

УДК 111:165.62

DOI: 10.34670/AR.2026.58.38.003

**Тематические планы экспликации времени как горизонта
понятности бытия в экзистенциально-аналитическом проекте М.
Хайдеггера «Бытие и время»**

Галухин Андрей Владимирович

Кандидат философских наук, доцент,
кафедра истории и философии,
Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова,
117997, Российская Федерация, Москва, переулок Стремянный, 36;
e-mail: mystolbard@gmail.com

Аннотация

В статье представлены результаты систематической реконструкции экзистенциально-аналитического подхода М. Хайдеггера к разработке проблемы темпоральности, которая обрела новое содержание в контексте заявленного мыслителем возобновления вопроса о бытии. Проект фундаментальной онтологии, намеченный Хайдеггером в работе «Бытие и время», выдвинул задачу экспликации времени как горизонта понятности бытия из временности как конститутивного принципа бытия того сущего, которое «есть мы сами» и которое обозначается термином «присутствие» (Dasein). Концептуальная архитектура экзистенциальной аналитики присутствия раскрывается в данной статье посредством экспозиции содержания пяти различных тематических планов, в которых связь бытия и времени феноменально обнаруживается на экзистенциальном уровне через конститутивную функцию временности в формировании целостной структуры человеческого существования. Первый (пропедевтический) план проясняет условия возможности осмысленного вопрошания о бытии через выделение присутствия (Dasein) – сущего, которое в своем бытии уже задето тем, о чем спрашивается, и обладает доонтологическим пониманием бытия. Второй план – феноменологическая дескрипция основоустройства присутствия как бытия-в-мире: обосновывается фундаментальность озабоченного обращения с сущим, вводятся понятия подручности и наличности; в этом плане раскрывается целое отсыланий значимости, конституирующее мирность мира; определяется «кто» бытия-в-мире и описывается феномен со-бытия с другими в модусе «людей» (das Man); выделяются экзистенциалы понимания, расположения, речи и падения, обнажающие структурную целостность бытия как заботы. Третий план ориентирован на решение проблемы экзистенциально засвидетельствованного схватывания бытия присутствия в его целостности: эксплицируются феномены бытия-к-смерти, ужаса, зова совести, решимости и, наконец, заступающей решимости, в которой временность впервые просвечивает как онтологический смысл заботы. Четвертый план раскрывает экзистенциально-горизонтную структуру исходной временности, в которой обнаруживаются приоритет настоящего, экзистенциальность и конечность; основные экзистенциалы высвечиваются на их временной смысл; исходя из единства горизонтных схем решается вопрос о трансценденции мира. Пятый план включает тематизацию историчности присутствия, а также анализ внутривременности, в котором выделяется мировое время, рассматриваемое

в его датируемости и значимости как фундированное исходной временностью, объясняется генезис расхожего понятия времени из временности падающего присутствия. Проводятся сопоставления позиции Хайдеггера по вопросу о событии с другими – с гуссерлевской концепцией конституирования другого (*alter ego*) в сфере трансцендентальной субъективности, по вопросу о языке – с гадамеровской концепцией языка как среды герменевтического опыта, по вопросу о статусе темпоральности в структуре экзистенции – с позицией Сартра.

Для цитирования в научных исследованиях

Галухин А.В. Тематические планы экспликации времени как горизонта понятности бытия в экзистенциально-аналитическом проекте М. Хайдеггера «Бытие и время» // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2026. Том 15. № 3А. С. 86-137. DOI: 10.34670/AR.2026.58.38.003

Ключевые слова

Фундаментальная онтология, бытие, время, экзистенция, присутствие (*Dasein*), экзистенциал, забота, временность, горизонт, экстазис, историчность, расхожее понятие времени, подлинность, фактичность, темпоральность.

Введение. Экзистенциально-герменевтическое обоснование вопроса о смысле бытия

Восстановлению вопроса о смысле бытия в том его оригинальном значении, которое в истории философии, по мысли Хайдеггера, было предано забвению (подвергнуто «тривиализации» [Critchley & Schurmann, 2008, с.63]) или перекрыто традициями спекулятивной метафизики, предпосылается *прояснение условий возможности осмысленного вопрошания о бытии* – исходного «онтологического» вопрошания, которое отлично от «онтического спрашивания позитивных наук» [Хайдеггер, 1997, с.11] и традиционных метафизических спекуляций, ограниченных рамками категориально предустановленных онтологий. При этом сами эти условия раскрываются не как трансцендентальные предпосылки значимости вопроса о смысле бытия того или иного сущего, а как диспозиции к тому, чтобы озадачиваться этим предельным - из ряда вон выходящим вопросом о смысле бытия в его *дифференции* ко всякому сущему, заложенные в самой структуре *экзистенции* – бытия того сущего, которое «онтически отличается тем, что для этого сущего в его бытии речь идет о самом этом бытии» [Хайдеггер, 1997, с.12]. Утверждая, что к собственному смыслу вопроса о бытии принадлежит «коренная задетость спрашивания его спрошенным» [Хайдеггер, 1997, с.8], Хайдеггер истолковывает само это спрашивание как онтологически значимый акт, отличный от актов *cogito*, а именно – как исполнение интенции на «размыкание бытия», которая принадлежит существу того сущего, каким является человек, и является его собственной бытийной возможностью, выделяющей и отличающей его от всякого иного сущего, - Хайдеггер терминологически схватывает такое сущее как «*Dasein*» (букв.: «здесь-бытие»), что в переводе В.В.Бибихина звучит как «присутствие». Задавание вопроса о смысле бытия «само сущностно определено тем, о чем в нем спрошено, - бытием. Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как присутствие» [Хайдеггер, 1997, с.7]. Сама возможность спрашивания о бытии, получающая

онтологическое обоснование через предварительное схватывание существа присутствия (*Dasein*), означает, что для этого сущего доступна *исключительная перспектива*, выводящая его за пределы порядка мирообразующих онтических объективаций, в котором всякое сущее *есть* по способу *бытия* *наличным* или *подручным* и в этих модусах предметно *представимо* - воспринимается и понимается из *«целого отсыланий значимости»*, конституирующего, собственно, *мирность* мира (экспликация этого понятия дана ниже). Выделяя то сущее, которое является «опрашиваемым бытийного вопроса» [Хайдеггер, 1997, с.6] и с которого «надо считывать смысл бытия» [Хайдеггер, 1997, с.7], Хайдеггер заводит речь о *перспективе особого отношения к бытию*, отличающего человека как *экзистенциально* способного к размыканию и сохранению *истины бытия*, - это отношение, основанное на *понимании*, которое само есть момент исполнения существования («Присутствие *есть* таким способом, чтобы существуя понимать нечто подобное бытию» [Хайдеггер, 1997, с.17].), и толковании бытия в аспекте *«наиболее своих»* возможностей быть, что предполагает изначальную озадаченность и озабоченность, которые обнаруживаются, например, в проблематизации подлинности существования. *Понимание, толкование и забота* не есть просто моменты познавательного отношения, реализуемого человеком как гносеологическим субъектом, но являются конститутивными в отношении присущего человеку *способа бытия*, который Хайдеггер определяет как *экзистенцию*, имея в виду «само "бытие, к которому" присутствие может так или так относиться и всегда как-то отнеслось» [Хайдеггер, 1997, с.12]. Для категориально основательного понимания того, что имеется в виду, когда утверждается, что сущее, каким является человек, определяется по способу бытия, который Хайдеггер обозначает как «экзистенция», следует различать два плана: *онтический* план, в котором сущее выделяется и рассматривается как наличное (таким оно предстает в обыденном усмотрении и изучается в науках), и *онтологический* план, в котором располагается отношение экзистенции к бытию в целом, т.е. такое исполняется такое понимание, в горизонтах которого значимой темой становится само бытие. *Dasein* есть единственное сущее, которое обитает в обоих планах одновременно и, более того, само есть переход, «между», в котором *онтологическое* измерение просвечивает сквозь *онтическое*. Человек есть такое сущее, которое определяется в своем бытии *экзистенцией*, ибо «для этого сущего в его бытии речь идет о самом этом бытии», что эксплицировано в двух базовых положениях: (1) «выделяемые в этом сущем черты ... суть не наличные "свойства" некоего так-то и так-то "выглядящего" наличного сущего, но всякий раз "возможные для него способы быть"» [Хайдеггер, 1997, с.42] (=приоритет "existentia" перед *essentia*), отсюда термин «присутствие» для обозначения этого сущего по его бытию; (2) «сущее, для которого в его бытии дело идет о самом этом бытии, относится к своему бытию как к наиболее своей возможности» [Хайдеггер, 1997, с.42], - как поясняет Хайдеггер, для человека существует проблема подлинности и неподлинности, в том смысле, что он «может в своем бытии "выбрать" само себя, найти, может потерять себя, соотв. никогда и лишь "мнимо" найти», ибо для такого сущего «бытие всегда *мое*» [Хайдеггер, 1997, с.42].

По исходному смыслу, «экзистенция - выставленность и выстаивание в открытости вот» [Хайдеггер, 1997, с.442], и человек «эк-зистировать», то есть «выступает» в открытость бытия, держа разомкнутым то измерение, в котором сущее, включая то сущее, к которому присутствие отнесено через бытие-в-мире (присутствию «сущностно принадлежит: бытие в мире» [Хайдеггер, 1997, с.13]), вообще может явить себя в своем бытии. Хайдеггер показывает, что эта *разомкнутость* не есть привходящее свойство субъекта или эффект его познавательных актов, но обнаруживается фундаментальным образом как конститутивный момент самого бытия того

сущего, каким *есть* человек – бытия присутствия: «Этому сущему свойственно, что с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто. Понятность бытия сама есть бытийная определенность присутствия» [Хайдеггер, 1997, с.12]. Термин «разомкнутость» (*Erschlossenheit*) употребляется отнюдь не метафорически – это строгое феноменологическое понятие, которое означает, что *Dasein* не просто находится в мире наподобие вещи в пространстве, но что мир и самость *открыты* ему способом, который предшествует любому акту восприятия или познания. Как подчеркивает Хайдеггер, *Dasein* *есть* своя разомкнутость. Критчли и Шюрман, комментируя это положение, отмечают, что присутствие фундаментально характеризуется способностью к размыканию (*Erschlossenheit*), или, точнее, само присутствие есть *просвет*, который размыкает [Critchley & Schürmann, 2008, p.136]. Таким образом, *Dasein* существует не просто среди сущего, но существует так, что в его бытии это *бытие ему самому открыто*, и поэтому *способность понимать бытие* не привходит извне как то, что формируется, как одна из когнитивных способностей человека, но принадлежит самому устройству его бытия, что, собственно, и составляет бытийную основу отличия *Dasein* от всякого иного сущего – является залогом и знаком его онтической уникальности.

Как показывает Хайдеггер в анализе структуры вопроса о смысле бытия, *спрошенное* — само бытие — должно быть уже каким-то образом *открыто* и *понято*, чтобы вопрос вообще мог быть осмысленно поставлен. «Доонтологическое понимание бытия» как конститутивная черта бытийного устройства присутствия (*Dasein*) является *условием возможности осмысленного вопрошания о бытии* и, следовательно, фундирует и мотивирует всякую онтологию. В первичном – онтологическом смысле вопрошание о смысле бытия есть событие, в котором само бытие захватывает спрашивающего, вовлекая его в свою собственную истину (положению этому можно придать исторический смысл). Поскольку же вопрошание, актуализирующее исконный смысл вопроса о бытии, возможно в силу «доонтологического понимания», которое «принадлежит к сущностному устройству самого присутствия» [Хайдеггер, 1997, с.8] (*Dasien*), то, «отчетливая и прозрачная постановка вопроса о смысле бытия требует предшествующей адекватной экспликации определенного сущего (присутствия) в аспекте его бытия» [Хайдеггер, 1997, с.7]. Именно эту задачу и призвана решить экзистенциальная аналитика присутствия (*Dasein*), посредством которой «надлежит добыть горизонт для понимания и возможного толкования бытия» [Хайдеггер, 1997, с.39]. Путь к смыслу Бытия в целом должен быть проложен через раскрытие смысла бытия *Dasein*. Присутствие (*Dasein*) обладает «онтическим приоритетом», так как его бытие есть для него вопрос, и «онтологическим приоритетом», так как его структура есть основание для всякого прочего онтологического исследования. Когда раскрытие смысла бытия становится задачей, то именно *Dasien*, по сути, есть то сущее, которое в первую очередь «должно быть предварительно опрошено о его бытии», поскольку оно «в своем бытии всегда уже имеет отношение к тому, о чем в этом вопросе спрашивается» [Хайдеггер, 1997, с.14-15].

Хайдеггер замечает, что *Dasein* обладает тройким преимуществом:

Онтическое преимущество: его бытие определяется как *экзистенция*. Его сущность не в том, что оно есть, а в том, что оно должно быть: «"Сущность" присутствия лежит в его экзистенции» [Хайдеггер, 1997, с.41]. Как уже было сказано, *Dasein* всегда есть своя возможность, оно относится к своему бытию как к своей возможности.

Онтологическое преимущество: поскольку бытие *Dasein* есть экзистенция, оно по своей сути «онтологично», то есть оно так или иначе *уже понимает бытие*, в том числе и бытие другого сущего, «доступного внутри мира», ибо бытие-в-мире сущностным образом

принадлежит присутствию.

Онтически-онтологическое преимущество: Dasein является условием возможности всякой онтологии, в том смысле, что онтологии «фундированы и мотивированы в онтической структуре присутствия, которая вбирает в себя определенность доонтологического понимания бытия» [Хайдеггер, 1997, с.13].

Прояснить Dasein в его бытии — значит сделать явным то доонтологическое понимание бытия, которое ему исконно присуще и которое составляет саму его бытийную определенность. Экзистенциальная аналитика Dasein, таким образом, есть не что иное, как экспликация этого исходного понимания, превращающая его в явное, герменевтически проработанное и онтологически фундированное знание. Именно поэтому аналитика Dasein предпосылается всякой возможной онтологии, ибо задачей ее является раскрытие того изначального горизонта, внутри которого вообще только и может состояться понимание бытия и последующие его онтологические тематизации и концептуализации. Раскрывая базовые интуиции, которые определяют разработку проекта фундаментальной онтологии на основе экзистенциальной аналитики Dasein (вот-бытия, присутствия), Фридрих фон Херрманн указывает на то, что «своеобразие вот-бытия как бытийной конституции сущего «человек» только тогда усматривается сразу, когда в «вот», в разомкнутости, видят не только характер бытия человека, но *сущностную связь между характером бытия человека и бытием сущего в целом как таковым*. ... Само бытие, к которому человек в своей бытийной конституции вот-бытия, понимая, относится, подразумевает здесь собственное бытие, а не, например, бытие-вообще. Однако к осуществлению экзистенциального бытийного отношения сущностным образом принадлежит разомкнутость и притом так, что экзистенция самостно в себе размыкается и способом самостного бытия разомкнутым держит открытой разомкнутость бытия-вообще сущего в целом. Эту сущностную онтологическую связь между экзистенциальным бытием и разомкнутостью бытия-вообще термин «вот-бытие» делает выраженной» [Херрманн, 2000, с.81].

Как показал предварительный анализ, прояснение условий возможности вопрошания о смысле бытия достигается посредством усмотрения его онтологически-конститутивной основы, а именно - «бытия определенного сущего» - Dasein, обладающего бытийной возможностью спрашивания», и установления того, что осмысленная постановка этого вопроса определяется тем, что Dasein в первичном доонтологическом смысле уже понимает бытие. Экспликация этих условий предпосылаются дальнейшему экзистенциально-аналитическому исследованию, которое должно ответить на вопрос, из чего это понимание становится возможным, что делает саму разомкнутость бытия понятной. Ответ на этот вопрос Хайдеггер провизионально усматривает и последовательно находит в том, что само бытие Dasein, экзистирующее в плане понимающего отношения к бытию, имеет характер *временности*: «Смыслом бытия сущего, которое мы именуем присутствием, окажется временность» [Хайдеггер, 1997, с.17]. По замыслу Хайдеггера, экзистенциальная аналитика Dasein должна «показать, что то, из чего присутствие вообще неявно понимает и толкует нечто подобное бытию, есть время» [Хайдеггер, 1997, с.17]. *Временность* (Zeitlichkeit), понятая как экстатично-горизонтное единство будущего, бывшести и настоящего, оказывается тем исходным смыслом, из которого только и может быть понято бытие того сущего, которое мы сами всегда суть. Основная идея состоит в том, что само понимание бытия, конститутивное для Dasein, совершается в горизонте времени. И поскольку именно через прояснение бытия Dasein должен быть проложен путь к искомому *смыслу бытия вообще*, то и сам этот смысл должен быть понят из времени, - в интегральном определении

Хайдеггера, время открывается в качестве «горизонта всякой понятности бытия и всякого толкования бытия» [Хайдеггер, 1997, с.17]. Поэтому в тематический план экзистенциальной аналитики *Dasien* входит *«исходная экспликация времени как горизонта понятности бытия из временности как бытия понимающего бытие присутствия»* [Хайдеггер, 1997, с.17].

Целью настоящей работы является систематическая реконструкция основных этапов развертывания категории временности в рамках «экзистенциальной аналитики присутствия» посредством экспозиции содержания различных тематических планов, в которых Хайдеггер раскрывает связь бытия и времени, конститутивно-интегративную для единства феноменально высвечиваемых экзистенциалов — структурных моментов бытия того сущего, которое, как выражается Хайдеггер, «есть мы сами», и которое, как демонстрирует философ в основных частях работы «Бытие и время», во временности обретает свое фундаментальное онтологическое основание.

Бытие-в-мире как основоустройство присутствия и его экзистенциальная конституция

Прояснение того, каким образом экзистенциальная аналитика присутствия выявляет время в качестве горизонта понятности бытия, требует последовательной реконструкции основных шагов предпринятого Хайдеггером исследования, которые, отправляясь от изучения основоустройства *Dasien*, через экспликацию структурной целостности бытия-в-мире, приводят к усмотрению временности как исходного смысла заботы, модусом которой является «собственная способность присутствия быть целым» [Хайдеггер, 1997, с.234], а от экзистенциальной понятности заботы и последующего высвечивания структур присутствия в смысле временности — к пониманию времени как того измерения, в котором бытие вообще способно открываться и быть истолкованным.

Исходный пункт аналитики образует раскрытие «основоустройства присутствия», а именно — феноменологическое описание того способа бытия, каким присутствие существует в своей *повседневности*; в этом описании Хайдеггер показывает, что способ бытия *Dasein* радикально отличен от способа бытия вещей, понимаемых как *наличное сущее*, причем это различие определяется тем, что *Dasein* не просто встречается *внутри мира*, но существует так, что мир как таковой для него всегда *уже так* или *иначе* разомкнут в различных модусах *озабочения*. Хайдеггер терминологически схватывает это фундаментальное устройство как «бытие-в-мире» (*In-der-Welt-sein*), что, однако, не следует понимать в том смысле, что одно наличное сущее (человек) находится внутри другого (пространства), обретая некое внешнее для него обстояние, которое служит пространством его деятельности; напротив, как подчеркивает Хайдеггер, «"in" исходно имеет не смысл пространственного отношения... "in" идет от корня *innan-*, селиться, обитать, пребывать» [Хайдеггер, 1997, с.54], так что «бытие-в» есть экзистенциал, означающий «обитать при...», «быть доверительно близким с... миром», и потому бытие-в-мире есть исходно и постоянно целая структура, предшествующая всякому разделению на субъект и объект, на сознание и реальность.

Экзистенциальная аналитика присутствия (*Dasein*), выявляя в качестве сущностного устройства последнего конститутивную структуру бытия-в-мире, развивает исходную - выраженную Хайдеггером еще в «Прологоменах к истории понятия времени» - интуицию того, «КАК» сущее, имеющее характер присутствия, "имеет быть собой" в его ближайшей повседневности [Хайдеггер, 1998, с.161], - интуиция целостности бытия-в как экзистенциала,

т.е. неразложимой ситуативной вовлеченности в мир, фундирующей бытие-при внутримирно встречаемом и озаботившем сущем, должны, по мысли Хайдеггера «предохранять от неувидения данной структуры (бытия-в-мире – Авт.) или ее метафизического истолкования» которое, будучи «мотивировано наивным мнением, что человек есть ближайшим образом духовная вещь, переносимая затем "в" пространство» [Хайдеггер, 1997, 56], неизбежно редуцирует присутствие к наличному бытию и упускает его истинный – присущий только ему способ быть. Хайдеггер полагает, что именно бытия-в-мире как сущностной структуры присутствия впервые позволяет вникнуть в «экзистенциальную пространственность присутствия» [Хайдеггер, 1997, с.104, 132], то есть раскрыть присутствие в различных экзистенциалах, выполняющих определенную функцию в размыкании и сохранении разомкнутости бытия-вообще. С одной стороны, бытие-в-мире рассматривается как *единый* феномен, неразложимый на сочленяемые компоненты, из которых складывается целое; с другой стороны, для экзистенциальной аналитики встает задача, высветить, удерживая целое, его структурные моменты, такие как "в-мире" (определение идеи *мирности*), сущее, «всегда существующее способом бытия-в-мире» 53 («кто» присутствия), и бытие-в как таковое.

Мир

Первый структурный момент, подлежащий анализу, — это «мир». Задача Хайдеггера не в том, чтобы выделить и описать мир как целое, т.е. как единство многообразия наличных сущих, — такое описание было бы дофеноменологическим, основанным на систематике «онтических» различий, сопоставлений и мировоззренческих генерализаций. Так, онтология, сосредоточенная исключительно на природе (как ее понимают естественные и математические науки), полностью упускает феномен «мира», поскольку природа сама является сущим, встречающимся *внутри* мира. Вместо этого феноменология должна выйти на уровень онтологической дифференции и высветить *Бытие* этих сущих: «Феноменологически описать "мир" будет поэтому значить: выявить и концептуально-категориально фиксировать бытие наличного внутри мира сущего» [Хайдеггер, 1997, с.63]. Но высвечивание сущих в их бытии онтологически возможно и экзистенциально обосновано — задача эта решается в перспективе понимающего отношения к бытию, которое является достоянием присутствия, устройство которого раскрывается как *уже бытие-в-мире*. «Мир» — это не совокупность сущих, а то «в чём» осуществляется *понимание* Dasein, которое есть в то же время исполнение существования. «"Мир" онтологически не есть определение *того* сущего, каким по сути присутствие *не* бывает, но черта самого присутствия» [Хайдеггер, 1997, с.64]. Последнее положение требует правильного истолкования, которое не имеет ничего общего с субъектоцентрическим миропониманием, диспозиция к которому обозначилась в классической Новоевропейской философии. Хайдеггер различает четыре значения понятия «мир»: (1) онтическое — «универсум сущего, какое может быть налично внутри мира» [Хайдеггер, 1997, с.64]; (2) онтологическое — бытие этого сущего, то есть, мир как регион сущего, выступающего предметом наук (например, «мир» математической физики); (3) онтически-экзистенциальное — то, «в чем» фактическое присутствие как вот это «живет», сбывается (публичный мы-мир или свой ближайший окружающий мир); (4) онтологически-экзистенциальное — *мирность* мира как таковую. Производное «мирный» означает образ бытия присутствия, а сущее внутри мира он именует «миропринадлежным» или «внутримирным».

То, как мир определяется как целое, соотносится с тем, как *внутримирное сущее*

размыкается в своем бытии, поскольку сам способ такого размыкания уже всегда направляется и удерживается в горизонте «целого отсыланий значимости», конституирующей «мирность» мира, и этот способ, в свою очередь, является обнаружением природы «бытия-в» как экзистенциала – — той исходной *протяженности* и *простираения*, каковой всегда уже осуществляется бытие-в-мире.

Дотеоретически-деятельное обращение, подручность и наличность

Хайдеггер указывает на то, что «бытие-в-мире присутствия всегда уже разбросалось или даже раскололось с его фактичностью на определенные способы бытия-в» [Хайдеггер, 1997, с.56], - для понимания того, как эти способы *бытия-в* обеспечивают размыкание внутримирного сущего в его бытии, необходимо сразу усвоить, что в многообразии этих способов бытия-в, рассматриваемых из перспективы повседневности, исполняется отношение, которое для самого *бытия-в-мире* является интегративным, - это *озабочение* – первичное дотеоретически-деятельное обращение. В озабоченном обращении сущее встречается в оригинале не как нейтральный самосущный объект, а как средство («Мы именуем встречающее в озабочении сущее *средством*» [Хайдеггер, 1997, с.66]), - средство определяется своей служебностью — тем, что оно есть «нечто для того, чтобы...» (т.е. моментом определенности его является «отсылание»), при этом «к бытию средства всегда принадлежит целое средств» [Хайдеггер, 1997, с.68] - связь с другими средствами через систему «отсыланий», которые образуют некое поле значимости и восходят в пределе к присутствию. Способ бытия такого сущего, которое в своей нужности и годности определяется тем или иным модусом озабочения, Хайдеггер определяет как *подручность*. Подручное раскрывается не в теоретическом разглядывании, а в употребляюще-орудующем обращении, которое руководствуется особым «видением» — озаботившемся усмотрением). В отличие от подручности, *наличность* есть лишь производный модус, обнаруживаемый тогда, когда подручное выпадает из своей подручности (становится непригодным, отсутствующим или мешающим) и онтически объективируется как отрешенное – выпадающее из «подручности озаботившего» [Хайдеггер, 1997, с.73]. С подручностью всегда открыта и природа, но не как объект естествознания, а в своем изначальном смысле – как то, что может быть раскрыто или уже раскрывается из состава внутримирного сущего, условия встречи с которым заключены в структуре бытия-в-мире, - природа в повседневности *озабочения* раскрывается не как совокупность объектов с определенными свойствами, а через свою включенность в дело, в работу, в жизненный мир человека: «Лес есть древесина, гора - каменоломня, река - гидравлический напор, ветер - это ветер "в парусах"» [Хайдеггер, 1997, с.70].

Мирность мира

Анализ подручности выявляет фундаментальную структуру бытия так определенного сущего — отсылание: «Обращение со средством подчиняется многосложности отсылок "для-того-чтобы"» [Хайдеггер, 1997, с.69]. Средство по своему бытию всегда отправляет к чему-то другому, к своему «для-чего», причем эти отсылки не являются внешними отношениями, налагаемыми на независимые вещи, но конституируют саму *подручность* сущего – то, как оно встречается в горизонтах поливариантного озабочения: так, например, чаша отправляет к вину, вино — к виноградной лозе, лоза — к возделывающему её виноградарю, труд виноградаря — к

устроению пира, а пир — к событию совместного бытия людей — сущих, обозначаемых по способу их бытия как *Dasein*. А это значит, что в отношении к сущему, которое определяется по способу бытия подручным, заключено отношение присутствия к самому себе, — такая имплицитная самосоотнесенность, т.е. *предельная отсылка присутствия к самому себе из его бытийной возможности*, составляет, как будет показано ниже, онтологическую структуру *заботы*, которой держится бытие-в-мире как целое. Учитывая холистически-комплексную взаимосвязь отсылок «для-того-чтобы», было бы неправильно интерпретировать этот ключевой момент определенности подручного как отголосок телеологических идей Аристотеля. Для распознавания *мирности* мира на первый план выходит феномен целостной взаимосвязи сущего, *раскрываемого* озабоченным отношением как подручное, поскольку именно в ткани *отсыланий* «для-того-чтобы», когда взаимосвязь эта в какой-то момент приоткрывается, дан первый проблеск «мира», понимаемого в онтологически-экзистенциальном смысле: «Взаимосвязь средств высвечивается не как нечто никогда еще не виданное, но как постоянно в усмотрении заранее уже высматриваемое целое. С этим целым, однако, заявляет о себе мир» [Хайдеггер, 1997, с.75]. Хайдеггер вводит важное различие: мир «фазомкнут» (*erschlossen*), в то время как сущее внутри мира «фаскрыто». Мир есть то, что всегда уже разомкнуто, и его незаметность — условие возможности того, чтобы подручное оставалось подручным, не превращаясь в наличное. Как поясняет Хайдеггер, «не-заявка-о-себе мира есть условие возможности невыступления подручного из его незаметности» [Хайдеггер, 1997, с.75]. Когда же мир «высвечивается», подручное может выпасть из своей подручности и стать предметом тематического схватывания как *наличное* (в аспекте *по-себе-бытия*).

Мир определяется как исходно разомкнутая целостность значимости, «с которой присутствие всегда уже освоилось» [Хайдеггер, 1997, с.87] и внутри которой сущее вообще может встретиться. Чтобы прояснить феномен отсылания и определить его роль в целостной структуре бытия-в-мире, Хайдеггер обращается к особому виду средства — знаку. Знак есть средство, в котором нуждается «усматривающее обращение в окружающем мире» и которое «берет на себя "работу" *выведения* подручного из незаметности» [Хайдеггер, 1997, с.80]. Специфическая функция знака — указывать, делать явными отсылки, связывающие подручное, и тем самым вводить в поле усмотрения — делать заметными целые области подручного, помогая, таким образом, достигать ориентации внутри окружающего мира. При анализе условий значимости знака нельзя ограничиваться «интерпретацией знака в отличие от феномена отсылания» [Хайдеггер, 1997, с.77], необходимо различать «отсылание как указание» и «отсылание как полезность» [Хайдеггер, 1997, с.78], и в тоже время следует избегать смешения этих двух перспектив: указывание знака есть онтическая конкретизация отсылания (так, знак есть особое средство, чья полезность состоит именно в том, чтобы указывать), но само отсылание («для-того-чтобы») как принцип онтологической структуры, посредством которой развертывается целостность *имения-дела*, есть условие возможности быть средством вообще — встречаться как внутримирное сущее.

Фундаментальное самоотсылание присутствия

Собственно, бытие подручного Хайдеггер определяет как *имение-дела*, а «само имение-дела как бытие подручного всегда открыто лишь на основе предоткрытости целостности имения-дела» [Хайдеггер, 1997, с.85], которая, как утверждает Хайдеггер, хранит в себе онтологическую связь с миром, являясь той первичной разомкнутостью, из которой только и может встретиться

отдельное средство: «Целость имения-дела есть "раньше" чем отдельное средство» [Хайдеггер, 1997, с.84], но эта целость сама восходит в итоге к такому *к-чему*, с которым уже *не* может быть имения-дела; которое не есть сущее в бытийном роде подручного внутри мира, но сущее, чье бытие определяется как бытие-в-мире» [Хайдеггер, 1997]. Такое предельное и первичное «к-чему» Хайдеггер называет «ради-чего». Обозначение «ради-чего» указывает не на служебность того, что выступает как подручное, а на само бытие присутствия (*Dasien*), которое выступает как конечное условие возможности всякой целости отсыланий – всякой значимости. Как показывает последующий анализ, если определять условия возможности встречи сущего как подручного, исходя из *допущения-имения-дела*, которое есть способ, каким присутствие заранее *высвобождает* сущее в его служебности, то необходимо проследить, на чем держится само это допущение. Ведь допустить сущее к имению-дела можно только на основе уже понятой *целости имения-дела* — той сети отсылок, внутри которой сущее вообще способно иметь значение. Целость имения дела - то, «на что» отпущено подручное, само не есть сущее, но должно быть заранее *разомкнуто*. Эта разомкнутость есть *понимание* мира. Чтобы быть предоткрытой - «заранее разомкнутой», *целость имения дела* должна восходить к такому предельному «к-чему», которое уже не есть подручное средство, но есть *само присутствие*, понимаемое как «собственное и единственное ради-чего». Лишь достигнув этого предела — того, ради чего присутствие вообще есть, — целость имения-дела обретает свою окончательную определенность.

Единство понимания и заботы

Сама же способность присутствия быть этим «ради-чего» и тем самым, через допущение-имения-дела, удерживать целость имения-дела, коренится в *заботе*. Само присутствие есть то сущее, для которого в его бытии дело идет о самом этом бытии, и именно эта озабоченность собственным бытием (забота) впервые размыкает *горизонт*, внутри которого сущее может встретиться как значимое. Хайдеггер описывает механизм *самоотсылания* присутствия, которое конституируется из исходного единства *понимания* и *заботы*. Присутствие, исходя из своего «ради-чего», отсылает себя к «для-того-чтобы», затем к «для-этого» и, наконец, к «с-чем» имения-дела. «В-чем присутствие заранее понимает — в модусе отсылания себя, — есть то, *в-видах-чего* оно опережающе допускает сущему встретиться. *В-чем себя-отсылающего понимания как в-видах-чего допущения сущему встретиться бытийным способом имения-дела есть феномен мира*» [Хайдеггер, 1997, с.86]. Относящий характер этих отношений отсылания Хайдеггер схватывает как *на-значение* (*Be-deuten*). Целое этих на-значений, в котором присутствие заранее дает себе понять свое бытие-в-мире, он называет *значимостью*, утверждая, что последняя «есть то, что составляет структуру мира, того, в чем присутствие как такое всегда уже есть» [Хайдеггер, 1997, с.87]. Сама значимость держится на том, что присутствие, исходя из своего последнего «ради-чего» — самого себя, — всегда уже отослало себя к определенным возможностям *имения-дела*. Целое отсыланий значимости и конституирует *мирность* (мировость) мира. Таким образом, в единую систему сводятся три понятия: «1) бытие ближайше встречающего внутримирного сущего (подручность); 2) бытие того сущего (наличность), которое становится обнаружимо и определимо в самостоятельно раскрывающем прохождении через ближайше встречающее сущее; 3) бытие онтического условия возможности раскрываемости внутримирного сущего вообще, мирность мира» [Хайдеггер, 1997, с.88]. Если первые два понятия суть категории для обозначения сущего «с неприсутствиеразмерным

бытием», то последнее есть определение бытия-в-мире, но именно таково основоустройство Dasein. Фундаментальное самоотсылание присутствия, предшествующее всякому конкретному озабочению и делающее его возможным, Хайдеггер и называет заботой. Забота есть бытийное устройство, в котором значимость мира коренится, ибо только потому, что присутствие есть забота — «впереди-себя-уже-бытие-в-мире» — мир может быть разомкнут как значимость, а внутримирное сущее может встретиться как подручное или наличное». Однако экспликация мирности мира, при всей своей фундаментальности, еще не дает ответа на вопрос, который также является принципиальным для экзистенциальной аналитики: вопрос о том, кто есть то сущее, которое существует способом бытия-в-мире. Если мир есть разомкнутая в понимании присутствия значимость, а само это размыкание коренится в заботе, то необходимо теперь обратиться к тому, как присутствие в своей повседневности «есть» это «кто».

«КТО» бытия-в-мире

Хайдеггер отправляется от основоустройства присутствия, каковым является бытие-в мире, и в порядке раскрытия модусов бытия, обусловленных бытием-в-мире, показывает, что для присутствия «бытие-в есть со-бытие с другими» [Хайдеггер, 1997, с.118], - со-присутствие, которое предположено в устройстве самого присутствия. Феноменология со-бытия с другими такова, что вычленение этой экзистенциальной структуры не есть результат спекулятивного синтеза, основанного на концептуализации опыта изолированных субъектов, которые сперва выделяют себя через отличие от внутримирного сущего и лишь затем в створе этого отличия признают других, с которыми им приходится иметь дело, узнавая в них себе подобных и достигая через соотнесенность с другими самосознания; напротив, со-бытие исходно принадлежит к самому устройству бытия-в-мире.

Феноменальная почва для усмотрения целостности бытия с другими из перспективы бытия-в-мире дана уже в анализе отсылок, которые в самой своей структуре уже содержат указание на других. Так, например, анализ ближайшего окружающего мира, такого, каким является, например, рабочий мир ремесленника, обнаруживает, что «вместе с находящимся в работе средством "совстречны" другие, для кого назначено "изделие"», т.е. в самом способе бытия подручного «лежит по сути указание на возможных носителей, кому оно должно быть скроено "по плечу"» [Хайдеггер, 1997, с.117]. Отсылка к другим пронизывает весь горизонт встречи (даже в определении случайно найденной вещи как ничьей или чужой предположены другие, с которыми мы делим мир). Аргумент Хайдеггера состоит в том, что другие не примысливаются к наличным вещам как имеющие к ним то или иное отношение, но «эти "вещи" встречаются из мира, в котором они подручны для других, каковой мир заранее уже всегда также и мой» [Хайдеггер, 1997, с.118]. Из этого анализа становится понятным, что мир присутствия высвобождает не только подручное, но и сущее, которое само есть присутствие и существует «способом бытия-в-мире, "в" таком мире, в каком оно еще и внутримирно встречно», причем это сущее «ни налично ни подручно, а существует так же, как само высвобождающее присутствие — оно тоже- и со-присутствует» [Хайдеггер, 1997, с.118].

Хайдеггер vs. Гуссерль: со-бытие с другими

Экзистенциально-аналитическая экспликация принципа совместного бытия-в-мире, раскрывающая заложенные в способе бытия Dasein условия возможности *встречи* других «из

мира», в каком другие *есть* отличным от средств и вещей способом, т.е. существуют «так же, как само высвобождающее присутствие» (=тоже со-присутствуют), - это стратегия не феноменологического описания, но *онтологического исследования*, которое не нуждается в субъекто-гносео-центрических или трансцендентально-эгологических предпосылках, побуждающих изначально по тем или иным основаниям выделять субъекта, а потом «от этого изолированного субъекта искать перехода к другим». Раскрывая посредством анализа присутствия онтологически базисную структуру бытия-в-мире как события с другими, Хайдеггер деконструирует подходы к осмыслению интерсубъективности, которые восходят к парадигме философии субъекта, основанной на сплаве картезианства, трансцендентализма и феноменологии. Преодоление этой парадигмы становится особенно очевидным при сопоставлении стратегии Хайдеггера с подходом Гуссерля, который в рамках трансцендентальной феноменологии также стремился обосновать бытие других, но его медитации выстраивались на почве картезианских предпосылок, от которых Хайдеггер решительно отказывается. Гуссерль в «Картезианских медитациях» поставил задачу «сделать для себя доступной ту эксплицитную и имплицитную интенциональность, в которой на почве нашего трансцендентального Его объявляет о себе и подтверждает себя alter ego» [Гуссерль, 2020, с.118], - решение этой задачи предполагает изучение того, «как, в каких интенциональностях, в каких синтезах, в каких мотивациях смысл другого Его образуется во мне и под названием согласованного опыта чужого (Fremderfahrung) удостоверяет себя как сущее и даже как то, что само здесь подтверждает себя своим [специфическим] образом» [Гуссерль, 2020, с.118]. Гуссерль представляет содержание этой задачи как основную тему «трансцендентальной теорией опыта "чужого"», которая была призвана показать, как в пределах так называемой "сферы специфически собственного" — т. е. того пласта трансцендентального опыта, который очищен путем абстракции от всего, что так или иначе отсылает к смыслу «чужое» (другие субъекты, культурные предикаты, значимость для каждого), — может быть дан другой. Исходная трудность в истолковании этого опыта состоит в том, что Другой дан нам как «воплощенная самость», однако «ничто из того, что относится к его собственной сущности, не достигает при этом изначальной данности» [Гуссерль, 2020, с.140]. Механизмом, разрешающим апорию опыта данности другого, выступает *аппрезентация* — особый вид опосредствованной интенциональности, при которой тело другого, данное в моей «специфически собственной сфере» как тело (*Körper*) в модусе «Там», по сходству с моим телом, данным как «Здесь», аппрезентирует другое Я. Гуссерль настаивает, что «это была бы, таким образом, определенного рода уподобляющая апперцепция, а потому никоим образом не заключение по аналогии» [Гуссерль, 2020, с.143]. В отличие от аппрезентации в опыте вещи, где невидимые стороны могут быть подтверждены в последующем восприятии, в опыте Другого такое подтверждение а priori исключено — аппрезентированное никогда не может стать непосредственно присутствующим. Процесс этот, описываемый Гуссерлем через механизм «ассоциативного образования пары» и «перекрывающего распространения интенции» [Гуссерль, 2020, с.145], фундирует конституирование «интерсубъективной природы» и в конечном счете «общности монад», которая конституирует один и тот же мир. При этом любая такая апперцепция отсылает к «первичному установлению» — в данном случае к моему собственному телу как единственному изначально конституированному телу-плоти (*Leib*), которое служит источником смыслового переноса. Однако, несмотря на всю интеллектуальную изысканность этого феноменологического решения, Гуссерль ищет путь к другому, оставаясь в парадигме установок, определяющих, что другой есть *проблема*, требующая трансцендентального решения

путем синтеза в имманентной сфере его.

Хайдеггер же не только преодолевает ограничения трансцендентально-феноменологического подхода, но радикально переворачивает традиционную субъектоцентрическую перспективу, в которой другие конституировались через онтическое отличие от Я и уподобление себе как предположенному в самодостоверности (в генеалогии этой модели заметен картезианский след); напротив, со-бытие онтологически первично и обладает достоверностью в смысле того *понимания*, каким обладает Dasein, а отличие и уподобление оказываются вторичными и производными, ибо они уже всегда движутся в горизонте предположенного со-бытия, которое есть не что иное как сама возможность встречи с другими, *равноисходная с разомкнутостью собственного бытия присутствия*. Там, где Гуссерль вынужден вводить опосредующие механизмы, чтобы пробиться от Я к Другому, Хайдеггер показывает, что само *Я всегда уже есть с-другими*, и именно эта исходная открытость делает возможным как отличие себя от других, так и последующее тематическое познание чужой субъективности: «"Другие" означает не то же что: весь остаток прочих помимо меня, из коих выделяется Я, другие это наоборот те, от которых человек сам себя по большей части не отличает, среди которых и он тоже» [Хайдеггер, 1997, с.118]. Для осмысления того, *кто* есть способом бытия-в-мире, принципиально значение имеет указание на целостность и изначальность со-бытия как принадлежащего экзистенции: «"со" здесь присутствиеразмерно, "тоже" означает равенство бытия как усматривающе-озаботившегося бытия-в-мире», а потому «"со" и "тоже" надо понимать экзистенциально, а не категориально» [Хайдеггер, 1997, с.118]. Это *со-бытие* есть, стало быть, не одно из возможных отношений к наличествующим другим, но собственный экзистенциальный конститутив бытия-в-мире: присутствие существует как со-бытие даже тогда, когда другой фактически не присутствует, ибо в самом способе заботливости присутствие относится к другим не как к средствам, но как к такому же присутствию. Но в повседневности это отношение может принимать дефективные модусы безразличия и прохождения мимо; по сути, и «одиночество есть дефективный модус со-бытия» [Хайдеггер, 1997, с.120] но сама возможность одиночества есть доказательство последнего. Перверсии модусов со-бытия нисколько не отменяют его исходной экзистенциально конститутивной значимости: со-бытие с другими, как и бытием подручного, фундаментально принадлежат бытию-в-мире. На основе этого совместного бытия-в-мире «мир есть всегда уже тот, который я делю с другими», и, следовательно, «мир присутствия есть совместный-мир» [Хайдеггер, 1997, с.118].

Феномен людей: бытие в модусе *das Man*

Бытие-друг-с-другом в модусе повседневности тематизируется как предмет специального исследования, в ходе которого вводится ряд новых понятий, образующих матрицу, на которую проецируется аналитика присутствия. В проводимом Хайдеггером анализе присутствия в плане события с другими прослеживается различие двух тематических векторов. Первый вектор проясняет присутствие в онтологической изначальности его конститутивных оснований. Второй, отчетливо явленный в анализе феномена людей (*das Man*), исследует фактичность присутствия, высвечивая ту онтическую перспективу, в которой человек предстает в своем повседневно-безликом бытии с другими. *Онтологически* изначально событие конститутивно для Dasein (первый вектор). Но *онтически*, в порядке фактического существования, присутствие ближайшим образом всегда уже потеряно в людях (второй вектор). Осмысливая бытие-друг-с-

другом, то есть событие, означающее, по сути, «озабочение тем, за что человек взялся совместно с другими» [Хайдеггер, 1997, с.126], Хайдеггер отмечает, что присутствие в этом событии с другими, еще не *оно само*: «Не оно само *есть*, другие отняли у него бытие» [Хайдеггер, 1997, с.126]. Хайдеггер так выражает мысль, что ближайшим образом и большей частью присутствие понимает себя не из своей самой своей способности быть, а из *публичных горизонтов той безликой повседневности*, в которую оно всегда уже погружено и которая держит его «на посылках у других» [Хайдеггер, 1997, с.126], - понимание это черпается из публичной истолкованности, из «средней» понятности, которую задают люди. А собственная бытийная возможность присутствия не дана ему непосредственно, но должна быть обретаема и присвоена — выделена из распоряжения других — усилием экзистенции, возвращающей себя из потерянности в людях к самой себе. Понимание же себя из отношения к другим — из публичной сферы — это не произвольная девиация, а необходимый *модус падения*, который принадлежит к *фактичности* присутствия.

Отвечая на вопрос «Кто же это, кто взял на себя бытие как повседневное бытие друг-с-другом?», Хайдеггер выделяет феномен людей (*das Man*). Для человека люди — это другие, которые «суть те, кто в повседневном бытии с другими ближайше и чаще всего "присутствуют"» [Хайдеггер, 1997, с.126]. Но эти другие притом не есть люди, как они становятся различными и узнаваемыми, выступая каждый в своем личностном самобытии. Напротив, другие выступают в своей безличности - «незаметности и неустановимости»: «Их *кто* не этот и не тот, не сам человек и не некоторые и не сумма всех. "К т о" тут неизвестного рода, л ю д и». Однако, будучи именно этим «ником», они, принимая на себя КТО события, «предписывают повседневности способ быть» [Хайдеггер, 1997, с.127], то есть определенные стандарты поведения, толкования и оценки. Фактически-повседневно: присутствие понимает себя из публичного мира (оно у людей). Но экзистенциально-онтологически, как показывает дальнейший анализ присутствие *может* понять себя из себя самого, но для этого требуется решимость, заступление в смерть, воля-иметь-совесть.

Бытие в модусе *das Man* отличается тем, что при основательной событийном вовлеченности, доходящей в пределе до растворения присутствия в способе бытия «других», в этом бытии с другими проявляются несколько взаимосвязанных тенденций, которыми определяется экзистенциальный профиль повседневного присутствия, а именно: дистанция, усреднение и уравнивание бытийных возможностей. Во-первых, для бытия с другими всегда актуально «*хранение дистанции*», которое является предметом имплицитной озабоченности: присутствие пронизывает постоянная, неявная забота об отличии от других, которая, однако, не ведет к обособлению, но лишь к еще более глубокому вплетению в публичное мироокружение. Во-вторых, безличие события *людей* определяется через тенденцию *усреднения* — нивелирования всех возможностей и подавление исключений, сведение всего к уровню доступного и понятного каждому: выделяющей оригинальности противостоит посредственность, преобладает тенденция «держаться фактично в усредненности того, что подобает, что считается значимым» [Хайдеггер, 1997, с.127] для людей. В-третьих, сущностной тенденцией присутствия, понятого из усредненного события с другими в общем мире, является уравнивание бытийных возможностей — приведение всего к публично общезначимым универсалиям, что в горизонте «людей» фактически означает стирание различий между подлинным и неподлинным, между собственным и несобственным, поскольку сама эта оппозиция в усредненной понятливости повседневности уже не схватывается и даже не тематизируется явным образом. «Дистанция, середина, уравнивание как образы бытия людей конституируют то, что мы знаем как

"публичность"» [Хайдеггер, 1997, с.127]. Феномен публичности выражается в пронизывающем повседневность дискурсе, утверждающем господство общепринятых мнений, - публичность имеет вид властительно-тоталитарного сокрытия, ибо она правит «толкованием мира и присутствия», «замутняет все и выдает так скрытое за известное и каждому доступное» и, таким образом, «оказывается во всем права» 127. Бытие с другими, обращаемое в публичность, является *несобственным* (*uneigentlich*) способом бытия Dasein. При высвечивании Dasein из его отношения к публичности проступают знаки отчуждения от собственной самости: «Каждый оказывается другой и никто не он сам. Человек, отвечающий на вопрос о кто обыденного присутствия, есть тот никто, кому всякое присутствие в его бытии-друг-среди-друга себя уже выдало» [Хайдеггер, 1997, с.66]. Люди снимают с присутствия ответственность, поскольку при них «никто не тот, кто должен за что-то постоять». Так выявляется фундаментальное различие между несобственностью присутствия, т.е. присутствием, которое «ближайшим образом и большей частью растворено в *людях* и им подвластно» [Хайдеггер, 1997, с.167], и «собственным бытием-самостью», которое есть «экзистенциальная модификация людей как сущностного экзистенциала» [Хайдеггер, 1997, с.267]. Однако само это различие требует более основательного прояснения исходя из установления того, как вообще конституируется разомкнутость бытия-в-мире, в которой только и может определиться «кто» присутствия.

Экзистенциалы: расположение, понимание и речь

Хайдеггер показывает, что разомкнутость вот бытия конституируется тремя равноисходными экзистенциалами: *расположением, пониманием и речью*. Следует при этом понимать, что экзистенциалы эти, как представляет их Хайдеггер, не рядоположены, но образуют исходное единство, в котором присутствие всегда уже открыто себе самому и миру.

Расположение, настроение и брошенность

Расположение есть первый из ряда выделенных экзистенциалов. Хайдеггер определяет *расположение* как то, что является онтически понятным, знакомым и обыденным, а именно - как *настроение*. Однако *настроение* (*настроенность*) следует понимать не как контингентную ментальную диспозицию человека, а как онтологически конститутивный фактор, благодаря которому для присутствия в повседневности его события с другими открывается возможность «встречи» со своим чистым - фактически непосредственным бытием: «в настроенности присутствие всегда уже по настроению разомкнуто как то сущее, которому присутствие в его бытии вверено как бытию, каким оно экзистируя имеет быть» [Хайдеггер, 1997, с.134]. Разомкнутое в настроении не есть нечто познанное в обычном смысле; когда настроение размыкает наше бытие в его чистой фактичности — а именно так оно нам и открывается в настроениях типа тяготы или тоски, которые могут *вдруг* прийти *ниоткуда*, то мы не получаем предметного знания; скорее присутствие в овладевшем так настроении оказывается извещенным о своем бытии более фундаментальным образом - через непосредственную захваченность самим фактом своего существования, раскрывающимся настроением: в безразличнейшую обыденность бытие присутствия может ворваться непосредственным «так оно есть и имеет быть», причем «почему, неизвестно», т.е. исток и цель остаются неизведанными. Так, например, присутствие может становится самому себе в тягость, и вопрос о причинах оказывается беспочвенным: бытие просто *есть*, и оно дано как тягота, которую

нельзя обойти и от которой нельзя отстраниться; но приподнятое настроение может снять это тяготу, обнажая таким же образом само бытие присутствия в его простой фактичности: «Настроение открывает. "как оно" и "каково бывает" человеку. В этом "как оно" настроенность вводит бытие в его "вот"» [Хайдеггер, 1997, с.134]. Именно бытийное «так оно есть» - непосредственную (безотносительно к причинам и контексту) разомкнутость бытия присутствия, Хайдеггер именует «брошеностью этого сущего в его *вот*», а именно так, что оно как бытие-в-мире есть это *вот*». Выражение «брошеность» употребляется для обозначения того, что «в расположении присутствие всегда уже вручено самому» и уже имеет себя найденным («фактичность врученности») [Хайдеггер, 1997, с.135].

Анализ *расположения* выявляет три его сущностные черты. Во-первых, «расположением присутствие разомкнуто в его брошености, причем сначала и большей частью не в прямом схватывании» [Хайдеггер, 1997, с.136]- не через рефлексивное самосозерцание, а через настроение, в котором оно, как правило, скорее *уклоняется* от своей брошености, нежели ее принимает, — сама форма этого уклонения (отшатывание, бегство, забвение) уже есть способ, каким брошеность присутствует в повседневности. Во-вторых, поскольку присутствие имеет устройство бытия-в мире, то «расположение размыкает бытие-в-мире как целое и впервые делает возможным направленность на...» [Хайдеггер, 1997, с.137]. В-третьих, и это существенно для понимания мирности мира, расположение конституирует саму возможность встречи с внутримирным сущим. Хайдеггер показывает, что усматривающее озабочение допущение встречи имеет характер *задетости* (подручное, например, может задеть нас как угрожающее, непригодное или упрямое), и такая задетость возможна лишь постольку, поскольку бытие-в как таковое экзистенциально уже определено расположением так, что внутримирно встречное может *тронуть* его. Как заключает Хайдеггер, мы должны «онтологически принципиально предоставить первичное раскрытие мира "простому настроению"», ибо именно в расположении экзистенциально заключена размыкающая врученность миру, из которого только и может встретить задевающее: «Настроенностью расположения экзистенциально конституируется мирооткрытость присутствия» [Хайдеггер, 1997, с.137]

Понимание и толкование

Понимание, равноисходное с расположением, есть не особый род познания, но основной модус бытия присутствия как *умения-быть*. Хайдеггер проясняет это положение, раскрывая онтический смысл выражения «понимать в чем»: понимать значит «уметь справиться с делом». В понимании как экзистенциале заключается способ бытия присутствия, который сводится главным образом к *умению быть*, — именно благодаря тому, что присутствие обладает *умением быть*, оно способно в различных модусах озабочения размыкать для себя возможности сбывания, на которые оно себя «набрасывает. Как поясняет Хайдеггер, «само это понимающее *бытие к возможностям*, через отдачу последних как разомкнутых на присутствие, есть умение быть» [Хайдеггер, 1997, с.148]. Тем самым по способу бытия присутствие определяется не просто как наличное, но экзистенциально - как «первичным образом могущее-бытие» [Hoffman, 2005]. И утверждение Хайдеггера, что сущность присутствия (*Dasein*) лежит в его *экзистенции*, может быть истолковано в том смысле, что для присутствия принципиально конститутивно то, что оно может быть тем или иным способом: «Присутствие есть всегда то, *что* оно умеет быть и *как* оно есть своя возможность». А.Г.Черняков, раскрывая экзистенциальный смысл понимания, поясняет мысль Хайдеггера: «*Dasein* — такое сущее, для которого в его бытии "дело

идет (es geht um)" об этом самом бытии. Выражение "дело идет о..." означает, в частности, что понимание, которому (в котором) открывается бытие внутримирного сущего, понимание как экзистенциал есть не просто "взгляд на..." (voeiv), усматривающий вид-эйдос, но сторона бытия Dasein, проектирующего себя, набрасывающего себя, вбрасывающего себя в открытое пространство еще не совершенного, но долженствующего совершиться, ожидание этого наступающего в горизонте моих собственных бытийных возможностей, в структуре "я могу"» [Черняков, 2001, с.358]. В этом разъяснении схвачена специфика хайдеггеровской тематизации понимания и указано ее отличие от всей предшествующей традиции: понимание не есть созерцание эйдоса, но есть проект, набросок, бросок себя в будущее. Dasein не просто обладает возможностями, оно есть свои возможности, проецируя себя на них, и это проективное бытие к возможностям и есть его *умение-быть*. Хайдеггер выделяет три неразрывные сферы, в которых реализуется умение-быть: *озабочение* — умение-быть при внутримирно подручном; *забота о других* — умение-быть с другими; *бытие к себе самому* — умение-быть собой, которое всегда уже сопутствует двум первым, поскольку присутствие всегда есть ради себя самого [Хайдеггер, 1997, с.143]. При том, что эти три сферы, как следует понимать, образуют единство, которое указывает на онтологическое основание, делающее само умение-быть возможным, - этим основанием выступает забота, к экспликации которой Хайдеггер и ведет свой анализ. Понимание имеет структуру *наброска*: оно бросает бытие присутствия на его «ради-чего». Как поясняет Е.В. Фалёв, «это не абстрактно-методологическая направленность сознания на предмет, а конкретная возможность для ограниченного человеческого существа сделать что-то или быть каким-то. Dasein осуществляет понимание как «набросок», что значит: оно не может понять ни мир, ни себя. В нем, не выйдя за свои пределы в экзистенции, вне-стоянии, «набрасывании» себя» [Фалёв, 2008, с.95-96]. В этом контексте уместно напомнить, что Хайдеггер, проследивая линии связи «имения-дела» в анализе мирности, показал, что всякое «для-того-чтобы» подручного фундировано в конечном «ради-чего», каковым является само присутствие, понятое как «собственное и единственное ради-чего», — именно к этому предельному самостийно-собственному основанию значимости и отсылает себя присутствие в своем понимающем наброске.

Понимание формируется, усваивая понятое, и это формирование происходит в *толковании*, которое, по определению Хайдеггера, есть «разработка набросанных в понимании возможностей» [Хайдеггер, 1997, с.148], артикулирующая понятое в его различимости и раздельности. Так, если в понимающее усмотрение входит *подручное*, то оно истолковывается, исходя из «выраженности отсылающих связей (всякого с-тем-чтобы), принадлежащих к целости имения-дела, из которой понято прямо встречающее» [Хайдеггер, 1997, с.149]. С этих позиций можно осмысленно говорить о миропонимании в целом. *Миропонимание* размыкает *значимость*, а именно - «то, что составляет структуру мира, того, в чем присутствие как такое всегда уже есть» [Хайдеггер, 1997, с.87]; значимость же служит горизонтом для понимания того, какое у озаботившегося бытия может быть имение-дела с мироокружно подручным. Речь идет о допредикативном уровне понятности, на котором уже совершается работа по истолкованию, которая не просто предпосылается мысленно-речевой артикуляции, но служит для последней ее экзистенциальной основой. Так, даже простое видение ближайших вещей, когда оно еще не оформлено в высказывание, всегда уже является понимающе-толкующим: «Разомкнутое в понимании, понятое, всегда уже доступно так, что по нему можно выраженно выявить его "как что"» [Хайдеггер, 1997, с.149], - в понимающем смотре не что видится *как* дверь, *как* дом, и это «как» образует структуру выраженности понятого. Хайдеггер различает при этом

герменевтическое «как» усматривающего толкования и *апофантическое «как»* теоретического высказывания. Толкование всегда фундировано в *предвзятии, предусмотрении и предрешении*. Толковательная пред-структура не есть комбинация произвольных предрассудков, но имеет онтологическое основание, в котором феноменально распознается экзистенциальное устройство самого присутствия, о чем Хайдеггер прямо заявляет, когда формулирует положение о герменевтическом круге: «Решающее не выйти из круга, а правильным образом войти в него. Этот круг понимания не колесо, в котором движется любой род познания, но выражение экзистенциальной пред-структуры самого присутствия» [Хайдеггер, 1997, с.153].

Гадамер о значении пред-структуры понимания для герменевтики

То, что Хайдеггер описывает как экзистенциальную структуру понимания, получает дальнейшее развитие в исследованиях Гадамера, нацеленных на разработку проблем философской герменевтики. Гадамер усматривает в хайдеггеровском открытии «пред-структуры понимания» не просто новый методологический прием, но фундаментальное онтологическое описание, которое, будучи освобождено от ограничений стереотипно-научного (позитивно-канонического) понятия объективности, способно удовлетворить требованиям историчности понимания. Гадамер поясняет значение открытия Хайдеггера для развития *метода герменевтики*: Хайдеггер показал, что круг понимания «имеет онтологически позитивный смысл», и всякое правильное истолкование должно отрешиться от произвола озарений и сосредоточить внимание на «самих фактах», под которыми для филолога имеются в виду осмысленные тексты. «Тот, кто хочет понять текст, постоянно осуществляет набрасывание смысла. Как только в тексте начинает проявляться какой-то смысл, он делает предварительный набросок смысла всего текста в целом. [...] Понимание того, что содержится в тексте, и заключается в разработке такого предварительного наброска, который, разумеется, подвергается постоянному пересмотру при дальнейшем углублении в смысл текста» [Гадамер, 1988, с.294]. Это постоянное набрасывание-заново, составляющее смысловое движение понимания, Гадамер, следуя за Хайдеггером, признает подлинным способом осуществления понимания. Достижение понимания обеспечивается толкованием, которое методологически предполагает разработку правильных, отвечающих фактам набросков, что составляет постоянную задачу интерпретатора, опирающегося на свои предрассудки (признание фактичности, брошенности, исторической ситуативности) и стремящегося к «*слиянию горизонтов*» [Гадамер, 1988, с.336].

Смысл

Далее, разрабатывая тему понимания, Хайдеггер схватывает то, на чем держится понятность чего-либо, используя понятие *смысла*. Хайдеггер радикально переопределяет понятие смысла, вырывая его из системы понятий логической семантики и теории познания, задававших понимание смысла как семантического компонента высказывания или как коррелята достигнутого понимания. Экспликация понятия смысла выражается в установлении того, что смысл не привносится в мир познающим субъектом и не извлекается из мира как интеграл значимостей, но конституируется в самом *событии бытия-в-мире*, в той *исходной понятности*, в которой присутствие всегда уже себя застает. *Смысл* есть экзистенциал присутствия, и только присутствие, т.е. такое сущее, бытие которого определяется через понимание, может быть

осмысленным или бессмысленным. Напротив, сущее, «неприсутствиеразмерное, а именно — подручное или наличное — в строгом смысле не может быть ни осмысленным, ни бессмысленным, но оно может быть лишь понято или не понято: «Только Dasein вкладывает смысл в сущее, внимая ему или отказывая во внимании и в смысле» [Фалёв, 2008, с.98]. Смысл же и есть горизонт, внутри которого сущее может явиться как понятое. Определение смысла как экзистенциала, укорененного в пред-структуре понимания, в спектре своих импликаций имеет также и то, что самопознание присутствия не может быть простым созерцанием налично-являемой самости или предъявляющих ее состояний, но требует сквозного проникновения в ту разомкнутость бытия-в-мире, в которой присутствие всегда уже себя застает, потому что таково его основустройство. В этом контексте Хайдеггер вводит понятие *прозрачности* [Хайдеггер, 1997, с.146] для обозначения верно понятого самопознания: речь идет не об интроспективно-очевидной самоданности, но о понимающем сквозном схватывании полной разомкнутости бытия-в-мире.

Речь и язык

Артикуляция разомкнутости бытия-в-мире как уже всегда расположено-понимающей осуществляется в речи. Речь Хайдеггер определяет как «"значащее" членение расположенной понятливости бытия-в-мире, которому как такому принадлежит событие» [Хайдеггер, 1997, с.162]. В этом смысле речь следует понимать не как публичное выговаривание мыслей или форму коммуникативного действия, — все эти актологически-функциональные определения, имеющие в виду способность выражения содержания X с помощью языка, иррелевантны для понимания феномена *речи* из перспективы той его бытийной значимости, которая проявляется аналитикой присутствия. В собственных терминах этой аналитики речь выделяется как фундаментальный экзистенциал, в котором *понятность мира*, всегда уже расположено-понимающим образом разомкнутая присутствию, впервые достигает членораздельной выраженности. Речь есть «артикуляция понятности» в самом исходном смысле: именно речь дает понятому — тому, что понимание всегда уже держит в своей разомкнутости — определенность и членораздельность, позволяющие ему стать доступным для самого присутствия и для других, с которыми присутствие событийствует в мире. Артикулируемое в речевой артикуляции как таковое Хайдеггер называет целым значений (*Bedeutungsganze*), подразумевая, что всякому речению предпосылается поле изначального понимания — смысловая связность, внутри которой только и могут возникать отдельные значения и слова, которые слагаются в высказывания. Слова как бы «прирастают» к значениям [Хайдеггер, 1997, с.161] из всегда уже подлежащего целого значений, артикулированного речью. Тем самым язык оказывается не первичным, а производным от речи: язык есть вовне-выговоренность речи, которая имеет «мирное» бытие, обнаруживаясь как ставшая подручной совокупность слов, служащих средством оформления мысли, выражения и коммуникации. Но сама речь как экзистенциал остается онтологически более исходной, чем любой фактический язык.

Трансформацию речь в язык Хайдеггер объясняет, исходя из такой — уже означенной выше — черты присутствия как *брошености*: «Речь есть экзистенциально язык, поскольку сущее, чью разомкнутость она в меру своих значений артикулирует, имеет бытийный вид брошенного, оставленного на "мир" бытия-в-мире» [Хайдеггер, 1997, с.161]. Язык, будучи изначально не средством, но событием, артикулирующим разомкнутость присутствия, имеющего устройство бытия-в-мире, становится подручным средством не по своей сущности, но в силу брошенности

присутствия, которое, падая в мир, всегда уже застает язык как наличную совокупность слов. Хайдеггер, разумеется, не стал бы отрицать, что в фактическом языке многие значения установлены конвенционально; однако, если продумать его мысль о языковом значении в этом направлении, то наиболее обоснованным будет представление, что «конвенциональность» не означает произвольности и что даже конвенциональное установление значений возможно лишь на основе уже предлежащей понятности мира, разомкнутой в расположении и понимании и артикулированной в речи.

Поздний Хайдеггер о языке: метафора «дома бытия»

В «Бытии и времени» Хайдеггер ограничивает интерпертацию языка задачами, не выходящими за рамки аналитики присутствия, и основная задача - «показать онтологическое "место" для этого феномена внутри бытийного устройства присутствия» [Хайдеггер, 1997, с.166]. Однако уже в ходе этого предварительного анализа провизионально намечены тематические контуры более радикального понимания языка, которое Хайдеггер разворачивает в поздний период. И сам Хайдеггер отмечает, что сказанное в «Бытии и времени» «скорее содержит продуманное в свете вопроса об истине бытия указание на изначальную принадлежность слова к бытию» [Хайдеггер, 1993, с.195]. Язык не есть лишь один из модусов разомкнутости наряду с расположением и пониманием; онтологическое значение языка заключается в том, что он есть то измерение, в котором бытие впервые *обретает слово*, «доверительно» открываясь человеку, так, что в языке человек обретает свое местопребывание, экзистенциально выступая в роли «хранителя истины бытия». В «Письме о гуманизме» Хайдеггер выступает с метафорическим утверждением, в котором впервые вводится хрестоматийная формула «язык есть дом бытия». Символически запечатлевая значимую трансформацию парадигмы понимания языка, эта формула стала подготовительным моментом перехода от экзистенциальной аналитики *Dasein* к бытийно-историческому мышлению: «Язык есть дом бытия, живя в котором человек экзистировал, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей» [Хайдеггер, 1993, с.203]. Утверждение «язык есть дом бытия» следует истолковывать в том смысле, что язык не есть способность человека наряду с другими или средство в ряду других средств, входящих в мир подручного; напротив, человек принадлежит языку как сущее, в бытии которого речь идет о само этом бытии, - для существа человека как экзистировующего определяющим является изначальная понятность бытия, в горизонтах которой человек проявляет озабоченное отношение к сущему; понимая, человек *мыслит*, потому что само бытие *располагает* к мысли, но это следует понимать не как диспозицию к предметному мышлению о сущем, а как допущение со стороны мысли «бытию захватить себя, чтобы с-казать истину бытия» [Хайдеггер, 1993, с.192]. Разъясняя природу того сущего, каким является человек, Хайдеггер указывает на возможность «о-существования» человека, которая прежде всего есть возможность *мыслить бытие*, т.е. экзистенцию исполняемое понимание себя в своем бытии категоризовано как *мысль*, которой «о-существляется отношение бытия к человеческому существу. От-ношение это состоит в том, что мысль дает бытию слово. Язык есть дом бытия» [Хайдеггер, 1993, с.192]. Только в языке бытие открывается как бытие (по Хайдеггеру, открытости бытия дается слово в речи мыслителей и поэтов, которые сохраняют эту истину – открытость бытия – в языке). Метафора «дома» здесь не случайна: язык не инструмент, который мы используем по своему усмотрению, но стихия, в которой мы изначально обитаем, — «жилище человеческого существа». Как выражается Хайдеггер, «язык есть о-существляемый

бытием и пронизанный его складом дом бытия» [Хайдеггер, 1993, с.203]. Соответственно, истолкование языка должно исходить не из его грамматической структуры и не из его психофизической природы, но из его принадлежности к «истине бытия», которая вверена человеку, ибо в слове (логосе) человек способен собирать все сущее, истолковывая его относительно уже понятного бытия: «Бытие есть кров, который укрывает человека, его экзистирующее существо, в своей истине, делая домом экзистенции язык. Оттого язык есть вместе дом бытия и жилище человеческого существа» [Хайдеггер, 1993, с.203].

Хайдеггеровский тезис о неинструментальной природе языка, согласно которому язык не есть орудие господства над сущим, но стихия, в которой мы изначально пребываем, был положительно воспринят Гадамером. Но Гадамер переносит акцент с фундаментально-онтологического понимания языка как «дома истины Бытия» на конкретную событийность взаимопонимания, происходящего в языке. Для Гадамера язык есть не столько условие раскрытия истины бытия, сколько универсальная «среда герменевтического опыта», по условиям которого истина достигается в диалоге и толковании предания. Как он пишет, «у разговора своя собственная воля, и язык, на котором мы говорим, несет в себе свою собственную истину, то есть раскрывает и выводит на свет нечто такое, что отныне становится реальностью» [Гадамер, 1988, с.412]. Если Хайдеггер в поздний период своего творчества сосредоточивается на поэтическом языке как на событии истины, то Гадамер в равной мере подчеркивает роль филологического истолкования, при этом, настаивая на непрерывности исторической жизни языка, он отказывается от идеала «правильного истолкования "в себе"» как от «непонимания самой сущности предания». Тем самым гадамеровская концепция языка как среды герменевтического опыта не отменяет, но опирается на хайдеггеровскую онтологическую постановку вопроса, конкретизирует ее в измерении историчности, диалога и аппликации.

Речь и толки

Далее, усматривая в речи экзистенциальную основу языка, Хайдеггер выделяет такую диспозицию речи как *говорение* и определяет, что к говорению речи принадлежат как возможности *слышание* и *молчание*, - на этих феноменах он проясняет «конститутивную функцию речи для экзистенциальности» [Хайдеггер, 1997, с.161]. *Слышание*, конститутивное для речи, фундируются изначальным пониманием: «Присутствие слышит, потому что понимает. Как пони мающее бытие-в-мире с другими оно "послушно" соприсутствию и себе самому и в этом послушании к ним принадлежит» [Хайдеггер, 1997, с.163]. *Молчание* же определяется как подлинный модус речи, ибо в нем понятность достигнута на таком исходном, предшествующем всякому высказыванию уровне, что из молчания вырастает настоящее умение слышать и *прозрачное* бытие-с-другими. В повседневности, однако, эти экзистенциалы существуют преимущественно в несобственных модусах, которые Хайдеггер обозначает как *толки*, *любопытство* и *двусмысленность*. *Толки* суть способ бытия самой речи, когда говорение утрачивает первичную бытийную связь с сущим и замыкается в себе. «Толки конституируются не столько через преднамеренный обман, сколько через то, что говорение есть говорение, речь налицо и как такая авторитарна» [Хайдеггер, 1997, с.169]. *Любопытство* есть специфическая бытийная тенденция повседневности к «посмотреть», когда смотрение уже не есть усвоение сущего, но лишь возбуждение ради возбуждения. «Любопытство озабочено не тем, чтобы взглянуть в сущее и понять его, но тем, чтобы посмотреть, увидеть» [Хайдеггер, 1997, с.172]. *Двусмысленность* означает, что в публичной истолкованности никогда нельзя решить, что

разомкнуто в подлинном понимании, а что нет. «Всё выглядит так, словно подлинно понято, схвачено и проговорено, а по сути не есть» [Хайдеггер, 1997, с.173]. В этих феноменах конституируется бытийный способ *падения*, — это экзистенциал, в котором присутствие отпадает от себя как собственного умения-быть и теряется в мире. Падение было бы неправильно понимать в онтически-негативном смысле — как то, что можно было бы «преодолеть на продвинутых стадиях человеческой культуры» [Хайдеггер, 1997, с.176]. Падение как экзистенциально определенное состояние, т.е. момент бытия присутствия, наряду с другими моментами, которые сходятся в *заботе* (о чем речь пойдет в следующем разделе), характеризуется *соблазном, успокоением, отчуждением и запутыванием*. В этом движении присутствие постоянно вырывается из себя и вновь в себя возвращается. Хайдеггер подчеркивает: *падение* есть важнейший довод за экзистенциальность присутствия, ибо оно может падать только потому, что дело для него идет о понимающе-расположенном бытии-в-мире.

Забота

В экзистенциально-аналитическом исследовании бытия того сущего, которое обозначено термином «присутствие», установлено, что «бытие-в-мире есть основоустройство присутствия» [Хайдеггер, 1997, с.59]. Посредством дальнейшего анализа Хайдеггер показывает, что все многообразие способов бытия-в-мире, начиная с простейшего обращения с подручным, которое выстраивается в горизонте понимающе-озабоченного отношения, и включая событийную вовлеченность в бытие с другими, вплоть до сложных модусов речи, толкования и падения, имеет единый интегративный характер, определяемый тем, как присутствие, будучи всегда уже расположено-понимающим, экзистировать в своей фактичности. Конкретными модусами этого экзистирования выступают, с одной стороны, *озабочение* как бытие при внутримирно подручном, а с другой — *заботливость* как бытие с другими; оба эти способа суть не контингентные отношения и деятельности, но ключевые экзистенциально мотивированные формы, какими присутствие реализует свою *брошенность* (раскрытую в расположении) и свою *проективность* (раскрытую в понимании как наброске). По мысли Хайдеггера, «поскольку к присутствию сущностно принадлежит бытие-в-мире, его бытие к миру есть по сути озабочение» [Хайдеггер, 1997, с.57]. Для присутствия «речь идет о его умении-быть-в-мире, и в нем об усматривающе раскрывающем озабочении внутримирно сущим» [Хайдеггер, 1997, с.228].

Однако, дальнейший анализ показывает, что *озабочение*, как и *заботливость*, следует рассматривать не как изолированные или рядоположенные феномены, но как конкретные проявления единого, более фундаментального бытийного основания, которое делает их возможными. Хайдеггер схватывает это основание в понятии *заботы*, которое становится категориальной универсалией, охватывающей все модусы бытия-в-мире. Забота есть то бытийное устройство, которое, *составляя основание как экзистенциальности, так и фактичности* присутствия, впервые делает возможным всякое конкретное озабочение и заботливость, равно как и все модусы *падения*. В этом смысле «собственная способность присутствия быть целым», выявляемая экзистенциальной аналитикой, оказывается *модусом заботы*. Интегральное определение заботы гласит: бытие присутствия означает «впереди-себя-уже-бытие-в-(мире) как бытие-при (внутримирно встречном сущем)» [Хайдеггер, 1997, с.192]. В этой формуле, выражающей «формально-экзистенциальную целость онтологического структурного целого присутствия», соединены три конститутивных момента:

экзистенциальность (впереди-себя), фактичность (уже-бытие-в) и падение (бытие-при

(1) *Экзистенциальность* — бытие-впереди-себя (*Sich-vorweg*). Присутствие есть сущее, для которого в его бытии речь идет о самом этом бытии. Это «идет о...» проясняется в понимании как самонабрасывающем бытии к своей способности быть. Поскольку *Dasein* есть бытие-в-мире, оно существует не как нечто завершенное, но постоянно набрасывает себя на свои возможности, и в этом смысле оно всегда есть то, чем оно еще не является, но чем может быть, экстатично открываясь «настающему». Структурный момент бытия присутствия, определяемый как экзистенциальность, становится понятен лишь в горизонте бытия-в-мире: проективная открытость и незавершенность бытия для присутствия, схватываемая термином «бытие-впереди-себя», всегда есть набрасывающее отношение на определенные способы быть-в-мире. Однако присутствие ставится перед своей способностью быть как тем, что оно всегда уже есть, в таком отличительном расположении, которое Хайдеггер описывает как *ужас*, - значение этого феномена предстоит еще разъяснить, а предварительно укажем на то, что: «в качестве от-чего ужаса выступает ничто, т.е. мир как таковой, то этим сказано: перед чем ужасается ужас, есть само бытие-в-мире» [Хайдеггер, 1997, 1 с.87]. В этом расположении ценой дефолта значимости мира (понимаемой теперь в ее зависимости от экзистенции) достигается экзистенциальная подлинность, ибо ужас «извлекает присутствие назад из его падающего растворения в "мире"» [Хайдеггер, 1997, с.189] и обнажает его как бытие-свободное для самой своей возможности. Как покажет последующий анализ, экстатическая пропенсивность бытия присутствия — приоритетная открытость насающему как структурный момент экзистенции — указывает на то, что «исходная онтологическая основа экзистенциальности присутствия есть однако временность» [Хайдеггер, 1997, с.234].

(2) *Фактичность* — уже-бытие-в-мире (*Schon-sein-in-der-Welt*). Вперед-себя возможно только потому, что присутствие, как бытие, вверенное самому себе, всегда уже брошено в некий мир. В своей проекции *Dasein* всегда уже застает себя в мире, в определенных, не им избранных обстоятельствах, и в этом смысле присутствие «брошено» в мир, — брошенность есть не случайное положение, но конститутивный момент его бытия. Именно эта «оставленность присутствия на самого себя» [Хайдеггер, 1997, с.192], как мы покажем, следуя за мыслью Хайдеггера, и есть в пределе то, что исходно конкретно выказывает себя в *ужасе*. Фактичность — не эмпирически постижимое состояние чего-то наличного, но втянутая в экзистенцию бытийная черта присутствия. Присутствие находит себя «фактично экзистирующим бытием-в-мире» [Хайдеггер, 1997, с.191]. В осмыслении фактичности прослеживается парадигматически устойчивое рефлексивное (герменевтическое) движение мысли Хайдеггера: находится феномен, через который высвечивается бытие присутствия наряду с фактическим бытием-в-мире. Бытие-всегда-уже-в-мире есть *условие возможности всякого конкретного озабочения*; именно эта структура позволяет понять, что целое отсыланий значимости, конституирующее мирность, «фиксировано» в том или ином «ради-чего».

(3) *Падение* — бытие-при (*Sein-bei*) внутримирно сущем. В своей повседневности *Dasein*, будучи в мире, погружено в дела и вещи, встречающиеся внутри мира, — присутствие вовлечено в различные модусы озабочения и теряет себя в мире, «падает» в него, уклоняясь от себя самого. Фактичное экзистирование присутствия не есть индифферентно брошенная способность быть, но оно всегда уже растворилось в озаботившем мире. В этом падающем *бытии-при* дает о себе знать, явно или нет, бегство от того состояния, когда присутствие становится не-по-себе — от *жутки* самотчуждения. Хайдеггер подчеркивает, что «падение есть экзистенциальное определение самого присутствия» [Хайдеггер, 1997, с.176], и лишь потому,

что присутствие есть бытие-в-мире, оно способно терять себя в мире своей озабоченности. Этот модус также возможен только на основе исходного бытия-в-мире.

Следует понимать, что эти три момента онтологически сопряжены и образуют различимую в себе целостность, фундированную *заботой*: «Экзистенциальность сущностно определена фактичностью» [Хайдеггер, 1997, с.192], и фактическое экзистирование всегда уже есть падающее бытие-при. Забота, таким образом, есть онтологическая тотальность, объединяющая все три конститутивных момента бытия присутствия.

Экзистенциальные знаки темпоральных различий

Осуществляя анализ базовых экспликаторов понятия заботы, Уильям Блаттнер – современный исследователь – подчеркивает, что в системе Хайдеггера эти три элемента бытийного структурного целого артикулируют представление различных аспектов темпоральности: «каждый из трех фундаментальных элементов бытия присутствия — экзистенциальность, фактичность и падение — укоренен в определенном аспекте времени (бывшести, настоящем, будущем), и это должно прояснить внутреннее единство заботы» [Blattner, 2005, p.312]. Определением заботы артикулировано единство структур, значение которых для проблематики темпоральности заключается в том, что запечатленные в них модусы заботы — «впереди-себя», «уже-бытие-в», «бытие-при» — суть не что иное, как имплицитные *отпечатки различных темпоральных перспектив*, ибо в них уже проступают предпочертания способов отношения присутствия к будущему, прошлому и настоящему, хотя на данной стадии анализа это остается лишь предварительным указанием. Между тем, Хайдеггер предостерегает от истолкования этих экзистенциальных структур заботы в терминах «расхожего понимания времени». Так, «впереди» и «вперёд» указывают, по Хайдеггеру, на *настоящее* как на то, что «вообще впервые делает возможным для присутствия быть так, что дело для него идет о его способности быть» [Хайдеггер, 1997, с.327]. Собственно, *настоящее* как то, что определяется из бросания себя на «ради-себя-самого», составляет сущностную черту *экзистенциальности*. С таким же вниманием к экзистенциальному смыслу следует выстраивать понимание «уже» в уже-бытии-в-мире: присутствие, как показывает Хайдеггер, никогда не бывает прошлым, но всегда есть уже бывшим, и оно способно быть бывшим лишь пока оно *есть* и «застигнуто самим собой как сущее, каким оно, еще сущее, уже было» [Хайдеггер, 1997, с.328]. Прошлым же следует называть лишь то, что больше не налично. Поэтому присутствие не может быть понято как нечто возникающее и преходящее «во времени»; оно всегда находит себя лишь как брошенный факт. Далее, Хайдеггер указывает, что структура заботы эксплицитно выявляет временной смысл экзистенциальности (настоящее) и фактичности (бывшесть), но не дает прямого указания для третьего момента — падающего *бытия-при*. Однако это не означает, что падение не укоренено во временности: актуализация, в которой основано падение, в модусе исходной временности включена в настоящее и бывшесть [Хайдеггер, 1997, с.328].

Проблема целостности бытия присутствия как мотивация к поиску смысла заботы

Основоустройство присутствия, усматриваемое как бытие-в-мире, осмысливается в многообразии способов «бытия-в», которые раскрываются как имеющие в целом бытийный образ *озабочения*, что становится предпосылкой для распознавания самого бытия присутствия как

заботы, - для конститутивно-различимых моментов бытия присутствия - экзистенциальности, фактичности и падения - забота выступает интегративным принципом. Но этого недостаточно, чтобы понять структурную целостность бытия присутствия; более того, именно экспликация феномена заботы, конститутивно значимого для выделения бытия того сущего, каким является человек, обнаруживает необходимость правильного подхода к определению искомой целостности: *экзистенция, определяющая бытие присутствия*, сущностно противится схватыванию его как целого сущего по аналогии с наличной вещью.

«Тезис о недостижимости»

Поскольку присутствие держится в мире посредством *заботы*, оно всегда уже есть «впереди самого себя», т.е. всегда уже брошено на свои возможности. Но эта брошенность не есть нечто завершенное, напротив, она отсылает к тому, что присутствие всегда *еще не есть* нечто, чем оно может быть. Предвосхищая прояснение Хайдеггером онтологического смысла заботы как временности, У. Блаттнер истолковывает феномен *экзистенциальности*, который обозначается формулой «Бытие-впереди-себя», как такой момент, который имеет вполне определенную темпоральную коннотацию, но для понимания этого момента наряду с другими моментами необходимо деконструировать линейную схему времени: «Набрасывание (*Entwurf*) есть заступление (*Vorlaufen*) в некоторый способ быть присутствием, однако этот способ бытия не отнесен к будущему как к чему-то отдаленному; он не есть то, что должно наступить лишь впоследствии» [Blattner, 2005, p.313]. Указывая таким образом на выделенную Хайдеггером черту бытия присутствия — незавершенность, заброшенность на свои возможности, — Блаттнер формулирует «тезис о недостижимости» (*Unattainability Thesis*): возможности присутствия не могут быть актуализированы в настоящем, они всегда остаются будущими по отношению к тому, что мы делаем сейчас, ибо сам способ бытия *Dasein* таков, что присутствие всегда уже есть как возможность, удерживаемая именно в ее характере наиболее *своей* возможности быть.

Замыкающий целостность конец как принадлежность экзистенции

Итак, решая задачу бытия присутствия в его целостности, необходимо отправляться от того, что «присутствие в основе своего бытия есть забота» [Хайдеггер, 1997, с.278]; однако забота, будучи определена как «впереди-себя-уже-бытие-в-мире», содержит в себе момент «впереди-себя», который указывает на то, что присутствие, пока оно есть, всегда еще не есть нечто, чем оно способно быть, и это «еще-не» принадлежит к самому его бытийному составу: «В присутствии, пока оно есть, всегда недостает еще чего-то, чем оно способно быть и будет. Этому недостанию принадлежит сам "конец". "Конец" бытия-в-мире есть смерть. Этот конец, принадлежащий к способности быть, т.е. к экзистенции, ограничивает и определяет всякий раз возможную целостность присутствия» [Хайдеггер, 1997, с.233-234]. Хайдеггер, как видно из этого фрагмента, полагает, что вопрос о целостности присутствия оказывается неразрывно связан с вопросом о его *конце*, ибо только исходя из того, что замыкает и ограничивает бытие-в-мире, можно надеяться схватить его как целое. Но, как уже было замечено, целостность присутствия не может быть понята по аналогии с целостью вещи, которая есть лишь сумма ее частей или завершенность некоторого процесса; присутствие «есть» не тогда, когда оно перестает быть, но в самом своем бытии, которое, однако, постоянно ускользает от завершенности именно в силу своей

экзистенциальной структуры. Для решения этого парадокса необходимо обратиться к феномену, который позволил бы, не превращая присутствие в наличное, все же *мыслить его целость*: парадокс представляется разрешимым на основе разработки экзистенциального понятия *смерти* и *бытия-к-смерти*, - — именно такой феномен оказывается ключом к разрешению апории целости, ибо в бытии-к-концу присутствие, не становясь наличным, обретает возможность быть понятым в своей целостности.

Бытие-к-смерти как ключ к целости присутствия

Целостность присутствия понимается не в каком-либо онтическом смысле, т.е. не в смысле завершенности наличного или фактически наступившего предела жизни, а из различного способа бытия присутствия – экзистирования, понятого как *бытие-к-смерти*. Именно бытие-к-смерти конституирует целостность присутствия. Как поясняет Хайдеггер, «конец-бытия означает экзистенциально: бытие к концу» [Хайдеггер, 1997, с.250]. Следует проводить различие между экзистенциальной смертью и физической кончиной, подчеркивая, что хайдеггеровская смерть есть способ бытия присутствия. Как разъясняет Блаттнер, «то, что обычно называют концом или завершением человеческой жизни, Хайдеггер именуется "кончиной" (*Ableben*) в отличие от смерти (*Tod*). Для ясности я буду называть хайдеггеровскую смерть "экзистенциальной смертью". Экзистенциальная смерть — это состояние, в котором присутствие неспособно быть или существовать в том смысле, что оно не может понимать себя и заступать в какие-либо возможности бытия. Это своеобразная живая ничтожность — смерть посреди жизни, ничто» [Blattner, 2005, р.315]. Таким образом, смерть следует понимать не как событие, которое лишь однажды наступает в конце жизненного пути, но как экзистенциал — как способ бытия, который присутствие принимает на себя с момента своего существования. В самом способе бытия присутствия, определяемого как экзистенция, исполняется отношение к смерти как «возможности прямой невозможности присутствия», в результате смерть обнаруживает себя как «наиболее своя, безотносительная и не-обходимая возможность» [Хайдеггер, 1997, с.250], перед лицом которой все прочие возможности присутствия теряют свою значимость (ниже я покажу, как с этим положением расходится позиция Сартра). Именно это отношение к предельной возможности, которая кладет конец всякому бытию-в-мире, экзистенциально замыкает и индивидуализирует *Dasein*, делая возможным схватывание его целостности, ибо в этом обнажении предельной возможности присутствие впервые становится самим собой в своей нередуцируемой единичности. Однако повседневное, *падающее* бытие-в-мире характеризуется *несобственным бытием-к-смерти*, которое выражается в различных проявлениях диспозиции, определяемой как «бегство» от смерти. Хайдеггер показывает, что «люди дают право и упрочивают искушение прятать от себя самое свое бытие к смерти» [Хайдеггер, 1997, с.253]. В толках людей смерть нивелируется до происшествия, которое касается «человека вообще» или происходит с кем-то другим, но не касается меня самого в моей собственной экзистенции: «...в конце концов человек смертен, но сам ты пока еще не задет» [Хайдеггер, 1997, с.253]. Толкование такого рода скрывает от *Dasein* его самую свою, неизбежную и незаместимую возможность; и поскольку в модусе *das Man* присутствие относится к смерти не так, чтобы воспринимать ее как собственное «отличительное предстояние», для присутствия сокрыта та «исходнейшая конкретность *вперед-бытия*», по способу которого «присутствие себе самому сущностно разомкнуто» [Хайдеггер, 1997, с.251]. Однако анализ этого сокрытия, уклонения и перетолкования позволяет феноменально

высветить то, от чего бегут, и тем самым подготовить понимание собственного бытия-к-смерти. *Собственное же бытие-к-смерти* не может скрывать и уклоняться от того, что для присутствия является его собственной отличительной возможностью: «Смерть есть возможность бытия, которую присутствие всякий раз должно взять на себя само. Со смертью присутствие стоит перед собой в его *самой своей* способности быть». Однако, следует также понимать, что бытие-к-смерти, в котором экзистенциально исполняется отношение как к отличительной возможности, конститутивной для самого способа бытия, каким присутствие *есть*, не имеет характера озабоченности как нацеленности на осуществление этой возможности или предвосхищающего ожидания события. Чтобы отличить бытие-к смерти от всех модусов понимания этого феномена, навеваемых расхожими толкованиями, Хайдеггер использует понятие *заступания в возможность*.

Заступание в смерть

Заступание — это не пассивное ожидание, не пустые мысли о смерти и не претерпевание, но активное понимание смерти как возможности, которая должна быть «выдержана» именно в качестве возможности, не становясь действительностью (заметим: в таком истолковании, как мне кажется, Хайдеггер вступает в неявный диалог с аристотелевским пониманием движения как бытия-в-возможности: согласно классическому определению Аристотеля, «движение есть осуществление [ἐντελέχεια] того, что есть в возможности, поскольку оно есть таковое» (Физика, 201a 10–11); а у Хайдеггера заступание есть бытие к возможности, которая не должна быть осуществлена (иначе она перестала бы быть возможностью), но должна быть выдержана именно как возможность, что переключается с аристотелевским пониманием движения. «Бытие к смерти есть заступание в способность быть того сущего, чей способ быть есть само заступание» [Хайдеггер, 1997, с.262]. В этом заступании присутствие, освобождаясь от захваченности «людьми» и от бегства в безличность, обретает себя в своей собственной, экзистенциально подлинной и уникальной самости, и тем самым впервые получает возможность быть целым не вопреки своей временности, но именно благодаря ей — благодаря тому, что оно принимает свою конечность как основу своего бытия, - «заступание оказывается возможностью понимания *наиболее своей* крайней способности быть, т.е. возможностью собственной *экзистенции*» [Хайдеггер, 1997, с.263].

Ужас

Феноменологическим мостом между *расположением*, размыкающим *брошенность*, и заступающим бытием-к-смерти выступает *ужас* (Angst) – феномен, который предварительно был уже обозначен в контексте рассмотрения экзистенциальности, фактичности и падения как моментов структурного целого заботы. В отличие от страха, который всегда направлен на определенное внутримирное «вредоносное сущее, способное миновать», ужас парализует всякое озабочившееся отношение к миру, заставляя «все подручное и наличное» утратить свою значимость [Хайдеггер, 1997, с.186]. В ужасе мир как таковой обнажается в своей полной незначимости: «Внутримирно раскрытая целость имения-дела с наличным и подручным как таковая вообще не при чем. Она вся в себе проседает. Мир имеет характер полной незначимости» [Хайдеггер, 1997, с.186]. Согласно истолкованию Блаттнера, «то, что Хайдеггер называет ужасом, ... это больше похоже на то, что мы сегодня называем депрессией: полная

незначимость мира, включая всю матрицу возможных ответов на вопрос: кто я?» [Blattner, 2005, p.315]. Между тем, ужас не только оборачивается, как было указано выше, дефолтом значимости мира, обнажая то, с чем невозможно имение-дела, но являет определенное расположение, которое производит эффект высвобождения экзистенции, - ужас возвращает присутствие к его брошенности как к его чистому «так-оно-есть-и-имеет-быть», одновременно высвечивая его способность-быть как *наиболее свою* возможность. В чем можно проследить этот эффект? Экзистенция обнажается, когда человек остается *один на один с миром*, и при этом он выпутывается из всякой вовлеченности, которая сопряжена с утратой собственности и подлинности существования, - оказавшись в пограничной ситуации, он уже не может «понимать себя из "мира" и публичной истолкованности», но понимает себя, исходя из «собственной способности-быть-в-мире».

Тема *экзистенциальной подлинности* - наиболее своего бытия-в-мире, в которое «уединяется присутствие», становится актуальным контуром понимания, в котором присутствие «сущностно бросает себя на свои возможности» [Хайдеггер, 1997, с.88]. Ужас обнажает перед присутствием его бытие-к-смерти как ту предельную возможность, которая, замыкая бытие-в-мире, впервые делает возможным его целостное понимание. Возможность эта столько же достоверна, сколь и неопределенна, и само переживание этой возможности «делает очевидным, что это сущее брошено в неопределенность своей "граничной ситуации"» [Хайдеггер, 1997, с.308]. Сам по себе ужас, будучи лишь размыканием, не есть само *заступание*, но его феноменологическое условие: ужас размыкает *возможность* собственного бытия-к-смерти, ставя присутствие перед его ничто и перед его *способностью-быть как таковой*, но не дает еще того *способа*, каким присутствие может эту возможность для себя экзистенциально удостоверить, т.е. «взять ее на себя» в качестве *собственного* бытия-к-смерти. Для этого требуется нечто большее, нежели одно лишь размыкание, — нечто, что придаст ужасу направленность и превратит его из чистой разомкнутости в конкретное призвание к собственному бытию. Как показывает дальнейший анализ, искомый способ определяется из перспективы исследования экзистенциалов, в которой на первый план выходят такие феномены, как *зов совести*, призывающий присутствие к его самому своему бытию-виновным (т.е. к принятию своей брошенности как ничтожного основания), и *заступающая решимость*, которая, отвечая на этот зов, принимает *вину* как постоянное основание своего бытия. Хайдеггер тематизирует эти феномены, чтобы показать, что именно в их единстве присутствие определяется экзистенциально-целостным образом, то есть сообразно *собственному* способу бытия, и это та целостность, которая схватывается в понятии *заботы*, онтологический смысл которой, как будет показано, раскрывается как *временность*.

Зов совести

Для того, чтобы обозначить предварительное, еще не удостоверенное в самом присутствии, но уже феноменологически высвеченное описание того, что значит для Dasein быть-к-смерти, Хайдеггер использует выражение «экзистенциальный набросок собственного бытия-к-смерти» [Хайдеггер, 1997, с.260]. Выделенная в этом описании возможность должна быть удостоверена – засвидетельствована самим присутствием. Иными словами, чтобы перейти от онтологической возможности к экзистентной действительности (т.е. чтобы показать, что присутствие действительно способно быть таким образом), требуется феномен, который засвидетельствовал бы в самом присутствии его способность к собственному бытию. В качестве такого феномена

выступает совесть. Хайдеггер истолковывает совесть не как моральную инстанцию личности, выносящую суждения о намерениях, решениях и поступках, но как *зов заботы* – призывание, которое вырывает присутствие из потерянности в безличном бытии «людей» и обращает к его собственной способности-быть: «Совесть обнаруживает себя как зов заботы: зовущий это присутствие, которое ужасается в брошенности за свою способность-быть» [Хайдеггер, 1997, с.277]. Зов заботы, как показывает Хайдеггер, исходит от самого присутствия, которое зовет в совести само себя, и этот зов обращен к присутствию же в модусе чуждости, когда в своей брошенности присутствие разомкнуто так, что ему *не-по-себе* в виду своего одинокого бытия-в-мире: «Зовущий в его *кто* ничем в "мире" не может быть определен. Он есть присутствие в его *не-по-себе*, исходное брошенное бытие-в-мире как *не-у-себя-дома*, голое "так оно есть" в ничто мира» [Хайдеггер, 1997, с.276-277]. Присутствие вызывается «к его наиболее своей бытийной способности (вперёд - себя ...)» и этим призывом оно вызвано «из падения в людей (уже-бытие-при озаботившем мире)» [Хайдеггер, 1997, с.277]. Благодаря зову совести, присутствие впервые оказывается поставленным перед самим собой, но не в модусе тематического самосозерцания, а в модусе экзистенциального призывания. Присутствие призывается к тому, чтобы принять свою *виновность* как экзистенциальное определение — т.е. свое «бытие-основанием ничтожности» [Хайдеггер, 1997, с.285].

Прежде всего, зов совести должен быть услышан, - соответствующее этому зову слышание Хайдеггер называет *волей-иметь-совесть*. Выражением этой воли и является решительный выбор в пользу того, чтобы быть собственным образом, сопряженный с пониманием того, что Хайдеггер определяет как *виновность*. Присутствие *виновно* в том смысле, что, набрасывая себя на возможности, всегда уже оказывается *основанием, им самим не положенным*. Экзистенциальная виновность заключается в том, что присутствие есть основание своего бытия, ибо не определяется ничем из того, что является подручным или наличным (в его бытии дело идет о самом бытии), но в силу самой структуры своего бытия, распознаваемого как бытие-в-мире, оказывается брошенным, то есть всегда уже застает себя в мире, не выбирая этого основания. Как формулирует Хайдеггер, «Быть основанием значит поэтому никогда в принципе не владеть самым своим бытием. Это *не-т* принадлежит к экзистенциальному смыслу брошенности. Будучи-основанием, оно само есть ничтожность самого себя» [Хайдеггер, 1997, с.284]. Именно в этом смысле вина определяется как «бытие-основанием ничтожности» [Хайдеггер, 1997, с.85], а зов совести размыкает перед присутствием эту его собственную виновность, - он есть призыв к ее принятию. И только через принятие этой виновности, через решимость, присутствие обретает себя как собственное.

Решимость

Понимание зова совести, т.е. воля-иметь-совесть, раскрывается как *решимость*, - это именно тот модус разомкнутости, в котором присутствие, принимая свою брошенность и виновность, впервые становится понимающе прозрачным для себя в своем собственном бытии. Решимость, по определению Хайдеггера, есть «отличительная, засвидетельствованная в самом присутствии через его совесть собственная разомкнутость - молчаливое, готовое к ужасу бросание себя на самое свое бытие-виновным» [Хайдеггер, 1997, с.296–297]. Определение решимости имплицитно три существенных момента: во-первых, решимость есть *молчаливое* бросание — она не артикулирует себя в публичных толках, но пребывает в том *молчании*, которое, как было показано ранее, есть подлинный модус речи; во-вторых, решимость есть

исполненность готовности к ужасу — т.е. держит себя открытой тому *расположению*, в котором, присутствие ставится перед своей брошенностью и своей способностью-быть как таковой; в-третьих, она бросает себя на *бытие-виновным* — т.е. принимает свою виновность не как временное состояние, но как постоянную, неизбывную определенность своего бытия – собственное достояние экзистенции. Хайдеггер истолковывает *решимость* как отличительный модус разомкнутости присутствия, равноисходно определяющий такие экзистенциалы как *понимание, расположение и речь*. В решимости присутствие выводит себя из затерянности в людях и впервые обретает возможность быть самим собой, причем это само-бытие не есть некое абстрактное и застывшее состояние, но, напротив, есть то, что открывается *ситуативно-фактически*, и в этом смысле оно есть само *бытие-в-ситуации*. Как подчеркивает Хайдеггер, «ситуация есть всегда то разомкнутое в решимости вот, в качестве какого присутствует экзистирующее сущее» [Хайдеггер, 1997, с.299]. Как подчеркивает Хайдеггер, «ситуация есть всегда то разомкнутое в решимости вот, в качестве какого присутствует экзистирующее сущее» [Хайдеггер, 1997, с.299]. Решимость, таким образом, извлекает присутствие из повседневно-безликой потаенности (бытийный модус падения) и обращает его к *собственным бытийным возможностям*, вводя присутствие в его конкретную ситуацию — в само разомкнутое решимостью «вот» присутствия, из которого оно экзистирует, исполняясь пониманием наиболее своих бытийных возможностей. Ситуация не может быть тематически схвачена до решимости; она размыкается лишь в самом решившемся действии.

Заступающая решимость

Подлинную полноту и целостность решимость обретает лишь как *заступающая решимость* (*vorlaufende Entschlossenheit*). Реконструируем подход Хайдеггера к теме заступающей решимости. Как показал предшествующий анализ, присутствие оказывается самому себе открытым — в смысле засвидетельствования в себе способности к собственному бытию, и достигается это благодаря тому, что *услышан зов совести*: то, что должно быть услышано в зове совести, есть призыв к тому, чтобы принять собственную виновность (обратиться на себя как основание собственного бытия из падения), но для этого требуется *решимость*, которая и есть подлинная *воля-иметь-совесть*. Однако *экзистенциально основательное принятие вины* в решимости происходит по-настоящему только тогда, когда решимость становится неуклонной — обретает постоянство в «бросании себя на самое свое бытие-виновным» [Хайдеггер, 1997, с.296]. Понимание бытия-виновным, *неуклонно* выдерживаемое самой экзистенцией, возможно лишь потому, что присутствие размыкает себе способность-быть вплоть до своего конца, а «до-конца-бытие» экзистенциально означает бытие-к-концу. Исходя из этого Хайдеггер делает *первый* ключевой вывод: «Решимость становится собственно тем, чем она способна быть, как понимающее бытие к концу, т.е. как заступление в смерть» [Хайдеггер, 1997, с.305]. Это означает, что решимость, чтобы обрести свою подлинную полноту, должна быть понята как *заступание* — тот модус бытия, в котором присутствие, не ожидая смерти как наступающего события, принимает на себя и выносит ее как возможность, т.е. «забегает» вперед к ней, замыкая тем самым себя в своей целостности. Хайдеггер дает понять, что заступление не есть нечто внешнее по отношению к решимости: «Решимость не просто "имеет" взаимосвязь с заступанием как чем-то другим самой себе. Она хранит в себе собственное бытие к смерти как возможную экзистентную модальность своей же собственности» [Хайдеггер, 1997, с.305]. Далее Хайдеггер показывает, что решимость есть «допущение-вызвать-себя к своему бытию-

виновному» [Хайдеггер, 1997, с.306]. Но бытие-виновным, поскольку оно принадлежит к бытию присутствия, должно осмысливаться как *способность-быть-виновным* (ибо присутствие экзистует способом набрасывания себя на свои способности быть). Однако исходное бытие присутствия к своей способности-быть, как было раскрыто ранее, есть *бытие к смерти* — к той отличительной возможности, которая кладет конец всякой экзистенции. Поэтому Хайдеггер делает *второй* ключевой вывод: «Решимость поэтому лишь как *заступающая* становится исходным бытием к самой своей способности присутствия быть» [Хайдеггер, 1997, с.306]. В «способен» способности-быть-виновным решимость понимает только тогда, когда она «квалифицирует» себя как бытие к смерти — т.е. когда она, уже будучи *заступанием*, заступает в смерть как в свою наиболее свою возможность.

Наконец, чтобы схватить и выразить единство двух моментов - *заступания в смерть* и *решимости* на вину, Хайдеггер вводит понятие *заступающей решимости*: «Решившись, присутствие принимает на себя в своей экзистенции тот факт, что оно *есть* ничтожное основание своей ничтожности.... Пронизывающая бытие присутствия ничтожность обнажается ему самому в собственном бытии к смерти. Заступание делает виновное-бытие впервые очевидным из основы целого бытия присутствия. Забота равноисходно таит в себе смерть и вину. Лишь заступающая решимость впервые понимает способность-быть-виновным *собственно и цело*, т.е. *исходно*» [Хайдеггер, 1997, с.306]. Таким образом, понятие *заступающей решимости* обобщает выявленные анализом условия распознавания *целостности присутствия*, как оно *есть* в его *собственном* бытии: схватываемое посредством этого понятия единство ключевых моментов экзистенции - подлинного бытия-к-смерти (заступания) и подлинного ответа на зов совести (решимости) - и составляет искомую собственную способность присутствия быть целым.

Временность как онтологический смысл заботы - ключ к пониманию присутствия в его бытийной целости

Отправляясь от выявленных так условий предварительного схватывания присутствия в целости его собственного бытия, Хайдеггер переходит к следующему этапу экзистенциальной аналитики присутствия, на котором задействует новые ресурсы для осмысленного ответа на вопрос об онтологически-интегративном основании этой целости: на чем онтологически держится возможность этого целого бытийного устройства присутствия? На предшествующих этапах анализа было установлено, что основоустройство того сущего, которое расспрашивается на предмет его бытия, есть бытие-в-мире, а «целость этого структурного целого обнажилась как забота. В ней заключено бытие присутствия» [Хайдеггер, 1997, с.231]. Тематическая разработка феномена заботы выявила «конкретное устройство экзистенции»: была установлена взаимосвязь экзистенциальности с фактичностью и падением присутствия как ключевых экзистенциалов, в которых феноменально высвечиваются три момента, образующие формальную структуру «впереди-себя-уже-бытия-при». Но интегральной задачей является раскрытие *онтологического смысла заботы*. Искать смысл заботы — значит искать то, что делает возможным ее структурное единство, то, на основе чего трехчастная структура может быть понята как целое. Таким условием возможности, прочерчивающим исходный горизонт понимания онтологического смысла заботы, выступает *временность*: «Исходная онтологическая основа экзистенциальности присутствия есть однако временность. Лишь из нее членораздельная структурная целость бытия присутствия как заботы делается экзистенциально

понятна» [Хайдеггер, 1997, с.234].

Ближайшим методологическим указанием для последующего анализа служит то, что временность «феноменологически исходно просвечивает в собственном бытии присутствия, в феномене заступающей решимости» [Хайдеггер, 1997, с.326]. Заступающая решимость есть «бытие к самой своей отличительной способности быть» [Хайдеггер, 1997, с.325], и именно в этом феномене, показывающем, что заступление в смерть, решимость как принятие бытия-виновным и то, что Хайдеггер определяет как актуализацию настоящего «в мгновении-ока», удерживаются в экстатическом единстве, структура заботы впервые являет себя как временность — как то, что делает возможным единство экзистенции, фактичности и падения.

Как временность просвечивает в моментах заступающей решимости

Три момента заступающей решимости непосредственно являют собой эти три измерения времени.

Во-первых, заступление в смерть есть тот способ бытия, в котором присутствие настает для себя. Как уже было сказано, Хайдеггер приходит к признанию того, что в заступающей решимости присутствие доподлинно встречается со своим бытием — не просто как брошенное в мир, но как бытием к собственной - отличительной для присутствия способности быть, которая замыкает присутствие как целое. Такое бытие возможно только так, что присутствие вообще «в своей самой своей возможности способно настать для себя и в таком само-допущении-себе-настать выносит эту возможность как возможность, т.е. экзистирует. Выносящее отличительную возможность допущение-настать себе в ней для себя есть исходный феномен будущего» [Хайдеггер, 1997, с.325]. Хайдеггеровское понимание будущего радикально отличается от обыденного представления, - в *экзистенциальном смысле будущее — не «еще-не-теперь», а модус самого бытия, в котором присутствие возвращается к себе как к наиболее своей возможности собственно быть*, отличной от любой внутримирной, на которую присутствие себя набрасывает: будущее подразумевает приход-к-себе из своей предельной возможности, из того конца, который, замыкая бытие-в-мире, впервые делает его целым. Как пишет Хайдеггер, «настающее делает присутствие собственно настающим... Заступание в предельную и самую свою возможность есть понимающее возвращение в самую свою бывшесть» [Хайдеггер, 1997, с.326]. В экзистенциальном истолковании коренной связи временных определений уже проступает *экстатичный характер временности*: будущее не следует за настоящим, но первичным образом определяет способ бытия, в котором возможно собственное прошлое. Джон Ричардсон подчеркивает, что хайдеггеровское понимание будущего раскрывается через этимологию: "Он [Хайдеггер] берет немецкое слово для будущего в его исконном смысле — «приход-к» (*coming-towards*) — и слышит в нем тот способ, каким мы «приходим к себе» в набрасывании, поскольку мы отождествляем себя с теми целями, к которым простираемся: они суть те, кем мы становимся» [Richardson, 2012, p.82].

Во-вторых, принятие бытия-виновным, т.е. своей брошенности («Быть своим брошенным основанием» = «*никогда в принципе не владеть самым своим бытием*» [Хайдеггер, 1997, с. 284]), есть способ бытия, в котором присутствие в *определенном смысле* существует как *бывшее*. Это не есть ре-презентация или воспоминание о прошлом, но *допущение* своему «уже-бытию-в-мире» определять себя из того, кем оно *было* (включая допущение «возможности ничтожности несобственного присутствия в падении, каким оно всегда уже фактично бывает» [Хайдеггер,

1997, с.285]. Принять брошенность — значит *собственно быть* присутствием в том, как оно всегда уже *было*. Подлинный модус бывшего — повторение-возобновление; неподлинный — забывание, как будет разъяснено далее - в контексте темпоральной интерпретации расположения, лишь приводя свою брошенность к возобновимости, присутствие может ее принять, тогда как забывание (забвение) есть способ уклонения от нее. С учетом экзистенциального характера временности («временения») *бывшесть* определяется в итоге не как прошедшее, а как то, что уже определяет бытие присутствия, будучи удержано в модусе *настоящего*. По мысли Хайдеггера, принятие брошенности возможно только так, что «наступающее присутствие самым своим "как оно всегда уже было", т.е. своим "уже-бывшим", способно быть» [Хайдеггер, 1997, с.325-326]; и это, в свою очередь, возможно лишь потому, что присутствие, *настоящее из будущего*, способно *вернуться к себе* как к тому, кем оно уже было. А.Г. Черняков подчеркивает различие между *бывшестью* (*Gewesenheit*) и *прошлостью* (*Vergangenheit*) в теории временности Хайдеггера: «Бывшесть (*Gewesenheit* в отличие от *Vergangenheit*) — способ бытия *Dasein*, то, «откуда» эк-зистировать экзистенция. Без «бывшего» для *Dasein* нет «наступающего», забота — исходная простертость или переход, в котором артикулируется, понимающе ис- толковывается *эк τίως*, «откуда» (смысл бывшего) и «куда», *εἰς τί* (то-в-направлении-чего наброска, смысл будущего)» [Черняков, 2001, с.368].

В-третьих, актуализация, из которой определяется смысл *настоящего*. *Актуализация настоящего* (*Gegenwärtigen*) есть тот способ бытия, в котором присутствие допускает встречу с внутримирно сущим, осуществляя свое бытие-при-сущем. Однако экзистенциально подлинный смысл *настоящего* раскрывается не из бегства в сиюминутность повседневного озабочения, но из того феномена, которое Хайдеггер обозначает термином «*мгновение-ока*» (*Augenblick*): «Сдержанное в собственной временности, тем самым *собственное настоящее* мы называем *мгновением-ока*» [Хайдеггер, 1997, с.338]. В отличие от «теперь», которое возникает из непонимающего озабочения, мгновение-ока есть феноменально целостный акт, в котором присутствие, собранное из будущего и прошлого, вступает в ситуацию как в свою. При этом Хайдеггер принципиально отличает *актуализацию настоящего* в модусе озабочения, от *мгновения-ока*, которое есть собственный модус актуализации, возможный только на основе заступающей решимости. Актуализация настоящего в модусе озабочения есть тот способ бытия, в котором присутствие «теряет» себя в мире, обращаясь к подручному и наличному: настоящее определяется исключительно тем, что «сейчас» требует внимания, чем «теперь» нужно заняться, при этом присутствие не приходит к себе, а, напротив, рассеивается в том, чем оно озабочено. *Мгновение-ока* является актуализацией, конституирующей настоящее в качестве *экстатично-временной собранности*: присутствие, уже *настоящее из своей предельной возможности* и держащее себя в своей *бывшесть*, вступает в ситуацию, не «застывая» в сущем, но размыкая его из своей целостности. В отличие от «теперь» озабочения, которое всегда исчезает, мгновение-ока со-держит в себе оба других экстаза временности. Конечность присутствия выступает здесь условием возможности собранного настоящего: лишь из бытия-к-смерти присутствие способно к такому настоящему, которое не распадается в бесконечную последовательность, но каждый раз замыкает целость бытия в ситуации. Интересную интерпретацию экзистенциально-темпоральных интуиций Хайдеггера предлагает А.Г. Черняков, используя в качестве узлового понятие поступка: «Но и наступающее, и бывшее мыслимы только в единстве с определенным модусом настоящего: я возобновляю себя-бывшего и вбрасываю себя в будущее в поступке, который должен быть совершен сейчас или никогда. Нельзя отказаться от поступка, отказавшись от того или иного действия *ad extra*: такой отказ —

тоже поступок. От поступка можно отказаться одним-единственным способом: поступить так, как «поступают люди», но это означает отказ от решимости как разомкнутости моего бытия, моей самости. Время поступка — не момент «теперь», но «мгновение ока» [Черняков, 2001, 3 с.69]. Итак, если простая актуализация «теряет» себя в мире, то мгновение-ока собирает присутствие в его целостности.

Экстазы исходной временности

Экспликация трех моментов заступающей решимости позволила увидеть, что будущее, бывшее и настоящее не суть три абстрактно различимых измерения, но моменты, обоснованные в структурной целостности бытия присутствия, схватываемой как забота: «Настоящее, бывшее, актуальность кажут феноменальные черты "для-себя-наставания", "возврата к", "допущения встречи с"», - в единстве этих экстатичных моментов конституирована временность. Для того, чтобы выразить взаимосопряженность этих моментов как модусов *временения* — самобытийного осуществления временности, и показать, как через эти моменты феноменально высвечивается присутствие, устроенное как бытие-в-мире, Хайдеггер использует понятие *экстазов* (*Ekstasen*). Хайдеггер раскрывает, таким образом, «экстатичный характер исходной временности», который был закрыт расхожим пониманием «времени»: «Временность не есть сперва некое сущее, только выступающее из себя, но ее существо есть временение в единстве экстазов» [Хайдеггер, 1997, с.329]. Понятие экстаза наполняется экзистентным содержанием, когда Хайдеггер указывает на способы, какими присутствие, «выступая за пределы» себя самого, простирается в мир. В экстатическом единстве моментов временности Хайдеггер усматривает конкретные возможности обоснования единства бытия-в-мире. Так, будущее есть экстаз, в котором присутствие проецирует себя на свои собственные возможности; бывшее — экстаз, в котором оно принимает свою брошенность; настоящее — экстаз актуализации, в котором оно встречается с внутримирным сущим. Хайдеггер подчеркивает, что временение не означает никакого «друг-за-другом» экстазов: «Настоящее не позже чем бывшее и эта последняя не раньше чем актуальность» [Хайдеггер, 1997, с.350]. Единство этих экстазов, их равноисходная взаимопринадлежность, делает возможной саму разомкнутость присутствия, его «вот-бытие» (*Dasein*). Все три экстаза *равноисходны*. Однако внутри этой равноисходности возможны различные *модусы временения*, т.е. «временение может первично определяться из разных экстазов» [Хайдеггер, 1997, с.329]. В *собственном* модусе временения определяющим оказывается будущее (заступание), тогда как в *несобственном* (повседневном) модусе приоритет переходит к настоящему (актуализации озабочения).

Экзистенциальное обоснование приоритетности настоящего

Однако равноисходность экстазов не означает, что все три измерения симметрично взаимопринадлежны в структуре собственной временности. Напротив, Хайдеггер обнаруживает в этом единстве *приоритет настоящего*: «Исходная и собственная временность временит из собственного будущего, а именно так, что оно, настоящее бывшее, впервые пробуждает настоящее. Первичный феномен исходной и собственной временности есть будущее» [Хайдеггер, 1997, 329]. Данный тезис требует обоснования: почему именно будущее, а не бывшее и не настоящее, оказывается определяющим экстазом? *Структурное обоснование* положения, что «в экстатическом единстве исходной и собственной временности настоящее

имеет приоритет» [Хайдеггер, 1997, с.329], заключается в том, что «бывшесть возникает известным образом из будущего» [Хайдеггер, 1997, с.326]. Положение это поясняется на основе соответствующего истолкования результатов проведенного анализа: решимость, образующая собственное бытие присутствия, возможна лишь как *заступание в смерть*, - именно из этого заступания возникает возможность вернуться к своей брошенности (бывшести) и собранно актуализировать ситуацию (настоящее как мгновение-ока). *Экзистенциальное обоснование* положения о приоритетности настоящего заключается в экспликации условий обнаружения для присутствия его самобытной целостности: только из бытия-к-смерти присутствие может обрести свою целостность. Момент этот хорошо поясняет Джон Ричардсон, когда указывает, что подлинное будущее конечно: «Я нахожусь «далше всего за пределами себя» в своем будущем именно тогда, когда принимаю эту возможность смерти как лежащую (в другом смысле) «ближе всего» ко мне — как имеющую отношение к моим самым ближайшим проектам. Поскольку оно [будущее] таким образом ограничено смертью, подлинное и исходное будущее конечно, а бесконечное время нашего обыденного или научного понимания производно от него» [Richardson 2012, p. 183]. Повседневное время, понятое как бесконечная последовательность «теперь», не способно собрать присутствие в его целостности, поскольку оно всегда «еще не» закончено и «уже не» цело. Только конечное будущее (бытие-к-смерти) «замыкает способность быть, т.е. само замкнуто и как такое делает возможным решившееся экзистентное понимание ничтожности» [Хайдеггер, 1997, с.330]. Таким образом, приоритет настоящего указывает на то, что бытие присутствия конечно: оно есть бытие к смерти. Конечность есть черта самого временения. Следует, однако, отметить, что приоритет настоящего не является бесспорным в интерпретациях экзистенциальной аналитики. Так, Саймон Критчли и Райнер Шюрман, акцентируя брошенность и фактичность как конститутивные моменты бытия присутствия, предлагают альтернативное прочтение экстатической структуры временности, в котором приоритет смещается с будущего на *прошлое*: развертывание будущего всякий раз возвращается к опыту «неискуемого прошлого, прошлого, которое конституирует настоящее как всегда уже запаздывающее по отношению к себе самому» [Critchley & Schürmann, 2008, p.147]. В этом прочтении подлинная целостность присутствия обретается не через заступание в смерть, а через принятие той фактической конечности, которая всегда уже есть, — конечности, которую невозможно преодолеть или «искупить» в *мгновении-ока*. Критчли и Шюрман, таким образом, переворачивают хайдеггеровскую иерархию экстазов, утверждая приоритет бывшести, и тем самым они ставят под вопрос фундаментальный тезис «Бытия и времени» о том, что временность временит себя исходно из будущего.

Временной смысл экзистенциалов

В последующем анализе Хайдеггер ретроспективно «высвечивает онтологические структуры присутствия», выявленные в ходе предшествующего анализа, «на их временной смысл» [Хайдеггер, 1997, 234]. Так, он показывает, что каждый из фундаментальных экзистенциалов - *понимание, расположение, падение и речь* - имеет свой первичный временной смысл, выявляемый через демонстрацию того, как эти структуры обоснованы их в том или ином экстазе временности.

Понимание как «набрасывающее-бытие к той или иной способности быть» имеет первичный смысл в *настоящем*: «Основой набрасывающего понимания в экзистентной возможности лежит будущее как для-себя-наступление из всегдашней возможности, в качестве каковой всегда

экзистенцирует присутствие» [Хайдеггер, 1997, с.336]. Хайдеггер различает собственное и несобственное будущее. Собственное будущее — это *заступание* в смерть, в котором присутствие настает для себя из своей самой своей способности быть, что обеспечивает экзистенциальную подлинность (что можно выразить как «личностное самобытие»). «Несобственное будущее имеет характер *ожидания*», - это набрасывание себя на возможности из области того, что составляет «доступное, практичное, настоящее, неперменное в делах повседневной занятости...» [Хайдеггер, 1997, с.337].

Расположенность, будучи всегда уже настроенной и открывающей присутствие в его брошенности, имеет свой первичный временной смысл в *бывшестьи*. Выше уже было показано, что Хайдеггер связывает расположение, которое размыкает брошенность, с заступающим бытием-к-смерти, и связующим звеном является феномен ужаса, который Хайдеггер принципиально отличает от «родственного феномена страха» [Хайдеггер, 1997, с.181]. В темпоральной истолковании экзистенциала расположенности это различие приобретает новый феноменологический смысл, контуры которого были уже намечены через вышеуказанное различие *забывания* и *возобновления*. Страх как несобственное расположение конституируется *забыванием*, которое «спутывает и заставляет присутствие метаться туда и сюда между невыбранными возможностями "мира"» [Хайдеггер, 1997, с.342]. Ужас не способен потеряться в озаботившем, ибо он обнажает не-по-себе присутствия и дает этому не-по-себе присутствие охватить, - это такое расположение, которое неотвратимо («выдержанно») ведет «назад к чистому т а к о н о - е с т ь самой своей, одинокой брошенности», делая ее доступной для *возобновления* в заступающей решимости: «Приведение к возобновимости есть специфический экстатичный модус конституирующей расположение ужаса бывшестьи» [Хайдеггер, 1997, с.343]. В этом смысле ужас — это расположение, которое открывает (возвращает) возможность собственного бытия, тогда как страх — это модус падения.

Падение в его временной интерпретации «имеет свой экзистенциальный смысл» в настоящем. В падении приоритет переходит от будущего (заступания) к настоящему (актуализации), - присутствие захвачено непосредственно данным из озаботившего мира. Специфическую *временность* падения Хайдеггер показывает на примере такой отличительной диспозиции («бытийной тенденции») присутствия как *любопытство*, которому свойственно быть «целиком и полностью несобственно настоящим» [Хайдеггер, 1997, с.346]. Для любопытства существенно то, что оно «конституируется невыдержанной актуализацией»: любопытство «отталкивается» от ожидания, каждый раз «подстегивающего» актуализацию, но не может остановиться на том, что открыто, а постоянно требует нового, и в этом смысле оно уклоняется от ожидания (т.е. от того модуса будущего, который принадлежит озабочению), разрывая тем самым единство временности. Эта экстатичная модификация ожидания в «подстегивающее ожидание» есть, по Хайдеггеру, временное условие возможности рассеяния, а это и есть индикатор падающего присутствия.

Речь, через которую «полная, пониманием, расположением и падением конституируемая разомкнутость *в о т* получает» артикуляцию, временит во всех трех экстазах; однако речь трансформируется в язык, и в качестве причины этой трансформации — «вовне-выговоренности речи» -Хайдеггер указывает брошенность», вследствие которой на первый план выходит озабоченное обращение к "окружающему миру". Поэтому для речи, которая «выговаривает себя в языке» «приоритет принадлежит актуализации» [Хайдеггер, 1997, с.349]. Хайдеггер демонстрирует, что даже самые фундаментальные структуры языка коренятся в экстатическом временении присутствия. Он даже допускает, что «из временности речи, т.е. присутствия

вообще, впервые можно будет прояснить "возникновение" "значения" и сделать онтологически понятной возможность формирования концептов» [Хайдеггер, 1997, с.349]. Экзистенциально-онтологическую основу семантики можно прояснить, исходя из того изначального смысла, в каком внутримирное сущее вообще выступает в том или ином модусе значимости. Значение возникает в системе «целого отсыланий значимости», т.е. из *разомкнутости мира*, которая, как было показано, конституируется *заботой* — структурным целым бытия-в-мире. Онтологический смысл заботы Хайдеггер усматривает во *временности*, которая как *экстатично-горизонтная структура* впервые делает возможной разомкнутость мира и понятность бытия. В конечном счете, значение (как основа всякой значимости) восходит к *горизонтной структуре временности*: каждый экстаз временности размыкает свой *горизонт*, в котором сущее может стать доступным в статусе бытия-подручным или бытия-наличном и, следовательно, уже как-то выделенным и означенным через систему темпорально-экстатичных схем заботы.

Возведение бытия-в-мире к экстатично-горизонтному единству временности

Введение понятия горизонта призвано прояснить, каким образом временность может быть условием возможности встречи с сущим. Хайдеггер заимствует понятие горизонта из феноменологии Гуссерля, но изменяет значение этого понятия в контексте экзистенциальной аналитики. В феноменологии Гуссерля горизонт (внутренний и внешний горизонт вещи) есть структура интенциональности, в которой предмет дан всегда в контексте своих возможных иных явлений: «Гуссерль объясняет понятие горизонта как контекстуальность явления. Являющееся обретает свой смысл в контексте неявного, но могущего стать явным» [Черняков, 2001, с.179]. Горизонт в феноменологическом смысле принадлежит сфере трансцендентальной субъективности. Хайдеггер же истолковывает понятие горизонта *онтологически*, из области интенционального сознания в структуру самого бытия присутствия: структурой горизонта обладает темпорально-экстатичное само-выступление Dasein. Каждый экстаз есть выступание («прорыв») к чему-то, и это «куда» выступления Хайдеггер называет *горизонтной схемой*. Различные горизонтные схемы предусмотрены для каждого из трех экстазов: горизонтная схема будущего (присутствие настает для себя) — это «ради-себя», горизонтная схема бытности («присутствие разомкнуто в расположении себе самому») — «перед-чем» брошенности, а горизонт настоящего — «для-чего» озабочения [Хайдеггер, 1997, с.365]. Определяемые так горизонты не существуют отдельно от экстазов; они суть сами экстазы, взятые в аспекте их направленности на то, что через них может стать доступным. Единство этих горизонтных схем, основанное в экстатичном единстве временности, и есть условие возможности мира как значимости — той изначальной разомкнутости, в которой присутствие всегда уже понимает себя и свое бытие-в-мире. Однако мир как значимость *размыкается* в конкретных способах бытия присутствия, которые Хайдеггер называет экзистенциалами: *пониманием, расположенностью, падением и речью*. Структурная целостность этих экзистенциалов, как было установлено, обнажается как забота — это «основоустройство присутствия», в котором мира размыкается и держится единство бытия-в-мире. Поскольку *временность* была выявлена как *онтологический смысл заботы*, то и сами различные *экзистенциалы*, равно как и фундированное в них *озабочение*, должны быть переосмыслены посредством *истолкования их на временность*. Поэтому Хайдеггер показывает, что и

понимание, и *расположенность*, и *падение* укоренены в экстазах как моментах *временения* структурно целостной временности: *понимание*, будучи первично основано в будущем (присутствие понимает, набрасывая себя на «возможности его самого быть собой или не быть собой» [Хайдеггер, 1997, с.12]), всегда есть «бывшествоующее» настоящее; *расположенность*, укорененная в бившести, есть «актуализирующее» будущее; настоящее же «отталкивается» от бившествоующего будущего. Темпоральная реинтерпретация экзистенциалов является ключевым моментом демонстрации того, что именно временность обеспечивает неразрывное структурное единство заботы: «в экстатичном единстве всегда полного временения времени основана целостность структурного целого экзистенции, фактичности и падения, и значит единство структуры заботы» [Хайдеггер, 1997, с.350].

Но если временность есть онтологический смысл заботы, то и озабочение — тот модус бытия-в-мире, в котором присутствие ближайшим образом и большей частью имеет дело с внутримирно сущим — должно быть понято из *временности*. И все многообразные способы, какими присутствие понимает сущее (понимает как подручное средство, как наличный объект или как другое присутствие), укоренены в определенных модусах *временения*. Так, структура «имения-дела», конститутивная для *подручного*, сама имеет временной смысл: понимание «для-чего» (того, в чем дело) есть *ожидание* (*Gewärtigen*), само отношение к тому, «с-чем» имеется дело, есть *удержание*, укорененное в бившести, а манипулирующее обращение есть *актуализация*. Как поясняет Хайдеггер, «ожидание того, в-чем дело, вместе с удержанием того, с-чем имеется-дело, делает в своем экстатичном единстве возможной специфически манипулирующую актуализацию средства» [Хайдеггер, 1997, с.327]. Их экстатическое единство и делает возможным обращение со средством — сущим, которое имеет образ бытия-подручным. Хайдеггер показывает, что в определенной модификации этого единства заключены условия для переключения с бытия-подручным на бытие-наличным, и, следовательно, условия для возникновения теоретико-мыслительной установки. Такая модификация состоит в высвобождении актуализации из подчиненности ожиданию и удержанию: вместо имения-дела возникает определяющее всматривание как форма «теоретического поведения», в котором сущее может встретиться как чисто наличное. Как формулирует Хайдеггер, «теоретическое поведение есть не-озаботившаяся актуализация внутримирно наличного» [Хайдеггер, 1997, с.358]. Наличность, таким образом, оказывается фундированной в модусе актуализации, который временность делает возможным.

Решение проблемы трансценденции мира

Сущее может встретиться нам из мира как имеющее бытие-подручным или бытие-наличным только потому, что мы, в силу нашей экстатической временности, всегда уже разомкнули тот горизонт, внутри которого такое «как» становится возможным. Следует еще раз заметить, что горизонт этот не следует понимать в смысле горизонта сознания трансцендентального субъекта или фактора отличительной конфигурации контекста, — по мысли Хайдеггера, условия возможности встречи сущего *в мире* определяются из экстатической структуры временности: каждый экстаз (будущее, бившесть, настоящее) размыкает свое «куда» — *горизонт*, в котором сущее может стать доступным. Возведение бытия-в-мире к экстатично-горизонтному единству временности не только «делает понятной экзистенциально-онтологическая возможность этого основоустройства присутствия» [Хайдеггер, 1997, с.366], но позволяет осмысленно подойти к решению «проблемы

трансценденции мира»: «Основываясь в горизонтальном единстве экстатичной временности, мир трансцендентен. Он должен быть уже экстатично разомкнут, чтобы из него могло встретить внутримирное сущее» [Хайдеггер, 1997, с.366]. Временность, следовательно, есть само условие трансценденции — выхода присутствия к сущему, самого свершения бытия-в-мире. «Мир ни наличен, ни подручен, но временит во временности. Он "присутствует" с этим вне-себя экстазом. Если никакое присутствие не экзистирует, нет и "вот" никакого мира» [Хайдеггер, 1997, с.365].

За пределами различения субъекта и объекта

Отвечая на вопрос «что делает онтологически возможным, что сущее может быть внутримирно встречаемым и как встречающее объективироваться» [Хайдеггер, 1997, с.366,] Хайдеггер в диалоге с классической традицией использует прием *концептуального мимеса*, выдвигая тезис о «субъективности» мира и демонстрируя возможности его обоснования: «Если "субъект" понимать онтологически как экзистирующее присутствие, чье бытие основано во временности, то необходимо сказать: мир "субъективен". Но этот "субъективный" мир как временно-трансцендентный тогда "объективнее" всякого возможного "объекта"» [Хайдеггер, 1997, 3 с.67]. Изначальная *временность*, исходя из которой Хайдеггер объясняет генезис расхожего понятия времени и даже намечает, как мы увидим, условие возможности пространственности [Хайдеггер, 1997, с.368-369], не есть ни нечто «субъективное», ни нечто «объективное», но стоит «франше» всякой субъективности и объективности, ибо в *структуре экстатической временности* так или иначе определяется горизонт, внутри которого только и может быть проведено различие субъекта и объекта и осмысленно поставлен вопрос об их отношении. Хайдеггер, должно быть, полагал различие субъекта и объекта не фундаментальным, но производно положенным в границах *несобственной* актуализации, которая, отрываясь от ожидания и удержания, порождает онтически-объективирующую установку, а реализация этой установки оборачивается недоразумением, забвением, деструкцией целостности бытия-в-мире. Более того, он рассматривал артикуляцию агентивно выстроенного со-отношения субъекта с объектом как исторически контингентный феномен, что следует из его более поздних размышлений о «времени картины мира», когда «человек становится субстанцией сущего в качестве его «субъекта», чтобы на правах властителя бытия утопить бытийность сущего в слишком громко раззвонившей о себе «объективности»» [Хайдеггер, 1993, с.201-202].

Пространственность присутствия фундирована временностью

Если мир и его трансценденция фундированы во временности, то и другие экзистенциалы, такие как «пространственность присутствия», также обретают свой временной смысл. Хайдеггер показывает, что способность присутствия «разрешать удаленность» и обретать направленность — также фундирована временностью: «Приближение и равно оценка и измерение дистанций внутри от-даленного внутримирно наличного основаны в актуализации, принадлежащей к единству временности, в которой становится возможно также и направление...» [Хайдеггер, 1997, с.369], поскольку всякая ориентация предполагает удержание области и ожидание возможных путей. Хайдеггер подчеркивает, что это не означает дедукции пространства из времени, но прояснение экзистенциального условия возможности пространственности: «Лишь на основе экстатично-горизонтной временности возможно

вторжение присутствия в пространство. Мир не наличен в пространстве, но последнее дает открыть себя только внутри мира» [Хайдеггер, 1997, с.369]. Этим объясняется и тот известный феномен, что самотолкование присутствия и язык широко используют пространственные представления, и обусловлено это падающим характером временности, которая, теряясь в актуализации, заимствует у пространственного путеводные нити для артикуляции понятого [Хайдеггер, 1997, с.369].

Исходная временность как основа генезиса традиционных парадигм понимания времени

Предшествующий анализ показал, как экстатично-горизонтная временность конституирует бытие-в-мире, пространственность и повседневность присутствия. Однако задача, поставленная Хайдеггером, не исчерпывается экспликацией временности как онтологического смысла заботы. В заключительных разделах работы «Бытие и время» Хайдеггер раскрывает экзистенциально-темпоральную основу для объяснения генеалогии традиционных парадигм понимания времени, преобладающих как в повседневных практиках, так и в научном дискурсе, - основная задача состоит в том, чтобы показать, каким образом из исходной временности падающего присутствия возникает то понимание времени, которое господствует в обыденном сознании людей и в науке, и тем самым продемонстрировать производный характер «расхожего понятия времени».

Время измеряемое

Присутствие, брошенное в мир, *озабочено временем*: оно знает цену времени, т.е., будучи само временным (и конечным: «временность присутствия, которое должно взять себе свое время, конечна, его дни также уже и сочтены» [Хайдеггер, 1997, с.413]), оно вынуждено *считаться со временем*, и поэтому ведет счет времени, отводя *время* для того или иного дела, - необходимость *счета времени* онтологически заложена в основоустройстве присутствия как заботы. Первоначальная датировка времени осуществляется через обращение к тому, что открыто присутствию с фактической разомкнутостью мира, а именно - к природе, ритмы которой («природные» часы) обеспечивают доступную каждому «естественную меру» времени. Эта датировка возможна лишь на основе ожидающе-удерживающей актуализации» [Хайдеггер, 1997, с.413] регулярно повторяющегося природного процесса, встречного в разомкнутости внутримирного сущего. Однако сама по себе эта естественная мера, будучи привязанной к природным регулярностям, еще не предоставляет *устойчивой, повторяемой и переносимой меры*, которая была бы доступна в любом контексте озабочения и на которую каждый мог бы рассчитывать. Для того чтобы публичная датировка стала измерением времени для озабоченного присутствия, необходима такая мера, которая, сохраняя *публичный* характер (уже явный в общедоступности природных ритмов), могла бы быть воспроизведена и применена в различных мирах средств, т.е. стать подручной. Поскольку присутствие, будучи брошенным в мир, дает себе время, ориентируясь на эту публичную датировку, оно нуждается в измерителе времени — в *часах*. Так обосновывается необходимость датировки из публично и мироокружно подручного, и часы суть то подручное, обращение с которым есть особая актуализация, в которой присутствие считает время. Считаемое, измеряемое время — это время, уже *истолкованное в озабочении*, что задает семантику расхожих темпоральных различий:

«Усматривающе понятливое озабочение основано во временности, а именно в модусе ожидающе-удерживающей актуализации. Как озаботившееся просчитывание, планирование, предусмотрение и предостережение оно всегда уже говорит, внятно в звучании или нет: "*потом*" - это надо исполнить, "*прежде того*" - другое довести до конца, "*теперь*" - наверстать, что "*тогда*" не удалось и ускользнуло. В "*потом*" озабочение выговаривается ожидая, в "*тогда*" удерживая и в "*теперь*" актуализируя » [Хайдеггер, 1997, с.406].

Опубликованное время

Хайдеггер показывает, что публичное («опубликованное») время не есть просто «непрерывно длящаяся череда чистых "*теперь*"» [Хайдеггер, 1997, с.409], но, будучи «временем, истолкованным во временности озабочения» [Хайдеггер, 1997, с.412], имеет структуру *датируемости*, которая на самом деле «идет из корня временности» [Хайдеггер, 1997, с.408]: с одной стороны, в самих этих различиях - "*теперь*", "*потом*", "*тогда*", как выражается Хайдеггер, «озабочение выговаривается»; но, с другой стороны, так устроенная датируемость «есть ответ экстатичного устройства временности» [Хайдеггер, 1997, с.408], - присутствие обладает способностью «озаботившегося давания себе-времени», поскольку *нетематически* уже понимает эту исходную временность, хотя временность эта «ближайшим образом и большей частью известна лишь в этой озаботившейся истолкованности» [Хайдеггер, 1997, с.408]. Вот это «давание себе-времени» и распоряжение временем, как и вся система темпоральных различий, предполагает, что время истолковано в горизонтах озабоченного отношения к сущему, выделяемому как подручное или наличное в целом тех отсыланий значимости, с которыми различные модусы озабочения соотносятся. Например, в повседневном планировании рабочего дня и отмеривании времени для дела, «ожидающе-удерживающая актуализация озабочения» — тот модус временения, в котором присутствие, простираясь в «ожидание того, в-чем дело, вместе с удержанием того, с-чем имеется-дело» [Хайдеггер, 1997, с.353], — обращается с сущим как подручным и понимает время всегда в привязке к «для-чего» средств. Однако, отсылание «для-чего» («для-того-чтобы») восходит к предельному «ради-чего», каковым выступает само присутствие в его способности быть. Таким образом, «опубликованное время обнажает с этим *для-того-чтобы*-отношением» [Хайдеггер, 1997, с.414] структуру отсыланий, целое которых определяется как *значимость*, конституирующая *мирность* мира. Поэтому Хайдеггер и называет опубликованное время «*мировым временем*».

Мировое время

Под «мировым временем» следует понимать то «время, внутри какого встречается внутримирное сущее», и в этом смысле, следуя классической философской традиции, такое время можно было бы назвать «объективным», *ибо «как условие возможности внутримирно сущего оно с разомкнутостью мира всегда уже экстатично-горизонтно "объективируется"»* [Хайдеггер, 1997, с.419]; но, с другой стороны, мировое в определенном смысле является «субъективным», ибо именно это датируемое, отводимое и распределяемое время делает возможным всякое исполнение заботы как бытия-в мире, являясь таким образом, конститутивным в отношении бытия фактически экзистирующей самости («Бытие-в-мире, к которому равноисходно принадлежат и бытие подручного и со-бытие с другими, есть всегда ради самости себя» [Хайдеггер, 1997, с.181])

Мировое время обладает четырьмя сущностными характеристиками: датируемостью, отрезочностью, публичностью и значимостью [Хайдеггер, 1997, с.16].

(1) Датируемость означает, что всякое «потом», «тогда» и «теперь», в которых, как было указано, озабочение выговаривает себя, понято в связи с определенным событием или обстоятельством. Что особенно важно, Хайдеггер подчеркивает, что «датировка может привязывать себя к пространственно-местному, именно так, что последнее обязательно для каждого как мера», т.е. «пространство» (понимаемое как «простор округи ближайше-озаботившей целости средств» [Хайдеггер, 1997, с.369]) встречно благодаря озабоченности, отличающей присутствие в его экстатично-временном бытии.

(2) Отрезочность указывает на то, что время через ожидание и актуализацию структурируется на основе выделения интервалов, в которых время обретает измеряемую форму: «Когда ожидание, понимая в "п о т о м", толкует себя и при этом как актуализация понимает то, чего ждет, из своего "теперь", то в "датировке" этого "потом" уже лежит "а теперь еще нет"» [Хайдеггер, 1997, с.409]. На этой основе артикулируется «до-тех пор», которое также «имеет время», и датируемость этого «имения времени *между*» выражается через "в-продолжение-того- как...", а с пониманием этого "в-продолжение-того" артикулируется "дление" [Хайдеггер, 1997, с.416], что позволяет нам делить время на управляемые сегменты для практической ориентации в мире.

(3) «С разомкнутостью мира мировое время публично» [Хайдеггер, 1997, 419], ибо оно объективировано как условие встречаемости сущего и доступно каждому как время, которым пользуются «люди» (*das Man*), планируя и рассчитывая, т.е. озабочиваясь временем.

(4) Наконец, значимость, как было разъяснено выше, означает, что мировое время всегда есть «время для...», т.е. оно вписано в структуру отсыланий, конституирующих мирность мира.

Временная структура повседневности

Мировое время конституирует временную структуру *повседневности*. Повседневность — это способ быть, в котором присутствие держится «все дни», и не в смысле проживания того, что происходит день за днем, а в смысле определенного «как» экзистирования: «Повседневность означает то "как", в меру которого присутствие "живет на сегодняшний день", будь то во всех своих поступках, будь то лишь в известных, которые предписаны бытием-друг-с-другом» [Хайдеггер, 1997, с.370]. Характерные черты повседневности — однообразие, привычность, «как вчера, так сегодня и завтра», — не могут быть поняты без обращения к временной протяженности присутствия; повседневность есть способ временения, в котором будущее (*ожидание*), бившность (*забывание*) и настоящее (*актуализация*) образуют специфическое единство несобственных модусов временности. Отношение этих модусов выходит на поверхность повседневной жизни, сказываясь, например, в понимании того, что составляет привычный ход вещей, и в унификации событий и обстоятельств, которая воспроизводит паттерны инерциальности и однообразия: «Завтрашнее, выжидаемое повседневным озабочением, это "вечно вчерашнее". Однообразие повседневности принимает за перемену то, что всякий раз преподносит день» [Хайдеггер, 1997, с.371]. Как отмечает Джеймс Лахт (анализируя прежде всего «Основные проблемы феноменологии» и другие ранние работы Хайдеггера), предпринятая Хайдеггером деривация родового времени (*genetic time*) — т.е., в терминологии «Бытия и времени», мирового времени — из исходной темпоральности аналогична кантовской трансцендентальной дедукции: она призвана показать, каким образом

это время укоренено в экстатической темпоральности, которая делает возможным его как самовыражение экзистенции. Само это время, как подчеркивает Лахт, есть «мировое время, время, которое связано с судьбой Dasein, пользующегося собой для себя, занятого своим собственным временем существования» [Luchte, 2008, p.22]. Свойства мирового времени — датируемость, значимость, протяженность и публичность — суть, по выражению Лахта, «"фигуры" родового времени, но характеры, которые становятся понятными только в свете экстатической темпоральности, по ту сторону / прежде родового времени» [Luchte, 2008, p.21]. Хайдеггеровская тематизация исходной временности как «общего корня» различных свойств обычного времени, однако, отличает его интерпретацию от кантовской. Прослеживание генеалогии расхожего понятия времени через возведение его к исходной временности действительно подобно поиску условий возможности, но само это «априори» понимается Хайдеггером не как трансцендентальная структура сознания, а как экстатически-горизонтное единство, которое впервые делает возможным само различие субъективного и объективного. Таким образом, мировое время оказывается не исходным, но самовыражением экстатической темпоральности, которое, однако, в силу падения присутствия скрывает свою собственную укорененность. Из этого мирового времени, как показывает Хайдеггер, возникает «расхожее понятие времени» (теперь-время), которое, по словам Лахта, «фальсифицирует, скрывает сингулярность фактического, прожитого существования» [Luchte, 2008, p.23].

Генезис расхожего понятия времени

Действительно, если исследовать то, как «обыденное, располагающее временем присутствие» «постигает» время, давая ему обнаружиться «ближайшим образом при внутримирно встречающей подручности и наличности» [Хайдеггер, 1997, с.405], то станет понятным, что «расхожее понятие времени», допускающее обращение со временем как с подручным, принципиально отличается от мирового времени. А именно - расхожее понятие времени оказывается базовым для повседневного жизнепрактического ориентирования и в определенном смысле служит нетематической предпосылкой понимания времени в науках об истории и природе. Если мировое время сохраняет живую связь с экстатической временностью как экзистенциальным устройством присутствия, то «расхожее понятие времени обязано своим происхождением нивелировке исходного времени» [Хайдеггер, 1997, с.405]. В расхожем понимании время утрачивает свою *датируемость* и *значимость*, превращаясь в абстрактную схему, растворяющую исходную временность присутствия в чистой, бесконечной, необратимой последовательности моментов «теперь», безразличных к экзистенции - к экстатично-горизонтной «высвеченности вот-бытия». Хайдеггер показывает, что эта нивелировка коренится в самом способе, каким повседневное озабочение обращается с временем. Чем «естественнее», т.е. чем с меньшей тематической направленностью на время как таковое, озабочение определяет и задает время, «тем больше актуализирующе-падающее бытие при озабочившем говорит на скорую руку, с озвучанием или без него: теперь, потом, тогда» [Хайдеггер, 1997, с.422]. В этом говорении-на-скорую-руку время предстает как простая череда «теперь», постоянно уходящих и приходящих, — как «поток времени». Однако, абстрактно-схематичное толкование времени как последовательности *теперь* - как чистого одно-за-другим - не позволяет «высветиться» структурам датируемости и значимости, т.е. расхожее толкование их скрывает. Соответственно, и «экстатично-горизонтное устройство временности, в каком основаны датируемость и значимость, этим сокрытием нивелируется» [Хайдеггер, 1997, с.422].

Но эта нивелирующая утрата исходных структур экзистенциальной понятности времени не есть случайное заблуждение. Диспозиция к нивелировке укоренена в самом способе бытия *падающего* присутствия, которое, избегая своей конечности, стремится удержаться в безличной публичности времени, принадлежащего «людям» (*das Man*). Как поясняет Хайдеггер, люди, «никогда не умирающие и не понимающие бытия к концу, все же дают бегству от смерти характерное толкование» [Хайдеггер, 1997, с.425]. В этом бегстве время предстает как нечто, что всегда еще «есть», что каждый может себе взять и что «идет дальше»: «До конца "все еще есть время"» [Хайдеггер, 1997, с.425]. Таим образом, время становится публично доступным, нивелированным, принадлежащим каждому и, значит, никому. Тем не менее, даже в этой нивелированной форме, замечает Хайдеггер, расхожее понятие времени сохраняет отсвет своего происхождения. В речи об «уходящем времени» присутствие все же понимает о времени больше, чем ему хотелось бы заметить. «Присутствие знает бегущее время из "беглого" знания о своей смерти» [Хайдеггер, 1997, с.425]. В эмфатической речи об уходящем времени заложен «публичный отсвет конечной будущности временности присутствия» [Хайдеггер, 1997, с.425]. Даже в бегстве от смерти она преследует бегущего, и точно так же чистая череда «теперь» располагается «над» присутствием в своей «примечательной загадочности». Невозможность повернуть время вспять, которую расхожее толкование констатирует как факт, имеет свою основу не в имманентных свойствах потока «теперь», но в происхождении публичного времени из временности, *временение* которой экстатично «идет» к своему концу, будучи уже «у» конца. В границах повседневности расхожее понятие времени обладает своей естественной правотой, но утрачивает исключительное право на *истину* (разомкнутость бытия присутствия в его *вот*), когда притязает быть выражением подлинного понимания времени, поскольку нивелирует исходное время, — вытеснение и замещение исходной экстатически-горизонтной временности оборачивается сокрытием условий понимания себя в своем бытии, исполнение которого является онтологическим конституентом присутствия, т.е. бытия того сущего, в бытии которого речь идет о самом этом бытии.

Историчность

Наконец, тематически-предельным рубежом экспликации временности в «Бытии и времени» является также *анализ историчности*. Как и внутривременность, т.е. время, «в котором» встречает внутримирное сущее, эксплицированное ранее как мировое время, историчность «идет родом» от временности присутствия» [Хайдеггер, 1997, с.377]. Под историчностью Хайдеггер понимает конкретный модус временности, в котором присутствие, как заступающая решимость, возвращаясь к своей брошенности, принимает наследие возможностей и тем самым обретает свою *судьбу*, а вместе с ней и способность «иметь историю». «Присутствие всегда имеет фактично свою "историю" и способно подобную иметь, поскольку бытие этого сущего конституируется историчностью» [Хайдеггер, 1997, 378]. В решимости присутствие размыкает фактические возможности «исходя из наследия, которое она как брошенная принимает» [Хайдеггер, 1997, с.383], и это событие есть *возобновление*, которое «возвращает возможность присутствовавшей экзистенции» [Хайдеггер, 1997, 385]. Если до сих пор временность рассматривалась преимущественно как горизонт понятности бытия, конститутивный для экзистенции (т.е. составляющей смысл бытия сущего, именуемого присутствием — *Dasein*) и эксплицируемый через структуру заботы, то историчность раскрывает временность как условие возможности того, что Хайдеггер называет «*событием*»

присутствия, имея в виду специфическую *подвижность* и *протяженность*, в которых присутствие «простирает себя между рождением и смертью», обретая способность быть «целым» не только в экзистенциальном, но и в фактическом смысле [Хайдеггер, 1997, с.374–375]. Именно из историчности Хайдеггер выводит возможность всякого исторического познания и, в конечном счете, провизионально намечает программу «деструкции истории онтологии», которая, по его замыслу, должна была стать предметом второй части «Бытия и времени», но эта часть так и осталась ненаписанной.

Временность в проекте М. Хайдеггера и экзистенциализме Ж.-П. Сартра

Разработка темпоральной проблематики в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера получает своеобразное преломление и радикализацию в экзистенциальной философии Ж.-П. Сартра, представленной в его труде «Бытие и ничто». Если Хайдеггер усматривает в темпоральности онтологический смысл заботы и горизонт для понимания бытия вообще, то Сартр, наследуя хайдеггеровскую установку на анализ временности как конститутивной структуры человеческой реальности, смещает акцент в сторону абсолютной свободы и негативности «для-себя» (*pour-soi*). Сартр, вслед за Хайдеггером, отвергает расхожее понимание времени как линейной последовательности «теперь» и утверждает темпоральность в качестве «организованной структуры», в которой три экстаза – прошлое, настоящее и будущее – выделяются как «структурированные моменты изначального синтеза» [Сартр, 2000, 1 с.37]. Однако этот синтез обретает у Сартра иную онтологическую основу. Если в экзистенциальной аналитике Хайдеггера временность «временит» себя из экстатического единства, укорененного в бытии-к-смерти и конечности присутствия (*Dasein*), то в экзистенциализме Сартра само обращение к феномену времени, как и понимание природы темпоральности, определяются в тематическом плане исследования того, что Сартр обозначает как «ничтожащее» (*néantisant*) бытие сознания, имея в виду его способность «быть тем, чем оно не является, и не быть тем, чем оно является» [Сартр, 2000, с.167]. Основательное различие тематически профилированных концепций Хайдеггера и Сартра обнаруживается первым делом в интерпретации модусов времени. Будущее, как показывает Хайдеггер, в экзистенциальном смысле есть первичный экстаз «прихода-к-себе» в собственной возможности быть, предвосхищение, укорененное в бытии-к-смерти. У Сартра же будущее есть чистая возможность, к которой «для-себя» устремляется в своем проекте, но которая как таковая никогда не может быть онтически адекватной, ибо «для-себя» есть бытие, которое «находится вне самого себя, направляясь к недостающему... оно может быть вне себя как присутствие к В-себе, которым оно не является» [Сартр, 2000, с.155]. Прошлое в истолковании Хайдеггера определяется в исконном смысле как «бывшее», которую *Dasein* подлинно принимает в повторении своей брошенности. Для Сартра прошлое – это фактичность, «в-себе», которым я являюсь в форме «быть своим собственным основанием» [Сартр, 2000, 1 с.82], но основанием, которое я постоянно превосхожу и которым не могу быть тождествен. Прошлое есть не просто то, чего «больше нет», а онтологическая структура, в которой Для-себя «имеет в бытии» свою фактичность как нечто неотменимое и необратимое [Сартр, 2000, с.146-147]. Сартр подчеркивает фундаментальный парадокс: именно потому, что я *являюсь* своим прошлым, я могу *не быть им*, и эта невозможность совпадения с собой конституирует само бытие Для-себя [Сартр, 2000, с.147]. Настоящее в его подлинном модусе Хайдеггер определяет как «мгновение ока», решительное

присутствие в ситуации. Для Сартра настоящего *нет* как субстанциального бытия: настоящее «обнаруживается в форме бегства» (оно уходит от бытия, которым я был, и устремляется к бытию, которым я еще не являюсь) и есть не что иное, как само ничтожение Для-себя («Настоящего нет; момент Настоящего вытекает из реалистического и вещественного понимания Для-себя», - пишет Сартр [Сартр, 2000, с.152]). Настоящее есть постоянное «присутствие-к-миру» в форме отрицания, разрыв, который никогда не может быть заполнен. Таким образом, если хайдеггеровская временность есть смысл заботы, открывающий бытие-в-мире в его целостности, то сартровская темпоральность оказывается модусом бытия «несчастливого сознания», разорванного между фактичностью прошлого и недостижимостью будущего, когда настоящее есть лишь «дыра в бытии», перманентное бегство от тождества с собой.

Различия позиций Хайдеггера и Сартра становятся предельно артикулированными в плане того, как выстраивается понимание конечности экзистенции, т.е. осмысливается отношение к смерти. В категориях экзистенциальной аналитики смерть – это наиболее своя возможность *Dasein*, которая, будучи подлинно принятой в предвосхищении, собирает экзистенцию в целостность, обеспечивая ее собственность и подлинность. Для Сартра же смерть – это абсурдный факт, всегда приходящий извне, который не может быть интернализован как возможность. «Поскольку она [смерть], – пишет Сартр, – является всегда возможным ничтожением моих возможностей, она находится вне моих возможностей, и я, следовательно не могу ее достигнуть, то есть бросить себя к ней как к одной из своих возможностей» [Сартр, 2000, с.540]. Смерть, как полагает Сартр, не утверждает свободу, как у Хайдеггера, а отнимает ее, превращая жизнь в заверченный объект для Другого. Если Хайдеггер через темпоральность намечает путь к бытию как таковому, то Сартр, углубляя анализ временности как внутренней структуры «для-себя», замыкает человеческую реальность в круге ее собственной негативности. Темпоральность у Сартра есть не горизонт понимания бытия, а форма осуществления свободы как абсолютного отрицания, что приводит к выводу о человеческой реальности как безнадежном стремлении («бесполезной страсти») стать «в-себе-для-себя», Богом, что онтологически невозможно [Сартр, 2000, с.142, 147, 151]. Хоффман, рассматривая тот динамический аспект временности, который Хайдеггер называет «движением», сопоставляет позицию Хайдеггера с подходом Сартра и правильно указывает, что Сартр пытается вывести динамику временности из структуры сознания как ничтожения (*néantisation*). Однако, по критическому замечанию П. Хоффмана, «отказ от бытия (и отказ от этого отказа, и т.д.) сам по себе еще не имплицитно подразумевает качество специфически временной модификации внутри самости» [Hoffman, 2005, p.329]. Недостаточность сартровской позиции, по мысли Хоффмана, заключается в том, что само по себе ничтожение, будучи чистым отрицанием, не содержит никакого указания на временное изменение. Ноуменальный выбор кантовского Я, как указывает Хоффман, является ярким примером такой нетемпоральной спонтанности: кантовское Я может свободно определять свой интеллигибельный характер, не будучи при этом временным. Сартр, отвергая эту кантовскую модель как несовместимую с ничтожащей структурой сознания, тем не менее не предлагает взамен никакого иного объяснения того, почему ничтожение должно быть именно временным процессом. Хайдеггер, в отличие от Сартра, располагает концепцией, которая позволяет ответить на этот вопрос: присутствие «использует» свое время, т.е. оно находит свое время уже отведенным ему и конечным. Именно это «использование» конечного времени, отпущенного присутствию (а не абстрактная спонтанность *ничтожения*) конституирует динамический аспект временности: присутствие не просто «отказывается» от

бытия, но расходует свое время, простираясь между рождением и смертью, и именно в этой невосполнимой расходимости просвечивает его временность. В экзистенциализме Сартра, напротив, поскольку смерть не может быть интернализирована как собственная возможность, отсутствует то понятие «отведенного» времени, которое у Хайдеггера служит основой для понимания временности как конечного временения экзистенции.

Заключение

Проведенная реконструкция концептуальной архитектуры экзистенциальной аналитики присутствия позволяет выделить пять последовательных тематических планов, в которых Хайдеггер раскрывает связь бытия и времени.

I. Первый план — *пропедевтический* — проясняет условия возможности осмысленного вопрошания о бытии, которое, по мысли Хайдеггера, должно быть отлечено как от онтического спрашивания специальных наук, так и от традиционных метафизических спекуляций. Вопрос о бытии получает обоснование в самом вопрошании, которое имеет экзистенциально-актологический смысл: «мы движемся всегда уже в некой бытийной понятливости» [Хайдеггер, 1997, с.5]. Основание вопроса о бытии феноменологически усматривается «в образе бытия этого сущего которое есть мы сами» [Хайдеггер, 1997, с.50], и которое Хайдеггер обозначает термином «присутствие» (Dasein), имея в виду, что такое сущее «онтически отличается тем, что для этого сущего в его бытии речь идет о самом этом бытии». Право вопрошания о бытии принадлежит человеку ввиду того, что он обладает онтическим преимуществом, ибо его бытие определяется как экзистенция, а это подразумевает что ему присуще изначальное, доонтологическое понимание бытия, которое не есть привходящее свойство субъекта, но конститутивный момент его бытийного устройства, — условие возможности любой онтологии фундировано в этом понимании. Онтическое и онтологическое преимущества обосновывают необходимость предварительной экспликации бытия присутствия как пути к смыслу бытия вообще.

II. Второй тематический план — *феноменологическая дескрипция основоустройства присутствия* — разворачивается от исходного вопроса о «бытии того сущего, которое мы сами всегда суть», к экспликации его бытийной конституции как *бытия-в-мире*, при этом выявляется структурная целостность этого бытия, которая показывается в феномене *заботы*. На этом этапе вводятся понятия, задающие исходную топологию экзистенции: *бытие-в-мире* как неразложимое структурное целое, *подручность* и *наличность* как модусы бытия внутримирного сущего, *значимость* как целое отсыланий, конституирующее *мирность* мира. В этом тематическом плане эксплицируются экзистенциалы *понимания, расположения, речи и падения*, а также вводится фундаментальное различие *собственного* и *несобственного* (проступающего в феномене «людей», *das Man*) существования, что впервые позволяет поставить вопрос о целостности присутствия. Структурная целостность этого основоустройства, обнажаемая в *заботе*, объединяет три конститутивных момента бытия присутствия: экзистенциальность (*впереди-себя*), фактичность (*уже-бытие-в*) и падение (*бытие-при*), — в экстатичном единстве этих моментов дана предварительная артикуляция различных аспектов временности.

III. Третий план — *экспозиция собственного бытия Dasein*. Хайдеггер вводит в дискурс экзистенциальной аналитики понятия, посредством которых раскрывается то, как присутствие обретает свою целостность в модусе *собственности*: *бытие-к-смерти* как экзистенциал, *ужас* как расположение, обнажающее ничтожность мира и брошенность присутствия, *зов совести* как

призыв к собственному бытию-виновным, *решимость* как молчаливое, готовое к ужасу бросание себя на свое бытие-виновным, и, наконец, *заступающая решимость* — феномен, в котором схватывается единство подлинного бытия-к-смерти (заступания) и подлинного ответа на зов совести (решимости), конституирующее собственную способность присутствия быть целым. Именно на этом этапе, в модусе собственности, временность впервые феноменально просвечивает как то, что делает возможным единство экзистенции, фактичности и падения. Анализ заступающей решимости как «бытия к самой своей отличительной способности быть» [Хайдеггер, 1997, с.325] показывает, что будущее (настающее) имеет приоритет в структуре собственной временности, - с одной стороны, это есть выражение того *экстатичного* способа бытия, в котором присутствие, в «забегающем вперед подходе-к-себе» (по выражению Ф.-В. фон Херрманна), экзистирует из своей предельной возможности (что соответствует тезису о недостижимости У. Блаттнера); с другой стороны, этот приоритет указывает на конечность как на черту временения экзистенции, имплицитно структуру «временной особенности» присутствия (т.е. его «всегда-мое» отведенное и конечное время).

IV. Четвертый план — *экспликация временности как онтологического смысла заботы*. В этом тематическом плане раскрывается *экстатично-горизонтная структура временности*. (1) Моменты структурного целого заботы (вперед-себя-бытие, уже-бытие-в..., бытие-при...) оказываются фундированными в *экстазах временности*, таких как *настающее* (будущее как первичный смысл экзистенциальности), *бывшее* (в смысле всегда уже брошенной фактичности) и *настоящее* (в смысле актуализации); экстазы временности рассматриваются в их порядке (настающее первично определяет бывшее и настоящее) и единстве (горизонтной структурированности и экстатичной взаимосопряженности). Экспликация экстатичного единства временения времени становится обоснованием целостности «структурного целого экзистенции, фактичности и падения» [Хайдеггер, 1997, 350], — именно временность обеспечивает единство структуры заботы. (2) Выявленные ранее экзистенциалы получают перетолкование на их временной смысл: понимание высвечивается в его укорененности в будущем, расположение — в бывшем, падение — в настоящем (актуализации), речь временит во всех трех экстазах. Таким образом дается временная интерпретация повседневного присутствия. (3) Вводится понятие *горизонтальных схем*: каждый экстаз размыкает свое «куда» — «ради-себя» (будущее), «перед-чем» (бывшее), «для-чего» (настоящее), — единство горизонтных схем конституирует *мир как значимость (Bedeutsamkeit)* и составляет условие возможности *трансценденции мира*. На этом основании Хайдеггер обосновывает положение, что мир не есть ни субъективен, ни объективен, но «временит во временности», что составляет априори всякого субъект-объектного различия. Экстатическая временность есть «изначальное самонабрасывание как таковое», которое, по замечанию А.Г. Чернякова, подобно платоновской идее блага, не имеет собственной определенности, но служит условием возможности всякого определения [Черняков, 2001, с.380]. Дж. Ричардсон, в свою очередь, истолковывает этот тезис как указание на то, что бытие есть не высший род сущего, а аспект самого размыкания, осуществляемого временностью [Richardson, 2012, p.198].

V. Наконец, пятый тематический план определяется *переориентацией экзистенциальной аналитики на исследование протяженности и историчности присутствия*: с одной стороны, прослеживается генезис расхожего понятия времени из временности падающего присутствия (мировое время, повседневность, нивелировка); с другой стороны, историчность эксплицируется как конкретный модус временности, в котором присутствие, обращаясь на собственную конечность, обретает свою судьбу и историю. На этом этапе воссоздается матрица

понятий, в рамках которой Хайдеггер показывает производный характер обыденного понимания времени: мировое время как публичное, датируемое, отрезочное, значимое время, которым пользуются «люди» (*das Man*), но которое имеет корень в исходной временности; нивелировка исходного времени, на основе которой возникает расхожее понятие времени, представляющее абстрактную схематизацию необратимой последовательности «теперь» и допускающее обращение со временем как с подручным. Не лишним будет заметить, что в плане изучения экзистенциальной генеалогии различных понятий времени принципиальное значение приобретает полемика Хайдеггера с Бергсоном (систематически изученная Х. Мэсси [Massey, p.2015]): бергсоновская «длительность», претендующая на подлинное время, остается, по мысли Хайдеггера, формой «теперь-времени», ибо не выходит за пределы примата настоящего. Но даже нивелированное время не утрачивает свою эзотерически-сокровенную основу, ибо в семантике повседневных временных различий имеет следы своего происхождения из экзистенциальной временности, составляющей подлинный смысл бытия присутствия.

Временность, будучи изначальным «вне-себя», в котором присутствие экзистенцирует как бытие-в-мире, оказывается тем *горизонтом*, внутри которого только и может быть понято бытие вообще. Экзистенциальная аналитика присутствия, начинающая с выделения человека как того сущего, которое в первую очередь должно быть опрошено на предмет его бытия, поскольку устройство его бытия (экзистенция) таково, что он уже «вообще неявно понимает и толкует нечто подобное бытию» [Хайдеггер, 1997, с.17], демонстрирует, что горизонтом понятности бытия, конститутивной для бытия того сущего, какое есть человек, является *время*. Экспликация этого горизонта из «временности как бытия понимающего бытия присутствия» [Хайдеггер, 1997, с.17] подготавливает почву для онтологического исследования, которое должно было, по замыслу Хайдеггера, дать ответ на фундаментальный вопрос, поставленный в начале работы «Бытие и время»: вопрос о смысле бытия. Хотя сам Хайдеггер не завершил этот проект, проложенный им путь от экзистенциальной аналитики присутствия к временности как горизонту понимания бытия остается одним из самых значительных событий философии XX века.

Библиография

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / пер. с нем. Б.Н. Бессонова; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
2. Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический Проект, 2020. 229 с. (Философские технологии). ISBN 978-5-8291-3576-8.
3. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл. и примеч. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с. (Мыслители XX века).
4. Фалёв Е.В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. СПб.: Алетейя, 2008. 320 с. ISBN 978-5-91419-058-4.
5. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Биbihина; ред. В. Айрапетян. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с. ISBN 5-88059-021-6.
6. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем., сост., вступ. ст. и коммент. В.В. Биbihина. М.: Республика, 1993. С. 192-220. (Мыслители XX века). ISBN 5-250-01496-8.
7. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / пер. с нем. Е.Н. Борисова. Томск: Водолей, 1998. 384 с.
8. Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / пер. с нем. Минск: Прополисы, 2000. 192 с. ISBN 985-6329-41-8.
9. Черняков А.Г. Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с. ISBN 5-900291-21-9.
10. Blattner W. Temporality // A Companion to Heidegger / ed. by H.L. Dreyfus and M.A. Wrathall. Malden (MA); Oxford: Blackwell Publishing, 2005. P. 311-324. (Blackwell Companions to Philosophy). ISBN 1-4051-1092-9.
11. Critchley S., Schürmann R. On Heidegger's Being and Time / ed. by S. Levine. New York; London: Routledge, 2008. 154 p. ISBN 978-0-415-77543-4.

12. Hoffman P. *Dasein and "Its" Time // A Companion to Heidegger* / ed. by H.L. Dreyfus and M.A. Wrathall. Malden (MA); Oxford: Blackwell Publishing, 2005. P. 325-334. (Blackwell Companions to Philosophy). ISBN 1-4051-1092-9.
13. Luchte J. *Heidegger's Early Philosophy: The Phenomenology of Ecstatic Temporality*. New York; London: Continuum, 2008. 200 p. ISBN 978-1-8470-6297-0.
14. Massey H. *The Origin of Time: Heidegger and Bergson*. Albany: State University of New York Press, 2015. 287 p. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy). ISBN 978-1-4384-5531-0.
15. Richardson J. *Heidegger*. Abingdon; New York: Routledge, 2012. 414 p. (The Routledge Philosophers). ISBN 978-0-415-35070-9.

Thematic Plans of the Explication of Time as the Horizon of the Understandability of Being in M. Heidegger's Existential-Analytical Project "Being and Time"

Andrei V. Galukhin

PhD in Philosophy, Associate Professor,
Department of History and Philosophy,
Plekhanov Russian University of Economics,
117997, 36, Stremyanny lane, Moscow, Russian Federation;
e-mail: mystolbard@gmail.com

Abstract

The article presents the results of a systematic reconstruction of M. Heidegger's existential-analytical approach to the development of the problem of temporality, which acquired new content in the context of the thinker's declared renewal of the question of being. The project of fundamental ontology outlined by Heidegger in "Being and Time" put forward the task of explicating time as the horizon of the understandability of being out of temporality as the constitutive principle of the being of that entity which "is we ourselves" and which is designated by the term "presence" (Dasein). The conceptual architectonics of the existential analytics of presence is revealed in this article by means of an exposition of the content of five different thematic plans in which the connection of being and time is phenomenally discovered at the existential level through the constitutive function of temporality in the formation of the integral structure of human existence. The first (propaedeutic) plan clarifies the conditions of the possibility of meaningful questioning about being through the singling out of presence (Dasein) – the entity which in its being is already affected by that about which it asks and possesses a pre-ontological understanding of being. The second plan is a phenomenological description of the fundamental constitution of presence as being-in-the-world: the fundamentality of concerned dealings with entities is substantiated, the concepts of readiness-to-hand and present-at-hand are introduced; in this plan the whole of references of significance constituting the worldhood of the world is revealed; the "who" of being-in-the-world is determined and the phenomenon of being-with others in the mode of "the they" (das Man) is described; the existentials of understanding, state-of-mind, discourse, and falling are singled out, exposing the structural whole of being as care. The third plan is oriented toward solving the problem of the existentially attested grasping of the being of presence in its wholeness: the phenomena of being-toward-death, anxiety, the call of conscience, resoluteness, and finally anticipatory resoluteness are explicated, in which temporality for the first time shines through as the ontological meaning of care.

The fourth plan reveals the ecstatic-horizontal structure of primordial temporality, in which the priority of the coming, ecstaticity, and finitude are discovered; the main existentials are illuminated in their temporal meaning; proceeding from the unity of the horizontal schemata, the question of the transcendence of the world is resolved. The fifth plan includes the thematization of the historicity of presence, as well as the analysis of within-timeness, in which world time is singled out, considered in its datability and significance as founded on primordial temporality; the genesis of the ordinary concept of time from the temporality of falling presence is explained. Comparisons are drawn between Heidegger's position on the question of the event and others – with the Husserlian conception of the constitution of the other (alter ego) in the sphere of transcendental subjectivity, on the question of language – with the Gadamerian conception of language as the medium of hermeneutic experience, on the question of the status of temporality in the structure of existence – with Sartre's position.

For citation

Galukhin A.V. (2026) Tematicheskie plany eksplikatsii vremeni kak gorizonta ponyatnosti bytiya v ekzistentsial'no-analiticheskom proekte M. Kheydeggera «Bytie i vremya» [Thematic Plans of the Explication of Time as the Horizon of the Understandability of Being in M. Heidegger's Existential-Analytical Project "Being and Time"]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 15 (3A), pp. 86-137. DOI: 10.34670/AR.2026.58.38.003

Keywords

Fundamental ontology, being, time, existence, presence (Dasein), existential, care, temporality, horizon, ecstasis, historicity, ordinary concept of time, authenticity, facticity, temporality.

References

1. Blattner W. (2005). Temporality. In: Dreyfus H.L., Wrathall M.A. (eds.) *A Companion to Heidegger*. Malden (MA); Oxford: Blackwell Publishing, pp. 311-324. (Blackwell Companions to Philosophy).
2. Cherniakov A.G. (2001). *Ontologiya vremeni: Bytiye i vremya v filosofii Aristotel'ya, Gusserlya i Kheydeggera* [Ontology of Time: Being and Time in the Philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger]. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola.
3. Critchley S., Schürmann R. (2008). *On Heidegger's Being and Time*. Ed. by S. Levine. New York; London: Routledge.
4. Falev E.V. (2008). *Germenevtika Martina Kheydeggera* [Hermeneutics of Martin Heidegger]. St. Petersburg: Aleteyya.
5. Gadamer H.-G. (1988). *Istina i metod: Osnovy filosofskoy germenevtiki* [Truth and Method: Foundations of Philosophical Hermeneutics]. Trans. by B.N. Bessonov. Moscow: Progress.
6. Heidegger M. (1993). *Pis'mo o gumanizme* [Letter on Humanism]. In: *Vremya i bytiye: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Trans., comp., introd. and comm. by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublika, pp. 192-220. (Mysliteli XX veka).
7. Heidegger M. (1997). *Bytiye i vremya* [Being and Time]. Trans. by V.V. Bibikhin. Ed. by V. Ayrapetyan. Moscow: Ad Marginem.
8. Heidegger M. (1998). *Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni* [Prolegomena to the History of the Concept of Time]. Trans. by E.N. Borisov. Tomsk: Vodoley.
9. Hermann F.-W. von (2000). *Ponyatiye fenomenologii u Kheydeggera i Gusserlya* [The Concept of Phenomenology in Heidegger and Husserl]. Trans. from German. Minsk: Propilei.
10. Hoffman P. (2005). Dasein and "Its" Time. In: Dreyfus H.L., Wrathall M.A. (eds.) *A Companion to Heidegger*. Malden (MA); Oxford: Blackwell Publishing, pp. 325-334. (Blackwell Companions to Philosophy).
11. Husserl E. (2020). *Kartezianskiye meditatsii* [Cartesian Meditations]. Trans. by V.I. Molchanov. Moscow: Akademicheskii Proekt. (Filosofskiy tekhnologii).
12. Luchte J. (2008). *Heidegger's Early Philosophy: The Phenomenology of Ecstatic Temporality*. New York; London: Continuum.

-
13. Massey H. (2015). *The Origin of Time: Heidegger and Bergson*. Albany: State University of New York Press. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy).
 14. Richardson J. (2012). *Heidegger*. Abingdon; New York: Routledge. (The Routledge Philosophers).
 15. Sartre J.-P. (2000). *Bytiye i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology]. Trans. by V.I. Kolyadko. Moscow: Respublika. (Mysliteli XX veka).