание на одном из них и лишь частично воспроизведем ответ на него, который в полной мере подтверждает нашу мысль. «Предпосылкой *Бытия и времени* было собственно метафизическое забвение смысла или истины бытия. Дело не в том, что Святой Фома, как предпочитают считать некоторые, мог просто, согласно Хайдеггеру, забыть о вопросе о бытии. Он забывает о нем лишь в том смысле, что, говоря о бытии, сразу же упускает из виду его темпоральный характер, чтобы вывести его за пределы времени. То же самое делал уже Аристотель, и даже Ницще, с его вечным возвращением равного, не сделает ничего иного. Однако в те годы, что непосредственно следуют за *Бытием и временем*, точка зрения начинает меняться. Забвение бытия – это непростая невнимательность, как мог бы еще полагать читатель *Бытия и времени*. Оно становится делом самого бытия, а не нашим делом. Иными словами, в выражении *забвение бытия* родительный падеж, принадлежащий объекту, оборачивается родительным падежом, принадлежащим субъекту. Забвение исходит от бытия»[1].

Вместе с раскрытием исторического характера бытия в фундаментальной онтологии происходит трансформация места в ней человека. Временность единичного Dasein уступает место *исторической общности* бытия, которое объединяет и единит человеческое существо, а также подчиняет его своей бытийной судьбе и предназначению. В этом ключе, сам человек в проекте фундаментальной онтологии, становится частью проекта самого бытия. Именно поэтому, после 1930 года трансляция онтологических условий *истории бытия* на жизнь человека, заставила Хайдеггера рассматривать человека в горизонте *коллективной истории Dasein.* Стоит отметить, что здесь понятие «коллективной истории» занимает промежуточное место в методологическом смысле, выражающем, с одной стороны, как определенный этап герменевтики человека сквозь призму фундаментальной онтологии, и с другой, личную драматургию Хайдеггера в определенный период его жизни.

Основные посылы хайдеггеровской деятельности между 1930 и 1936 годами и в течении последних двадцати лет, по большей части были сконцентрированы на вопросе вступления и характере его участия в политике

[1] Бофре Ж. Путь Хайдеггера // ДиалогсХайдеггером. Кн. 4. Пер. с франц. В.Ю. Быстрова – «Владимир Даль». СПб, 2009. С. 154.

немецкого национал-социализма[1]. Помимо вопроса о личной ответственности за пропаганду национал-социалистической программы в стенах Фрайбургского университета в период своего ректорства с 1933 по 1934 гг., существует другой, не менее важный вопрос, вызывающий многочисленные споры. Он касается взаимосвязи между политической идеологией нацизма и лежащих в ее основании структурах, а также мотивах философии самого Хайдеггера[2]. На этот вопрос можно получить вполне однозначный ответ: для Хайдеггера самого по себе его философия была не только созвучна с идеологией национал-социализма, но и сам он активно модифицировал ключевые понятия собственной мысли для того, чтобы привести их в соответствие с основной линией и программой национал-социализма. Это наглядным образом показывается через эксплицитное заимствование Хайдеггером ключевых символов народного нацизма, таких понятий как кровь, земля, люди и т.д. Но сам факт того, что Хайдеггер использует такие понятия, не может говорить о том, что вместе с ними им перенимается и их основное значение, которое они имели в национал-социализме.

Через месяц после своего назначения на должность ректора Фрайбургского университета, Хайдеггер выступает с речью, в которой объявляет перед широкой общественностью свою приверженность национал-социализму. «Самоутверждение немецкого университета» от мая 1933 года, утверждает духовный мир немцев как основную заботу, которой должно быть озабочено немецкое академическое образование[3]. Здесь национал-социализм понимается как проект фундаментальной трансформации духовного единения и условие немецкой нации. Хайдеггер эксплицирует человеческое существование как возможность само-реализации или подлинное возвращение к ней и тем самым видоизменяет состояние человека, реализующего эту возможность, с индивидуальной негативации своей собственной смертности на коллективную устремленность в осуществление исторической судьбы данной всему народу. По аналогии с тем, что в «Бытии и времени» Хайдеггер называет «решительностью», здесь он говорит о «сущностном долженствовании» (*Wesenwille*) немецкого народа как том, в качестве чего делается набросок духовного мира определенной общности людей[4]. И действительно, «дух» народа эксплицитно указывается в качестве коллективного решения: «Ибо «дух» (*Geist*) – это не пустопорожняя проницательность (*Sharfsinn*), и не

---

[1] См: Augstein R, Wolff G., Gespräch mit Martin Heidegger «Der Philosoph und das Dritte Reich». In: Der Spiegel. Nr. 23, 1976, S. 193 ff., Bourdieu P. Die politische Ontologie Martin Heideggers. SuhrkampVerlag; Auflage:1. 1988.

[2] См: Бурдье П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. – Москва: Праксис, 2003.

[3] См. мою работу: Емельянов А. Хайдеггер и университетское образование // История и перспективы церковно-общественного соработничества в России [Электронный ресурс]: материалы VII научно- образовательных Знаменских чтений (22 марта – 25 марта 2011 г.). – Курск : Изд-во Курского гос. ун-та, 2011.

[4] Cf. GA 16, pp. 111-12.

остроумная и необязательная игра (*das unverbindliche Spieldes Witzes*), и не безбрежность разнимания чего бы то ни было по мерке рассудка, и даже не мировой разум(*Weltvernunft*), дух – это изначально настроенная, исполненная ве́дением решимость к сущности бытия (*Entschlossenheit zum Wesendes Seins*)[1]».

Эта коллективная решимость и заключает в себе то, что Хайдеггер называет «наивысшей свободой» людей учреждать для самих себя закон[2]. Вместе с тем как в «*Бытии и времени*» подлинность, и, следовательно, истина индивидуального *Dasein* является тем, что представляет собой контрапункт тенденции само забвения неразличимого повседневного бытия-друг-с-другом, то здесь, национальная автономность становится реализацией возможности быть, только через конфронтацию и борьбу (*Kampf*) с другими нациями[3].

Вместе с идеей борьбы понятие власти становится в центре хайдеггеровской мысли; ее, по его мнению, в полной мере выражает произошедшая национал-социалистическая «революция» в Германии. В речи, прочитанной перед студентами и преподавателями Фрайбурга в ноябре 1933 года, Хайдеггер обращает наше внимание на то, как он понимает взаимосвязь между государством и реализацией Германией своей собственной историчности, а именно как автономного «духовного мира» людей. Так как немецкая академия является местом коллективного приобщения и обращения к знанию, а исторический смысл этого знания лежит в «обретении решительности», то оно самим своим бытийным устройством реализует духовное предназначение всего немецкого народа, ведь в таком случае «это знание и есть само *государство*»:

«[*Государство*] это структура, которая побуждает и обязывает. В служении самом по себе (*sich fügen*) государству и народу открывается вся величайшая власть человеческого бытия. Государство возвращает нас к нему, поскольку *заявляет* о нем, как о власти, изначально укорененной в существовании (*Dasein*) человека[4]».

Коллективная свобода здесь реализуется не благодаря рациональной негативации основных бытийных устремлений в качестве общепризнанного консенсуса истины. Оно не принимает форму аффективного сообщества, связанного универсальным «моральным чувством». Вместо этого, Хайдеггер выдвигает идею политического сообщества основанного на беззаветной *борьбе* с «великой властью», формирующей облик современного человеческого социума: «природой, историей, искусством, техникой»[5]. В его собственной

---

[1] Op. cit., p. 112. Перевод по: Хайдеггер М. Самоутверждение немецкого университета // Исток художественного творения / Пер. с нем. Михайлова А.В. – М.: Академический Проект, 2008. С. 377. (*Прим.автора – Е.А.*)

[2] Cf. Op. cit., p.113.

[3] Cf. Idid.

[4] Op. cit., p. 200.

[5] Op. cit., p. 201.

лекции 1930 года, сущность или отличительное свойство истины определялось в качестве загадочным образом сокрытого единства. Это единство состоит из большого числа попыток раскрытия смысла бытия в западной метафизике. В период своего наибольшего сотрудничества с национал-социализмом, благодаря теме государства, Хайдеггер переиначивает эту сущность понимания истины в качестве манифестации «власти бытия». Таким образом, экспозиция власти бытия осуществляется благодаря выявлению образа государства, а именно коллективного усилия само реализации в качестве определенного модуса бытия:

«В борьбе творится путь (*Bahn*), который обеспечивает преемственность (*Dauer*) по отношению к собственному бытию (*Wesen*), где схватывается сама по себе конституция открывающегося государства. В борьбе конституируется предваряющая себя будущность (*sich vor zubilden*) собственной способности к величию и определению сущностной истины, [людей] присутствующих в нареченном пути (*maßgebend*) собственного способа бытия. Это способно достигнуть наибольшего размаха только если оно оказывается способным принять и пропустить существование людей через форму собственного бытия (*Wesen*)[1]».

После своей отставки с должности ректора весной 1934 года, Хайдеггер продолжает отстаивать идею государства как такой бытийной структуры, благодаря которой люди встречаются с возможностью обрести свою собственную судьбу. В двух лекциях о немецком университете, представленных широкой общественности летом 1934 года, Хайдеггер вновь говорит об идее тотального государства:

«Государство это не механически легальный аппарат, который возникает вместе с и в дополнение к институтам экономики, искусства, науки и религии. В действительности, государство означает жизненный порядок, который основывается на безграничном взаимном доверии и ответственности, в котором и благодаря которому, люди реализуют свое собственное историческое существование[2]».

Освобождение человека, как мы видим, здесь осуществляется через высвобождение бытия от времени, которое оказывало решающее воздействие на конечное *Dasein*. Керимов объясняет этот отказ Хайдеггера от горизонтного способа рассмотрения бытия, желанием представить самому бытию, лишенному каких-либо онтологических, этических и мировоззренческих границ, свободу. А именно: «горизонтность или конечность времени смещается и переписывается как черта самого бытия. Не означает ли это, что таким образом Хайдеггер пытается разрешить проблему, поставленную, но не разрешенную в «Бытии и времени», а именно, высвобождение времени для интерпретации смысла бытия вообще? Коль скоро высвобождение смысла *Dasein* показало человеческое существо как конечное и фактичное, т.е.

---

[1] Idid.

[2] Op. cit., p. 302.

лишенное свободы и подчиненное жесткому закону бытия и очеловечивания мира»[1]. Лишенное топоса, времени, своей истории, а также как мы увидим в дальнейшем и собственной само сути в качестве возможности, бытие Хайдеггера подготавливает почву для возникновения *khora* Деррида[2].

Радикальное экзистенциональное освобождение бытия привело Хайдеггера к национал-социализму как форме выражения коллективного бытия или коллективной истории бытия народа, даже несмотря на то, что постоянно присутствующее и проходящее было не бытийно по своей основе. Можно ли вообще мыслить бытие вне времени и возможно ли бытие вне времени? Есть ли оно вообще в мире или здесь мы сталкиваемся с фантазией самого Хайдеггера? Бытие не исторично. Историчны лишь возможности, человек и человеческое. Историческими и человеческими в них всегда были цели. Цель, где сама история превращается в причину современности *становится историей, которая и создает эту современность*.

Таким образом, замысел всеобщего и целостного рассмотрения бытия человека указал на историческую перспективу обнаружения *следов* бытия. Человек в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера обнаруживается как часть проекта самого бытия, а историческая перспектива исследований фундаментальных экзистенциалов его жизненного мира становится герменевтикой тотальности судьбы понятия человека, оказывающегося подчиненной конкретному содержанию мира в котором он живет. Исследование исторического бытия человека становится способом разыскания *следов* человека в разные исторические эпохи. В этом случае история предстает перед человеком как некоторая форма отыскания *себя*. Человек потерян в мире. И только история оказывается способной указать на его экзистенциональное положение в мире. История, согласно фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, должна стать способом экспликации фундаментальных экзистенциалов человека, складывающихся в определенную эпоху. Тем более, что Хайдеггер всячески говорит о том, что фундаментальные экзистенциалы бытия человека неизменны и историчны. Изменяется лишь мир, задающий содержание понятию человека. Услышать призыв исторического бытия, значит обрести решимость откликнуться и пойти за зовом. Обретаемая через эту решимость *коллективная одухотворенность* становится пропедевтикой онтологического определения государства, а также человека в качестве *призыва быть частью исторической судьбы бытия.*

---

[1] Керимов Т. Бытие и различение: генеалогия и гетерология. – М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2011. – С. 102.

[2] См: «Я говорю, что без этой безразличной, не-дающей структуры пространства khora, того, что образует место для имения места, без этого вполне безразличного пространства, которое не *дает* места тому, что *берет* и имеет место, не было бы этого удивительного движения или желания давать, получать, присваивать, для Ereignis (события) как события и присвоения» // Деррида Ж. О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом, Логос №3 (82), 2011. С. 173.

3.2. Свобода человека как эк-зистенция бытия

Хайдеггер обращает наше внимание на выявление онтологических условий человечности и человека самого по себе. Как бытие открывает себя как человеческое бытие? Какова история взаимоотношения между бытием и человеком? В чем состоит ее фундаментальный смысл? На фундаментальных условиях человечности завязана и другая, не менее важная тема фундаментальной онтологии Хайдеггера, – проблема свободы человека. Проблема свободы человека как проблема условия быть человеком и обладать человеческим бытием.

В своем идейном развитии бытийная проблематика на втором этапе аналитики бытия была охарактеризована в качестве аналитики *Sein*, которая логически следует за экзистенциональной аналитикой *Dasein*. Темпоральность и историчность, выявленные на данном этапе исследования, кардинальным образом трансформировали основные условия и конституции *возможности быть*. Следующей целью, которой задается Хайдеггер на данном этапе проекта фундаментальной онтологии, становится цель – эксплицировать самого человека и его место в истории бытия. Коль скоро экзистенциональная аналитика *Dasein* выявила конечность в качестве центрального вектора человеческого существования в мире, то возникает необходимость не экзистенционального, а эк-зистентного рассмотрения модуса человеческого существа. Таким образом, в фундаментальной онтологии Хайдеггера, акцент снимается с единичной человеческой жизни на исторический путь существа человека как такового. Исторический путь бытия – это путь самого человека. Исторический путь человека – это путь консолидации, культивирования существа и образа человечности человека. Сущее, в котором и среди которого присутствует человек, аналогичным образом, как это происходит с бытием, затемняет и утаивает существо человека. В фундаментальной онтологии Хайдеггера вопрос о бытии затемняет история метафизики; вопрос о человеке же снимается с повестки дня *антропологией* и *гуманизмом*, критика которых была осуществлена им еще на этапе экзистенционального анализа *Dasein*.

В работе «Письмо о гуманизме» Хайдеггер вступает в дискуссию с Жаном Полем Сартром касательно предмета вопроса об условиях человечности и бытия человека в целом[1]. Хайдеггер критически осмысливает экзистенциализм Сартра, говоря о том, что он базируется на фундаменте традиционной метафизики ставящей сущее или экзистенцию прежде самого бытия. Однако, по мнению немецкого мыслителя, бытие – это не только то, что, прежде всего, касается существа человека, но и то, что задает внутренний и идейный вектор развития всей экзистенции человека. *Само бытие человека и есть основное условие и ситуация реализации возможности быть человеком*. «История бытия никогда не прошлом, она всегда впереди. Она несет на себе и определяет собой

[1] См: Иванова С. Дискуссия о гуманизме Ж.П. Сартр и М. Хайдеггер // «Преподаватель. XXI», №2, 2007. С. 110-141.

всякую condition et situation humanies, всякую человеческую участь и ситуацию»[1].

Condition et situation humanies исходят из самого бытия. В этом утверждении проявляется определенный *онтологический детерминизм* философии Хайдеггера, который устанавливает первостепенность бытия над человеком. Первостепенность бытия над человеком здесь не следует путать с индифференцией человека по отношению к бытию. Напротив, первостепенность бытия утверждается над сущим или над сущностью человека, которая с точки зрения деструкции истории метафизики господствует над его бытием. По мнению Хайдеггера, метафизика ставит в центр своих рассуждений проблему человека, однако мыслит его как animalitas, не домысливая «до его humanites[2]». В XVII-XVIII века роль метафизики в определении существа человека переходит к антропологии и к гуманизму как течению самого метафизического вопрошания человека.

Однако еще на этапе экзистенциональной аналитики *Dasein* была показана ограниченность антропологии в рассмотрении существа человека. Когда возникла необходимость опросить саму антропологию, на предмет истории ее бытия, одной истории антропологии оказалось недостаточно, а сама проблематика существа человека оказалась намного шире предмета антропологического рассмотрения. На основании хайдеггеровской критики антропологии был выявлен «анти-антропологический» характер фундаментальной онтологии, которая выдвигает принцип: деструкции метафизики и критического рассмотрения ее наследия. В аналитике *Sein* деструкция затрагивает *гуманизм* и стремится преодолеть его средствами фундаментальной онтологии[3]. Иными словами, «анти-антропологизм» мысли Хайдеггера на раннем этапе становления бытийной проблематики в более позднем варианте – после *Поворота* – развертывается в горизонте «*анти-гуманистической»* направленности, как продолжение процесса деструкции метафизики. «Всякий гуманизм или основан на определенной метафизике или сам себя делает основой для таковой. Всякое определение человеческого существа заранее предполагающееся будь то сознательно или бессознательно, всякое истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия метафизично. Поэтому своеобразие всякой метафизики – имея в виду способ, каким определяется существо человека – проявляется в том, что она *гуманистична*. Соответственно всякий гуманизм остается метафизичным. При определении

---

[1] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие/ перевод В. В. Бибихина – М.: Республика, 1993. С. 301.

[2] Там же. С. 307.

[3] См: Rae G. Re-Thinking the Human: Heidegger, Fundamental Ontology, and Humanism / *Human Studies.* May 2010, Volume 33, Issue 1, pp 23-39.

человечности человека гуманизм не только не спрашивает об отношении бытия к человеческому существу. Гуманизм даже мешает поставить этот вопрос»[1].

Критика Хайдеггера направлена на трансформацию западной метафизики, определявшая человека исходя и на основании его esse essentiae или esse existentiae. Вопрос о человеке, являющийся центральным вопросом фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, сводится не к ответу на вопрос, существует ли человек, как он существует, каковы условия существования человека? Он должен сводится к ответу на вопрос о месте его собственной *экзистенции* в истории бытия. Именно поэтому, Хайдеггер оставляет в стороне традиционный термин «экзистенция», достаточно сильно перегруженный предшествующей традицией и предлагает нам «эк-зистенцию», выражающую характер истины бытия, с которой сталкивается человек. Истина бытия, с которой сталкивается человек – это не ответ на вопрос традиционной метафизики: *Я есть, я существую* и т.д., а *сущность* самого человека. Сущность самого человека реализуется исходя из эк-зистенции его бытия. Человек именно эк-зистирует из вот-бытия. Именно поэтому, «Бытие и время» нельзя считать просто философским трудом, в котором зафиксированы определенные положения экзистенциональной аналитики М. Хайдеггера. «Бытие и время» − это определенный этап личной экзегетики самого Хайдеггера, личного «просвета» в существо собственной эк-зистенции. «Бытие и время» есть опыт проникновения человека в сущность *человека*.

В этом смысле опыт обращения Хайдеггера к теме свободы человека проясняет содержание, которое он вкладывает в его сущность. Взаимосвязь эк-зистенции и свободы человека призвана показать исторический смысл проекта человека в фундаментальной онтологии. Стоит отметить, что тема свободы в философии Хайдеггера представлена весьма неявно; немецкий мыслитель всегда касается темы свободы как бы вскользь. За исключением фрайбургских лекций 1930 года «О сущности человеческой свободы. Введение в философию»[2] и 1936 года «Шеллинг. О сущности человеческой свободы (1809)»[3] или отдельных глав «Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика Настоящего»[4] (1929), «Метафизические основания логики в изложении Лейбница»[5] (1928), «Основные понятия метафизики. Мир.

---

[1] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие/ перевод В. В. Бибихина – М.: Республика, 1993. С. 305-6.

[2] Heidegger M. Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. Band 31.

[3] Heidegger M. Schelling: Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Band 42.

[4] Heidegger M. Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. Band 28.

[5] Heidegger M. Gesamtausgabe. 4 Abteilungen: Gesamtausgabe 2. Abt. Bd. 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928), Vittorio Klostermann, Fr.an.M, 2007.

Конечность. Уединение» (1929)[1], а также «Бытия и истины» (1933)[2], − мы редко, где сможем обнаружить у Хайдеггера настойчивое внимание к проблематике свободы. Она нигде не представляет собой целостной системы или законченного итога. И либо представляет собой философскую интерпретацию, причем зачастую довольно вольную, систем предшествующих мыслителей, либо представляется в достаточно расплывчатой манере. Сходную манеру отношения к одной из традиционно важных в философском плане проблем всей немецкой философии[3] Хайдеггер демонстрирует в отношении антропологии, которая, несмотря на присутствие человека в качестве основополагающего элемента проекта фундаментальной онтологии, отсутствует в его наследии, как законченное философское теоретико-методологическое образование. Однако обращает внимание то, что после выхода «Бытия и времени» в 1927 году в период с 1928 по 1937 годы, так называемый период «Поворота», Хайдеггер был серьезно занят проблемой свободы. На эту особенность указывает и Б. Эллиотт[4], но не в отношении обращения к немецкой классической философии, а также не в отношении использования идеи трансцендентального представления как более раннего «наброска» экзистенциональной аналитики, как он предполагает. Напротив, для более внимательного и тщательного погружения в предшествующую себе традицию. Это продиктовано творческим поиском форм выражения мысли, которой на момент написания третьей главы «Бытия и времени» было отказано в продвижении вперед.

Понять внутренние причины и условия возможности такого *экзистенционального поворота* оказывается возможным только благодаря переживанию личного *экзистенциального шока*. Экзистенциального шока перед конечностью своей собственной жизни и лицом биологических и социальных условий, влияющих на человека через мир. Если человек, как animal rationale Нового времени является лишь механизмом или элементом

---

[1] Heidegger M.Die Grundbegriffe der Metaphysik : Welt - Endlichkeit - Einsamkeit ; [Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30] / [hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann],), Vittorio Klostermann, Fr.an.M, 2004. См: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир - конечность – одиночество/ Пер. с нем. В. Бибихин, А. Ахутин, А. Шурбелев.: Изд-во «Владимир Даль», 2013. – с.592.

[2] Heidegger M. Sein und Wahrheit // Gesamtausgabe. Band 36/37.(Wintersemester 1933/34) Herausgegeben von Hartmut Tietjen, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001.

[3] Мэлхолл утверждает, что вся классическая немецкая философия выросла из проблемы свободы и на ней основывала свою онтологию, гносеологию, этику и политическую философию. См: Mulhall S. Attunement and Disorientation: The Moods of Philosophy in Heidegger and Sartre / Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking. Contributions To Phenomenology Volume 63, 2011, pp. 123-139.

[4] Elliot B. Human freedom and world-constraction. The ab-sence of phenomenology and the end of imagination // Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger, Routledge Studies in Twentieth-Century Philosophy, 2008. S. 244.

причинно-следственных связей природного и социального континуума, то не является ли сама сущность человека чем-то производным от того сущего среди которого он живет? Человек оказывается во власти сущего и его технологической эволюции, а его самость может быть точно таким же техническим способом рассмотрена, изучена, смоделирована и прогнозируема в будущем. Если окружающая человека техника и созданная им цивилизация сами по себе являются следствиями способа человеческого обхождения и отношения к миру, в котором он живет, то власть, которую человек стремится утвердить над природой и социумом, есть не что иное как определенный этап реализации своей основной бытийной возможности *быть*, целью которого является *возможность быть управляемым самим собой через природу и социум*. Или более шире – *возможность быть самим собой*. Эк-зистенция, таким образом, предстает в качестве источника человечности в самом человеке, услышанного зова бытия, просвета бытия.

Очевидно, что Хайдеггер кардинальным образом трансформирует сферу принятия и приложения человеческой свободы; так как в ходе осуществления экзистенциональной аналитики вот-бытия вместе со смертью человека гибнет и его *Dasein*. Бытие, как и сам человек, связано жесткими условиями конечной человеческой жизни? Бытие – это единичная жизнь человека? Хайдеггер решает эту центральную проблему, обращаясь к характеристике свободы. При этом, сам предшествующий экзистенциональный анализ *Dasein*, показавший свою ограниченность и зависимость от внешних по отношению к нему условий, видоизменяет принадлежность темы свободы. После *Поворота*, Хайдеггер это всячески подчеркивает[1], *свободой характеризуется только само бытие как таковое*. Свободно только то, что само неподвластно ничему другому. Только само бытие (*Sein*) на протяжении всей истории бытия показало, что лишь оно собственно *свободно* по отношению к чему-либо, *потому что само оказывается единственным, что властвует над существом человека*. *Не человек обладает и наделен свободой, прежде всего, а бытие как таковое свободно. «Свобода – это свет бытия»*[2] − говорит Хайдеггер. Человек свободен или является свободным существом ровно в той степени, в которой он способен увидеть и разглядеть само бытие как таковое. Человек свободен *благодаря* бытию и *через* него.

Относительно данной экспликации содержания темы свободы и ее места в фундаментальной аналитике М. Хайдеггера становится очевидной взаимосвязь между свободой и просветом бытия. Истина бытия, которая постоянно присутствует вместе с самим бытием на протяжении всей его истории может быть схвачена человеком только в ее историческом со-бытии с самим бытием. Эта истина ничего не выражает и ни к чему не сводит саму человеческую

---

[1] Heidegger M. Sein und Wahrheit // Gesamtausgabe. Band 36/37.(Wintersemester 1933/34) Herausgegeben von Hartmut Tietjen, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001. S. 214.

[2] Idid. S. 216.

жизнь, о которой пишет Хайдеггер: «Человек, скорее, самим бытием сброшен в истину бытия, чтобы, эк-зистируя таким образом, беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее, каково оно есть. Явится ли оно и как явится, войдут ли в просвет бытия, будут ли присутствовать или отсутствовать Бог и боги, история и природа и как именно присутствовать, решает не человек. Явление сущего покоится в историческом событии бытия. Для человека, однако, остается вопрос, сбудется ли он, осуществится ли его существо так, чтобы отвечать этому со-бытию; ибо соразмерно последнему он призван как эк-зистирующий хранить истину бытия. Человек — пастух бытия»[1].

Последняя интерпретация относительно взаимосвязи человека и свободы представляет собой онтологический поворот в традицию прошлого: к древнегреческой мысли, где еще со времен Сократа само бытие понималось как *благо*, а истина как *благодарение*. Таким образом, становится очевидно, что при обращении к свободе для определения человечности человека как эк-зистенции, существенным оказывается вовсе не сам человек, а бытие, которое в своем экстатическом измерении эк-зистирует в форме человека. Причем Хайдеггер отмечает, что это измерение не является каким-то физическим пространством. «Измерение это, однако, не есть некое пространство. Скорее наоборот, все пространство и всякое время-пространство существуют в том измерении, в качестве которого “есть” само бытие»[2].

Любое пространство или мир, которые человек для себя продуцирует в область своего повсеместного участия и обхождения с сущем, являются производными от *проекции* самого бытия на свою возможность. «Бытие светит человеку в эк-статическом “проекте”, наброске мысли. Но бытие не создается этим “проектом”»[3]. Коль скоро основной модификацией бытия в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера является возможность быть, то в качестве своей проекции, которая является одновременно детерминацией и ограничением себя, бытие развертывает вокруг себя *мир*. Мир необходим бытию, чтобы разглядеть там свою человечность. Бытию нужен мир, чтобы разглядеть себя как человека. Следовательно, любая проекция бытия является одним из условий обнаружения человечности вообще.

Последний пассаж мысли М. Хайдеггера многими критиками признается за фактическое утверждение того, что человек не обладает какой-либо свободой. Он зажат жесткими рамками и условиями, которые для него поставило само бытие. Определенные специалисты указывают на то, что здесь мысль М. Хайдеггера окрашивается в схоластические краски, а сам он подменяет понятие бытия, понятием Бога, наделяя бытийную и

---

[1] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие/ перевод В. В. Бибихина – М.: Республика, 1993. С. 307.

[2] Там же. С. 310.

[3] Там же. С. 315.

секуляризованную сферу элементами религиозного смирения и благоговения[1]. Однако это не свидетельствует о том, что человек лишен свободы. Хайдеггер настаивает на том, чтобы свобода не рассматривалась в качестве некоторой способности человека, с помощью которой он достигает определенных благ, свобод и результатов, снимая определенные ограничения на реализацию своей возможности. Понятая таким образом свобода, не является свободой как таковой, а представляет собой предпринимательскую активность. Хайдеггер требует от нас понимания свободы, в качестве *дара*[2].

Как было уже показано Хайдеггером, в «*Бытии и времени*» негативируется само наличие проблемы определения существования, которое связанно с прояснением природы человеческой свободы. И коль скоро представление принимает у Канта форму свободного полета субъективной способности, то *Хайдеггер, пытаясь определить подлинный смысл человеческой свободы, говорит о том, что она приходит в некотором смысле прежде самого субъекта*. Ключевым понятием, которое он выбирает для того чтобы выразить подлинный смысл этой свободы является «трансцендентность». Единственное, пожалуй, что еще нуждается в своем прояснении, так это взаимосвязь между бытием как горизонтом и человеческим бытием как свободой. Поэтому, нашей центральной задачей будет прояснение хайдеггеровского понимания смысла понятия *трансцендентность*.

В курсе лекций «*Лейбниц*»[3] Хайдеггер говорит о том, что основной проблемой кантовской «*Критики чистого разума*» является вопрос о трансцендентности, то есть вопрос не о человеческом познании, а о человеческой свободе, который будет актуален в рамках фундаментальной онтологии вплоть до выхода «Бытия и истины»[4]. Исходя из этого, Хайдеггер определяет трансцендентность как «изначальную конституцию *субъективности* субъекта»[5]. Субъективность, которую трансцендирует «субъект», является «миром»[6], поэтому трансцендентность изначально обозначается в качестве «бытия-в-мире». Именно поэтому, мир это не то,

---

[1] См: Soderstrom K. The phenomenology of religious humility in Heidegger's reading of Luther / *Continental Philosophy Review*. - May 2009, Volume 42, Issue 2, pp 171-200; атакже: Rae G. Re-Thinking the Human: Heidegger, Fundamental Ontology, and Humanism / *Human Studies*. May 2010, Volume 33, Issue 1, pp. 23-39.

[2] См: Marion J.-L. Dieu sans l'être. Hors texte. – Paris: Communio/Fayard, 1982; Marion J.-L. Etant donné. Essai d'une phenomenology de la donation. – Paris: PUF, Épiméthée, 1997.

[3] Heidegger M. Metaphysische Anfangsgründe der Logik in Ausgang von Leibniz, ed. K. Held, Frankfurt: Klostermann, 1978.

[4] Heidegger M. Sein und Wahrheit // Gesamtausgabe. Band 36/37.(Wintersemester 1933/34) Herausgegeben von Hartmut Tietjen, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main., 2001.

[5] Heidegger M. Metaphysische Anfangsgründe der Logik in Ausgang von Leibniz, ed. K. Held, Frankfurt: Klostermann, 1978. P. 211.

[6] См. Op. cit., P. 212.

что трансцендируется мной как субъектом, а именно бытие с которым я встречаюсь в мире. Это бытие содержит субъект или *Dasein* само по себе, посредством чего это «само-приближение», по словам Хайдеггера», становится условием возможности приближения *Dasein* к самому себе: «Изначально в трансцендентности (*Übersprung*) открывается пропасть (*Adgrund*) определений *Dasein* как самого по себе и только благодаря этому, пропасть самости (*Selbststein*) *Dasein* открывается как мысль, которая при своем трансцендировании может сокрыться или вообще оказаться незамеченной нами»[1]. Мы уже отмечали то, насколько понятие «пропасти» играет важную роль в размышлениях Хайдеггера. В «*Бытии и времени*» оно обозначает «ничтожность» повседневного существования т.е, того, что предполагается в качестве изначальной данности или «фактичности». Однако тоже самое мы можем обнаружить и в кантовской интерпретации понятия представления, как «фундаментальной способности», связывающей вместе чувственность и понимание.

Наличие сущностного смысла падения как способности представления прослеживается в размышлениях Хайдеггера вплоть до ее трансформации, как основной конечности человеческого существования в качестве повседневной смертности. Однако, как уже отмечалось, все это приводит Хайдеггера к вопросу об осуществлении «подлинной» смертности, то есть к тому, что из себя представляет сама по себе смерть. Эта возможность подлинной смертности проживается в трансцендентном *Dasein*. Здесь, однако, Хайдеггер отмечает характерную особенность трансцендентности, определение которой оказывается связанным с определением человеческой свободы: «Трансцендентность *Dasein* и трансцендентность свободы идентичны»[2]. Тем не менее, может ли трансцендентность, являющаяся бытием-в-мире *Dasein*, конституировать собственное бытие в качестве самого по себе *Dasein*? Иными словами, не является ли эта трансцендентность тем, что как раз таки не устанавливает никаких границ для свободы человека, т.е, не является ли эта идея, соответственно, подтверждением безусловного суверенитета и автономии человеческой природы над самим человеком?

Понятие «конструкция-мира» было введено Хайдеггером в свой теоретический оборот между 1928-1930 годами и было призвано выразить, а также прояснить характер такой дилеммы. Несмотря на это, Хайдеггер продолжает в завуалированном виде опираться на радикальную пассивность. Она взята из кантовской идеи представления, которая присутствует в его размышлениях о мире как «конструкции» человеческого бытия.

Ближе к концу лекционного курса «*Лейбниц*» в центре философских изысканий Хайдеггера оказывается понятие временного «обнаружения»

---

[1] Op. cit., P. 234.

[2] Op. cit., P. 238.

(*Zeitigung*), которое он определяет как «свободный порыв» (*freie Schwingung*)[1]. И проекция, и заброшенность сущего, говорит он, фундированы в этом обнаруживающем устремлении. Хайдеггер, как мы можем заметить, здесь следует за Аристотелем, считавшим *phantasia* определенным видом *kinēsis*[2]. Поэтому, мы не должны удивляться тому, что размышления Хайдеггера о трансцендентности приводят его к свободе и пониманию смысла этой свободы в качестве временного «обнаружения». Что действительно удивляет, так это то, что Хайдеггер устанавливает не только экстатическую проекцию сущего, но и «экстатический» горизонт в свободном акте обнаружения: «Экстатическое само-обнаружение [т.е. реализация] (*sichzeitigt*) происходит в собственном порыве как о-мировании всего сущего. Только когда экстатическое обнаружение прорывается к себе как временности (*Zeitlichkeit*) возможна встреча с *открытием-мира* (*world-access*)»[3]. Таков смысл и основное содержание *sichzeitigen*. Как уже отмечалось, понятие, обычно переводимое как «темпорализация» и смыслу которого в немецком языке соответствует другое слово, *Verzeitlichung*, как раз таки и выражает такое понимание. В изображенном пассаже Хайдеггера, по-видимому, стирается какая-либо граница между *Zeitlichkei*t и *Temporalität*, что говорит о том, что акт раскрытия осуществляется через горизонт, а именно через горизонт раскрывается «творение» свободы человека. Раскрывающийся, таким образом, смысл существования уподобляется нечто принимаемому изначально до какого-либо выбора, то есть уподобляется тому, через что *Dasein* «забрасывается» в мир. Такое уподобление мы, правда, можем обнаружить в лекционном курсе «*Лейбниц*» вкупе с определением мира как «*свободного удержания перед самим собой* того ради чего присутствует *Dasein* (freier Widerhalt *des Worum willen des Daseins*)[4]. Концептуальный смысл мира, как в буквальном смысле творения человеческой свободы, в большей степени напоминает пост-кантовский немецкий идеализм, чем саму мысль Канта. Тем не менее, его более раннее определение творения мира как «изначального ничто» (*nihil originarium*)[5] напоминает известную кантовскую структуру четырех основных значений ничто, каждая из которых соответствует «пустой интуиции не облеченной в какую-либо концептуальную форму» в качестве *ensi maginarium*[6] .

---

[1] См. Op. cit., P. 263.

[2] См. Aristoteles. *De Anima*, 428b10 ff.

[3] Heidegger M. Metaphysische Anfangsgründe der Logik in Ausgang von Leibniz, ed. K. Held, Frankfurt: Klostermann, 1978. The Metaphysical Foundations of Logic, trans. M/ Heim, Bloomington: Indiana University Press, 1992. P. 270.

[4] Op. cit., P. 248.

[5] См. Op. cit., P. 272.

[6] См. Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Meiner Verlag, Hamburg 1998, A 292/B 348.

Именно поэтому хайдеггеровский курс лекций «*Что такое метафизика?*»[1] концентрируется на вопросе о смысле ничто. Здесь, правда, уже происходит переоценка свободного аспекта существования, который проявляется исходя из ситуативности (*Befindlichkeit*) и заброшенности. Обращаясь к специфической настроенности как тому, что порождает индивидуальность и манифестирует о человеческом бессилии[2], Хайдеггер говорит о трансцендентности скорее как о пассивном, а не активном голосе бытия, как о «зове бытия» доносящимся из глубин ничто (*Hineingehaltenheit in das Nichts*)[3]. Таким образом, ключевые экзистенциалы начинают перетекать в друг друга; свобода утверждает открытость, а открытость в свою очередь свободу[4]. Поэтому открытость (т.е. истина) не является реализацией мысленного акта свободы человека, а вместо этого она снова устремляется в «ничтожение ничто» (*Nichten des Nichts*). Здесь человек не схватывается в качестве творения собственного мира, ему отводится роль лишь «вместилища для ничто» (*Platzhalter des Nichts*): «Мы настолько конечны, что не способны понять даже самих себя не говоря уже об изначальности предшествующей ничто, на которой зиждутся наши решения и желания. Бытие, являющееся конечным (*Verendlichung*), достигает такой непостижимой глубины в *Dasein*, что даже самая непоколебимая и глубочайшая конечность (*Endlichkeit*) начинает отрицать свою собственную свободу[5]».

После характерного начала с экспозиции традиционного понимания истины как корреспондентской теории представления вещи или положения дел, Хайдеггер в весьма «деструктивной» манере определяет свободу, как собственную сущность истины[6]. Несмотря на то, что он эксплицирует идею свободы в качестве «экстазиса», сам по себе экстазис не подразумевает под собой конструирования (*Bildung*), а скорее подразумевает «экспозицию» (*Aussetzung*)[7] ее присутствия. Вот, как об этом пишет Хайдеггер:

---

[1] Heidegger M. Was ist Metaphysik?, Wegmarken, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt: Klostermann, 1976, pp. 103-22. What is Metaphysics?, Pathmarks, ed. W. MacNeill, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 82-96.

[2] См. Heidegger M. Sein und Zeit, Tübingen: Niemayer, 1993. Being and Time, trans. J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford: Blackwell, 1973. P. 134.

[3] Heidegger M. Was ist Metaphysik?, Wegmarken, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt: Klostermann, 1976, pp. 103-22. What is Metaphysics?, Pathmarks, ed. W. MacNeill, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, P. 115.

[4] Heidegger M. Sein und Wahrheit // Gesamtausgabe. Band 36/37.(Wintersemester 1933/34) Herausgegeben von Hartmut Tietjen, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main., 2001.

[5] Op. cit., P. 118.

[6] См. Op. cit., P.185-6 [p. 142].

[7] См. Op. cit., P. 189 [pp. 144-5].

«Свобода, предваряя все это («негативную» и «позитивную», свободу), *является частью* раскрытия (*die Eingelassenheit in die Entbergung*) сущего как такового. Само обнаружение (*Entborgenheit*) дано (*vermahrt*) в эк-зистентном участии (*ek-sistentes Sich-einlassen*), благодаря которому простота простого (*die Offenheit des Offenen*). т.е. "наличие" (*das Da*), есть «то», что оно есть[1]».

Здесь свобода, как очевидно, определяется не в качестве активности или даже возможности бытия человека, а как то, что *дано*. Конечная свобода в качестве того, что дано, нуждается в сущностной возможности «надлежащего ответа», как «благодарении» свободы. Однако человеческая активность сущностной свободы утверждается, прежде всего, как ответ, то есть, как то, что *не* нуждается в каком-либо *до* самой себя. В рамках этого фундаментального «анти-человеческого» поворота понимания свободы, Хайдеггер в конце концов приходит к отказу от привилегированного статуса стихийности бытия, властвующей над экзистенциальной чувствительностью человека. Данная интерпретация занимала не последнее место в его размышлениях в течение 1920-х годов и в лице которой до этого выражалось его понимание экзистенции человека. В хайдеггеровской философии значение этой трансформации никогда не подвергалось сомнению. Исходя из указания на то, что смысл свободы выражается в качестве человека, прежде всего, следует, «что человеческая воля (*menschlichen Belieben*) не располагает свободой. Человек обладает свободой не как свойством, а как раз наоборот: свобода, эк-зистентное, раскрывающееся бытие наличного владеет человеком»[2].[3]

Одновременно с этой основной переориентацией смысла свободы с активной само реализации на пассивное принятие зова происходит собственная трансформация понимания Хайдеггером существа истины. На основании осуществленного в последней главе истолкования понятия «сокровенного» (*Geheimnis*) следует, что в его основании лежит феномен

---

[1] См. Op. cit., P. 189 [p. 145];(курсив мой). См. Хайдеггер М. О сущности истины / перев. З.Н. Зайцевой. OCR: К. Дрязгунов. http://philosophy.ru/library/heideg/verit.html

[2] Op. cit., P.190 [p. 145]. См. Хайдеггер М. О сущности истины / перев. З.Н. Зайцевой. OCR: К. Дрязгунов. http://philosophy.ru/library/heideg/verit.html.

[3] Указанный перевод отрывка «О сущности истины» Хайдеггера, выполненный З.Н. Зайцевой достаточно поэтичен, поэтому считаю нужным указать здесь более нейтральный вариант. Итак, речь, по всей видимости, идет об этом отрывке оригинала: «…dann verfügt nicht das menschliche Belieben über die Freiheit. Der Mensch »besitzt« die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein besitzt den Menschen…» // Heidegger M. Vom Wesen der Warheit (1930) / Wegmarken. I. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 9. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1976. S. 190. Перевод: «…что человеческое проживание (*menschlichen Belieben*) лишено какой-либо возможности распоряжаться свободой. Человек не «владеет» свободой подобно некой собственности, скорее наоборот: свобода, эк-зистируя и сокрывая вот-бытие (Da-sein), владеет человеком…» (Прим. автора – Е.А.).

истины. В «*Бытии и времени*», а также в лекционных курсах, истина понималась как способность удержания открытым горизонт *Dasein*, в котором раскрывается нечто. Теперь мы можем заявить о том, что экзистенциональная активность может быть раскрыта прежде «несокрытости бытия как такового» (*Verborgenheit des Seienden in Ganzen*), то есть «до того», как бытию было «позволено-быть» *Dasein*[1]. Эта нескрываемость нечто, которую Хайдеггер называет «сокровенностью», является «собственной не-сущностью (*Un-wesen*) истины»[2]. То что здесь называется «сокровенностью», утверждает центральную непоколебимость смысла бытия для бытия человека. И именно по причине своей непоколебимости, может так статься, что бытие будет отброшено в качестве чуждого человеческого экстазиса, что как раз таки и происходило на фоне всеобщего отказа от изначального смысла того, что раскрывается по отношению к себе, т.е. «бытия самого по себе».

Человек обладает свободой постольку, поскольку он обладает бытием. Только бытие, только встреча с бытием, которая является человеку в качестве истины бытия или его просвета – свободно и может этой свободой одарить человека. Свобода бытия – это опыт раскрытия основной модификации бытия – возможности быть, ведь свобода есть не что иное, как возможность самого бытия *быть* и *случаться*. Именно поэтому, человек с позиции фундаментальной онтологии это одариваемый свободой. Так как человеческое бытие повсеместно опускается до Dasein, забывающего свою историю и традицию, то и сам опыт этого кратковременного обретения зыбкого и ускользающего бытия рисует опыт непостоянства наличия свободы у человеческого существа. Бытие и свобода, равно как и человечность человека, потому оказываются по Хайдеггеру не продуманными до конца, что истина и свет бытия, даруемые человеку в качестве свободы, свидетельствуют лишь о кратковременной и мимолетной встрече с самим бытием. Любое размышление о бытии – это лишь *приближение* к самому нему. Именно поэтому, человек – это существо находящееся вблизи бытия. Хайдеггер называет эту онтологическую индифферентность «пастушеством», «соседством с бытием», «трепетной заботой о бытии издали». Задача человека схватить, удержать, продлить это состояние открытости бытия. «Он приобретает необходимую бедность пастуха, чье достоинство покоится на том, что он самим бытием призван к сбережению его истины. Этот призыв приходит как тот бросок, из которого происходит брошенность бытия-вот. Человек в своей бытийно-исторической сути есть сущее, чье бытие, будучи эк-зистенцией, заключается в обитании вблизи бытия. Человек — сосед бытия»[3].

---

[1] См. Op. cit., P.193-4 [p. 148].

[2] См. Op. cit., P.194 [p. 148].

[3] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие/ перевод В. В. Бибихина – М.: Республика, 1993. С. 322.

Бытие дарит себя человеку в качестве истины и в тоже время в акте дарения себя иссякает. Оно отдает себя и одновременно уже становится другим. Именно поэтому, релятивизм смысла и значения бытия выражается Хайдеггером в поэтичной манере. Забвение бытия, как основная характеристика исторического пути и движения бытия, дает о себе знать и в ходе анализа эк-статического присутствия человека как свободе. Проблема релятивности смысла и значения, даруемого бытием человеку в своем просвете, а также нестабильности наличного присутствия человека вблизи бытия решается Хайдеггером через обращение к скрывающее-раскрывающему характеру истины. Именно поэтому, он говорит о полной бессильности человека в решении этой задачи. «Утаивание бытия» не результат недостаточности научно-теоретического уровня изучения данного вопроса. Скептицизм Хайдеггера достигает масштабов всеобщего научно-познавательного и теоретико-методологического агностицизма, когда он утверждает «забвение-утаивание» бытия в качестве фундаментальной характеристики бытия как такового[1].

Релятивизм топологической взаимосвязи бытия и человека, заключающийся в том, что существо человека оказывается зависимым от бытия, рисует картину онтологической неопределенности человеческого топоса. «Пастушество», «соседство», «нахождение вблизи» − рисуют *кочующий* образ человеческого эк-статического присутствия. Хайдеггер называет такое состояние – бездомностью.

Бездомность современного нахождения и чуждость экзистенции человека эк-зистенции самого бытия, рисуют бытийно-историческую действительность, к которой введет забвение. «Человек утратил свое бытие» значит, что человек утратил свой собственный «дом». Бездомность становится судьбой мира. Именно поэтому, Хайдеггер настаивает на том, что это событие следует мыслить бытийно-исторически», т.е, как собственную само экспликацию бытием своего смысла и характера.

Существо бездомности выражает отсутствие зазора, в котором оказывается возможным встретиться с истиной бытия. Бездомность говорит о топологической индифферентности и подвешенном характере существа человека, в котором его историческое предназначение и судьба отданы на откуп окружающей событийности. Человек кочует на задворках самого бытия и кружит в непосредственной близости от него. Вместе с человеком вокруг бытия кружит *человеческое*: мир, забота и страхи. Окружающее, в котором кружит человек, есть не что иное, как бытийная сфера внутренней возможности быть. Не потому ли Хайдеггер пишет о забвении бытия и бездомном характере эк-зистенции человека, что в окружающем отсутствует такая *возможность*?

В «Письме о гуманизме» мысль Хайдеггера об «анти-антропологии» сменяет мысль об «анти-гуманизме», что говорит о том, что ретроспективный анализ двух подходов в определении человека имеет одну и ту же природу, а

[1] Там же. С. 323.

также исток. Оба они две стороны одного и того же, взаимосвязанные друг с другом самим историческим развитием антропологии и гуманизма. И если в отношении антропологии ее противоположностью и преодолением становится экзистенциональная аналитика, то касательно гуманизма его антагонизмом будет бесчеловечность.

Проблема свободы человека в фундаментальной онтологии Хайдеггера затрагивает не исторически сложившиеся классические темы философии свободы. Свобода здесь не рассматривается в качестве, обретаемого статус-кво конкретного человека среди других людей. Философия свободы Хайдеггера не затрагивает такие классические темы как проблема воли, соотношения гражданских, политических и общечеловеческих прав, места и предназначения человека в мире. Каркас классического фундамента философии свободы подвергается «деструкции» и именно поэтому из нее исчезает антропологический, и гуманистический стиль. Хайдеггера не интересует мир культуры человечности как тотальной идеи, управляющей человеческой жизнью и создающий для человека *этот* мир.

Фундаментальная онтология ставит своей задачей выявление изначальных экзистенциональных условий бытия человека. Так как на всем протяжении анализа сущность человека оказывалась *производной* исходя из его собственного бытия, а само содержание понятия человека было подчинено экзистенциалам присутствия в мире, то возникает необходимость постановки вопроса *о свободе человека в границах его собственного бытия*. Жесткая риторика фундаментальной онтологии М. Хайдеггера утверждает фактически «панонтологизм» и «онтологический детерминизм», подчиняя все историческому ходу и судьбе бытия. Человек обретает свою самость через *послушание* коллективному *Dasein* или *бытию своей эпохи*. Но вторая часть прошлой главы нам еще раз показывает, насколько тонка грань между коллективным историческим бытием народа и его политизацией. Самость человека и его содержание оказывается под угрозой. Под угрозой сама свобода выбора человека, экзистенция которого оказывается подчинена «несобственному», политическому и манипулятивному влиянию со стороны Других.

Так в чем же разница между бытием народа и политизированным сообществом, подменяющим фундаментальные экзистенциалы человеческого существования манипулятивным содержанием? Эмануэль Циоран справедливо отмечает, что: «Человек живет не в стране, он живет внутри языка. Родина – это язык и ничего больше»[1]. Свобода человека состоит в том, что он призван, *лишь* обладать бытием. Историческое бытие человека (*Sein*) вручено ему в пользование. Даровано. Истинная свобода бытия человека состоит в том, что оно «есть». Бытие через «голос совести» изначально ни к чему не склоняет и не влечет. Человек как существо, откликающееся на зов, слышит этот зов. К чему влечет этот зов? Бытие изначально устремлено на

---

[1] Cioran E-M., Aveux et Anathémes. Paris: Gallimard, 1995. P. 91.

самого человека. Раскрыть человеку его бытие – вот назначение. Зовет ли оно к себе или призывает на что-то? Хайдеггер утверждает, что знание о бытии – истина, которую человеку надлежит охранять и беречь. Человек как свободное существо должен беречь и хранить, словно «пастух», это бытие.

Таким образом, обращение к проблеме свободы человека в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера эксплицировало новое содержание сущности понятия человека, как хранящего и оберегающего свое бытие существа. Благодаря чему оказывается возможным сохранить и сберечь бытие?

3.3. Поэтика бытия и человека в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера

Последняя, третья интерпретация бытия в рамках фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, реализующая понимание бытия в качестве *Seyn*, завершает онтологическую архитектуру его онтологии. Образующаяся в этом случае триада, *Dasein-Sein-Seyn*, одновременно представляет собой философскую эволюцию бытийной проблематики в творчестве самого Хайдеггера. Одной из основных проблем, встающих в пропедевтике рассмотрения последнего ракурса, является то, что если относительно первых двух ракурсов бытия в отечественной и зарубежной библиографии существуют большое число научно-исследовательского материала, то относительно *Seyn* мы можем опираться лишь на определенные фрагменты исследователей, вскользь касавшихся этой темы[1], а также на непереведенные на английский и русский язык рукописи самого Хайдеггера в поздний период его творчества.

Третья модификация понимания бытия в рамках проекта фундаментальной онтологии связывается с так называемым «вторым поворотом» в мышлении Хайдеггера – *лингвистическим*. Лингвистический поворот и этап позднего творчества Хайдеггера фокусируются на проблеме языка (*das Sprache*). Ключевой работой данного периода здесь является восемьдесят пятый том его собрания сочинения под названием «О сущности Языка» («*Vom Wesen der Sprache*»)[2], в который вошли три курса лекций, прочитанных Хайдеггером летом 1939 года. Стоит отметить, что лингвистический период в творчестве Хайдеггера совпадает по времени с общеевропейской популярностью лингвистики. Это то время когда в академических кругах Франции, появляются идеи структурализма К. Леви-Стросса, лингвистической школы «*Tel quel*» в

---

[1] См: Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. Том. 1. Глава 5. Аутентичное Dasein. Dasein и Seyn. – М: «Технологии социологии», 2010. – («Академический проект»); Wrathall M., Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History, Cambridge University Press, 2011; El-Bizri N., «Being and Necessity: A Phenomenological Investigation of Avicenna's Metaphysics and Cosmology', in Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm, ed. Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2006. Pp. 243–261.

[2] Heidegger M. Vom Wesen der Sprache. Gesamtausgabe. Band 85. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999. S.220.

лице Р. Барта, Ю. Кристевой, Ф. Соллерса и когда «лингвистический поворот» происходит в творчестве Л. Витгенштейна.

Таким образом, тема языка в поздней философии М. Хайдеггера не нова по своему значению, а отражает, скорее, современную ему тенденцию в философских кругах Европы середины XX в. Тем более что тенденция эта оказывается созвучна с замыслами самой фундаментальной онтологии. Анализ бытия *Sein* человека высвободил истину бытия – *Seyn*. Однако высвобожденное содержание бытия, по мнению Хайдеггера, будет продолжать иметь характер «сокрытого» и «неявного» пока этому высвобожденному содержанию не будет предоставлен язык, способный сохранить *священный* характер бытия. Именно поэтому, в поздний период своего творчества М. Хайдеггер «заражается» идей создания такого *поэтического* языка. В результате язык (поэзис) философствования о бытии *Seyn* во многом роднит его творческие наброски с сюрреализмом.

Бытие, данное в качестве истины или просвета, помещающего человека одновременно вместе с самим бытием в состояние свободы, как свободного со-стояния с бытием, есть всегда бытие: во-первых, *данное* или *дающееся*; во вторых, данное или дающееся *кому-то*? Этот кто-то свободен от чего-либо, так как он со-стоит с бытием. Исходя из определенной выше направленности динамики бытия, как динамики его собственной само герменевтики, становится очевидным, что третий модус интерпретации бытия, *Seyn*, есть как раз таки то, что бытие передает или чем бытие одаривает. «Бытие *Seyn* – истина бытия о самом бытии», говорит Хайдеггер. *Seyn* таким образом, представляет собой сам просвет и свет бытия, который для человека становится свободой. *Seyn – это голос самого бытия.*

Именно поэтому, центральным пунктом настоящего рассмотрения становится *язык бытия*. Язык бытия, с помощью которого и благодаря которому бытие затрагивает человеческое существо целиком и становится его собственным окружением. Каков этот язык? Что он выражает? К кому обращается? И в чем заключается поэтика фундаментального обращения бытия к человеку? Ведь именно через язык бытие обращается к человеку и взывает к его собственному существу. Ждет ли оно отклика и обращен ли сам человек к бытию?

Так как эк-зистенциальный горизонт присутствия человека по отношению к бытию показал специфический характер *дарения* самому человеку истины бытия, то модус бытия *Seyn* призван выразить основные свойства и смысл понимания бытия как *дара*[1]. Бытие, благодаря которому свершается истина

[1] Перспективный взгляд на определенного рода сходство между содержанием Seyn Хайдеггера и khora Деррида представляется Эль-Бизри. См: El-Bizri N., "*On Kai Khora*: Situating Heidegger between the *Sophist* and the *Timaeus*", *Studia Phaenomenologica* 4 (2004), pp. 73–98; El-Bizri N., «Being at Home Among Things: Heidegger's Reflections on Dwelling», *Environment, Space, Place* 3 (2011), 47–71, атакже: El-Bizri N., «On Dwelling:

бытия в качестве эк-зистенции человека, является в своем смысле предельной реализацией возможности быть. В ходе осуществления этой цели, Хайдеггер, пожалуй, впервые в контексте собственной фундаментальной онтологии, разрывает связь между бытием и присутствием, как основной характеристики наличествующей в нем. Этот разрыв является следствием разрыва между пониманием истины бытия как даром и присутствием в его окружении человека. Диалог бытия и человека это, прежде всего, диалог дарителя и получателя дара. Хайдеггер настаивает на невозможности того, чтобы *даримое* (*Seyn*) присутствовало или было сущем как присутствующее. В этом плане интересную интерпретацию дар получает, попадая в экономические рамки контекста онтологической экономики. Дар, по мнению ученика Хайдеггера Марселя Мосса, разрушается как таковой в ходе его познания нами. Эта важная особенность позволяет ему, фактически вторя Хайдеггеру, заявить, что *дара как такового* не существует. Дар, как и само бытие, действует способом эк-статического присутствия. Дар имеет место как определенный толчок, сверх-знание или же избыток, полностью отдающий себя на самотек человеку и в этом акте дарения себя «стирающий без остатка». Дискурс обладания и принятия чего-то намечает первые контуры скрывающегося и утаивающего характера истины бытия, как голоса бытия о самом себе. Однако именно здесь, проблематика дара сталкивается с одной из центральных проблем, пожалуй, всей философии Хайдеггера в поздний период. Это проблема взаимоотношения дара в горизонте *откровения* (*Offenbarüng*) и *открытости* (*Offenheit*).

Разрешение проблемы откровения и открытости дара задает ракурс рассмотрения феноменологического смысла бытия как истины. Выше мы уже касались темы голоса бытия, который прорывается к существу человека в качестве совести на этапе аналитики *Dasein*. Уже тогда было отмечено, что совесть как зов бытия в самом человеке является не репрезентируемым языком. Фактически – это «пустой звук» самого бытия, который вместе с тем волнует и приводит в движение существо человека. *Seyn,* в качестве истины бытия о самом бытии, есть не что иное как молчание, которое говорит о бытии намного больше чем какое-либо слово. Исходя из такой специфической ориентации бытия, индифферентности адресанта и не репрезентируемости своего значения, оказывается, что дар как таковой ни к кому не обращен. Эсхатологический статус адресанта не подразумевает его наличия для бытия. Не человек отыскивает бытие, а само бытие человека обнаруживает в себе человека. Вместе с тем, отмеченное отсутствие адресанта не препятствует описанию дара, но оно в какой-то мере дает возможность дару быть таковым. По мнению Хайдеггера, истина бытия в качестве дара является даром или милостью самого бытия именно потому, что на него нет отклика, ответа и встречной благодарности; это очевидно, по той причине, что мы можем нечто отдавать и в отсутствии получателя. Именно невозможность дара как такового в

Heideggerian Allusions to Architectural Phenomenology», *Studia UBB Philosophia* 60 (2015): 5-30.

логическом и онтическом смысле создает ситуацию его предельной возможности. В этом плане, в анализе Seyn как дара, мы сталкиваемся с примером насыщенного феномена, имеющего преимущественное значение. Насыщенность и избыток *Seyn* становится причиной его откровения. Условием консолидирующее такую ситуацию будет, как очевидно, троичная дедукция-отрицание пространства дара: 1.отрицание адресанта; 2. отрицание дарящего, так как само бытие – это ничто. В этом Хайдеггер напоминает диалектическую интерпретацию Гегелем бытия, а именно: «Seyn ist das Sein und die Nicht»[1] («Бытие Seyn есть бытие и ничто»[2]); 3. отрицание *что* дара или дара как такового. Именно такое условие пребывания в бытии впервые создает ситуацию *возможности* дара, в его эк-статическом смысле. Ж-Л. Марион точно передает ценность такой онтологической возможности: «Когда мы дарим себя, свою жизнь, свое время, когда мы даем слово, мы не только не даем никакой *вещи*, мы даем много большее»[3]. Лучшим примером, такого отказа языка выражать истину бытия в качестве дара и благодати может служить Преображение Христа. Ученики видят преображение и не говорят ничего, кроме слов «Сделаем три кущи… Ибо не знал он [Петр], что сказать»[4].

Однако *что* в истине бытия как даре есть *Offenbarüng* и *Offenheit*? Что первично, а что имманентно: изначальная открытость бытия человеку или же как раз таки зов бытия, *Seyn*, в качестве свидетельства, которое будучи откровением самого бытия, репрезентирует его открытость? Стоит отметить, что этот вопрос не был до конца разрешен в рамках фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, так как сама интерпретация бытия столкнулась с онтологической *невозможностью* дара как такового. Заметим, что дар как таковой, иными словами истина бытия, рассматривалась Хайдеггером не в границах экономического дискурса, который базируется на динамическом равновесии дарителя и одариваемого[5]. В рамках фундаментальной онтологии

---

[1] Heidegger M. Sein und Wahrheit // Gesamtausgabe. Band 36/37.(Wintersemester 1933/34) Herausgegeben von Hartmut Tietjen, Vittorio Klostermann, Fr.an.M.,2001. S. 304.

[2] Относительно перевода третьей интерпретации бытия *Seyn* на русский язык сложилась неоднозначная ситуация. В отечественной переводческой традиции не существует устоявшейся кальки этого понятия позднего периода творчества Хайдеггера, при этом уже существующие варианты вроде: «Бытиё», «Бытіе» или даже «священное бытие», по нашему мнению, считаются не точными и именно поэтому понятие Seyn здесь мы оставляем без перевода.

[3] О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом, Логос №3 (82), 2011. С. 154-155.

[4] Мк. 9:6-7.

[5] Эта онтологическая характеристика становиться причиной для полного пересмотра классической картины экономической онтологии, наглядным образом представленной в марксизме. Деструкция динамического равновесия относительно темы дарения, центрального места вообще любой экономической и коммуникативной системы, чуть позже заставит Ж.Делеза и Ф.Гваттари в «Анти-Эдипе» фактически провозгласить пост-капитализм, как новую экономическую действительность современного человека. В этом, не последнюю роль сыграл противоречивый, в классическом смысле, характер Seyn как дара

М. Хайдеггера, эта невозможность дара была осмысленна им в положительном ключе, в качестве *чуда*. «Истина бытия (*Seyn*) есть не что иное как чудо»[1]. Это место философии М. Хайдеггера достаточно часто ставится под сомнение многими критиками и исследователями. Так, к примеру, Бенно Хюбнер вообще заявил, что герменевтика бытия в качестве *Seyn* дала совершенно не философский результат. В качестве *Seyn* Хайдеггер заменил понятие бытия Богом[2]. Ж.-Л. Марион заметил в этом пассаже мысли фундаментальный тупик вообще всей философии М. Хайдеггера, которая полностью перевернула свои основания – на прямо противоположные. Действительно, так как экзистенциальная аналитика бытия в своем истоке опиралась на основную бытийную модификацию – *возможность* быть, то в своем эпилоге она была вынуждена фактически признать *онтологическую невозможность* бытия как такового. Онтологическая невозможность следует из невозможности установить и схватить саму *возможность* быть как то, через что бытие свидетельствует о себе, взывает к себе, вопиет к человеку. Истина бытия оказалась невозможна как таковая. Вместе с тем, как отмечает Хайдеггер, человек время от времени забрасывается в бытие и сталкивается с ним лицом к лицу, сталкивается с его истиной и уже этот факт говорит о том, что это чудо, *выражающее возможность бытия исходя из его невозможности*.

Отчасти по причине столкновения с *невозможностью*, разрывающую традиционную и классическую схему каузальности, которая базируется на онтологическом понимании бытия Аристотеля, фундаментальная онтология позднего периода М. Хайдеггера наделяется чертами мистического, религиозного и поэтического откровения. Онтологический динамизм аристотелевского бытия изначально продуцирует горизонт возможности, задающий множество разнообразных путей реализации этой возможности бытия, где само бытие является эманацией своей возможности изначально определенной и заявленной. Главным минусом конструкции онтологии на таком основании становится *панонтологизм*, которым несомненно наличествовал и у Аристотеля, и у Гегеля, который пытался снять его через *Ничто*, и у Хайдеггера, который в целом повторил путь Гегеля, попытавшись снять противоречие диалектически, дополнив собственный проект фундаментальной онтологии характеристикой *невозможности*[3].

бытия. См: Deleuze G., Guattari F., Capitalisme et schizophrénie (entretien avec V. Marchetti), dans Deleuze G, L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974, Minuit, 2002, p. 324.

[1] Heidegger M. Sein und Wahrheit // Gesamtausgabe. Band 36/37.(Wintersemester 1933/34) Herausgegeben von Hartmut Tietjen, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main., 2001. S. 305.

[2] Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер – Одержимый бытием/ пер. с нем. Е.В. Алымовой – СПб.: Академия исследования культуры, 2011. С. 227.

[3] Сходный позицию выражает и Катрин Малабу, говоря о бытии как о структуре трансформации. См: Malabou C. The Heidegger Change: On the Fantastic in Philosophy / Transl. and ed. by P. Skafish. Albany: Suny, 2011. P. 73.

Бытие *Seyn* открывает себя как истина бытия только в непосредственной близости к самому себе. Так как экзистенциальный горизонт бытия человека оказывается фактичным и конечным, то близость эта к бытию человека оказывается чем-то подручным – сущим, в котором осуществляется овладение человеком техникой, но никак не самим бытие. В предыдущих двух параграфах было установлено, что истина бытия встречается человеку только в модусе эк-зистенции бытия. Модус эк-зистенции, в качестве свободного обитания человека среди истины бытия, представляет определенный горизонт диалога человека и бытия, благодаря которому свершается история бытия и, благодаря которой человек впервые узнает о том, что обладает бытием. Этот диалог возможен только благодаря *Языку*. «Мы обычно осмысливаем язык из его соответствия сущности человека, представляемой как animal rationale, т. е. как единство тела-души-духа. Но как в humanitas "животного человека" (homo animalis) эк-зистенция и тем самым отношение истины бытия к человеку остаются за занавесом, так и метафизическое телесно-духовное истолкование языка скрывает Язык в его бытийно-историческом существе. Сообразно этому последнему язык есть о-существляемый бытием и пронизанный его складом дом бытия. Предстоит еще поэтому осмыслить существо языка из соответствия бытию, а именно как это соответствие, т. е. как жилище человеческого существа»[1].

Немного ниже Хайдеггер проясняет мысль о «жилище» человеческого существа в качестве бытия. Вместе с этим проясняются и наполняются новым звучанием через существо Языка такие понятия как «пастущество», «соседство с бытием», «хранение бытия». «Язык есть дом бытия, живя в котором человек эк-зистирует, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей[2]». По мнению Хайдеггера, язык представляет собой определенную форму «внутри-бытия», в которой возможно «обитание» или «жительствование» человека. В этом плане, сам язык философии М. Хайдеггера направлен на то, чтобы выразить *поэтический* характер диалога между бытием и человеком. Традиционная классическая философская терминология здесь уступает место «ближайшему»: диалекту, провинциальному говору и местной поэзии. Не случайно, что в этот период творчества сам философский язык М. Хайдеггера претерпевает значительные трансформации. Он дистанцируется от философского академизма и учености, приобретая метафорические и идеосократические формы своего выражения. В тематическом плане, в центре философского фокуса рассмотрения проблемы языка, возникают фигуры Гёльдерлина[3], Ницше, Дюррера и м.д., представителей литературы и искусства.

---

[1] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие/ перевод В. В. Бибихина – М.: Республика, 1993. С. 325.

[2] Там же. С. 327.

[3] См: Heidegger M. Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein" (Wintersemester 1934/35), Hrsg.: S.Ziegler, 1980, 2. Auflage 1989, 3. Auflage 1999, XII, 296 S; Атакже:

Отмечая имманентную сторону трансформации языка философствования, отметим так же и то, что *поэтичен* не только характер диалога самого Хайдеггера с бытием; само присутствие человека и «обитание» внутри него располагают человека к *поэтическому* обхождению с бытием[1]. Здесь язык выполняет определенную трансформацию мировоззренческого характера, раскрывая иное, более глубокое существо самого человека по отношению к тому, относительно кого и с кем ведется беседа. В сходном ключе поэтическое слово Данте[2] фундаментальным образом трансформирует существо человека в Средневековье, после которого становится возможным Ренессанс.

Человек становится поэтом, когда ведет диалог с бытием. О том же самом говорит Хайдеггер в своем лекционном курсе 1941/1942 года «Гимн Гёльдерлина «Вымысел»[3]: «Всезаслуженно, и все ж поэтично / Человек обитает на этой земле" — вовсе не украшательство мысли, спасающейся из науки в поэзию. Разговор о доме бытия — вовсе не перенос образа "дома" на бытие; скорее наоборот, из существа бытия, продуманного так, как требует дело, мы только и сможем однажды осмыслить, что такое "дом" и "обитание"»[4]. Только поэтическое слово, по мнению Хайдеггера, находит свой отклик в существе человека. Поэтому, поэтика в фундаментальной онтологии Хайдеггера – определенная форма «взаимоотклика»[5]. Входе этого диалога человек встречается со своей судьбой в качестве истории бытия, обретает свободу, становится подвластен бытию и раскрывает свое поэтическое существо; человек становится поэтом бытия. То *в чем* обитает человек, то в чем человек сущностно присутствует, его поэтический мир – есть не что иное, как его бытие, которое вдохновляет и заботит его[6]. Событие истории, в таком случае, есть не что иное как «послание» истины бытия *Seyn*, где сама возможность бытия «дарить себя человеку» сравнима с чудом[7]. Вместе с языком человек обретает свое место в качестве личного топоса участника в судьбе и истории бытия. Зов бытия, в качестве истины бытия, не направлен на

Heidegger M. Hölderlins Hymne „Der Ister" (Sommersemester 1942), Hrsg.: W. Biemel, 1984, 2. Auflage 1993, VIII, 210 S.

[1] Относительно места поэзии в философии См: «Должен ли философ быть поэтом? Диалог Вадима Россмана и Ярослава Шрамко // Логос № 4-5 (72), 2009. С. 106-135.

[2] Торубарова Т.В. Мир как слово/ Т. В. Торубарова. - М. : Изд-во МГУ, 2007. С. 143.

[3] Heidegger M. Hölderlins Hymne „Andenken" (Wintersemester 1941/42), Hrsg.: C. Ochwadt, 1982, 2. Auflage 1992, X, 204 S.

[4] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие/ перевод В. В. Бибихина – М.: Республика, 1993. С. 330.

[5] Singh R. R. Heidegger and the Poetic Human Dwelling / *Passion for Place Book II.* AnalectaHusserlianaVolume 51, 1997, pp. 251-260.

[6] См. Гвардини Р. Гёльдерлин. Картина мира и боговдохновленность / пер. с нем. А.В. Перцева, - СПб.: «Наука», 2015. – 489 с. (Серия «Слово о сущем»).

[7] Heidegger M. Sein und Wahrheit // Gesamtausgabe. Band 36/37.(Wintersemester 1933/34) Herausgegeben von Hartmut Tietjen, Vittorio Klostermann, Fr.an.M.,2001.S. 306.

кого-то конкретно, именно поэтому он становится вызовом для каждого, а история бытия превращается в коллективную историю народа, обретшего свою «родину» через близость к самому бытию.

В середине 1930-х годов философия М. Хайдеггера при непосредственном влиянии на нее со стороны Ницше и Гёльдерлина берет курс на «поэтическое мышление». На эксплицитном уровне происходит отказ от прежнего первенства транцендентального представления. На имплицитном уровне осуществляется трансформация понятия *представления как мифопоэтической реализации сокрытого смысла коллективной истории*.

С появлением седьмого издания «Бытия и времени» в 1953 году Хайдеггер окончательно возрождает проект фундаментальной онтологии, который начавшись в 1927 году, так и оказался незавершенным. Возрождение проекта фундаментальной онтологии связывается с публикацией лекционного курса, вышедшего в 1935 году: «Введение в метафизику[1]», где говорится, что фундаментальная онтология делает открытым «прояснение» (*Erläuterung*) вопроса о «бытии нашего существования (*Dasein*)»[2]. Текст лекций 1935 года содержит множество указаний на политическое измерение хайдеггеровской мысли этого периода. В частности, здесь можно встретить знаменитые слова Хайдеггера о немцах, которые являются единственным народом из всех народов мира. Опасность их исчезновения велика для всей Европы или, даже утверждения, что немцы по своему складу «метафизические люди»[3]. Основная задача немцев, как и любого народа, заключается в «реализации собственной судьбы» (*Erwirkung seines Schicksals*), через «творческое постижение собственной традиции» (*schöpferische Begriefung seiner Uberlieferung*)[4]. В соответствии с этой задачей мышления после 1920-х годов Хайдеггер возобновляет уже обозначенный вопрос о бытии, как вопрос относящийся к «неуловимому основанию коллективного исторического существования (*Dasein*)»[5]. В качестве такого основания, как мы знаем, выступает пространство пересечения представления и смертности в философии М. Хайдеггера. Место пересечения эксплицитным образом также упоминается в лекциях, правда уже, в качестве города-государства или *полиса*, который, как мы уже сказали, учреждается для того, чтобы «основать и утвердить человечность *Dasein* как таковую, ведь говоря о месте пересечения, мы говорим о таком месте, где

---

[1] Heidegger M. Einführung in die Metaphysik (IM), Tübingen: Niemeyer, 1966. Introduction to Metaphysics, trans. G. Fried and R. Polt, New Haven: Yale University Press, 2000. См: Хайдеггер М. Введение в метафизику / Пер. с нем. Н.О. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997. – 320 с. (*Прим.перев.* − Е.А.)

[2] Heidegger M. SeinundZeit, Tübingen: Niemayer, 1993. Being and Time, trans. J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford: Blackwell, 1973. P. VII [p.16].

[3] Heidegger M. Einführung in die Metaphysik (IM), Tübingen: Niemeyer, 1966. Introduction to Metaphysics, trans. G. Fried and R. Polt, New Haven: Yale University Press, 2000. P. 29.

[4] Idid.

[5] Op. cit., p. 71.

пересекаются все дороги [через погружение в бытийную проблематику]»[1]. Говоря о понятии *полис*, Хайдеггер настаивает на том, что при переводе слова, как «государства» или «города-государства», не удается схватить то, что сами греки в действительности в него вкладывали, а именно «место (*Stätte*) где, в чем и в качестве чего *Dasein* экзистирует как историческое»[2]. Этому «месту истории» (*Geschichts-stätte*) сущностно принадлежат «боги, храмы, священнослужители, торжества, игры, поэты, мыслители, властители» и причем, таким образом, что поэты, мыслители, священнослужители и властители экзистируют только в виртуальной для самих них «политической» ситуации.

Мифологический язык является жестом поиска «неуловимого основания» человеческой истории, намекающего на смысл конечности, на котором основывается бытие человека. Конечность, которая здесь учреждается в качестве заброшенности, в смысле забегающего вперед (*fortgerissen*) бытия, по отношению к самому бытию, заявляет о себе через пространство открытости (*Offenheit*) бытия бытию, а также как актуализация всеобщей возможности быть (*ins Werkgesetzt*)[3]. Здесь основная динамичность проекции заброшенности становится очевидной только после того, как бытие утверждается через мифологическую поэтику. В соответствии с изменением в мышлении М. Хайдеггера основной рецепции смысла человеческой свободы, основополагающей задачей становится рассмотрение людей как отзывчивой реализации их собственной коллективной истории в форме мифологического произведения искусства. Эта позиция эксплицируется Хайдеггером в следующем ключе: «Человеческое бытие есть жажда (*Not*) рассматривающая (*Vernehmung*) и собирающая необходимость свободы (*Nötigung in die Freiheit*) для того, чтобы схватить *технэ* [в качестве] известной актуализации (*Ins-werk-setzen*) бытия. Тем же самым является и история»[4]. Здесь искусство утверждается Хайдеггером не как одна из целей среди другого множества целей реализации возможности быть, а в действительности как *определенная* воля судьбы, которая ложится на «исторических людей». Можно ли эту идею поэтической конструкции подлинного коллективного существования, разработанную Хайдеггером рассмотреть более подробно?

Текст трех лекций, представленных Хайдеггером в 1935/1936 годах, был впервые опубликован в 1950 году под названием «Исток художественного творения»[5]. В ключевой части середины лекции озаглавленной «Творение и истина» Хайдеггер фокусирует наше внимание на образе древнегреческого храма. В контрасте с произведениями живописи Ван Гога, к которым

---

[1] Op. cit., p. 117.

[2] Idid.

[3] Cf. op. cit., p. 125.

[4] Op. cit., p. 130.

[5] Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes, Holzwege, 6th edn, (H), Frankfurt: Klostermann, 1980.

Хайдеггер обращался в первой лекции, храм открывается через определение искусства не как объекта личного потребления, а как публичное изображение. В соответствии с его понятием государства, как таким онтологическим пространством, где люди оказываются причастны сфере «великой власти, которая и формирует их «политическую судьбу», Хайдеггер представляет следующее изображение «творения» искусства: «Творение храма слагает (*fügt*) и собирает вокруг себя единство путей и связей, на которых и в которых рождение и смерть, проклятие и благословение, победа и поражение, стойкость и падение создают облик судьбы для человеческого племени. Владычественный простор (*waltende Weite*) этих разверстых связей есть мир народа в его историческом свершении. Из этих просторов и в этих просторах народ впервые возвращается к самому себе, дабы исполнить свое предназначение (*zum Vollbringen seiner Bestimmung*)[1]».

В дополнение к этому историческому миру людей, произведение искусства устанавливает этот мир, возвращая его обратно на «родную землю» (*heimatlicher Grund*)[2]. Поскольку Хайдеггер называет «землю» тем, что собственно сопротивляется какому-либо влиянию со стороны человека, то экспонаты произведений искусства, обладают сущностным характером «сокрытия себя» (*Sichverschließung*)[3]. То, что является «творением» в произведении искусства, таким образом, берется, прежде всего в качестве «спора», разыгрывающегося между открытостью «мира» и сокрытостью «земли». Однако этот спор, как замечает Хайдеггер, реализует третий смысл этого отношения, становящийся оппозицией само-утверждению (*Selbstbehauptung*) различения бытия: «А самоутверждение сущности (*Wesen*) никогда не бывает упрямствованием, застывающим на случайном своем состоянии, а, напротив, самоутверждение есть отказ от себя, предающийся сокрытой изначальности (*Herkunft*) истока своего бытия. В споре одно поднимает другое над собой […] И чем сильнее разжигается спор, стремясь превзойти самого себя (*selbständig*), тем непримиримее спорящие силы в своем буйствовании устремляются к проникновенности своей простой приверженности друг другу[4]».

Буквально за год до появления этого эстетического понятия «приверженности друг другу», Хайдеггер высказывал данную идею по большей степени в политическом ключе, в качестве отказа от волюнтаристских союзов

---

[1] Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes, Holzwege, 6th edn, (H), Frankfurt: Klostermann, 1980, pp. 1-72. p.27; См. Перевод по: ХайдеггерМ. Исток художественного творения / Пер. с нем. Михайлова А.В. – М.: Академический Проект, 2008. С. 137. (*Прим.перев.*)

[2] Cf. op. cit., p. 34 [p. 168].

[3] Cf. op. cit., p. 34 [p. 174].

[4] Op. cit., pp. 34-5 [p. 174]. См. перевод по: Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. Михайлова А.В. – М.: Академический Проект, 2008. С. 153. (*Прим.перев.* – Е.А.)

между нациями, заключенных для того, чтобы избежать войны в Европе. Тогда, в 1934 году, Хайдеггер подчеркнул, что понятие *полиса* как таковое, является тем единственным, которое предоставляет пространство, в котором судьба исторических людей может быть свободной для принятия решения: «Эта подлинная историческая свобода в качестве личного признания исходит от людей и направлена к людям, которые больше не жаждут нахождения в каких-либо псевдо-объединениях (*Scheingemeinschaft*) наподобие «Лиги наций». Эмансипация людей ради их же собственного счастья, вместе с тем, понимается как государство. Государство, не как аппарат, не как произведение искусства, не как ограничение свободы – а по сути, как устранение пределов (*Entschränkung*) для и ради их свободы, всеобщей сущностной власти самих людей и, следовательно, к приоритету закона их собственного порядка. Государство есть постольку, поскольку оно *становящееся, становящееся историческое бытие бытия*, которое именуется *люди*[1]».

В лекциях о искусстве, хайдеггеровская политическая концепция исторической истины может быть интерпретирована в качестве эстетически-наивной. Тем не менее, благодаря этой интерпретации, становится очевидным явно политический контур философии Хайдеггера. Когда он говорит в третьей лекции о «нескольких путях истины», тогда если отойти в сторону от произведения искусства, перед нами предстанет «акт утверждения государства» (*die staatgründende Tat*). Эти два «пути истины» в свою очередь дополняются третьим, а именно «мышлением о бытии», так что мышление и поэзия сами по себе оказываются рядом, так как объединены идей «исторического государства»[2].

В то время как первые две лекции «Истока художественного творения» в основном концентрируются вокруг примеров живописи и архитектуры, в последней лекции – «Истина и искусство» − Хайдеггер, следуя традиционной иерархии артистических моделей, утверждает, что сущность искусства заключена в литературе или поэзии (*Dichtung*)[3]. Благодаря такой лингвистической форме искусства, Хайдеггеру удается вернуться к основной идее своей ранней мысли – первоначалу возникновения, которая является продолжением аристотелевской. Исходя из этой идеи, *логос* может быть указан в качестве «дома» истины, но не в смысле какой-то мысли или пропозиции, которая корреспондируется вместе с реальность[4]. Как видим, хайдеггеровская альтернатива схватывает понятие *логоса* в качестве артикуляции человеческого понимания, которое становится «подлинным», только когда

---

[1] Heidegger M. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976), ed. H. Heidegger, Frankfurt: Klostermann, 2000. P. 333.

[2] Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes, Holzwege, 6th edn, (H), Frankfurt: Klostermann, 1980, pp. 1-72. P. 48 [pp. 186-7].

[3] Cf. op. cit., p. 58 [p. 197].

[4] Heidegger M. Sein und Zeit, Tübingen: Niemayer, 1993. Being and Time, trans. J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford: Blackwell, 1973. pp. 214 ff.

личное *Dasein* отвечает на зов совести и способно сделать «выбор» само по себе. Если в период политизации основную роль играло подлинное существование сообщества единичных «людей», реализующихся через государство, то последующая эстетизация этой позиции возвысила поэзию и поэта до статуса привилегированного медиума исторического предназначения, который одновременно, хоть и является конкретной личностью, однако изображает общие настроения и тип мышления народа.

Что же касается экспликации идеи истины, реализующейся в произведении искусства исходя из «решительности», заявленной в «*Бытии и времени*», то Хайдеггер репрезентирует эту идею через модификацию понимания истины в 1930 году, в лекции «О сущности истины». Поскольку поэтическая истина основывается на возможности «быть истинной», то произведение искусства устанавливается в качестве точки пересечения воления и знания, которая в равной степени принадлежит как «науке», так и «этике».

Этот эксплицитный отказ является одновременно и определенной формой признания представления в качестве основания, из которого содержание экзистенционального понимания, согласно Хайдеггеру, в большей степени приближается к *мифологии*, как истинно исторической форме всеобщей истины. Как уже указывалось, с этим тематическим трансфером от трансцендентальности к мифу понятия представления Хайдеггера происходит окончательный разрыв с феноменологией, как определенной формой раскрытия *человеческого опыта* исходя из самого *человеческого опыта*. Для истины, схватывающейся в качестве мифа и утверждающей все что угодно даже заведомо неявное, важным является непосредственная данность вещи. Феноменология вместе со своей картиной опыта, который основывается на непосредственной сфере интуитивной данности и самой по себе попытке раскрытия структуры опыта, посредством интуитивного доказательства, была заменена Хайдеггером на мифологию. Для мифа как такового недостаточно прямых доказательств – он истина, которая может быть предоставлена только через неявные и не рациональные способы аргументации.

Вместе с обращением к «мифопоэтическому представлению», мышление М. Хайдеггера делает набросок такого пейзажа, который в целом сохраняет всю основную концептуальную топографию «трансцендентальной» сферы представления немецкой классической философии, причем этот пейзаж становится куда более затемненным, благодаря туману поэтической мифологии. Поэтому хайдеггеровская философия середины 1930-х годов характеризуется не только отказом от феноменологии, но и соединением вместе идеализированной поэзии немецкого романтизма с ностальгией по древнегреческому городу-государству, как тотальным художественным творением (*Gesamtkunstwerk*). Внутри этого горизонта, поэзия не просто создает человеческие творения, которые «забавляют или назидают». На самом деле Хайдеггер здесь говорит о смысле истины, в которой происходит трансгрессия границ «возможности опыта». Такая истина постигается народом всегда загадочным и внутриличностным образом как непреодолимая участь. «Туманная власть», которая устанавливается человеческим мышлением, уже

больше не сосредоточена в глубине души самого человека, а схватывается как сфера поэтического предсказания: «Проективное говорение (*Sagen*) является поэзией: сказом (*Sage*) мира и земли, сказом горизонта (*Spielraum*) их спора и тем самым местом (*Stätte*) всеобщей близости и дистанции по отношению к богам»[1]. Вместе с этой мифопоэтической трансформацией в хайдеггеровской мысли происходит отказ от феноменологии. Этот отказ, по мнению Хайдеггера, указывает так же на принципиальную не реализуемость в будущем основных замыслов феноменологического мышления.

Отказ от феноменологического ракурса рассмотрения темы бытия человека совпадает с нарастающим «похолоданием» в отношениях между Хайдеггером и представителями феноменологического течения: своим учителем Э. Гуссерлем, К. Ясперсом; оборвалась связь с французской феноменологической школой (Ж.П.Сартр, П.Рикёр, М.Мерло-Понти). Очевидно, что этот отказ продиктован не только теоретическими расхождениями в предмете и методе осуществления феноменологического исследования, но и политическими причинами. Вместе с тем, до конца жизни Хайдеггер сохранит твердую убежденность в том, что представленный им путь развития и представляет собой истинную феноменологию («фундаментальная онтология – это феноменология»). Он сохранит очень теплые отношения со своим другом и, по мнению самого Э.Гуссерля «моим самым преданным и последовательным учеником», Ойгеном Финком, совместно с которым в поздний период творчества будет проведено несколько семинаров по истории древнегреческой философии[2]. А также не в последнюю очередь, благодаря которому, одной из тем философствования позднего Хайдеггера станет понятие «труда» (*Arbeiten*).

Наличие «мифопоэтического» горизонта внутри самого бытия человека, впервые позволяет Хайдеггеру поднять вопрос как о самом бытии, так и о собственном существе человека, как о исторической судьбе и участи народа, так и о месте *Священного* в нем. А именно: «Как же тогда человек современной истории мира сможет хотя бы просто с должной серьезностью и строгостью задаться вопросом о том, близится ли Бог или ускользает, если этот человек упустил возможность вдуматься, прежде всего, в то измерение, в котором единственно только и можно задать такой вопрос? А это — измерение Священного, которое даже и как измерение остается закрытым, если не высветилась и своим просветом не приблизилась к человеку открытость Бытия. Возможно, отличительная черта нынешней эпохи мира состоит в закрытости измерения *Священного*. Возможно, тут ее единственная беда»[3].

---

[1] Op. cit., p. 60 [p. 198].

[2] Heidegger M. Heraklit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 55. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1979., а также: Heidegger M. Parmenides. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 54. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1982.

[3] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие/ перевод В. В. Бибихина – М.: Республика, 1993.С.326.

В ноябре 1934 года Хайдеггер читает лекцию в Констанце относительно современной ситуации и будущего немецкого университета. Здесь мы обнаруживаем некоторое сужение вектора «власти бытия». Хайдеггер открыто выступает против захвата новых территорий как способа народной борьбы за реализацию своего собственного исторического достоинства. Так как природа, наука и техника продолжают отсутствовать в этом векторе, то в качестве третьего «основания власти» (*Grundmächte*) здесь утверждается исток коллективно исторической реализации бытия народа: «Поэзия, мысль, политический акт в сущностном смысле не являются случайными феноменами так-называемой «культуры»… а сущностным основанием, по сути связывающем воедино время и людей, их судьбоносным часом (*Weltstunde*)»[1]. Повторное обращение к Гёльдерлину как поэтическому рупору германской нации здесь указывает о начале так называемой эстетизации Хайдеггером основных идей национальной политики Германии. В этом году явно прослеживаются мотивы политизации Хайдеггером собственной философии; он с особым рвением обращается к наследию «последнего поэта» Германии – Гёльдерлину (одновременно вступив в длительную конфронтацию с Ницше), как величайшему столпу всей немецкой нации, который, по его мнению, мыслил гораздо шире возможностей будущей пост-метафизической философии и, олицетворявший собой образец немецкой нации. Гёльдерлин осуществил в своем творчестве усилие народа через понятие исторического мышления в форме поэтической реализации национальной судьбы. Здесь Гёльдерлин может быть понят как «величайший немец среди всех немцев»[2], ставший «основанием внутренней возможности истории, которая пребывает в *языке*»[3]. Этот призыв, лежащий в основании историчности народа, Гельдерлин передал благодаря мифологическим конструкциям поэтического языка. В этом образе трансляции традиции Хайдеггер обнаруживает личную причастность «делу и истории бытия» и поэтому снова возобновляет интерес к искусству, в лице пост-кантианского романтизма, так как возврат к романтизму, как он сам заявляет, навеян поэтической конструкцией самого сообщества людей[4]. Это обстоятельство раскрывает перед нами понятие представления в качестве прорицания, то есть как некоторой формы виденья, в которой человеческий рассудок теряет все из виду и оказывается должен рассматривать все феномены как неявные, что как раз таки подтверждает их мифологический исток.

Из особенностей языка Хайдеггера отметим, что сам он подвергается значительной трансформации под воздействием проблематики, которую он обсуждал. Как уже не раз отмечалось нами, проект фундаментальной онтологии

---

[1] Op. cit., pp. 318-19.

[2] Cf. op. cit., p. 333.

[3] Op. cit., p. 329.

[4] Heidegger M. Sein und Wahrheit // Gesamtausgabe. Band 36/37.(Wintersemester 1933/34) Herausgegeben von Hartmut Tietjen, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main., 2001. S. 312.

Хайдеггера, является, прежде всего, *личной экзегетикой самого автора*. После 50-х гг., тексты его работ становятся точным отражением мифопоэтического способа рассуждения о бытии. Язык Хайдеггера и до этого отличавшийся большим числом метафор и поэтических сравнений, начал стирать какие-либо различия между философским и художественным произведением. Хайдеггер использует свои поэтические этюды, наделяя их философской проблематикой. Поэтика языка Хайдеггера становится аргументацией совершенно нового способа обсуждения философских проблем. В ней возникают элементы местничества и провинциализма, выражающиеся в использовании не только местных пейзажей и уподоблению ландшафту Южной Швабии пути герменевтического содержания понятия бытия и человека, но и активная работа филологического толка (использование диалектного и устаревшего словаря).

Сам философско-литературный язык Хайдеггера так и не сформировался в целостный стиль. На протяжении всего творчества немецкий философ, можно так сказать, занимался различного рода экспериментами в языке, подчиняя его проекту фундаментальной онтологии. Мифопоэтический язык Хайдеггера данного периода роднит его с языком досократиков, где отсутствуют четкие границы между философией и наукой, религией и мифом. Не случайно и то, что творчество позднего Хайдеггера приобретает определенные характеристики мистики и религиозности, свойственные ему на заре творческого пути. А сам проект фундаментальной онтологии и место в нем человека приходит к тому месту, с которого, по сути, она и начала свое движение. Именно поэтому бытие *Seyn* не может рассматривается как просто анахронизм, призванный выразить утраченный и изначальный смысл истины бытия человека. Человек уже изначально погружен в эту истину бытия. Он живет в ней. «Истина – не в нем [человеке], это он – в Истине»[1]. Бытие *Seyn* является герменевтикой состояния человека в мире. Жизнь человека в пост-десакрализованную эпоху заставляет его обратиться к тому, что представляет собой бытие в эпоху, когда Бог «давно уже мертв». По мнению Хайдеггера, только мифопоэтическое творчество способно указать человеку его *отсутствие* или же *наличие*. По мнению Хайдеггера, утеряна сама способность обнаружения феномена *священного*. Человек оказывается изъят из религиозного горизонта рассмотрения своего собственного топоса. Только внимательное прояснение феномена *священного*, феномена *чуда* и дара, способно вернуть человека в вектор внимающего и хранящего присутствия в мире. «Только Бог еще может нас спасти. Нам остается единственная возможность: в мышлении и поэзии подготовить готовность к явлению Бога или же к отсутствию Бога и гибели; к тому, чтобы перед лицом отсутствующего Бога мы погибли»[2].

Таким образом, ситуация встречи с истиной бытия в качестве *Seyn*, изображает перед нами мифопоэтическое пространство. Истина бытия, ее

---

[1] Veyne P., Foucault, sa pensée, sa personne. Paris: Éditions Albein Michel, 2008. P. 118.

[2] «Nur noch ein Gott kann uns retten». Spiegel-Gesprach mit Martin Heidegger am 23. September 1966 // Der Spiegel. 30. Jg. N 23. 31. Mai. 1976. S. 214.

одаривающий характер, возможность, становящаяся актуальной исходя из ее невозможности, язык и миф – репрезентируют все многообразие поэтики человека и бытия. Мифопоэтическое творчество становится в таком случае способом обхождения человека с бытием, где он, принимая роль поэта, обретает сущностную свободу по отношению к сущему и становится его «пастухом», бережно хранящем его открытость. Миф и поэзия оказываются сущностными способами человеческого *отклика* на зов бытия.

Переориентация фундаментальной онтологии М. Хайдеггера с рассмотрения индивидуального человеческого бытия *Dasein* на историческое бытие человека *Sein,* преследует центральную цель всей экзистенциональной аналитики – высвобождение изначального содержания сущности понятия человек. Третья ипостась герменевтики бытия – бытие *Seyn,* указывает на само эксплицированное содержание бытия человека. Именно поэтому, человек обнаруживается в качестве *поэта бытия* не изначально, а лишь по мере осуществления полной экзегетики своей самости. Содержание словосочетания «поэт бытия» говорит о том, что человек в проекте фундаментальной онтологии М. Хайдеггера приходит к *поэтике* как единственному возможному *Языку*, на котором бытие и человек обретают взаимный онтологический паритет. Поэтика оказывается тем смысловым вектором, где само различие между человеком и бытием, перестает быть как таковое.

Заключение

Бытие зовет человека, или, если быть более точным, обращено к самой сердцевине сущности человека как такового. Задачей в таком случае должен стать «отклик» на этот зов. Отклик на эк-зистентную природу своего существования. Опуская поэтические, метафизические и лексико-синтаксические обороты философского языка М. Хайдеггера, мы вместе с тем, должны отметить своеобразие дискурса фундаментальной онтологии, который оказывается возможен только в рамках самого языка Хайдеггера. В данном исследовании мы преследовали две задачи, неминуемо возникающие всякий раз перед любой попыткой приближения к философии немецкого мыслителя.

Первая задача: мы стремились не строить определенного псевдо-хайдеггерианского языка на базисе терминологического фундамента. На наш взгляд, это бы усложнило и без того трудность разграничения и детерминации значения смысла слов. Напротив, мы постарались максимально возможным образом для данного исследования *прояснить* мысль самого Хайдеггера через погружение в архитектонику смыслового конструирования тех или иных понятий, предлагая, таким образом, либо уже существующий вариант перевода [как это, к примеру, было с понятием *Dasein* и переводом его согласно Е.Борисова – вот-бытие], либо собственный [как это обстояло с *Unheimlichkeit* – чуждость].

Вторая задача: мы стремились сохранить точную хронологию и историческую эволюцию мысли М. Хайдеггера. Совершенно очевидно, что философ, собрание сочинений которого уже перевалило за сотню, не может быть представлен в качестве однолинейной и неизменной фигуры. Мысль М. Хайдеггера в контексте данного исследования развивалась в историческом горизонте и претерпевала значительные изменения, если не радикальные. Последняя мысль не является калькой на педантичность историко-биографического исследования. Однако смешение терминологического массива, философской конструкции, а также целей и задач приводит, как уже отмечалось не один раз, к усложнению общей картины проблемы проекта человека в фундаментальной онтологии М.Хайдеггера. Одно понятие бытия – центральное понятие фундаментальной онтологии Хайдеггера − претерпевает как минимум два значительных изменения. В нашем исследовании мы постарались отобразить данный трансфер смысла и значения, разбив условно весь материал на три части, которые, с одной стороны, соответствуют исторической хронологии развития мысли М. Хайдеггера, с другой, выражают определенный этап и положение проблемы человека в контексте фундаментальной онтологии.

Именно поэтому первая часть фокусирует свое понимание «бытия» как *Dasein* / вот-бытие на раннем этапе становления мысли М. Хайдеггера, вплоть до выхода «Бытия и времени». Вторая, понимание бытия как *Sein* / бытия как такового – зрелого периода творчества до работы «Письмо о гуманизме»; и третья, обращает внимание на *Seyn* / бытие как истина, позднего периода. Данное исследование, стоит отметить, первое в русскоязычной библиографии,

которое проводит такую историческую и одновременно смысловую триаду изменения значения центрального понятия. Аналогичным образом происходит трансформация и со вспомогательными терминами фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Вместе с трансформацией значения понятия бытия и только благодаря этому происходит изменение других категорий. Однако важно отметить следующее, с «поворотом» в мысли Хайдеггера не происходит отсеивание или изъятие «старой» системы координат и ее полной замены на новую. Триада трансформаций бытия историческая. У Хайдеггера она приобретает форму наслоения и приобщения одна к другой. Старые категории органично вписываются в новые построения и тем более активно используются. Именно поэтому нельзя сказать, что *Dasein* исчезает из философского обихода философии Хайдеггера, уступая место *Sein*. *Dasein* продолжает играть важную роль. Что же меняется? Меняется замысел, герменевтическая функция *Dasein*. Если в ранний период *Dasein* выступает как зазор и горизонт, на который направлен экзистенциональный анализ, то в зрелый период, *Dasein* уже не предельная степень «выговариваемости бытия». Это лишь первый этап, определенное состояние и положение дел человеческого существа, исходя из осуществленного *предварительного* (как сам часто указывал Хайдеггер) экзистенционального анализа, на фундаменте которого оказывается возможным взглянуть на проблему бытия шире.

Отправной точкой философствования Хайдеггера, как и большого множества других философов в промежутке между двумя мировыми войнами явилось событие, ярче всего засвидетельствованное Ницше: «Бог умер», «ценности обесценились», жизнь человека в мире, как и сам мир вместе с человеком утратили смысл. Опустошение человеческого существования стало определяющей чертой эпохи: помимо бессмысленности жизни оно выразилось и в техническом опустошении природы, в «израсходовании» человека как необходимого сырья для технического производства. Кульминацией этого опустошения стали мировые войны, во время которых «израсходование» человека достигло ужасающих масштабов.

Феноменология, экзистенциализм и герменевтика в их различных вариантах и трактовках предложили свои оригинальные пути решения проблемы бессмысленности мира. Ответ герменевтики заключался в том, что источником смысла является *Dasein*, само человеческое существование в мире. Чтобы справиться с бессмысленностью мира, человек должен сам взять на себя ответственность, озаботиться сущим и наполнить его смыслом через творческий акт истолкования, коим и является герменевтический метод. Источник смысла − не знак, не текст, не толкующее сознание, не субъективность, а само со-бытие истолкования. *Dasein*, существование человека в мире − это и есть, по Хайдеггеру, не что иное, как такое событие. Со-бытие с окружающей современностью, в которой уже изначально *кружит* ответ на вопрос относительно характера взаимодействия человека и бытия.

Этап развития проекта бытия эксплицирует определенную веху в развитии экзистенциального понимания сущности понятия человека. Уже в прологе настоящего исследования была выдвинута центральная методологическая идея, на которой базируется само содержание экспликации понятия человека в философии М. Хайдеггера. Эта идея заключается в том, что *сущность понятия человека производна от экзистенциального окружения, в котором он сам помещен.* В качестве этого окружения у Хайдеггера присутствует сущее. В качестве чего, это сущее представлено? В качестве сущего, в ракурс которого погружен человек, выступает мир. Повседневность присутствия человека в мире показывает *Dasein* как такое бытие, которое выражает, прежде всего, основное содержание фактичной человеческой жизни. Из чего складывается *Dasein* человека? Из повседневной человеческой жизни, которую каждый проживает одинаковым образом. Экзистенциальная чувствительность и содержание человека, как, прежде всего, *знание и понимание самого себя,* складывается из экзистенциальных модусов, влияющих на его существование. Именно поэтому, на этапе аналитики *Dasein* на первый план выходят такие экзистенциалы как окружение, мир, молва, сплетни, сутолоки, гнев, зависть, ужас, страх, забота и м.д.

Образ человека, складывающийся в данном формате рассмотрения причин и путей, оказывающих влияние на формирование повседневного образа человечности, негативно выражается Хайдеггером в качестве *некто*. Коль скоро человек уже оказывается настроен на *прислушивание* к болтовне, молве, сплетням и сутолокам, то содержание и достоинство для собственного определения существа «он уже потерял» и, следовательно, будет искать в мире, который уже изначально заполнен готовыми шаблонами и трендами. Поэтому для Хайдеггера не слишком принципиально, что именно стремится вложить в свое содержание человек: состояться сам или же вызвать к себе жалость со стороны других. Он некто – человек, черпающий содержание из собственного окружения.

Соответственно, переосмысливается феноменологический статус «собственности» фундаментальной онтологии Хайдеггера. Образ человека как некто является не собственным содержанием его бытия. Совершенно очевидно и то, что вместе с этим возникает неустранимое различие между собственным бытием, которое загораживается миром и сущим, из которого человек черпает свое содержание. Хайдеггер обнаруживает в данном контексте скрывающий характер бытия, а фундаментальное различие между бытием и сущим становится главным лейтмотивом проекта фундаментальной онтологии. «Бытие скрывает себя в сущем»[1] – скажет он чуть позже.

Экзистенциальное чувство «совести» становится тем водоразделом фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, где экзистенциальная аналитика присутствия человека в мире сменяется аналитикой *Sein*; курсом на

[1] Heidegger, M. Die Grundbegriffe der Metaphysik (Welt-Endlichkeit-Einsamkeit). Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 29/30. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1983. – Ss. 53. S. 301.

обнаружение бытия как такового в самом человеке. Таким образом, замысел исследования сменяется с анализа конкретной и фактичной человеческой жизни на анализ путей развертывания человечности в целом. *Dasein* оказывается неспособным вместить в себя понимание более широкого спектра феноменов человеческого бытия. Очевидно, что в первую очередь, трансформации подвергается смысловая нагрузка феномена времени – центрального экзистенциального модуса понимания человеческой природы в фундаментальной онтологии. Хайдеггер не изменяет выдвинутого им раннее положения, гласящего что «бытие – есть время». Однако, в период так называемого «Поворота» в мышлении Хайдеггера несколько видоизменяется мотив и внутренний смысл времени. Не случайно и то, что период «бытия и времени» сменяет период «времени и бытия». Перевернутое положение «бытие – есть время», завершающее труд «Бытие и время» на «время – есть бытие» в корне переиначивает всю архитектонику мысли раннего Хайдеггера. Хайдеггер очень точно, на наш взгляд, обнаружил зависимость и многообразие вариантов значения сущего, стремящегося выразить бытие, от временно́го горизонта рассмотрения. Коль скоро после смерти единичного и фактичного существа человека *гибнет* и его мир, то возникает справедливый вопрос: что оставляет после себя человек? Умирает ли сам человек вместе с уничтожением его *Dasein*?

Существо человека оказывается под угрозой уничтожения своего собственного содержания. Поиск сущности человека, таким образом, превращается в поиск *следов человеческой сущности*. Следы человеческой сущности обнаруживаются в истории. Собственная сущность человека оказывается историчной и независимой от той или иной эпохи, или герменевтической ситуации. В терминологическом аспекте характеристика временности (одна из центральных в рамках аналитики *Dasein*) уступает место темпоральности, которая оказывается лишенной какого-либо содержания при ее переводе на другие языки, в том числе и на немецкий. Хайдеггер использует неологизм *Temporälitat*, который скорее лишь намекает на историчность, на устремленность в прошлое, на схоластику (лат. tempora) и на римско-эллинистическую философию (древ.греч. θέμπος).

В этот период идейные замыслы экспликации сущности понятия человека Хайдеггера, в качестве собственно бытия как такового (*Sein*), приобретают черты политизированности. Процесс политизации основных мотивов фундаментальной онтологии находит свое выражение в большом числе текстов, роднящих их с ключевыми посылами философии национал-социалистической партии Германии 30-х гг. В настоящем исследовании мы намеренно «не вычеркиваем» данный период творчества Хайдеггера как, к примеру, это делает большинство исследователей, за исключением разве что работ автобиографического толка. Мы склонны считать этот период значимым для проекта фундаментальной онтологии, так как он является своеобразным мостом к мышлению позднего периода. Обращение к проблематике свободы, языка, понимания бытия как *Seyn*, теме откровения и места философа в истории понятия человека, оказывается возможным только через выявление достаточно

неоднозначного термина – коллективного *Dasein.* Кроме того, сам термин является в значительной степени переходным между пониманием бытия человека в качестве *Dasein* и *Sein.* Его переходный статус позволяет сделать набросок методологического замысла Хайдеггера, а именно смещение вектора анализа человеческого существа с внутриличностного на общественный. Коллективное *Dasein* наделяется чертами народности, подготавливая почву для появления мифопоэтического рассмотрения бытия человека.

Процесс политизации вместе с тем не превращается здесь в политическую философию. Она у Хайдеггера, подобно антропологии, философии свободы и гуманизму, отсутствует. При этом Хайдеггер не откажется от тех ключевых политических, общественных и национальных положений, которые были заявлены им в период с 1933 по 1936 гг., до самой смерти. Политизацию философии Хайдеггера следует строго отличать от словосочетания *политическая философия*. Здесь политизация подразумевает лишь процесс описания фундаментальных онтологических свойств человеческого бытия языком политики. Политическая философия, несомненно, способна изменить экзистенциальную конструкцию бытия человека, что мы можем обнаружить в политической философии Н. Маккиавелли, Ж.Ж. Руссо или В.И. Ленина. Однако происходит это благодаря замене политической техники, во многом благодаря ей. Политическая философия – это, в первую очередь, политтехнология. В фундаментальной онтологии Хайдеггера не происходит «переворота» архитектуры бытия; напротив, бытие раскрывает новый сюжет понимания сущности человека через коллективное *Dasein*, которое в онтологии заменяется на такие политические структуры как народ, народный дух, национальная идея, государство, призвание народа, судьба народа. Не случайно, что, к примеру, известный отечественный социолог и политический мыслитель А. Дугин сравнительно недавно представил весьма успешный опыт «прививки» политической проблематики фундаментальной онтологией М. Хайдеггера[1]. Причем применил это к совершенно иному культурно-политическому строю (русскому). Этим новым сюжетом стало понимание человека как «на зов идущего» существа. Человек исторически следует за зовом коллективного *Dasein.*

Сущность понимания коллективного *Dasein* как исторического зова для человека на пути реализации своего собственного достоинства в мире, вместе с тем остается уязвимой для неправильного истолкования. Отчасти такая ситуация подготавливается самим Хайдеггером, который нигде не указывает и не описывает процесс трансформации *Dasein* в коллективное *Dasein.* Аналогичным образом, нигде не указывается и то, почему коллективное *Dasein* не может быть вместе с тем одновременно и несобственным пониманием бытия человека. Иными словами, не указано отличие между повседневным *Dasein* и коллективным *Dasein*, содержание которого может быть наполнено

[1] См: Дугин А. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. – М.: Академический проект, 2011. − 340 с.

коллективными предрассудками окружения человека. В связи с этим и возникла необходимость рассмотрения проблемы свободы человека. Ведь *Dasein* обычного человека, проживающего повседневную жизнь, как это следует из общей риторики экзистенциальной аналитики, лишено свободы. Более того, свобода оказывается невозможной, так как самость человека оказывается утраченной.

Помещение человека в ракурс проблемы свободы позволяет Хайдеггеру избавиться от неоднозначного определения собственного понимания сущности как коллективного *Dasein,* а также придти к пониманию бытия человека как *Sein.* Свобода представляет собой такое состояние человеческой сущности, в котором предрассудки повседневного *Dasein* оказываются рафинированны посредством феномена чуждности. Человек обнаруживается в качестве *чужака* тогда, когда в содержании самого себя преобладает мнение окружения. Человек встречается с истиной бытия и этой истиной является то, что оно у него *есть*, имеется, присутствует. Истина бытия, таким образом, не стремится что-либо объяснить или утвердить. Истина бытия представляет собой лишь *просвет* экзистного аргумента – *есть*. Только свободное существо, по мнению М. Хайдеггера, способно отделить свою самость от окружающего его мира. Бытие как таковое, оставляет за человеком полную свободу по распоряжению экзистным аргументом. Человек, реализующий такое понимание сущности бытия, представляет собой образ «пастуха бытия», задача которого сохранить это знание последующим поколениям и человечеству в целом.

Однако посредством чего происходит сохранение «истины бытия»? Прежде всего, истина бытия – это дар, который обретается человеком. Эта абсолютная открытость бытия является не чем иным, как откровением самого бытия. Здесь невозможно описать конкретный случай или стратегию достижения сакрального содержания бытия. Истина бытия просто случается без привязки на конкретные причины и следствия. Истина бытия для человека – это *Seyn*. Бытие *Seyn* – это чудо, потому как согласно проекту фундаментальной онтологии, бытие в реализации своей основной бытийной возможности – возможности быть, фактически эк-зистирует, как бы вопреки своей невозможности. Не случайно и то, что последняя калька понимания бытия человека затрагивает, в первую очередь, не столько конкретное понимание или содержание, сколько *пытается осуществить экспликацию внутренних условий бытийной возможности как таковой*. Фундаментальная онтология М. Хайдеггера, в эпилоге развития проекта определения сущности понятия человека, приходит к полной невозможности ее дефиниции.

Именно поэтому поздний период творчества М.Хайдеггера был посвящен работе по созданию *языка невозможности*. Эта работа будет продолжена в рамках деконструкции и морфологии языка Ж. Деррида, проблематике дара в современной постсекулярной феноменологии Ж-Л. Мариона[1] и во французской

[1] См. работы автора диссертации: Емельянов А.С. Жак Деррида: критика феноменологической концепции знака. – М: «Институт стратегических исследований», 2012. С. 242-247, а так же: Емельянов А.С. Проблема «Дара» в современной постсекулярной

лингвистической школе «*Tel quel*» (Р. Барт, Ю. Кристева). Язык невозможности, таким образом, является не просто итогом деструкции классических метафизических форм понимания, сколько вообще полной невозможности осуществления контента понимания.

В рамках фундаментальной онтологии М. Хайдеггера такой коренной переоценки статуса языка, как во второй половине XX века, конечно не произошло. Обращение к «языку невозможности» осуществлялось через обращение к поэзии и творчеству, расшатывающих академический и теоретический каркас, и создающий новые векторы для развития изобразительно-выразительных средств языка. «Язык невозможности» Хайдеггера, в своей максимальной реализации, апеллировал такими понятиями апофатического оттенка как ничто (*Nicht*), не-бытие (*Nicht-sein*), невозможность (*Unmöglichkeit*) и весьма эффектным перечеркиванием слова бытия – ~~*Sein*~~. Однако, использование отрицания не устраняет знаковую акцентированность языка невозможности, порождая дискуссии относительно возможного наличия знака в нереференцируемых системах. Азбука «языка невозможности» сосредотачивается, пожалуй, лишь в молчании…

Таким образом, проект человека в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера проходит несколько ключевых этапов, связанных с доминированием того или иного способа понимания бытия. Содержание сущности понятия человек реализуется в качестве определенных фундаментальных экзистенциальных образов: «некто», «смертного», «откликающегося на зов совести существа», «на зов бытия идущего», «пастуха», которые завершают образ человека, как «поэта бытия». Каждый из образов кристаллизации понимания сущности человека, изображает перед нами *часть пути* самого человека, устремленного на возвращение своей самости. У человека, по мнению М. Хайдеггера, уже лишенного своего «человеческого» достоинства в современную эпоху, всегда присутствует историческая связь со своим бытием. Этой связью в фундаментальной онтологии является *решимость* обладать бытием. В этой решимости обладать, проявляется «человеческий» характер самого бытия. Бытие в своей предельной реализации основной функции как возможности быть *решается на то, чтобы быть человеком*.

Мы склонны полагать, что определенные темы и идеи М. Хайдеггера указывают на широкий спектр перспектив для дальнейшего исследования и развития. Сама специфика проекта фундаментальной онтологии М. Хайдеггера подготавливает почву для таких попыток. Обширная область творческого наследия, а также взаимосвязь творческих и методологических компонентов остаются не рассмотренными в рамках отечественной истории философии, философской антропологии, философии культуры и онтологии и теории познания. Особо перспективными, на наш взгляд, представляется возможность развития темы «анти-антропологии» М. Хайдеггера и установления идейных

феноменологии (Ж-Л. Марион) // Материалы XII научно-образовательных Знаменских чтений / «Христианство. Философия. Культура», 24 марта 2015 г. – Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2016. – С. 31-37.

взаимосвязей с параллельными школами и направлениями (не немецкими), развивающими неклассическое понимание сущности человека. К числу заслуживающих внимания тем в философии Хайдеггера отнесем также и тему языка в ее поздней вариации. А именно поэтические эксперименты самого Хайдеггера, стирание различия между языком поэзии и языком философии, попытки создания «языка невозможности».

Немало важное место здесь занимают и определенные попытки «переноса» инструментарий и техники экзистенциальной аналитики, на конкретные прикладные сферы человеческого знания. Например, лингвистику, психологию, педагогику, историю, теорию принятия решений, стратегического планирования и менеджмента в различных критических ситуациях. Попытка реализации последнего вектора «прививки» практических отраслей знания через опыт приобщения к фундаментальной онтологии М.Хайдеггера уже осуществлена автором настоящего исследования.

Библиографический список

1. Августин А. Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергеенко. Вступит. статья А. А. Столярова. — М: «Ренессанс», СП ИВО — СиД, 1991. — 488 с. — (Памятники религиозно-философской мысли).
2. Баранов С.Т. Герменевтическая структура бытия: язык – дом бытия // Языковая деятельность: переходность и синкретизм. − М: Ставрополь, 2001. – 280 с.
3. Бессонов Б.Н. М. Хайдеггер: экзистенция – вот сущность бытия человека. Феноменологическая онтология Хайдеггера: истоки, смысл, значение. *Социальная теория и современность* − М: РАГС, № 20, 1995. − С. 44-61.
4. Бибихин В. В. Дело Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность − М: РАГС,1991. − С. 12-29.
5. Борисов Е. В. Исторический аспект познания в поздних работах Э. Гуссерля // Методология науки – Томск: Изд-во ТГУ, 1997. − С. 80-112.
6. Борисов Е.В. Феноменологический метод М. Хайдеггера. – Томск: Издательство «Водолей», 1998. − С. 225-240.
7. Борисова Т.В. Метафизика в системе внутрифилософских и общефилософских вопросов // Метафизика: формы и способы бытия: сборник научных трудов – Ульяновск: УлГТУ, 2012. − С. 4-8.
8. Бофре Ж. Путь Хайдеггера // Диалог с Хайдеггером. Кн. 4. Пер. с франц. В.Ю. Быстрова – «Владимир Даль». СПб, 2009. – 380 с.
9. Бросова Н. З. Теологические аспекты философии истории М. Хайдеггера: Дис. докт. филос. наук: 09.00.03 — Белгород, 2007.
10. Бросова Н. З. Эволюция понимания предмета философии в концепции Хайдеггера – М: Изд-во МГУ, 1988. – С. 21-40.
11. Брысина Т.Н. Метафизика как форма бытия философской мысли // Метафизика: формы и способы бытия: сборник научных трудов – Ульяновск: УлГТУ, 2012. − С. 9-18.
12. Бурдье П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. – Москва: Праксис, 2003. – 322 с.
13. Вдовина И. С. Феноменология во Франции (*историко-философские очерки*) / И.С. Вдовина. – М: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 400 с.
14. Власова О. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: История, мыслители, проблемы. − М: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 640 с.
15. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. – М: Мыслители,1988. – 411 с.
16. Гайденко П.П. От исторической герменевтики к герменевтике бытия (Критический анализ эволюции М. Хайдеггера) // Вопросы философии. – М., 1987. № 10. − С. 60-72.

17. Гайденко П.П. Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции. Современный экзистенциализм. − М: Наука. 1966. – 215 с.

18. Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером / Избранное: Трудная свобода / Пер. с фр. – М: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.(Серия Книга света). – 280 с.

19. Лехциер В.Л. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности / В.Л. Лехциер; Федеральное агентство по образованию. – Самара: Изд-во Самарский государственный университет, 2007. – 340 с.

20. Гвардини Р. Гёльдерлин. Картина мира и боговдохновленность / пер. с нем. А.В. Перцева, − СПб: «Наука», 2015. – 489 с. (Серия «Слово о сущем»).

21. Лиотар Ж.-Ф. Феноменология / Пер. с англ.и послеслов. Б.Г. Соколова – СПб: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2001. [серия «Метафизические исследования». Приложение к альманаху]. – 174 с.

22. Гартман Н. К. Этика / пер. с нем. А.Б. Глаголева под ред. Ю.С. Медведева и Д.В. Скляднева. – СПб.: «Владимир Даль», 2002. – 710 с.

23. Гартман Н. К основоположению онтологии / пер. с нем. Ю.В. Медведева, под ред. Д.В. Скляднева. – СПб: «Наука», 2003. – 640 с.

24. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I: Пролегомены к чистой логике / Пер. с нем. Э.А. Бернштейн под ред. С.Л. Франка. Новая редакция Р.А. Громова. – М: Академический Проект, 2011. – 253 с. – (Философские технологии).

25. Гуссерль Э. Логические исследования. Собрание сочинений. Том III (1). Логические исследования. Том II (1). Исследования по феноменологии и теории познания: Изд-во.«Гнозис», «ДИК». – М, 2008. – 680 с.

26. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том I. Феноменология внутреннего сознания времени. Пер. с нем. / составл., вступ. статья, перевод В. И. Молчанова. − М: Издательство «Гнозис», 1994. – 240 с.

27. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – М.: Изд-во: Агентство «Сагуна». – 1994. – 80 с.

28. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии или феноменологической философии: Серия Философские технологии. – СПб: Изд-во: Академический проект. – 2009. – 490 с.

29. Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии: Серия Горизонты феноменологии. – СПб.: Изд-во «Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета», 2004. – 430 с.

30. Гуссерль Э. Картезианские размышления: Серия «Слово о сущем». – СПб: Изд-во «Наука». – 2006. – 320 с.

31. Гуревич П.С. Антропологическое учение Канта // Спектр антропологических учений. Вып. № 3. − М: Изд-во МГУ, 2010. − С. 18-35.

32. Гуревич П.С. Артур Шопенгауэр как философский антрополог // Философский Журнал. № 1. – 2011. – С. 10-34.

33. Гуревич П.С. .Проблема человека в наследии А. Шопенгауэра / Часть первая. Философская классика / Спектр антропологических учений. Выпуск № 5. – М: Изд-во МГУ, 2012. – С. 20-44.

34. Гронден Ж. Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. − М: Праксис, 2001. – 390 с.

35. Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. – СПб: Издательство «Русский Миръ», 2011. – 515 с.

36. Демидов А. Б. Феномены человеческого бытия. II. Смерть. Глава 5 − Минск: ЗАО Издательский центр "Экономпресс", 1999. – 330 с.

37. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. Изд-во Алейтейя. – СПб, - 1999. – 490 с.

38. Деррида Ж. О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом, Логос, №3 (82), 2011. – С. 60-91.

39. Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. – М: Академический Проект, 2007. – 495 с. – (Философские технологии).

40. Дугин А. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. – М: Академический проект, 2011. − 340 с.

41. Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. Том. 1. Глава 5. Аутентичное Dasein. Dasein и Seyn. – М: «Технологии социологии», 2010. – («Академический проект»). – 410 с.

42. Емельянов А.С. Бытие как забота в феноменологии М. Хайдеггера / В мире научных открытий: Проблемы науки и образования – Краноярск: Изд-во «Научно-инновационный центр», 2012, №.1 (33). − С. 23-37.

43. Емельянов А.С. Бытие-к-смерти и проблема темпоральности в феноменологии М. Хайдеггера / European social science Journal. − Рига-Москва. № 8(24). 2012. − С. 119-127.

44. Емельянов А.С., Торубарова Т.В. Экспликация вопроса о бытии в феноменологии М. Хайдеггера / «Современные тенденции общественных наук: политология, социология, философия» : материалы международной заочной научно-практической конференции (25 апреля 2011 г.) – Новосибирск: Изд-во «ЭНСКЕ», 2011. − С. 12-25.

45. Емельянов А.С., Торубарова Т.В. «Принцип беспредпосылочности» и естественный опыт в феноменологии Гуссерля и Хайдеггера / Актуальные вопросу современной науки: Материалы XI Международной научно-практической конференции (30 апреля 2011 г.): Сборник научных трудов / Под науч. ред. д.п.н., проф. Г.Ф. Гребенщикова − М: Изд-во «Спутник+», 2011. − С. 386-395.

46. Емельянов А.С. Статус «das Man» в экзистенциальной аналитике Хайдеггера / II Международной научно-практической конференции молодых ученых (18 апреля 2011 г.): Сборник научных трудов/ Под науч. ред. д.п.н., проф. Г.Ф. Гребенщикова − М: Изд-во «Спутник+», 2011. − С. 255-264.

47. Емельянов А.С. Идея die Weltlichkeit der Welt М.Хайдеггера / Социально-гуманитарный вестник Юга России. № 9. 2011. − С. 3-12.

48. Емельянов А.С. Проблема сознания в феноменологичекой перспективе (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, М. Шелер) / Проблемы современной науки: сборник научных трудов: выпуск 3. – Ставрополь: Центр научного знания «Логос», 2012. − С. 153-161.

49. Емельянов А.С. Метафизические констинтуанты вопроса о бытии в феноменологии М. Хайдеггера // Метафизика: формы и способы бытия: сборник научных трудов – Ульяновск: УлГТУ, 2012. − С. 65-75.

50. Емельянов А.С. Жак Деррида: критика феноменологической концепции знака / Современные проблемы гуманитарных и етественных наук [Текст] : материалы X междунарожной научно-практической конференции 20-21 марта 2012 г. Том I. / Науч.-инф.издат.центр «Институт стратегических исследований» − Москва: Изд-во «Спецкнига», 2012. − С. 242-247.

51. Емельянов А.С. Геофилоофия и онтология различения М. Хайдеггера / Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук №09 (44) сентябрь – М.: Издательство «Институт стратегических исследований», 2012. − С. 139-146.

52. Emelyanov A.S. Der Begriff die Verstehen und das Sein als die Sorge in die Phänomenologie vom M. Heidegger / Science and Education [Text]: materials of the international research and practice conference, Wiesbaden, June 27-28, 2012 / publihing office «Bildungszentrum Rodnik e.V.» - c. − Wiesbaden, Germany, 2012. − S. 188-191.

53. Emelyanov A.S. ΦAINOMENON and ΛOΓOΣ in Heidegger's phenomenology / Applied and Fundamental Studies: Proceedings of the 1st International Academic Conference. Vol. 2, October 27-28. − St. Louis, USA. 2012. − P. 338-342.

54. Емельянов А.С. Мартин Хайдеггер: вопрошая сущее: монография − Saardrücken: LAP Lambert Academic Publishing GmbH, 2012. − 275 с.

55. Емельянов А.С. Проблема «Дара» в современной постсекулярной феноменологии (Ж-Л. Марион) // Материалы XII научно-образовательных Знаменских чтений / «Христианство. Философия. Культура» 24 марта 2015 г. – Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2016. – С. 31-37.

56. Зедельмайр Х. Утрата середины. − М: «Вече», 2008. – 700 с.

57. Иванова С. Дискуссия о гуманизме Ж.П. Сартр и М. Хайдеггер // «Преподаватель. XXI», №2, 2007. − С. 168-192.

58. Ингарден. Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля // пер. А. Денежкина и В. Куренного – М.: «Дом интеллектуальной книги», 1999. – 280 с.

59. Источникова А.В. Проблема анализа Бытия как стратегический замысел герменевтики М. Хайдеггера // Вестник МГТУ, том 9, №1, 2006. − С. 104-135.

60. Кабанис П. Отношение между физической и нравственной природой человека.− М.: Изд-во МГУ, 1966. – 430 с.

61. Кассирер Э. Познание и действительность: Понятие о субстанции и понятие о функции / Пер.с нем. Б. Столпнера, П. Юшеквича. – СПб: Алетейя, 1996. – 670 с.

62. Керимов Т.Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология. – М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2011. – 256 с. – (Gaudeamus).

63. Косыхин В.Г. Бытие в зеркале непереводимости / Известия Саратовского университета, 2006. Т. 6. (Сер. Философия, Социология, Психология). – С. 110-131.

64. Кьеркегор С. Страх и трепет: Диалектическая лирика Иоханнеса де Силенцио / пер. Исаева Н. В., Исаев С.А. – М.: Изд-во «Академический проект» (Серия: Философские технологии), 2011. – 474 с.

65. Ландгребе Л. Интенциональность у Гуссерля и Брентано // Философско-литературный журнал «Логос» / пер. Романа Громова. – 2002. - № 2 (33). – С. 33-39.

66. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / перев. с франц. А.В. Парибка. – СПб: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 510 с.

67. Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером / Избранное: Трудная свобода / Пер. с фр. – М: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.(Серия Книга света). – 378 с.

68. Лехциер В.Л. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности / В.Л. Лехциер; Федеральное агентство по образованию. – Самара: Изд-во Самарский университет, 2007. – 320 с.

69. Лиотар Ж.-Ф. Феноменология / Пер. с англ.и послеслов. Б.Г. Соколова – СПб: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2001. [серия Метафизические исследования. Приложение к альманаху]. – 210 с.

70. Лойола, И. Духовные упражнения / И. Лойола; пер. с латин. С. Лихаревой. − М.: АСТ, 2004. – 180 с.

71. Марков Б.В. Герменевтика и деконструкция / Хора. №1/2. 2007. − С. 34-47.

72. Марков Б.В. Бытие и язык (Хайдеггер и Витгенштейн) // Вестник СПб ун-та. СПб., 1992. Сер. 6. Вып. 2. – С. 28-56.

73. Мерло-Понти М. Знаки / Пер. с франц., коммент. И послесловие И.С. Вдовиной. – М: Искусство, 2001. – 429 с. (История эстетики в памятниках и документах).

74. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / перев., с франц., под ред., И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. − СПб: “Ювента”, “Наука”, 1999. – 520 с.

75. Мезенцев Г.Н. Генезис качественного многообразия бытия // Метафизика: формы и способы бытия: сборник научных трудов – Ульяновск: УлГТУ, 2012. − С.79-87.

76. Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. – М: “Прогресс-Традиция” / “Дом интеллектуальной книги” 1999. – 280 с.

77. Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии : Моногр. – М: НИУ «Высшая Школа Экономики», 1998. – 425 с.

78. Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. – М: Издательский дом «Территория будущего», 2007.(Серия Университетская библиотека Александра Погорельского). – 335 с.

79. Молчанов В.И. Парадигмы сознания и структуры опыта. // Логос.— №3.— М.— 1992. – С. 77-102.

80. Молчанов В.И. Предпосылки и беспредпосылочность феноменологии // Логос,1999, №10. – С. 110-124.

81. Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. – М.: Колеров, 2004. – 278 с.

82. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах / Институт философии. Том 4. Так говорил Заратустра – М: «Культурная революция», 2007. – 710 с.

83. Ольшанский Д.А. От аналитики Хайдеггера к психоанализу Фрейда: место das Man в истерической структуре / Хора. № 3. 2008. − С. 61-69.

84. Пушкин В.Г. Сущность метафизики. От Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру. − СПб., 2003. – 310 с.

85. Подорога В.А. Erestio. Гео-логия языка и философствование М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. − М., 1991. – 240 с.

86. Разеев Д.Н. В сетях феноменологии – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004. – 424 с.

87. Рикер П. История, память, забвение / Пер.с франц. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004 (Французская философия XX века). – 630 с.

88. Рикер, П. История и истина / Пер. с фр. И. С. Вдовина, О. И. Мачульская. — СПб.: Алетейя, 2002. – 420 с.

89. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. – М.: Академический проект, 2008. (Философские технологии). – 345 с.

90. Рикер П. Я-сам как другой / Пер. с франц. - М.:Издательство гуманитарной литературы, 2008. – 450 с.

91. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре. — М.: Республика, 1998. — (Мыслители XX века). – 189 с.

92. Рубенис А. А. Телеологизм гуссерлевской концепции сознания // Проблема сознания в современной западной философии. − М., 1989. – 240 с.

93. Сапрыгин Б.Н. Бытие как пустое понятие (Сравнительный анализ понятия бытия в философии платонизма и «фундаментальной» онтологии М. Хайдеггера) // Метафизика: формы и способы бытия: сборник научных трудов – Ульяновск: УлГТУ, 2012. − С.95-102.

94. Сартр Ж-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии: [пер. с фр] / Жан-Поль Сартр. – М.: АСТ:АСТ МОСКВА, 2009. – 860 с.

95. Сартр Ж.-П. Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. — Рига, 1988. – 320 с.

96. Сартр Ж-П. Транценденция Эго. Набросок феноменологического описания. Пер. с французского Дмитрий Кралечкин – МОДЕРН, 2011. – 160 с.

97. Сафранский, Р. Хайдеггер: германский мастер и его время / Пер. с нем. Т. А. Баскаковой при участии В. А. Брун-Цехового; вступ. статья В. В. Бибихина. — 2-е изд. — М.: Молодая гвардия, 2005. — 614 [10] с: ил. — (Жизнь замечательных людей: Сер. биогр.; Вып. 956).

98. Свасьян К. А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. – 2-е изд. – М.: Академический проект; Альма Матер, 2010. – 206 с. – (Современная русская философия).

99. Сергеев Е.Ф. К вопросу о субстанциональных основаниях мироздания и необходимости изменения основного вопроса философии // Метафизика: формы и способы бытия: сборник научных трудов – Ульяновск: УлГТУ, 2012. − С. 103-113.

100. Сернова В.А. Феноменологическая дескрипция. – СПб.: Издательство С. – Петербургского университета, 2003. – 320 с.

101. Скуполли Л. Брань духовная, или Наука о совершенной победе самого себя. Изд. четвертое. Афонского Русского Пантелемонова монастыря: М, 1904. – 120 с.

102. Слинин Я.А. Возникновение философии Хайдеггера из феноменологии Гуссерля. Мартин Хайдеггер: Сб.Статей / Сост. Д.Ю. Дорофеев. – СПб:. РХГИ.2004. – 576 с.: ил. – (Личность в жизни и философии).

103. Тарасов В. В. Человек между бытием и ничто в философии Хайдеггера // Философия М. Хайдеггера и современность (к 120-летию со дня рождения философа): материалы Междунар. науч. Конф. – Краснодар: Кубанский гос. Ун-т, 2010. – С.110-125.

104. Торубарова Т.В. Мир как слово/ Т. В. Торубарова. − М.: Изд-во МГУ, 2007. – 440 с.

105. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – СПб.: Высшая релегиозно-философская школа, 2001. – 607 с.

106. Черняков А.Г. Самопроживание и самосознание: Аристотель, Дильтей, Хайдеггер // Герменевтика. Психология. История. Вильгельм Дильтей и современная философия. − М., 2002. – 340 с.

107. Хаакман А. По ту сторону зеркала: Кино и вымысел / Пер. с нидерл. И. Лесковой под ред. Б. Филановского. – Спб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2006. – 410 с.

108. Хабермас Ю. Хайдеггер: творчество и мировоззрение // Историко-философский ежегодник-89. − М., 1989. – С. 37-61.

109. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина – М.: Ad Marginem, 1997. – 480 с.

110. Хайдегегр М. Лекции о метафизике? / Пер. с нем. И коммент. С. Жигалкина. – М.: Языки славянских культур, 2010. – (Studia philosophica. Series minor). – 231 с. – 185 с.

111. Хайдеггер М. Ницше. Том 1 / перевод с немецкого А. П. Шурбелева . – СПб: «Владимир Даль», 2006. – 780 с.

112. Хайдеггер, *М.* Мой путь в феноменологию / Перевод В. Анашвили при участии В. И. Молчанова // Логос. — 1995. — № 6. — С. 303—309.

113. Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия время. – Томск: Издательство «Водолей», 1998. – 375 с.

114. Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. слов. Н.А. Артеменко. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. – 310 с.

115. Хоружий СС. Проблема Постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии// Философские науки, 2008. № 2. − С. 10-31.

116. Хоружий СС. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. − М., 2010. – 240 с.

117. Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер – одержимый бытием / Перевод с нем. Е.В. Алымовой. – СПб.: Академия исследования культуры, 2011. – 172 с.

118. Фалеев Е.В. Герменевтика Мартина Хайдеггера / Е.В. Фалеев. – СПб.: Алетейя, 2008. – 224 с.

119. Фаритов В.Т. Трансгрессия и поиски неметафизических способов философствования // Метафизика: формы и способы бытия: сборник научных трудов – Ульяновск: УлГТУ, 2012. − С.47-55.

120. Финк О. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. − С. 357-404.

121. Филлиповский В. А. Категории и основные понятия метафизики Аристотеля, выраженные с помощью тернального описания // Метафизика: формы и способы бытия: сборник научных трудов – Ульяновск: УлГТУ, 2012. − С. 114-125.

122. Фогелер Я.Г. Критика онтологии немецкого экзистенциализма. М., 1965. – 278 с.

123. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой, Вступительная статья Н. С. Автономовой, СПб., A-cad, 1994. – 490 с.

124. Шелер М. Избранные произведения : Пер. с нем. / Пер. Денежкина А.В., Малинкина А. Н., Филлипова А.Ф.; Под ред. Денежкина А.В. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. – 620 с.

125. Швачко С.А. Динамическая структура сущего: потенциальный и актуальный аспекты // Метафизика: формы и способы бытия: сборник научных трудов – Ульяновск: УлГТУ, 2012. − С. 131-135.

126. Шпет Г.Письмо к Гуссерлю от 14 декабря 1913 //Логос. 1996. № 7. – С. 205-227.

127. Шульга Е.Н. Проблематика предпонимания в герменевтике, феноменологии и социологии. М.: ИФ РАН, 2004. – 310 с.

128. Шпигельберт Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. пер.с англ. / Перевод группы авторов под ред М. Лебедева, О. Никифорова .3). М.: «Логос», 2002. – 680 с.

129. Alison, S. Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion. London: Continuum, 2009. − 450 p.

130. Atkins, G.D. The sign as astructure of difference: Derridean deconstruction and some of its implication // Semiotie themes./Ed. By DeGeogre P. – Lawrence, 1981. − 295 p.

131. Brentano, F. Psychology from an Empirical Standpoint. London: Routledge and Kegan Paul. 1973. − 570 p.

132. Brown, D. The modernist self in twentieth century literature: A study in self-fragmentation. – Baslngstoke; L., 1989. – 570 p.

133. Metzger, B.M. Ehrman, B. D. The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration, Oxford University Press, 2005. − 314 p.

134. Caputo, J. D. Heidegger and theology // The Cambridge Companion to Heidegger / Ed. C.Guignon. Cambridge University Press, 1993. – 264 p.

135. Caputo, J. D. Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics (New York, 1981). − 410 p.

136. Caputo, J.D. Radical hetmeneutics: Repetition, deconstruction and the hermeneutical project. – Bloomington, 1987. − 390 p.

137. Cazeaux, C. Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida. Routledge. New York, 2007. − 710 p.

138. Dahlstrom, D.O. «Heidegger's Critique of Husserl», in Theodore Kisiel & John van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany: SUNY Press, 1994. − 244 p.

139. Derrida J./Stiegler B., Echographies of Television: Filmed interviews / Trans. by J. Bajorek. Polity Press, 2002. − 490 p.

140. Dostal, R.J. «Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger», in Charles Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1993. − P. 28-49.

141. Dotothea, F. The question of being: Heidegger’s proect // The Cambridge Companion to Heidegger. Ed. C. Guignon. Cambridge University Press, 1993. – P. 110-148.

142. Dreyfus, H. L. Dreyfus, S. Mind over Macchine. New York, 1986. − 410 p.

143. Emelyanov A.S., Crisis in Anthropology and an ability to be a human // Austrian Journal of Humanities and Social Sciences. – № 1–2 (January-February) – Vienna, 2015. – S. 3-7.

144. Emelyanov, A.S. The Existential Factors in the Decision-Making. International Journal of Advanced Studies. – 2015. vol. 5. no. 3. – 210 p.

145. Emelyanov, A.S. Logical-Mathematical Analystic of Existential nature in the Decision-Makinig. International Journal of Advanced Studies. – 2015. vol. 5. no. 4. − 224 p.

146. El-Bizri, N. «Being and Necessity: A Phenomenological Investigation of Avicenna's Metaphysics and Cosmology', in Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm, ed. Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2006. − P. 243–261.

147. El-Bizri, N, «Being at Home Among Things: Heidegger's Reflections on Dwelling», *Environment, Space, Place* 3, 2011. − P. 47–71.

148. El-Bizri, N. «On Dwelling: Heideggerian Allusions to Architectural Phenomenology», *Studia UBB Philosophia* 60, 2015. − P. 5-30.

149. El-Bizri, N. "*On Kai Khora*: Situating Heidegger between the *Sophist* and the *Timaeus*", *Studia Phaenomenologica* 4, 2004. − P. 73–98.

150. Elliot, B. Human freedom and world-constraction-The ab-sence of phenomenology and the end of imagination // Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger, Routledge Studies in Twentieth-Century Philosophy, 2008. – 540 p.

151. Guignon, C. The History of Being // A Companion to Heidegger / Ed. by H.L. Dreyfus, M.A. Wrathall. Malden: Blackwell, 2005. – 295 p.

152. Ihde D., Experimental phenomenology. N.Y.: G.P. Putnam's Sons, 1977. – 340 p.

153. Ihde, D. Listening and voice: phenomenologies of sound. Albany: SUNY Press, 2007. – 285 p.

154. Ihde D., Expanding hermeneutics: visualism in science. Evanston: Northwestern University Press, 1999. – 404 p.

155. Hoffman, P. Death, Time, History: Division II of Being and Time // The Cambridge Companion to Heidegger / Ed. by Ch.B. Guignon. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. – P. 201-278.

156. Krell, D. F. *Daimon Life: Heidegger and Life Philosophy,* Indiana University Press, Bloomington, 1992. – 390 p.

157. Malabou, C. The Heidegger Change: On the Fantastic in Philosophy / Transl. and ed. by P. Skafish. Albany: Suny, 2011. – P. 300-355.

158. Mulhall, S. Heidegger and Being and Time / Routledge. New York, 2005. – 510 p.

159. Pawliszyn, A. A Temporality of Dasein (Heidegger) and a Time of the Other (Levinas) / The Creative Matrix of the Origins. Analecta Husserliana Volume 77, 2002. – P. 193-204.

160. Phenomenology world-wide: foundations, expanding dynamics, life-engagements: a guite for research and study / Ed. By Anna-Teresa Tymieniecka. - (Analecta Husserliana; v.80), Kluwer Academic Publishers, 2002. – 710 p.

161. Rae, G. Re-Thinking the Human: Heidegger, Fundamental Ontology, and Humanism / *Human Studies.* May 2010, Volume 33, Issue 1. − P. 23-39.

162. Ricoeur, P. Husserl. An analysis of his phenomenology. Evanston, 1967. – 210 p.

163. Rossi, O. On the subject of Heidegger: Existence, Person, Alterity / *Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind.* Analecta Husserliana Volume 93, 2007. – P. 283-317.

164. Singh, R. R. Heidegger and the Poetic Human Dwelling / *Passion for Place Book II.* AnalectaHusserlianaVolume 51, 1997. − P. 251-260.

165. Soderstrom, K. The phenomenology of religious humility in Heidegger's reading of Luther / *Continental Philosophy Review.* - May 2009, Volume 42, Issue 2. − P. 171-200.

166. Vail, M. Heidegger and Ontological Difference / UniversityPark, Pa., 1972. – 370 p.

167. Vattimo, G. Introduction a Heidegger. Paris, 1985. – 332 p.

168. Jones, W.T. Fogelin, R.J. A History of Western Philosophy. The Twentieth Century to Quine and Derrida. Third Editions. Harcourt Brace College Publishers, 1997. – 528 p.

169. White, C.J. Dasein, Existence and Death // Heidegger Reexamined / Ed. by H.L. Dreyfus, M.A. Wrathall. Vol. I: Dasein, Authenticity, and Death. New York; London: Routledge, 2002. – P. 88-102.

170. Wrathall, M. Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History, Cambridge University Press, 2011. – P. 310-351.

171. Adorno, Teodor W. Negative Dialektik. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966. – 245 s.

172. Augstein, R. Wolff, G. Gespräch mit Martin Heidegger «Der Philosoph und das Dritte Reich». In: Der Spiegel. Nr. 23, 1976. – S. 90-114.

173. Bourdieu, P. Die politische Ontologie Martin Heideggers. Suhrkamp Verlag; Auflage:1. 1988. – 428 s.

174. Braig, C. Was soll der gebildete Wensch von dem Modernismus wissen? // Frankfurter Zeitgema. e. Braschuren. 1908. Bd. 28/1. – S. 44-81.

175. Brentano, F. Grundzuge der Asthetik. ed. by Franziska Mayer-Hillebrand, Bern: Franske, 1959. – s. 210.

176. Brentano, F. Psychologie vom empirischen Standpunkt, Bd. i, Leipzig, 1924. – s.680.

177. Brentano, F. Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles //Freiburg im Breisgau, 1862 [re-print]. – s. 58.

178. Dilthey, W. Einleitung in die Geistes wissen schaffen. Breslauer Ausarbeitung. Gessammelte Schriften. Band 19. München, 1968. – 582 s.

179. Figal, G. Heidegger zur Einfuhrung: 2, uberarb. Aufl. *Hamburg, Junius*, 1996. – 370 s.

180. Gadamer, H-G. Heidegger Wege. Tubingen, 1986. – 240 s.

181. Gerlach, H-M. M. Heidegger: Denk- und- Irrwege eines spat-bürgerlichen Philosophen. Berlin, 1982. – 244 s.

182. Görland, I. Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1981. – 440 s.

183. Freud, S. Das Medusenhaupt. Gesamtnelte Werke. Ed. Anna Freud et al. Fischer Verlag. Frankfurt am Main, 1967. – 490 s.

184. Kafka, F. Das Schlooss. Diogenes. München, 2008. – 315 s.

185. Kafka, F. Das Stabtwappen. Beim Bauder Chinesischen Mauer (Sammelband). Verlag: Gustav Kiepenheuer. Berlin, 1931. – 182 s.

186. Kafka, F. Das Schweigen der Sirenen. Beim Bauder Chinesischen Mauer (Sammelband). Verlag: Gustav Kiepenheuer. Berlin, 1931. – 182 s.
187. Kafka, F. Der Bau. Beim Bauder Chinesischen Mauer (Sammelband). Verlag: Gustav Kiepenheuer. Berlin, 1931. – 182 s.
188. Kafka, F. Der Prozeß. Anaconda. Stuttgart, 2006. – 340 s.
189. Kafka, F. Die Verwandlung. Strafen – M.: Текст, 2006. – 410 с.
190. Kant, I. Kritik der reinen Vernunft. – M: ACT. Астрель, 2005. – 700 с.
191. Landgrebe, L. Phänomenologie und Metaphysik, Hamburg, 1949. – s. 284.
192. Landgrebe, L. Phänomenologie und Geschichte, Gütersloh, 1968. – s. 410.
193. Lang, P. Hermeneutik. Ästetik. Königstein, 1981. – s. 318.
194. Lebenswelten. Ludwig Landgrebe, Eugen Fink, Jan Patočka / Helmuth. Vetter (Hrsg.). Frankfurt in Main; New York: P. Lang, 2003. – s. 590.
195. Haefner, G. Martin Heidegger // Klassiker der Philosophie. Bd. 2. 2. Műnchen, 1981. – 452 s.
196. Hartmann, N. Ethik. «de Guyter»: Leipzig, 1926 [re-print]. – 820 s.
197. Hegel, G.W.F. Phanomenologie des Geistes. – M: ACT.Астрель, 2006. – 590 с.
198. Hegel, G.W.F. Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objective Logik. Zweites Kapitel. Die Erscheinung: Werke. Band 5, Frankfurt a.M. 1979. – 910 с.
199. Heidegger, M. Besinnung. Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveroffentlichte Abhandlungen Vortrage – Gedachtes. Band. 66.Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1997. – s. 420.
200. Heidegger, M. Das Ursprung die Kunstwerke/ Das Ding und das Werk. Stuttgart: Peclam. 2002. – s. 210.
201. Heidegger, M. Der Begriff der Zeit (1924) / Der Begriff der Zeit. III. Abteilung: Unveroffentlichte Abhandlungen Vortrage – Gedachtes. Band. 64. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 2004. – s. 190.
202. Heidegger, M. Der Begriff der Zeit: Vortrag vor'der Marburger Theologenschaft Juli 1924. Max Niemeyer Verlag. Tübingen, 1989. – 408 s.
203. Heidegger, M. Einfuhrung in die phanomenologosche Forschung. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 86. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main. 1994. – s. 490.
204. Heidegger, M. Einleitung in die Philisophie. Gesamtausgabe.II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 27. Vittorio KlostermannGmbH. Frankfurt am Main, 1996. – s. 518.
205. Heidegger, M. Fruhe Schriften. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veroffentlichte schriften 1914-1970. Band 1. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1978. – s. 490.
206. Heidegger, M. Identitat und Differenz. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veroffentlichte schriften 1910-1976. Band 11. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2006. – s. 424.

207. Heidegger, M. Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 23. Vittorio Klostermann GmdH. Frankfurt am Main, 2006. – s. 360.

208. Heidegger, M. Grundbegriffe der Aristotelischen philosophie. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 18. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 2002. – s. 510.

209. Heidegger, M. Die Grundbegriffe der Metaphysik (Welt-Endlichkeit-Einsamkeit). Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 29/30. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1983. – s. 533.

210. Heidegger, M. Grundprobleme der Phanomenologie. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 24. VittorioKlostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1975. – s. 384.

211. Heidegger, M. Heraklit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 55. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1979. – s. 592.

212. Heidegger, M. Holzwege. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 5. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1977. – s. 440.

213. Heidegger, M. Nietzsche. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1910-1976. Band 6. Zweiter Band. VittorioKlostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1997. – s. 433.

214. Heidegger, M. Sein und Zeit. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veroffentlichte schriften 1914-1970. Band 2. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1977. – s. 410.

215. Heidegger, M. Parmenides. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 54. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1982. – Ss. 602.

216. Heidegger, M. Per mortem ad vitam // Akademiker. 1910 [re-print], Marz. Jg. II.№ 5. – S.8-22.

217. Heidegger, M. Phanomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einfuhrung in die Phanomenologische Forschung / III. Teil. 2. Kapitel. Die Ruinanz. d) Die Fraglichkeit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band. 61. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1985. – s. 248.

218. Heidegger, M. Phanomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 25. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1977. – s. 405.

219. Heidegger, M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. VittorioKlostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1979. – s. 418.

220. Heidegger, M. Vortrage und Aufsatze. Gesamtausgabe. I.Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 2000. – s. 364.

221. Heidegger, M. Was heisst Denken? Gesamtausgabe. I. Abteitung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 8. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 2002. – s. 322.

222. Heidegger, M. Wegmarken. I. Abteilung: Veroffentlichte Schriften 1914-1970. Band 9. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1976. – s. 518.

223. Heidegger, M. Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 21. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1979. – s. 388.

224. Herrmann, F-W. Subjekt und Dasein. Interpretationenzu «Sein und Zeit». Frankfurt am Main, 1985. – s. 410.

225. Herrmann, F-W. Der Begriff der Phanomenologie bei Heidegger und Husserl. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1988. – s. 282.

226. Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phanomenologie und Phanomenologischen Philisophie. Erstes Buch. Allgemeine Einfuhrung in die reine Phanomenologie. Gesammelte Werke. Husserliana. Band. III/1. Martin Nijhoff.: Den Haag, 1976. – s. 408.

227. Husserl, E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phanomenoligie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil. Tubingen, 1993. – s. 910.

228. Husserl, E. Logische Untersuchungen. Bd.ii.T.1. Tubingen, 1968. – Ss.610.

229. Nietzsche, F. Gotzen Dammerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert :Werke in drei Bamdem. Band 2. Munchen,1954. – 316 s.

230. «Nur noch ein Gott kann uns retten». Spiegel-Gesprach mit Martin Heidegger am 23. September 1966 // Der Spiegel. 30. Jg. N 23. 31. Mai. 1976. – S. 99, 100, 102-110.

231. Patočka, J. Die Welt des Menschen, die Welt der Philosophie: Festschrifft für Jan Patočka / Walter Biemel, Hrsg. Haag: M. Nijhoff, 1976. – s. 402.

232. Pöggeler, O. Der Denkweg Martin Heideggers. Frankfurt am Main., 1963.− s. 148.

233. Pöggeler, O. (hrsg.) Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks. Köln; Berlin, 1984. – 340 s.

234. Pöggeler, O. Heidegger und hermeneutishe Philosophie. München, 1983. – 138 s.

235. Reiner, M. Heidegger Lesen. München, 1991. – 410 s.

236. Rickert, P. Das Eine, die Einheit und die Eine. Bemerkungen zur Logik des Zahlenbegriffs // Logos. 1911 – 1912. V 2. [re-print]. – S. 48-126.

237. Scheler, M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berucksichtigung der Ethik Immanuel Kants), I. Teil 1913, in: Jahrbuch fur Philosophie und Phanomenologische Forschung; Selbstandig mit II. Teil, a.a. O., Halle, 1916. [re-print]. − s. 282.

238. Schelling, F. Samtliche Werke. Stutgart, 1856. 2-te Abt. Bd. 3.[re-print]. – s. 528.

239. Sommer, M. Evidenz im Augenblick. Eine Phanomenologie der reinen Empfindung. Frankfurt am Main, 1987. – s. 518.

240. Stein, E. Zum Problem der Einfuhlung, Halle a.d.S., 1917. [re-print]. – Ss. 88.

241. Stroker, E. Husserls transzendentale Phanomenologie. Frankfurt am Main., 1987. – s. 182.

242. Waldenfels, B. Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengängell, Frankfurt am Main.: Suhrkamp, 2005. – s. 424.

243. Waldenfels, B. Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006. – s. 396.

244. Waldenfels, B. Topographie des Fremden - Studien zur Phänomenologie des Fremden 1, Frankfurt am Main M.: Suhrkamp, 1997. – S. 14-81.

245. Wittgenstein, L. Logisch-Philosophische Abhandlung. − «Памятники философской мысли»: M, 2008. 582 c.

246. Ciocan, C. Heidegger et la problem de la mort: existentialité, authenticité, temporalité / Phaenomenologica. Springer Dordrecht Heidelberg New York London, 2014. − P. 77-104.

247. Cioran, E-M., Aveux et Anathémes. Paris: Gallimard, 1995. – 145 p.

248. Deleuze G. Difference et repetition. Minuit. Paris, 1968. − 388 p.

249. Deleuze G. Logique du sens. Les editions de Minuit (coll.«Critique»). Paris, 1969. – 320 p.

250. Grondin, J. Le sens du titre Etre et temps//Dialogue. № 26. 1987. − P. 118-140.

251. Marion, J.-L. Dieu sans l'être. Hors texte. – Paris: Communio/Fayard, 1982; Marion J.-L. Etant donné. Essai d'une phenomenology de la donation. – Paris: PUF, Épiméthée, 1997. – 612 p.

252. Martineau, E. La modernité de Sein und Zeit. Rew. phil. de Louvain. № 78. 1980. – P. 202-233.

253. Veyne P., Foucault, sa pensée, sa personne. Paris: Éditions Albein Michel, 2008. – 320 p.