

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ  
ФЕДЕРАЦИИ  
САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
Кафедра философии гуманитарных факультетов

**С.И.Голенков**

**ХАЙДЕГГЕР И ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОГО**

Издательство «Самарский университет»  
2002

УДК 10(09)4  
ББК 87.3+60.3

Г 603

**Голенков С.И.** Хайдеггер и проблема социального. Самара:  
Издательство «Самарский университет», 2002. – с.

ISBN

Книга представляет собой исследование основоструктур человеческого бытия в экзистенциально-феноменологической философии Мартина Хайдеггера. Оригинальная интерпретация автора бытийных структур Dasein позволяет по-новому поставить проблему социального в фундаментальной онтологии Хайдеггера, а также иначе увидеть саму фундаментальную онтологию в свете этой проблемы.

Монография адресована преподавателям, аспирантам, студентам, а также всем интересующимся проблемами современной философии.

УДК 10(09)4  
ББК 87.3+60.3

*Издание подготовлено в рамках Проекта Поддержки кафедр Мегапроекта Института «Открытое общество» (Фонд Сороса).*

**Научный редактор** проф., д-р филос. наук КОНЕВ В.А.

**Рецензенты** проф., д-р филос. наук МОЛЧАНОВ В.И.  
доц., канд. филос. наук ГРИГОРЬЕВ В.И.

*В оформлении обложки книги использована картина О.Шливински «Люди 2000 года»*

ISBN 5-86465-256-3

© Голенков С.И.,  
© Издательство «Самарский  
университет», 2002

*Посвящаю жене и другу  
Наталье Сергеевне*

## **Предисловие**

Идея работы навеяна самим Хайдеггером. В предисловии ко второму изданию своей работы «Кант и проблема метафизики», вышедшей в 1950 году, Хайдеггер отвечая на беспрестанные упреки в насильственном толковании Канта, пишет, что свою задачу он видел в открытии пространства мыслящего диалога с Кантом, а не его историко-филологическую критику. «В отличие от методов исторической филологии, имеющей собственные задачи, – замечает Хайдеггер, – мыслящий диалог определяется другими законами. Эти законы более уязвимы. Ошибки в этом диалоге более опасны, упущения – более часты»<sup>1</sup>. Опираясь на поддержку самого Хайдеггера, отваживаюсь вступить с ним в такого рода мыслящий диалог.

Идеи, излагаемые в этой работе, и предлагаемый подход в высшей степени не бесспорны, а возможно в чем-то и ошибочны. Однако, философское наследие, доставшееся нам от Хайдеггера, настолько богато продуктивными идеями, настолько современно по своему мыслительному заряду, гори-

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. II.

зонты мысли открытые им настолько захватывающие, а сама возможность обретения новых перспектив понимания настолько заманчива, что оправдывает всякий риск такого предприятия. Тем более, что воодушевление на этом пути все время будет подпитываться девизом самого Хайдеггера: «На ошибках мыслящий научается большему»<sup>2</sup>.

Основные положения этой работы сложились в процессе подготовки и чтения спецкурса с одноименным названием для студентов социологического факультета Самарского государственного университета в осеннем семестре 1999 года.

Самара, весна 2002.

---

<sup>2</sup> Там же.

## ВВЕДЕНИЕ

В философской традиции вопрос о социальном в основном ставился и решался как вопрос о субстанции социального. В качестве субстанции социального, начиная с античности и до настоящего времени, рассматривалось общение. Уже у Аристотеля встречаем представление о государстве как о роде общения: «Всякое государство представляет собой своего рода общение»<sup>3</sup>. Рассмотрение общения как субстанции социального благодаря работам К.Маркса, Г.Зиммеля и М.Вебера стало столбовой дорогой социально-философского анализа темы социального вплоть до начала XX века. Общение трактуется у них, несмотря на принципиальные теоретико-методологические различия, как особый, человеческий, вид взаимодействия индивидов.

Различия между ними проявляются тот час, как только речь заходит о природе общения. Маркс рассматривал взаимодействие как обмен деятельностью между людьми и продуктами их деятельности, которая в основании своем является деятельностью *материальной*. Общение выступает формой обмена деятельностью, а потому в своей основе тоже *материально*. «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением их

---

<sup>3</sup> Аристотель. *Политика* // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 4. М., 1984. С.376. (1252а).

материальных действий»<sup>4</sup>. Зиммель под взаимодействием понимает взаимодействие сознательных индивидов. Взаимодействие индивидов складывается вследствие определенных влечений или ради определенных целей. Результатом взаимодействия выступает общество. Формой процесса (Зиммель называет его «обобществление»), в которой протекает взаимодействие, является общение. «Собственно "общество", – пишет Зиммель, – в себе есть такое существование с другими, для другого, против другого где материальные и индивидуальные содержания и интересы благодаря влечению или цели обретают либо сохраняют форму. И вот эти формы получают собственную жизнь, начинают существовать в отрыве от своих корней в содержании, ради самих себя и ради обаяния, излучаемого ими в этой оторванности. Это и есть явление *общения*»<sup>5</sup>. Зиммель говорит о том, что специфика общения как формы процесса обобществления состоит в его *смысловой природе*<sup>6</sup>.

В еще большей степени смысловое основание социального взаимодействия подчеркивает Вебер. В отличие от Маркса и Зиммеля в качестве социального Вебер рассматривает не взаимодействие людей, а действие отдельного индивида, поскольку оно *эмпирически* фиксируется. С его точки зрения, социология есть наука о социальном действии. Действие человека отличается от действия животного тем, что с человеческим действием всегда связан *субъективный смысл*. *Социальным* действием он называет такое осмысленное действие человека, которое соотносится с осмысленным действием других людей. *Смысл* рассматривается Вебером в качестве свойства человеческого сознания, которое позволяет ему понимать окружающий мир и себя в этом мире. Смысл принадлежит исключи-

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. В 9 т. Т.2. М., 1985. С.19.

<sup>5</sup> Зиммель Г. Общение. Пример чистой, или формальной социологии // Зиммель Г. Избранное. В 2 т. Т.2. М., 1996. С.488-489.

<sup>6</sup> «... В общении постоянно присутствует... смысл, который поверхностный рационализм ищет лишь в конкретных содержаниях...». (Зиммель Г. Общение. Пример чистой, или формальной социологии // Зиммель Г. Избранное. В 2 т. Т.2. М., 1996. С.489)

тельно *индивидуальному* субъекту, поэтому он определяется как *субъективный смысл*<sup>7</sup>.

Различия в трактовке природы общения имеют своим основанием различное понимание человека. Если Зиммель и Вебер исходят из традиционного понимания человека как *animal rationale*, подчеркивая сознание, разум как определяющую характеристику человека, то Маркс рассматривает человека как существо, которое живет благодаря «производству жизненных средств». Иными словами, в понимании человека как субъекта взаимодействий воспроизводится проблема природы субстанции. Как показала вся история этой проблемы, признание субстанции материальной или идеальной определяется многими вещами: интуитивной верой в правильности собственной позиции, мировоззрением, решением о возможности привлечения научных данных, характером отношения человека и мира, строением самого разума, наконец. Кроме того субстанциалистский подход к проблеме социального, предполагая наличие какой-либо природы социального, оставляет в тени вопрос о самой возможности социального бытия. Иначе говоря, субстанционализм в постановке и решении проблемы социального не ставит само социальное под вопрос, не анализирует основания и истоки существования социального. Но без предварительного обсуждения вопроса об условиях возможности существования социального аналитика природы социального лишается достаточного основания. А потому вопрос о социальном, ограничивающийся выявлением субстанции социального, ее природы, останавливается на полпути и не получает окончательного решения.

---

<sup>7</sup> «"Действием" мы называем действие человека (независимо от того, носит ли оно внешний или внутренний характер, сводится ли к невмешательству или терпеливому приятию), если и поскольку действующий индивид или индивиды связывают с ним субъективный *смысл*. "Социальным" мы называем такое действие, которое по предполагаемому действующим лицом или действующими лицами смыслу соотносится с действиями *других* людей и ориентируется на него». (Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С.602-603)

Поскольку задачи работы в тематическом горизонте проблемы социального носят локальный характер, постольку нет необходимости останавливаться на систематическом изложении самой проблемы социального и рассмотрении подходов в ее постановке и решении, которые сложились со времен античности до нашего времени. Достаточно сделать общий набросок оснований позиции понимания социального. Для этого тематизируем то пространство, в котором проблему социального можно осмыслить. Термин *социальное* свои корни имеет в латинском глаголе *socio* – «делать общим», «соединять», «совокуплять», «совершать», «сообща предпринимать». *Социальное* говорит нам о нечто «сделанном общим», «соединенном», «совокупном», «совершенном», «сообща предпринятом», т.е. отсылает к общности, совместности. *Социальное в своей основе есть совместное*. Такое понимание социального ориентирует на аналитику совместности человеческого существования.

Необходимо обратить внимание на следующее обстоятельство. Социальное как таковое не существует *вне* и *помимо* конкретных феноменов. Реально существуют лишь социальные феномены, но не существует отдельно от них феномена социального. Социальное – это *способ* существования сущего, а не *отдельное* сущее. Например, существуют карточная игра, конкуренция, дуэль и т.п. как социальные феномены, но не существует рядом с ними социального как феномена. Этот факт позволяет осознать смысл вопроса о социальном. Вопрос о социальном – это вопрос о *способе существования* социальных феноменов, вопрос об их бытии как феноменов совместности, это вопрос об *истоке, условиях, основаниях* совместности, вопрос о *возможности* самой совместности.

Так поставленный вопрос предполагает не движение от индивидов и их взаимодействия к пониманию существа их совместности, а, как раз наоборот, от рассмотрения оснований совместности к пониманию способности индивидов фактически взаимодействовать. Первая попытка так переосмыслить и поставить вопрос о совместности принадлежит Хайдеггеру. В этой связи представляется крайне интересным рассмотреть проблематику социального в горизонте его экзистенциально-феноменологической аналитики. Однако, прежде чем перейти



к разметке существа вопроса о социальном в экзистенциальной аналитике, определимся относительно традиции интерпретации философии Хайдеггера в этом вопросе.

К настоящему времени накоплен значительный объем литературы, посвященной критике и анализу социально-философских взглядов Хайдеггера<sup>8</sup>. Для целей настоящей работы нет надобности сколь-нибудь подробно останавливаться на рассмотрении этой литературы. Вычленим лишь основные подходы в критике Хайдеггера. Вопрос о социальном в традиции исследования его философии, как правило, рассматривается в трех аспектах: почвенничество, заигрывание с национал-социализмом и неподлинность человеческого бытия. Все эти три аспекта несомненно присутствуют во взглядах философа на проблематику социального. Также совершенно справедливо указывается на теснейшую взаимосвязь этих трех аспектов. Разница в оценке позиции Хайдеггера в вопросе о социальном проявляется лишь в определении оснований его взглядов. В этом вопросе позиции исследователей расходятся.

Одни считают источником хайдеггеровского подхода к социальной проблематике его мифопоэтическое восприятие действительности<sup>9</sup>, приведшее его в круг доктрины «земли и крови». И такой взгляд имеет под собой все основания. В письме Хайдеггера к католическому воспитателю в Констанце Матхей Лангу (письмо от 30 мая 1928 г. посланное из Марбурга) читаем: «Я с охотой и благодарностью думаю о начале моего обучения в Констанце и все отчетливее чувствую, сколь сильно все мои усилия переплетены с родной почвой... От этих времен к *Бытию и времени*, как представляется, ведет

---

<sup>8</sup> См.: *Hühnerfeld P.* In Sachen Heidegger. Hamburg, 1959; *Löwith K.* Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Stuttgart, 1986; *Ott H.* Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt, 1988; *Fedier Fr.* Heidegger: Anatomie d'un scandale. P., 1989; Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991 и др.

<sup>9</sup> См., напр.: *Подорога В.А.* „Фундаментальная антропология“ М. Хайдеггера // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986.

все расширяющийся единый путь... Возможно, философия наиболее настоящим и устойчивым образом показывает, сколь связан человек со своими изначальными корнями. Философствовать в конце концов и значит ничто иное, как быть изначальным...»<sup>10</sup>. Этот же источник питал и его симпатии к национал-социалистической идеологии. Пауль Гюнерфельд, известный исследователь творчества Хайдеггера, пишет в этой связи: «Общие корни германского фашизма и хайдеггеровского мышления слишком ясны для того, кто может видеть. Это был один и тот же иррационализм, та же опасная романтика, смешанная с национализмом и нетерпимая к инакомыслию»<sup>11</sup>.

Другие считают, что в основании взглядов Хайдеггера на социальное бытие лежат теоретико-методологические позиции философа<sup>12</sup>. Социальное бытие, по Хайдеггеру, есть неподлинное бытие. Неподлинность социального бытия вытекает из теоретической конструкции Dasein. Неподлинное бытие – перевес моментов настоящего – выражается в том, что «мир вещей» и «мир других людей» заслоняют от человека его конечность. Поскольку в качестве сущего, с которым встречается человек в мире, могут выступать или вещи, или другие люди и поскольку, следовательно, та среда, в которую погружается человек, является или природно-вещественной, или социальной. Неподлинное бытие представляет собой такой способ его существования, при котором человеческое бытие оказывается целиком поглощенным своей средой, предметной или социальной. При этом человек склонен рассматривать себя как вещь.

Неподлинность социального бытия – своеобразная структура его отношений с другими людьми. При неподлинном существовании момент совместности имеет особый ха-

---

<sup>10</sup> Цитируется по: *Мотрошилова Н.В.* Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера // *Философия Мартина Хайдеггера и современность.* М., 1991. С.6.

<sup>11</sup> *Hühnerfeld P.* In *Sachen Heidegger.* Hamburg. 1959. S.93. См. так же: *Ott H.* *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie,* Frankfurt; N.Y., 1988.

<sup>12</sup> См., напр.: *Гайденко П.П., Богомолов А.С.* Экзистенциализм М.Хайдеггера // *Современная буржуазная философия.* М., 1978.

рактер. Во-первых, поскольку человек рассматривает себя, как и другого человека, по аналогии с сущим, то возникает объективирующий взгляд на личность, при котором она оказывается вполне заменима на другую личность. Появляется фикция «среднего», простого человека, которая занимает место действительного человека и принимается за такового. Во-вторых, поскольку индивиды становятся взаимозаменяемыми, то этот «другой» становится уже не каким-либо определенным другим, но анонимным другим, любым другим, другим вообще, *das Man*. Массовое общество, питательная почва для тоталитарных диктатур и тоталитарных идеологий.

Однако такая оценка социальной проблематики в философии Хайдеггера насколько справедлива, настолько же и односторонняя. Нельзя не отметить, что социально-философские взгляды Хайдеггера уже в тридцатых-сороковых годах стали предметом основательного и глубокого теоретического анализа (Бинсвангер, Франк, Фромм, Сартр, Левинас, Маркузе и др.). Однако общий тон этих исследований в целом был посвящен аналитике неподлинности человеческого бытия, оснований этой неподлинности, а также тому, чего *не удалось* достичь Хайдеггеру своей экзистенциальной аналитикой в определении основания социального бытия человека и *мимо* каких проблем прошел аналитический взгляд философа<sup>13</sup>. Прошедшие десятилетия, остудив пыл эмоционально-этических оценок, позволили более трезво и рационально подойти к определению вклада Хайдеггера в постановку и разрешение про-

---

<sup>13</sup> Пепержак А., анализируя взгляды Левинаса по этому вопросу, пишет: «*Бытие и время*, как критически замечает Эммануэль Левинас, практически не знает Ты, Другого. Хайдеггеровское мышление, несмотря на уверения в противоположном, остается метафизичным, а именно ориентированным на тождественность, которое проявляется как историческое "себя- и себе-самом-сохранение". В исторической реальности подлинность единичного может предстать в самоутверждающейся тотальности народа или государства, которая подчиняет себе всякую Единичность и Инаковость. Там где Другой, налагающий на нас обязательства, остается неизвестным, нет никакого пути к этике» См.: *Peperzak A. Einige Thesen zur Heidegger – Kritik von Emmanuel Levinas // Heidegger und die praktische Philosophie. Frankfurt a. M., 1988. S 373.*

блемы социального<sup>14</sup>. Эта сторона размышлений Хайдеггера еще очень далека от сколь-нибудь систематического изложения.

Целью настоящей работы является раскрытие продуктивного потенциала экзистенциально-феноменологической аналитики Dasein в постановке проблемы социального. Реализация этой цели будет осуществляться в направлении, которое сформулировал Ж.-Л.Нанси в примечании к своему эссе *О со-бытии* посвященном столетнему юбилею со дня рождения Мартина Хайдеггера. В качестве задачи своего эссе Нанси определил «развитие философии наличного бытия как завершенного смысла бытия (такова фундаментальная идея *Бытия и времени* и, несомненно, всей философии Хайдеггера), но развитие, сопровождающееся исследованием его последствий для Mitsein, анализ которого самим Хайдеггером представляется нам недостаточно радикальным»<sup>15</sup>. В предлагаемой работе в центре внимания находится феномен Mitsein\*. С нашей точки зрения, значение этого феномена в качестве основоструктуры человеческого бытия недостаточно осознанно как самим Хайдеггером, так и его критиками. Выяснение его подлинной роли в человеческом бытии позволило бы иначе взглянуть на весь круг вопросов, связанных с социальным бытием человека.

В этой связи настоящее исследование посвящено обоснованию двух положений. Существо первого состоит в том, что Mitsein в бытийном устройстве Dasein является его основоструктурой, а потому выступает основанием и несобственного и собственного модусов человеческого бытия. Второе положение заключается в способности Mitsein, быть той структурой, благодаря которой становится возможной встреча с Другим как принципиально другой реальностью.

---

<sup>14</sup> См. напр.: Статьи Нанси Ж.-Л., Пегеллера О., Уэйта Дж. в сборнике *Философия Мартина Хайдеггера и современность*. М., 1991; а так же: *Конев В.А.* Критика способности быть (Семинары по «бытию и времени» Мартина Хайдеггера). Самара, 2000.

<sup>15</sup> Нанси Ж.-Л. *О со-бытии* // *Философия Мартина Хайдеггера и современность*. М., 1991. С.102.

\* Mitsein (нем.) – со-бытие.

Содержание этих положений определили структуру работы. Первая глава книги «Место феномена со-бытия (Mitsein) в основоустройстве Dasein» посвящена рассмотрению места и роли Mitsein в основоустройстве Dasein; во второй главе «Онтологические основания со-бытия (Mitsein) как базовой структуры бытийной конституции Dasein» проясняются бытийные основания Mitsein; глава третья «О существе онтологического истока бытия-целым Dasein» исследуются бытийные истоки Mitsein как основоустройств, задающей целостность бытия Dasein; в главе четвертой «Возможность Другого в основоустройстве Dasein» показывается на каких основаниях Mitsein делает возможным сосуществование с Другим, как иной человеческой реальностью.

## Глава I

### МЕСТО ФЕНОМЕНА СО-БЫТИЕ (MITSEIN) В ОСНОВОУСТРОЙСТВЕ DASEIN

#### *1.1 Экзистенциально-феноменологический смысл феномена со-бытие (Mitsein)*

В *Прологоменах к истории понятия времени* \* Хайдеггер смысл со-бытия (Mitsein) определяет следующим образом: «Со-бытие означает бытийный характер вот-бытия (Daseins) как такового... Этот характер со-бытия определяет вот-бытие (Daseins) даже тогда, когда я фактически не обращаюсь к другому вот-бытию (Dasein) и не могу воспринять его как наличное. Даже бытие вот-бытия (Daseins) в одиночестве (Alleinsein) есть со-бытие в мире. Одиночество означает только дефективность со-бытия, - ибо Другого нет, - но это указывает именно на положительный характер со-бытия. "Другого нет" означает, что бытийная конституция Dasein как со-бытия не получает фактического исполнения. Отсутствие Других, возможное лишь постольку, поскольку само мое бытие есть со-бытие, представляет собой бытийную модификацию самого моего вот-бытия (Dasein), а значит, положительный способ моего бытия; Dasein может быть одиноким, только будучи со-бытием. С другой стороны, одиночество вот-бытия (Dasein) не исчезает от того, что поблизости есть еще один экземпляр вида "человек", или все десять; сколько бы людей ни было здесь налицо, Dasein может остаться одиноким, поскольку бытие-друг-с-другом (Miteinandersein) не сводится к совмест-

---

\* В дальнейшем просто *Прологомены*.

ному наличному бытию подобных друг другу экземпляров субъективного сущего»<sup>16</sup>. Фактически дословно Хайдеггер воспроизводит это определение смысла со-бытия в *Бытии и времени*, подчеркивая экзистенциально-онтологический характер смысла со-бытия, поскольку «со-бытие есть определенность всегда собственного Daseins»<sup>17</sup>. Таким образом, со-бытие у Хайдеггера выступает фундаментальным бытийным феноменом Dasein. Экзистенциально-онтологический смысл этого феномена состоит в казании совместности в качестве бытийного основоустройства Dasein как такового. И кажется он в образе бытия-друг-с-другом. «Поскольку Dasein вообще *есть*, - пишет Хайдеггер в *Бытии и времени*, - оно имеет бытийный образ бытия-друг-с-другом (Miteinandersein – С.Г.)»<sup>18</sup>.

Здесь самое время разобраться с соотношением терминов со-бытие (Mitsein) и бытие-друг-с-другом (Miteinandersein). Почему Хайдеггер способ бытия Dasein именуется «со-бытие», а бытийный образ Dasein – «бытие-друг-с-другом»? В немецком языке местоимение miteinander, которое входит в состав термина Miteinandersein, имеет значения «вместе», «друг с другом». По самому своему строению именно этот термин воспроизводит структуру Dasein как бытие-с-другими, а потому логичнее было бы именно его использовать для именованья бытийной структуры Dasein. Однако дело здесь не просто в логике.

В *Прологоменах*, рассматривая структуру бытия-в-мире, Хайдеггер обнаруживает феномен общественного мира<sup>19</sup> и вводит различие между общественным и собственным бытием-в-мире. Он показывает, что окружающий мир – это не только мой мир, это и мир других, но оставляет неопределенным «кто» окружающего мира и невыделенным феномен других в окружающем мире Dasein. В §26 *Прологомен...* Хайдеггер задается вопросом: что эта неопределенность «кто» и не-

<sup>16</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е.В.Борисова. Томск, 1998. С. 251.

<sup>17</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.121.

<sup>18</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.125.

<sup>19</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 201 и сл.

выделенность другого означает? И отвечает: «Не что иное, как то, что *Dasein*, как *бытие-в-мире*, есть в то же время и *бытие-друг-с-другом* (*Miteinandersein*), точнее, "*со-бытие*" ("*Mitsein*")»<sup>20</sup>. Почему Хайдеггер считает, что термин «со-бытие» *точнее*, чем термин «бытие-друг-с-другом», описывает фундаментальную конституцию *Dasein* как бытия-в-мире? Дело в том, что термин «бытие-друг-с-другом» может быть истолкован в различных смыслах. Прежде всего, в том смысле, что конституирующим моментом бытия-друг-с-другом является *первичное существование отдельных* других в качестве основания для их бытия друг-с-другом. Возможно истолкование «бытия-друг-с-другом» в смысле *наличного фактического* существования в окружающем мире *Dasein также* и других. Однако такое истолкование, во-первых, является, как будет показано ниже, неверным определением *способа существования* других, а, во-вторых, *Dasein* при таком истолковании термина «бытие-друг-с-другом» было бы со-бытием *лишь потому*, что другие *наличествуют фактически*. Хайдеггер прекрасно понимает опасность истолкований такого рода<sup>21</sup>. Поэтому, уточняя понимание феноменологического высказывания «*Dasein* как бытие-в-мире есть со-бытие с Другими», он пишет, что это высказывание имеет *экзистенциально-онтологический* смысл<sup>22</sup>. Последний же адекватно передается термином «со-бытие», который удостоверяет, что *Dasein* изначально бытийствует совместно с другими, способ бытия которых *тот же*, что и бытие *Dasein*.

---

<sup>20</sup> Там же. С. 250.

<sup>21</sup> Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 250 и сл.

<sup>22</sup> Там же. С. 250.



## 1.2 Привативные формы феномена со-бытие

Итак, бытие-друг-с-другом есть бытийный образ со-бытийного способа бытия Dasein. Быть «бытийным образом» значит проявлять, обнаруживать, демонстрировать нечто. В данном случае бытие-друг-с-другом в качестве бытийного образа обнаруживает структуру со-бытия. Какова же, с точки зрения Хайдеггера структура со-бытия? На этот вопрос он подробно отвечает в *Прологоменах*, рассматривая различные модификации бытия Dasein в бытии-друг-с-другом. Выше<sup>23</sup> в качестве одного из таких способов Хайдеггер уже называл *одиночество*, то есть факт наличного отсутствия других. Такой способ он обозначил термином «бытие-друг-без-друга». Далее, он называет способ *избегания* другого, которое можно обозначить как «бытие-друг-избегающее-друга» и другие<sup>24</sup>. Эти способы, согласно Хайдеггеру, представляют собою определенные модификации привативных форм со-бытия. «Лишь постольку, поскольку вот-бытие (Dasein) как бытие в мире имеет фундаментальную конституцию со-бытия, возможно бытие *друг-для-друга* или *друг-против-друга* или же *друг-без-друга* вплоть до индифферентного прохождения мимо»<sup>25</sup>. Все эти модификации выявляют базовый феноменальный состав бытия-друг-с-другом и раскрывают со-бытие как *зависимость-друг-от-друга*<sup>26</sup>.

В *Бытии и времени* Хайдеггер уже столь подробно не останавливается на выявлении привативных структур со-бытия, считая анализ, проведенный им в *Прологоменах*, вполне достаточным. Вместе с тем он несколько иначе, более точно, определяет структуру со-бытия. Согласно проведенной аналитике, отмечает Хайдеггер, к бытию Dasein принадлежит бытие с другими. «Как со-бытие Dasein тогда "есть" по сути ради других (umwillen Anderer)»<sup>27</sup>. Понятое как сущностно эк-

<sup>23</sup> См. стр. 13.

<sup>24</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 251-254.

<sup>25</sup> Там же. С. 253.

<sup>26</sup> «Это "друг-с-другом" заключается в том, что... мы зависим друг от друга». (Там же).

<sup>27</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.123.

зистенциальное это высказывание нацеливает на удержание бытия Dasein как бытия-ради-других. Здесь структура со-бытия рассматривается Хайдеггером как феномен *ради-других*. Понимание со-бытия как экзистенциального *ради-других* позволяет существенно уточнить характер его в качестве фундаментальной конституции Dasein. Во-первых, потому что трактовка ее как зависимости-друг-от-друга может быть интерпретирована в смысле необходимости наличия других для конституирования со-бытия, о чем уже речь шла выше. Во-вторых, феноменальная структура «ради-ругих» в основание ставит само Dasein, то есть бытие такого сущего, для которого в его бытии дело по сути идет о самом этом бытии<sup>28</sup>. Иными словами, феномен *других* в структуре со-бытия указывает не на другие Dasein, которые наличествуют вместе со мной в мире, но является *конститутивным элементом экзистенциальной структуры самого Dasein*<sup>29</sup>.

### 1.3. Статус феномена со-бытия в бытийной структуре Dasein

Проводя аналитику феноменального состава Dasein в работе *Бытие и время*, Хайдеггер называет в качестве его фундаментальных структур *бытие-в-мире (In-der-Welt-sein)*, *со-бытие (Mitsein)* и *со-присутствие (Mitdasein)*. Касаясь вопроса о статусе этих структур в феноменальной конституции Dasein, Хайдеггер пишет о них как о *равноисходных, равноизначальных (ursprunglich)*<sup>30</sup>. Проясним вопрос, что означает определение со-бытия в качестве «равноизначальной» наряду с другими бытийными структурами Dasein. Этот вопрос требует рассмотрения двух моментов. Во-первых, что позволяет со-бытию быть «изначальным» способом бытия Dasein? Во-вторых, что обеспечивает со-бытию «равенство» с иными,

<sup>28</sup> Ibidem. S.84.

<sup>29</sup> Этот вопрос подробно будет рассмотрен в четвертой главе настоящего издания.

<sup>30</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.114.

прежде всего, с бытием-в-мире, способами бытия Dasein? Начнем с выяснения первого момента.

При раскрытии этого вопроса необходимо, как сказал бы сам Хайдеггер, избрать ясное основание и определить соответственно предмету направление его рассмотрения. В качестве основания для решения вопроса об «изначальности» со-бытия возьмем тезис Хайдеггера о том, что Dasein, поскольку оно вообще существует, существует способом *бытия-в*. «Бытие-в – это *та самая* бытийная конституция вот-бытия (Dasein), в которой коренится всякий способ его бытия»<sup>31</sup>. Если вспомнить, что, согласно Хайдеггеру, определение «конституция Dasein» означает «Вот-бытие (Dasein), как оно имеет быть»<sup>32</sup>, то есть *способ* бытия Dasein, то тезис Хайдеггера утверждает *бытие-в* в качестве «корня» любого способа его бытия. Однако анализ Хайдеггера направлен не на всякие конституции Dasein, а только на фундаментальные, изначальные, исходные. Что означает выражение «фундаментальный способ бытия Dasein» или, иначе, «фундаментальная конституция Dasein»? Это выражение указывает на *базовую* структуру Dasein, выступающую в качестве *основания* для всякого фактического способа бытия и реализующуюся во всяком способе бытия. В *Прологоменах* в качестве такой структуры Хайдеггер как раз и называет феномен *бытие-в*: «Вот-бытие (Dasein), поскольку оно вообще существует, существует способом бытия-в... Бытие-в – это *та самая* бытийная конституция вот-бытия (Dasein), в которой коренится всякий способ его бытия»<sup>33</sup>. Бытие-в – это «всегда-уже-бытие-при». В таком случае фундаментальная конституция Dasein в качестве своей исходной структуры имеет «всегда-уже-бытие-при». В §§21-25 *Прологомен* Хайдеггер показал, что бытие-в-мире имеет характер «всегда-уже-бытие-при-некотором-мире» (собственном, общественном, природном). В §26 он показывает, что характер «всегда-уже-бытие-при» присущ также и со-бытию. Иными словами, со-бытие есть «всегда-уже-бытие-совместно-с-другими», или – если точно воспро-

<sup>31</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 166.

<sup>32</sup> Там же. С.163.

<sup>33</sup> Там же. С.166.

известить устройство бытия-в – «всегда-уже-бытие-друг-при-друге». Для со-бытия, говорит Хайдеггер, характерны все те структуры, которые были показаны в отношении бытия-в<sup>34</sup>. Со-бытие, таким образом, является *фундаментальной*, то есть *изначальной*, структурой бытия Dasein.

Нет ли здесь противоречия? С одной стороны, Хайдеггер бытие-в называет фундаментальной структурной Dasein<sup>35</sup>, а с другой – в качестве фундаментальных рассматривает бытие-в-мире<sup>36</sup> и со-бытие<sup>37</sup>, обозначая их как равноисходные, равнозначальные. На этот вопрос можно ответить, лишь имея ввиду, что феноменологическая аналитика Хайдеггера представляет собою определенную совокупность методических приемов. К такого рода приемам относится «формальное указание». Формальное указание, по мнению Хайдеггера, воплощает в себе природу феноменологии: феноменология занимается экспликацией феноменов, ориентируясь на *сам феномен*, а не на уже существующее теоретическое отношение к нему. Формальное указание дает феномен для анализа, ничего преждевременно не предопределяя, не нагружая его предварительно никакими теоретическими абстракциями<sup>38</sup>. Бытие-в и есть такое формальное указание на то, *как Dasein* взят в феноменологической аналитике. «*Бытие-в, - пишет Хайдеггер в Бытии и времени, - есть соответственно формальное экзистенциальное выражение бытия Dasein, которое имеет сущностную конституцию бытия-в-мире*»<sup>39</sup>. Бытие-в указывает просто на факт бытия Dasein через указание специфики

<sup>34</sup> Там же. С.254.

<sup>35</sup> См.: Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.57; Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 166.

<sup>36</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С.254.

<sup>37</sup> Там же. С.255.

<sup>38</sup> Экспликация феномена, пишет И.А.Михайлов, должна быть в первую очередь *формальным указанием* на него. «Феномен должен быть взят так, чтобы не было предопределено ничего относительно каких-либо конкретных отношений, в которых он находится». (Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М., 1999. С.179).

<sup>39</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.54.

его бытия, которое всегда есть «вот»<sup>40</sup>. Но такое указание может быть только формальным указанием, поскольку не определяет *что* всякий раз это «вот» есть. Последнее может быть обнаружено только через аналитику феноменального состава Dasein. Эта аналитика привела Хайдеггера к обнаружению структур бытия-в-мире, со-бытия и со-присутствия, которые и определяют фактические способы бытия Dasein, а потому и могут рассматриваться в качестве фундаментальных. Рассмотрим теперь вторую сторону вопроса: как соотносятся между собою со-бытие и бытие-в-мире в качестве фундаментальных структур Dasein?

#### *1.4 Тезис Хайдеггера о равнозначальности структур "со-бытия" и "бытия-в-мире"*

Соотношение со-бытия и бытия-в-мире как фундаментальных способов бытия Dasein Хайдеггер полагает в качестве *равнозначальных*. «Со-бытие означает бытийный характер вот-бытия (Dasein) как такового, *равнозначальный* бытию-в-мире...»<sup>41</sup>, – пишет он в *Пролегоменах*. Через несколько страниц он вновь подчеркивает *равнозначальный* статус со-бытия и бытия-в-мире как бытийных основоструктур Dasein<sup>42</sup>. Определение соотношения основоструктур Dasein термином «равнозначальные» является принципиальным для Хайдеггера, а потому необходимо иметь в виду одно важное обстоятельство.

Поскольку способ изложения экзистенциальной аналитики позволяет конституцию Dasein развертывать лишь в *последовательности* описания его конститутивных феноменов, то сам *способ изложения* может затемнять истинное соотношение этих феноменов в конституции Dasein. В *Пролегоменах* и затем в *Бытии и времени* аналитика феномена бытие-в-мире *предшествует* рассмотрению феномена со-бытия. Поэтому описание феномена со-бытия как бытия-друг-с-другом *необходимо* учитывает обретенное *предшествующей* аналитикой

<sup>40</sup> Ibidem. S.133.

<sup>41</sup> Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С.251.

<sup>42</sup> Там же. С.254.

понимание устройства и характера бытия-в-мире. «Бытие-друг-с-другом, – пишет Хайдеггер, – в котором бытийная структура всегда моего вот-бытия (Dasein) как со-бытия соединяется со способом бытия Другого как существующего вот-бытия (Dasein), нужно понимать *на основе фундаментальной конституции бытия-в-мире* (выделено мною – С.Г.)»<sup>43</sup>. Если истолковывать этот тезис Хайдеггера (и не только этот, но и многие другие) без учета влияния *способа изложения* на описание феномена, то структура Dasein будет дана в искаженном виде. Ясно представляя себе эту опасность Хайдеггер предупреждает, что «следует постоянно иметь в виду, что, *хоть мы и вынуждены обсуждать их* (бытие-в-мире и со-бытие – С.Г.) *последовательно, один за другим, тем не менее они, соответственно структуре их бытия, не выводятся один из другого* (выделено мною - С.Г.), но суть равнозначальны...»<sup>44</sup>.

В чем суть равнозначальности бытия-в-мире и со-бытия в качестве фундаментальных структур Dasein? Прежде всего, в том, что они имеют одну и ту же бытийную конституцию *бытия-в*. Бытие-в-мире и со-бытие как фундаментальные бытийные структуры Dasein коренятся в бытии-в *изначально* и *независимо друг от друга*. Их *изначальность* заключается в том, что и феномен бытие-в-мире и феномен со-бытие в качестве базовой структуры имеют *одно и то же* устройство «всегда-уже-бытие-при». В феномене бытие-в-мире она представляет собою структуру «всегда-уже-бытие-при-некотором-мире», в феномене со-бытие она разворачивается как «всегда-уже-бытие-друг-при-друге». *Независимость* этих феноменов друг от друга состоит в том, что «они, соответственно структуре их бытия, *не выводятся один из другого* (выделено мною – С.Г.)»<sup>45</sup>. В своем бытии они не определяют друг друга, а потому выступают основаниями существования разных феноменов. Так вещи окружающего нас мира своим бытийным основанием имеют конституцию бытия-в-мире, тогда как другие, даже тогда, когда они встречаются просто в факте их наличного присутствия, либо отсутствия, своим бы-

---

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Там же.

тийным основанием имеют конституцию со-бытия. «Такое бытие Других, данное вместе с вещами окружающего мира, представляет собой не подручное или наличное бытие, присущее этим вещам, но *сосуществующее вот-бытие (Dasein)*»<sup>46</sup>. Мир в его мирности, вещи этого мира никогда не существуют способом Dasein, также как, в свою очередь, Dasein как мое собственное, так и Других не существуют способом наличности и подручности.

Вместе с тем равнозначальность феноменов бытие-в-мире и со-бытия не исключает, но необходимо предполагает их *онтологическую* связь. Имея единую конституцию бытия-в, они могут обнаруживаться один через другой. Другие встречаются нам в окружающем мире. Более того, в самих вещах окружающего мира, всегда соприсутствуют другие. Структура мировости, пишет Хайдеггер, не исчерпывается тем, что она аппрезентирует вещи окружающего мира, мир может аппрезентировать *также и Dasein* – как Dasein других, так и мое собственное<sup>47</sup>. При этом Хайдеггер повторяет, что «другие, хоть они и встречаются в мире, ни в коем случае не существуют тем же способом, что и мир»<sup>48</sup>. С другой стороны, мир соприсутствующих других, то есть публичный мир, обнаруживает существование окружающего нас мира. В *Бытии и времени* Хайдеггер отмечает, что с публичным миром каждому открыт и доступен окружающий мир<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> Там же. С.252.

<sup>47</sup> См.: Там же.

<sup>48</sup> Там же. С.255.

<sup>49</sup> См.: *Heidegger M. Sein und Zeit*. Tübingen, 1953. S.71.

### 1.5 Критика тезиса Хайдеггера о равнозначности фундаментальных структур *Dasein*

Тезис Хайдеггера о равнозначности фундаментальных структур *Dasein* на первый взгляд выглядит достаточно убедительным. Однако внимательное чтение текста *Бытия и времени* позволяет усомниться в бесспорности этого положения. Рассмотрим вначале обоснованность сомнений относительно равнозначности со-бытия и бытия-в-мире. Для этого приведем несколько выдержек из текста *Бытия и времени*, касающихся существа данного вопроса. Все они взяты из четвертой главы первой части работы. В середине второго абзаца на странице 116 читаем: «Прояснение бытия-в-мире показало, что не "бывает" изначально и также никогда не дано голого субъекта без мира. И так же в итоге не дано сначала изолированного Я без Других. Но если "Другие" всегда уже в бытии-в-мире *со-бытийствуют* (*mit da sind*), то эта феноменальная констатация тоже не должна соблазнять к принятию *онтологической* структуры такой "данности" за самопонятную и не требующую исследования»<sup>50</sup>. Обратим внимание на смысл начала последнего предложения. Что может означать его первая часть: «"Другие" *всегда уже* (выделено мною – С.Г.) в бытии-в-мире *со-бытийствуют*»? Слова «*всегда уже*» означают, что бытие-в-мире конституировано событийствованием «Других», иными словами, феномен бытие-в-мире в себе содержит феномен событийствования других в качестве базового феномена. Совсем не случайно Хайдеггер в этом предложении соотношение бытия-в-мире и событийствование других характеризует словами «всегда уже», то есть через базовую структуру *Dasein* – бытие-в. Вспомним, что феномен бытие-в имеет структуру «всегда-уже-бытие-при».

На странице 118 в первом абзаце, где разъясняется способ бытия «других», Хайдеггер пишет: «Мир *Daseins* высво-

<sup>50</sup> См.: *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.116.*



бождает таким образом сущее, которое не только отлично от средств и вещей вообще, но сообразно своему роду бытия *в качестве Dasein* само существует способом бытия-в-мире, "в" таком мире, в каком оно одновременно внутримирно встречено. Это сущее ни налично ни подручно, а существует *так же, как* само высвобождающее Dasein – оно *тоже- и событийствует* (*es ist auch und mit da*). Тогда уж если захотеть мир вообще идентифицировать с внутримирно сущим, то надо бы сказать, что "мир" есть тоже Dasein»<sup>51</sup>. Из предшествующей аналитики Хайдеггера известно, что мир взятый со стороны его мирности представлен в структуре Dasein бытием-в-мире. Но на каком основании в таком случае можно идентифицировать «мир вообще» с «внутримирно сущим»? Хайдеггер говорит: на основании того, что «мир» есть тоже Dasein («Welt» ist auch Dasein). Что означено здесь термином «мир»? «Мир вообще» есть мир универсума сущего, в котором Dasein всегда-уже-есть. А этот мир, мир в целом есть и мир общественный и мир природный<sup>52</sup>. Но мир общественный, мир соприсутствия имеет своим бытийным основанием Dasein. А потому нет смысла специально говорить об идентичности бытийных оснований мира Dasein и мира «других». Следовательно, здесь термин «мир», взятый в кавычки, в соответствии с разъяснением на страницах 64-65 *Бытия и времени*<sup>53</sup>, является онтическим понятием и нацеливает на ос-

<sup>51</sup> Ibidem. S.118.

<sup>52</sup> См.: Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С.199.

<sup>53</sup> «Из приведенного рассуждения и частого применения слова "мир" бросается в глаза его многозначность. Распутывание этой многозначности может стать демонстрацией имеющихся в виду под разными значениями феноменов и их взаимосвязи.

1) Мир применяется как онтическое понятие и значит тогда универсум сущего, какое может быть налично внутри мира..

2) Мир служит онтологическим термином и означает бытие сущего, названного под п. 1. Причем "мир" может стать титулом региона, который охватывает всякий раз какую-то множественность сущего; напр. мир значит просто, как в разговоре о "мире" математиков, регион возможных предметов математической науки.

3) Мир может быть понять опять же в онтическом смысле, но теперь не как сущее, каким присутствие по своей сути не бывает и какое может встретить внутри мира, как то, "в чем" фактическое присутствие

мысление оснований мира природы. И именно по отношению к нему имеет смысл утверждать, что он тоже есть в своей основе Dasein. То, что это единственно верное понимание смысла, приведенного выше текста Хайдеггера, находит свое подтверждение в тексте, завершающем второй абзац на той же странице: «На основе этого *совместного* бытия-в-мире мир всегда уже тот, который я делю с другими (выделено мною – С.Г.). Мир Daseins есть *совместный-мир*. Бытие-в есть *со-бытие* с Другими. Внутримирное в-себе-бытие последних есть *соприсутствие*»<sup>54</sup>.

Приведем еще одно место, которое совершенно недвусмысленно опровергает тезис о равнозначности со-бытия и бытия-в-мире. В третьем абзаце 120 страницы Хайдеггер пишет, что «Dasein *сущностно само по себе есть со-бытие* (выделено мною – С.Г.)». И в следующем предложении говорит, что «феноменологическое высказывание: Dasein *есть сущностно со-бытие* (выделено мною – С.Г.), имеет экзистенциально-онтологический смысл»<sup>55</sup>. Этот смысл раскрывается тезисом, что «бытие-в-мире Dasein сущностно конституировано благодаря со-бытию»<sup>56</sup> и «со-бытие есть экзистен-

---

как вот это "живет". Мир имеет здесь доонтологическое значение. При этом существуют опять разные возможности: мир подразумевает "публичный" м ы – м и р или "свой" и ближайший (домашний) окружающий мир.

Мир означает наконец онтологически-экзистенциальное понятие *мирности*. Сама мирность модифицируема в то или иное структурное целое отдельных "миров", но включает в себя априори мирности вообще...». (Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.64-65).

<sup>54</sup> Ibidem. S.118. Перевод последнего предложения В.В.Бибихиным неточен: «Внутримирное по-себе-бытие есть *соприсутствие*» (Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В.Бибихина. М., 1997. С.118). У Хайдеггера это предложение выглядит следующим образом: «Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*»<sup>54</sup>. В переводе В.В.Бибихина пропущено слово «dieser». Это указательное местоимение относится к слову «другими» предыдущего предложения. Полный перевод последнего предложения абзаца, с учетом пропущенного слова, будет выглядеть так: «Внутримирное в-себе-бытие последних есть *со-присутствие*». Данный перевод в еще большей мере подтверждает наши предположения о спорном характере тезиса о равнозначности Хайдеггера.

<sup>55</sup> Ibidem. S.120.

<sup>56</sup> Ibidem.

циальный конститутив бытия-в-мире»<sup>57</sup>. Термины «само по себе», «сущностно» употребляемые в этих предложениях целивают на понимание со-бытия в качестве базового бытия, которым «есть» Dasein. Термином «конституирование» Хайдеггер обозначает способ видения сущего. Особенность этого способа видения состоит в том, что сущее «*позволяет*» себя видеть в своей предметности<sup>58</sup>. Таким образом, «конституирование бытия-в-мире Dasein со-бытием» означает «*позволение*» Dasein видеть себя существующим в мире как *совместность*. «Совместность» здесь надо понимать не в смысле фактического существования *вместе с другими*, но в смысле *бытийной определенности* существования самого Dasein. *Совместность* есть исходный способ существования Dasein. Иначе говоря, Dasein по своей сути есть *совместность*. Этот тезис получит свое обоснование ниже в четвертой главе.

Уже рассмотренных примеров достаточно, чтобы поставить под сомнение тезис Хайдеггера о равноисходности со-бытия и бытия-в-мире в качестве базовых онтологических структур Dasein. Но в таком случае встает вопрос о соотношении со-бытия и бытия-в-мире в конституции Dasein.

### 1.6 Проблема оснований существования мира вещей

Предшествующий анализ показал, что положение Хайдеггера о равнозначальности, равноисходности со-бытия (Mitsein) и бытия-в-мире (in-der-Welt-sein) в составе Dasein вызывает обоснованные возражения. Таким образом, вопрос о соотношении этих структур в бытийном устройстве Dasein остается открытым. Для внесения ясности в этот вопрос рассмотрим на основании текстов Хайдеггера действительное, а не декларированное, соотношение феноменов бытия-в-мире и со-бытия.

<sup>57</sup> Ibidem. S.125.

<sup>58</sup> См.: Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С.77.

Феномен бытия-в-мире раскрывается Хайдеггером в аналитике бытия *Dasein* в мире общественном и мире природном. Если удастся показать вполне *определенное* отношение феноменов со-бытия и бытия-в-мире, как оно реализуется в соотношении общественного и природного миров, то можно надеяться на обретение ясности в понимании соотношения этих феноменов в бытийной структуре *Dasein*. Наше рассмотрение пойдет по пути прояснения оснований существования наличных вещей в окружающем *Dasein* мире.

Феномен бытия-в-мире является, по Хайдеггеру, базовой структурой *Dasein*. Аналитика этого феномена ведется в методической ориентации на его ближайшую повседневность. Ближайшая повседневность бытия-в-мире представлена Хайдеггером в образе *окружающего мира*<sup>59</sup>. Встает вопрос, какой феномен (или феномены) окружающего мира кажет себя ближайшим образом? Вещи – отвечает на этот вопрос традиция. Но не просто вещи как существующая реальность, говорит Хайдеггер, а вещи как сущие, с которыми *Dasein* «имеет дело в озаботившемся обращении»<sup>60</sup>. Такое сущее Хайдеггер называет *средством* (*das Zeug*). Бытийная структура средства раскрывается им как «для-того-чтобы», то есть представляет собою феномен *отсылания*. Способ бытия этого сущего обозначается *подручностью*. «Способ бытия средства, в котором оно обнаруживает себя самим собой, мы именуем подручностью»<sup>61</sup>. Таким образом, *подручность* есть способ обнаружения окружающего мира. Зададимся вопросом: *что* выступает основанием подручности как способа обнаружения окружающего мира? *Что* позволяет окружающему миру существовать для *Dasein* способом подручности?

Ответ на этот вопрос кажется очевидным. Поскольку в средстве вместе с указанием его «для-чего» заложено также и указание на «материалы», постольку подручное «имеется» только на основе того, что «уже-всегда-есть-вот», т.е. наличного бытия, наличности. Хайдеггер задается вопросом: «Но следует ли отсюда..., что подручность онтологически фунда-

<sup>59</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.66.*

<sup>60</sup> *Ibidem. S.68.*

<sup>61</sup> *Ibidem. S.69.*

рована в наличности?»<sup>62</sup>. У самого Хайдеггера нет *прямого* ответа на этот вопрос. Вместе с тем, если принять во внимание тот факт, что в *Прологоменах* он говорит о подручности и наличности как *двух* характерах реальности, определяющих общую структуру окружающего мира<sup>63</sup>, то ответ на поставленный вопрос будет скорее *отрицательным*. Кроме того, если наличное бытие представить фундаментом подручного бытия средства, то отсюда следует, что подручность средства может иметь место и *без* Dasein. Но такое следствие вступает в противоречие с утверждением подручного в качестве феномена *структуры* Dasein. Таким образом, поставленный нами вопрос, проясняемый на пути признания наличного бытия в качестве онтологического основания подручного, остается без ответа.

### 1.7 Бытие подручным и со-бытие

Попытаемся внести ясность в вопрос о фундамирующем основании феномена подручности на пути рассмотрения его бытийной структуры. Последняя Хайдеггером определена как «для-того-чтобы», то есть имеет структуру отсылания. Подробно анализируя феномен отсылания, он приходит к выводу, что «характер бытия подручного есть *обстоятельство*»<sup>64</sup>. Обстоятельство здесь высвечивается в смысле обстоятельства дела, как то, с помощью чего делается дело. Определение бытия подручного как обстоятельства дела есть его *онтологическое* определение<sup>65</sup>. Бытие средства в качестве подручного всякий раз обретает свое конкретное *для-чего* из целостности обстоятельства. Именно феномен целостности обстоятельства дела позволяет Хайдеггеру выявить основание подручности. «Но целостность обстоятельства сама восходит в конце концов к тако-

---

<sup>62</sup> Ibidem. S.71.

<sup>63</sup> См.: Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С.203.

<sup>64</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.84.

<sup>65</sup> См.: Ibidem.

му к–чему, у которого уже *не* может быть никакого обстоятельства, которое само не есть сущее в бытийном роде подручного внутри мира, но сущее, чье бытие определяется как бытие-в-мире, к чьему бытийному устройству принадлежит сама мирность. Это первичное к–чему не есть для–чего как возможное при–чем обстоятельства. Первичное "к–чему" есть ради–чего. Но такое "ради" затрагивает всякий раз бытие *Daseins*, для которого в его бытии дело, по сути, идет о самом этом бытии»<sup>66</sup>. Таким образом, онтологическим основанием подручного является бытие *Dasein*. «*Dasein* отсылает себя всякий раз уже из ради–чего к с–чем обстоятельства, т.е. *оно* всегда, пока оно есть, дает сущему встречаться как подручному (выделено мною – С.Г.)»<sup>67</sup>. Но *Dasein* имеет сложнорасчлененную структуру. Какой из феноменов бытийной структуры *Dasein* фундирует подручность средства? Если верить Хайдеггеру, то таким основанием выступает феномен бытия-в-мире. Однако бытие-в-мире есть структура *Dasein*, в которой феноменально представлен окружающий мир. Общая же структура окружающего мира характеризуется подручностью и наличностью. В таком случае само бытие-в-мире феноменально предстает как подручное и наличное и требует выяснения своего основания в структуре *Dasein*.

Феномен подручности средства имеет своим основанием со-бытие. О том, что данное предположение является верным, свидетельствует производность структуры «ради–чего» подручного от структуры «ради–других» со-бытия. «В со-бытии, – пишет Хайдеггер, – как экзистенциальном ради–других последние в своем *Dasein* (in ihrem *Dasein* – С.Г.) уже разомкнуты. Эта заранее вместе с со-бытием конституируемая разомкнутость образует соответственно также значимость, т.е. мирность, в качестве какой она закреплена в экзистенциальном ради–чего»<sup>68</sup>. Иными словами, средство постольку может существовать в модусе *ради–чего* (т.е. как подручное), поскольку *Dasein* изначально имеет структуру *ради–других*, структуру со-бытия.

---

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> Ibidem. S.86.

<sup>68</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.123.

### 1.8 Бытие наличным и со-бытие

Аналитика наличного в качестве феномена, конституирующего бытие-в-мире *Dasein*, разработана Хайдеггером менее подробно, нежели аналитика подручного. Так рассмотрению подручного посвящены отдельные разделы: в *Прологоменах* – это 23 часть б) раздел β) «Характеристика специфической функции, которую исполняет мир труда в самообнаружении ближайших вещей окружающего мира, – специфический характер реальности подручного», а в *Бытии и времени* – практически вся третья глава «Мирность мира» первой части. Тогда как анализ наличного отдельным разделом проведен Хайдеггером только в *Прологоменах* – §23 часть б) раздел γ) «Специфическая функция мира труда как позволяющего обнаружить себя тому, что уже всегда присутствует. – Наличное», а в *Бытии и времени* отдельный анализ наличного отсутствует вовсе. Факт, свидетельствующий о многом. Однако этот факт сейчас не является определяющим в свете поставленных вопросов. То, что есть у Хайдеггера о наличном позволяет составить вполне определенное представление об основаниях наличного бытия.

Путеводной нитью в рассмотрении этого вопроса для нас выступает обнаружение Хайдеггером наличного в качестве феномена бытия-в-мире. Наличность определяется им как «бытие *того* сущего (наличность), которое становится обнаружимо и определимо в самостоятельно раскрывающем прохождении через ближайше встречающее сущее»<sup>69</sup>. Согласно этому определению, наличность есть способ бытия сущего, которое обнаруживается и определяется в *самостоятельном* прохождении через «ближайшее встречающее сущее». Слова, взятые в кавычки, обозначают сущее, которое ближайше

<sup>69</sup> Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1953. S.88.

встречно. Таковым, как мы уже знаем, выступает подручное. Следовательно, наличное есть то в подручном, что кажет себя *самостоятельным*. Таким самостоятельным основанием во всяком подручном средстве выступает его «материал», *то-из-чего* подручного. Самостоятельность как бытийная определенность наличного говорит о его *уже-присутствии*. «Это *уже-присутствующее* и есть то сущее окружающего мира, которое мы называем *наличным* в противоположность подручному»<sup>70</sup>. Что означает самостоятельность как бытийная характеристика наличного сущего? Быть самостоятельным значить *не-зависеть-от*. *От чего* должно *не зависеть* сущее, чтобы иметь конституцию само-стояния? *Всякое сущее, существующее способом наличия, не является независимым от других сущих, существующих в качестве наличных*. «Наличность» означает артикулированность *во вне*. Но такое возможно, если это «вне» есть *между* сущими. Само же это *между* есть взаимосвязь между сущими. Сама связь сущего с сущим, образуя «между», кажет место, которое позволяет сущему быть артикулированным *во вне*, то есть быть *наличным*. Бытие сущего способом *наличного* указывает на *взаимную зависимость* одного наличного сущего от другого наличного сущего. Вещи в природе *не существуют самостоятельно, вне связи между собою*.

В таком случае их наличие как самостоятельных сущих возможно *только* по отношению к *человеку*. Но тогда сама их *самостоятельность* есть не что иное как *отношение*, т.е. как способ их бытия *относительно* человека. В чем особенность наличности как способа бытия самостоятельного сущего, от подручности как способа бытия несамостоятельного сущего (средства)?

Хайдеггер раскрывая структуру окружающего мира указывает на то, что последний предстает как взаимосвязь отсылок. Специфическое присутствие мира как окружающего мира составляют отсылка, целокупность отсылок и освоенность. Именно эти феноменальные моменты конституируют специфический способ самообнаружения окружающего ми-

---

<sup>70</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С.207-208.



ра<sup>71</sup>. В окружающем мире отсылки позволяют обнаружить бытие сущего в качестве наличного. «Поэтому отсылки, кривающие и удостоверяющие *всегда уже наличное* в ве наличного, – отсылки к тому, чем мы всегда озабоченно располагаем, но не схватываем отчетливо, и что устроено не по мерке того или иного вот-бытия (Daseins) как такового, но так, что может одинаково использоваться кем угодно (находится в распоряжении "*всех*" равным образом), ибо присутствует для "*каждого*", – эти отсылки имеют особое конститутивное значение в общественном окружающем мире»<sup>72</sup>. Характеристики наличного даны Хайдеггером в сложном придаточном предложении ограниченном дефисами. Наличное – это то, «чем мы всегда озабоченно располагаем, но не схватываем отчетливо»; то, «что устроено не по мерке того или иного Dasein как такового»; то, «что может одинаково использоваться кем угодно»; то, что «находится в распоряжении "*всех*" равным образом»; то, что «присутствует для "*каждого*"». Все эти определения бытия наличного описывают его как особый феномен в структуре Dasein. Специфика бытия наличным состоит в том, что оно есть для кого угодно, для «всех», для «каждого» «равным образом». Акцентируя внимание кавычками и курсивом на смысле, который передается словами «всех» и «каждого», Хайдеггер хочет сказать, что наличное – это то, что *в отношении к нам* является *равным образом* и для всех вместе и каждому в отдельности, т.е. то, что в своем бытии не кажет себя («не устраивает себя») «по мерке того или иного Dasein». Непогода никого не различает, солнце светит всем, лес открыт для кого угодно и т.п. Именно это бытийное устройство «равным образом» и обеспечивает наличному его самостоятельность по отношению к Dasein как таковому. Но самостоятельность только в способе «*по отношению к Dasein*». Кроме того, наличное составляет бытийную характеристику окружающего мира, которым «мы всегда озабоченно располагаем». Озабоченное расположение окружающего мира говорит о том, что мир дан нам не просто в его голой наличности, но всегда способом *имения-дела* с миром. Наличное – это то, с чем Dasein всегда *имеет дело*. От непогоды ищут за-

<sup>71</sup> См.: Там же. С.178-179.

<sup>72</sup> Там же. С.207.

щиты, солнце освещает путь, лес заготавливают, землю обрабатывают и т.п. Но поскольку имение-дела имеет своим основанием со-бытие, то и наличное бытийно укоренено в со-бытии.

### 1.9 Соотношение со-бытия (*Mitsein*) и соприсутствия (*Mitdasein*) в структуре *Dasein*

Для того чтобы окончательно разобраться с тезисом Хайдеггера о равнозначности феноменов в конституции *Dasein* необходимо выяснить отношение между со-бытием и со-присутствием (*Mitdasein*), поскольку и соприсутствие Хайдеггер также относит к равноисходным структурам *Dasein*. Феномен со-присутствия Хайдеггер относит к разряду *равноисходных, равнозначных (ursprunglich)* базовых феноменов, определяющих бытие *Dasein*, наряду с со-бытием и бытием-в-мире<sup>73</sup>. Вначале рассмотрим здесь вопрос о соотношении соприсутствия и со-бытия в структуре *Dasein*, как оно видится самому Хайдеггеру. А затем выясним: является ли соотношение этих способов бытия *Dasein* действительно *равноисходным*.

Термином «соприсутствие» (*Mitdasein*) Хайдеггер обозначает способ данности бытия сущего, которое существует *так же, как* само *Dasein*, а именно, «оно *тоже- и со-присутствует*» («*es ist auch und mit da*»)<sup>74</sup>. «*Тоже-*» определяет как характер бытия этого сущего, который представляет собою феномен «*других*» (*der Anderen*), его «*бытие-такое-же-как-и-бытие-Dasein*», то есть *бытие способом Dasein*, так и его *независимое* бытие относительно бытия моего *Dasein*, поскольку бытие «*других*» есть *равным образом* бытие *Dasein*. «*Со-*» определяет способ присутствия «*других*» в окружаю-

<sup>73</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.114.

<sup>74</sup> Ibidem. S.118.

щем мире Dasein. Именно *со-присутствие*, по мнению Хайдеггера, позволяет отличить способ существования феномена «других» от способа существования фактично наличных вещей и подручных средств в конституции Dasein.

Хайдеггер следующим образом определяет соотношение феноменов со-бытие и со-присутствие в феноменальном составе Dasein: «Со-бытие есть определенность всегда своего Daseins; соприсутствие характеризует Dasein других, поскольку оно высвобождено для со-бытия его (т.е. со-бытия – С.Г.) миром. Собственное Daseins, поскольку оно имеет сущностную структуру со-бытия, есть лишь как для других встречное со-присутствие»<sup>75</sup>. С точки зрения Хайдеггера, со-бытие есть основоспособ каким бытийствует Dasein, а соприсутствие есть способ, каким Dasein других присутствует в бытии моего Dasein. Таким образом, трактовка со-бытия как основоспособа бытия Dasein и со-присутствия как способа бытия других Dasein в окружающем мое Dasein мире позволяет Хайдеггеру считать эти способы в бытийной структуре Dasein *равноисходными, равнозначальными*. Как уже было показано выше «быть равноисходной» значит не иметь определения в чем-либо ином, «не исходить» из чего-либо иного. Однако так ли обстоит дело в отношении со-бытия и со-присутствия? Являются ли эти феномены действительно *равноисходными, равнозначальными*, как об этом пишет Хайдеггер?

Вернемся вновь ко второму предложению, цитированного выше текста, и обратим внимание на то уточнение отношения со-бытия и со-присутствия, которое передано придаточным предложением «насколько оно имеет сущностную структуру со-бытия». Из смысла этого уточнения ясно следует, что «собственное Dasein» *только тогда* «есть... для других со-присутствие», *когда* «оно имеет сущностную структуру со-бытия». Иными словами, «собственное Dasein» других может быть в качестве со-присутствия только потому, что оно («собственное Dasein») сущностно есть со-бытие.

На странице 118 характеризуя отношение между моим Dasein и Dasein других Хайдеггер пишет: «Характеристика встречи *других* ориентируется однако все же опять на всегда

<sup>75</sup> Ibidem. S.121.

*собственное Dasein*»<sup>76</sup>. «Характеристика встречи *других*» есть не что иное как способ каким другие встречаются в мироокружном мире моего Dasein. А этот способ Хайдеггером представлен феноменом со-присутствия. Но существование самого этого феномена всегда уже ориентировано «*со-собственным Dasein*», которое сущностно есть со-бытие. Иначе говоря, именно феноменальная конституция Dasein как со-бытия выступает основанием определенного *характера встречи* других в бытии Dasein, феномен которого именуется Хайдеггером как со-присутствие. Именно на такое понимание соотношения феноменов со-бытие и со-присутствие ориентирует окончание абзаца на странице 118. Говоря о том, что другие встречаются в мироокружном мире Dasein способом «тоже- и со-присутствия», Хайдеггер подчеркивает, что эти «со-» и «тоже-» надо понимать экзистенциально, а не категориально. А понятые экзистенциально они как раз и раскрывают, что феномен встречи других в мире Dasein имеет основанием со-бытийное устройство Dasein. «Мир Daseins есть совместный-мир. Бытие-в есть *со-бытие* с другими. Внутримирное по-себе-бытие последних есть со-присутствие»<sup>77</sup>.

Таким образом, тезис Хайдеггера о равноисходности со-бытия и со-присутствия в феноменальном составе Dasein также не является обоснованным. Косвенным подтверждением сомнительности данного тезиса служит то обстоятельство, что в *Прологоменах* Хайдеггер рассматривает в качестве равнозначальных феноменов только со-бытие и бытие-в-мире, но совершенно не упоминает в этой связи феномен со-присутствие.

---

<sup>76</sup> Ibidem. S.118.

<sup>77</sup> Ibidem.

### 1.10 Действительное соотношение феноменов со-бытие, бытие-в-мире и со-присутствие

Недостаточная обоснованность тезиса Хайдеггера о равнозначности феноменов бытия-в-мире, со-бытия и со-присутствия в основоустройстве *Dasein* с необходимостью ставит вопрос об их *действительном* соотношении. Фактически ответ на этот вопрос уже получен. Рассматривая отдельно соотношение феноменов бытие-в-мире и со-бытие, со-присутствие и со-бытие обнаружилось, что феномены бытие-в-мире и со-присутствие своим основанием имеют конституцию со-бытия и *не являются равноисходными* по отношению к со-бытию.

Приведем еще одно место из *Бытия и времени*, где Хайдеггер сам совершенно определенно подтверждает этот тезис. Оно представлено текстом третьего абзаца на странице 123 §26, в котором определялось соотношение феноменов со-присутствие и со-бытие. Вот этот текст: «Согласно сейчас проведенному анализу однако к бытию присутствия (*Daseins*), о каком для него в самом его бытии идет речь, принадлежит со-бытие с другими. Как со-бытие "есть" тогда присутствие (*Dasein*) по существу ради других. Это необходимо понять как экзистенциальное сущностное высказывание. Также и когда фактическое *Dasein* к другим *не* поворачивается, в них якобы не нуждается или же без них обходится, оно есть способом со-бытия. В со-бытии как экзистенциальном ради-других последние в своем *Dasein* уже разомкнуты. Эта заранее вместе с со-бытием конституируемая разомкнутость других образует также значимость, т.е. мирность, в качестве какой она закреплена в экзистенциальном ради-чего. Отсюда конституированная так мирность мира, в каком *Dasein* всегда уже есть, допускает мироокружно подручному встретить так, что вместе с ним как озаботившим усмотрение встречается со-присутствие других. В структуре мирности мира лежит, что другие не сперва наличны как свободнопарящие субъекты рядом с прочими вещами, но в своем озаботившемся бытии в окружающем мире кажут себя из подручного в нем»<sup>78</sup>. Данный текст совершенно недвусмысленно говорит, о том что как феномен

<sup>78</sup> Ibidem. S.123.

бытие-в-мире, представленный подручным, так и феномен со-присутствия обнаруживаются в благодаря *значимости* (феномен ради-чего) мироокружности Dasein. Феномен же *ради-чего* имеет своим основанием феноменальную структуру *ради-других* со-бытия. Таким образом, можно считать *базовой бытийной конституцией основоустройста Dasein феномен со-бытие*<sup>79</sup>. Феномены бытия-в-мире и со-присутствия являются по отношению к со-бытию вторичными и производными от него феноменами.

Фундаментальность феномена со-бытие высвечивается в приведенном выше отрывке еще с одной стороны, уже не связанной с феноменами бытие-в-мире и со-присутствие. В этом отрывке Хайдеггер указывает на связь со-бытия и разомкнутости других. «В со-бытии как экзистенциальном ради-других последние в своем Dasein уже разомкнуты. Эта заранее вместе с со-бытием конституируемая разомкнутость других образует также значимость, т.е. мирность, в качестве какой она закреплена в экзистенциальном ради-чего»<sup>80</sup>. Термин «разомкнутость» Хайдеггер употребляет для именованя условий понимания. Феномен разомкнутости принадлежит сущностному составу бытия Dasein, поскольку «понятность бытия сама есть бытийная определенность Daseins»<sup>81</sup>. Высказывание о «разомкнутости других» говорит о сущем открытом для понимания.

Таким образом, в основоустройстве Dasein основания понимания и со-бытие оказываются теснейшим образом связаны. О характере этой связи можно судить по высказыванию Хайдеггера в начале следующего абзаца на странице 123: «Принадлежащая к со-бытию разомкнутость со-присутствия других говорит: в бытийной понятливости Dasein уже лежит, так как его бытие есть со-бытие, понятность других»<sup>82</sup>. Из

<sup>79</sup> В *Прологоменах* Хайдеггер сам называет со-бытие «фундаментальной структурой» Dasein: «Лишь постольку, поскольку вот-бытие как бытие в мире имеет фундаментальную конституцию со-бытия, возможны *бытие друг-для-друга* или *друг-против-друга* или же *друг-без-друга* вплоть до индифферентного прохождения мимо». (Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С.253)

<sup>80</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.123.

<sup>81</sup> Ibidem. S.12.

<sup>82</sup> Ibidem.

этого высказывания ясно видно, что со-бытие характеризуется (и это ее сущностная характеристика) разомкнутостью, благодаря которой реализуется возможность понимания других. А последнее является исходным экзистенциальным способом быть, впервые делающее возможным познание и знание<sup>83</sup>. Здесь, поскольку анализ еще не достиг достаточной глубины, нет возможности обсуждать вопрос: *что* позволяет со-бытию выступать в качестве основания понимания? На этот вопрос можно получить ответ только после того, как прояснятся основания со-бытия, позволяющие ему быть базовой конституцией бытия Dasein. Но прежде чем обратиться к выяснению этих оснований еще раз рассмотрим вопрос о статусе со-бытия в структуре Dasein.

### *1.11 Еще раз к вопросу о статусе со-бытия в основоустройстве Dasein*

Возникает вполне законное недоумение: почему Хайдеггер, тонко чувствующий самые незаметные нюансы структур бытия, в этом вопросе столь противоречив и непоследователен? Если эти структуры действительно равноисходны, то почему в логике его анализа столь много (здесь указаны лишь наиболее бросающиеся в глаза несоответствия) противоречивого в этом вопросе? Если же он вполне сознательно оставил в тексте эти сомнительные места своей аналитики, то почему настаивает на тезисе о равноисходности? Является ли наличие этих несоответствий результатом недостаточной строгости и точности хода хайдеггеровской мысли или они вызваны иными, внешними по отношению к его мысли обстоятельствами?

Рискну высказать одно соображение по этому поводу. Центральным вопросом для Хайдеггера выступает вопрос о смысле бытия, понимаемый им как вопрос об истоках осно-

---

<sup>83</sup> См.: Ibidem. S.123-124.

ваниях сущего<sup>84</sup>. Вопрос об основаниях сущего, несмотря на экзистенциально-феноменологическое рассмотрение его Хайдеггером, ставится и решается вполне метафизически. Метафизический подход позволяет отодвинуть на периферию анализа все аспекты, связанные с совместностью бытия, как не важные и второстепенные для выявления базовых характеристик оснований сущего. Однако сама природа Dasein, как бытия совместного, сопротивляется метафизическому ее рассмотрению. Столкновение со-бытийной природы Dasein с метафизическим ее рассмотрением и явилось истоком указанных выше несоответствий и противоречий в ходе экзистенциальной аналитики. Именно неудовлетворенность результатами хайдеггеровского анализа индуцировала возникновение собственных позиций по вопросу о со-бытийности Dasein у Сартра, Левинаса, Лакана, Нанси, Вальденфельса и др.

---

<sup>84</sup> См.: Хайдеггер М. Тожество и различие / Пер. с нем. А. Денежкина. М., 1997.



## Глава II.

### ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ СО-БЫТИЯ КАК БАЗОВОЙ БЫТИЙНОЙ КОНСТИТУЦИИ DASEIN

В предыдущей главе было показано, что конституирующим бытие Dasein феноменом выступает со-бытие. В качестве базового феномена со-бытие является основанием для иных бытийных структур Dasein, прежде всего, для бытия-в-мире и со-присутствия и обеспечивает целостность Dasein. Теперь перед нами стоит задача выяснить, *что* позволяет со-бытию поддерживать целость Dasein и выступать его основофеноменом? Прояснение существа этого вопроса должно указать на онтологический исток бытия-целым Dasein.

#### *2.1 Прояснение экзистенциальных оснований целости Dasein*

Вопрос об основаниях целости Dasein рассматривается Хайдеггером в пятой главе «Временность и историчность» второй части *Бытия и времени* и формулируется так: «На самом ли деле целое Daseins в отношении своего собственного бытия-целым введено в предвзятие экзистенциального анализа?»<sup>85</sup>. Ответ на этот вопрос «может обладать своей гениальной онтологической однозначностью» лишь в том случае, если аналитика выявляет *все* стороны бытия-целым Dasein. Хайдеггером была рассмотрена только одна сторона этого вопроса, *бытие к концу*. Остальные моменты были оставлены без внимания. Предыдущая ориентация аналитики, по мнению Хайдеггера, осталась при всей тенденции к экзистирую-

---

<sup>85</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.372.

щему бытию-целым и вопреки гениальной экспликации собственного и несобственного бытия к смерти «односторонней». Dasein стояло в теме лишь так, как оно существует словно бы «вперед», оставляя все бывшее «позади себя». «Без рассмотрения осталось не только бытие к началу, но в целом *протяжение Daseins между* рождением и смертью. Как раз "жизненная взаимосвязь", в которой Dasein все же постоянно неким образом держится, была упущена при анализе бытия-целым»<sup>86</sup>. Для того, чтобы ухватить бытие-целым Dasein необходима аналитика всех его моментов, и, прежде всего, того «между» рождением и смертью, которое «стягивает» в целое бытие Dasein<sup>87</sup>.

Целость Dasein рассматривается Хайдеггером в направлении прояснения существа «*протяжения (die Erstreckung) Dasein между* рождением и смертью»<sup>88</sup>. Выясним существо этого феномена. В характеристике феномена целостности Dasein слова «протяжение» и «между» имеют важное терминологическое значение, а потому Хайдеггер выделяет их курсивом. С их помощью он пытается экзистенциально-феноменологически фиксировать «жизненную взаимосвязь» в качестве целостности Dasein. Термин «протяжение» позволяет ему представить «жизненную взаимосвязь» не как некую последовательность моментов действительности, складывающихся в какой-то наличный путь и срок «жизни», но как основоспособ, каким Dasein «простирает *само себя* таким образом, что ему заранее собственное бытие конституируется как протяжение»<sup>89</sup>. Та связь, которая обеспечивает бытие-целым Dasein, связывая его рождение и смерть, не есть нечто внешнее, подобно року, судьбе или природному закону. Протяжение как «взаимосвязь жизни» есть специфика бытия самого Dasein. Протяжение есть *протирание Dasein самого себя*.

Зафиксируем еще одно немаловажное обстоятельство. Немецкое «die Erstreckung» происходит от глагола «erstrecken (sich)», смысл которого передается словами «протираться»,

---

<sup>86</sup> Ibidem. S.373.

<sup>87</sup> «Лишь сущее "между" рождением и смертью впервые представляет искомое целое» (Ibidem).

<sup>88</sup> Ibidem. S.372.

<sup>89</sup> Ibidem. S.374.

«распространяться», «длиться». Из этих русских словесных эквивалентов видно, что в смысловой структуре этого термина фиксированы пространственные и временные аспекты. Последние характерны также и для русского термина «протяжение». Однако Хайдеггер настаивает на временном аспекте рассмотрения, поскольку предыдущим анализом было показано, что лишь «обнаруженная *временность* впервые дает *почву* привести экзистенциально-онтологической вопрос о названной "взаимосвязи" к однозначной направленности»<sup>90</sup>. Поэтому простираение у Хайдеггера необходимо рассматривать в смысле *дления*. В протяжении Dasein *длит* себя в «жизненной взаимосвязи» между рождением и смертью.

Термин «между» (zwischen) указывает на онтологический смысл протяжения Dasein. Протяжение Dasein есть его простираение самого себя «между» рождением и смертью. Этим «между» рождение и смерть экзистенциально взаимосвязаны в целость Dasein. «В бытии Daseins уже лежит "между" с соотнесением к рождению и смерти... Фактическое Dasein экзистирует рождённо, и рождённо оно также и умирает в смысле бытия к смерти. Оба «конца» и их «между» *суть* (sind)<sup>91</sup>, пока Dasein фактично экзистирует, и они *суть* (sind) так, как это единственно возможно на основе бытия Daseins как *заботы*. В единстве брошенности и беглого, соотв. заступающего бытия к смерти рождение и смерть присутствиеразмерно (daseinsmäßig) "взаимосвязаны". Как забота Dasein *есть* свое "между"»<sup>92</sup>. Так как структура экзистирующего фактично Dasein раскрывается в цитируемом фрагменте во временном аспекте, т.е. как дление, то «между» бытия Dasein

<sup>90</sup> Ibidem. S.373.

<sup>91</sup> В данном случае можно согласиться с переводом В.В.Бибихина немецкого «sind» книжным «суть», а не обычным «быть», «существовать» или «являться». (См.: Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В.Бибихина. М., 1997. С.374) Русское слово «суть» многосложно в смысловом отношении, так как содержит в себе смысл «нечто *есть*», смысл «*что* этого нечто» и смысл, указывающий на связанность «что нечто» и его «*есть*». Все эти смыслы легко вычленишь, например, в таком выражении: «Сие не суть угроза, но предупреждение». Смысловая многосложность слова «суть» указывает на сложнорасчлененную структуру экзистирующего фактично Dasein.

<sup>92</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.374.

не только не несет в себе никакого пространственного смысла, но его невозможно понять и как просто хронологический промежуток. «Между» в бытии Dasein – это то «место», где кажет себя онтологический смысл Dasein в своем бытии-целым. После уяснения экзистенциально-онтологического смысла терминов, с помощью которых Хайдеггер описывает феномен целостности Dasein, обратимся к тому, *что* он определяет в качестве феномена целостности Dasein.

Поиск этого феномена ведется Хайдеггером в горизонте временного устройства Dasein. Бытие-целым Dasein конституируется как протяжение, которое есть простираание Dasein самого себя, то есть имеет характер специфической подвижности и устойчивости. Подвижность экзистенции Dasein не является движением чего-то наличного, но получает свою определенность из протяженности самого Dasein. Эту определенность подвижности экзистенции Хайдеггер называет *событием*. «Специфическую подвижность *протяженного самопротяжения* мы называем *событием*\* Daseins (das *Geschehen* des Daseins). Вопрос о «взаимосвязи» Daseins есть онтологическая проблема его события (seines *Geschehen*)»<sup>93</sup>. Хайдеггер ставит перед собою задачу достигнуть онтологического понимания историчности на основе прояснения структуры события и выявления экзистенциально-временных условий ее (структуры) возможности. Для целей нашего анализа проблема структуры события и экзистенциально-онтологических условий ее возможности является основной.

---

\* Во избежание недоразумений отметим, что *Geschehen* и *Mitsein* *разные* феномены в устройстве Dasein. *Mitsein*, как было показано во второй главе, является *основоструктурой* Dasein, которая обеспечивает ему бытие-целым. Феномен *Geschehen* выступает *онтологическим условием*, позволяющим *Mitsein* быть *основоструктурой* Dasein. Раскрытию этого тезиса посвящена третья глава настоящей работы. Практическая омонимичность переводов этих терминов на русский язык объясняется необходимостью подчеркнуть их генетическую связанность в конституции Dasein. Различие же этих феноменов фиксируется разным написанием русских терминов. *Mitsein* в русском переводе имеет дефис, отделяющий приставку «со-» от корня «бытие»: *со-бытие*, призванный подчеркнуть смысл *Mitsein* как *совместного бытия*. *Geschehen* же передается термином *событие* (без дефиса!) в смысле «происшествия», «случаения», «свершения».

<sup>93</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.375.*

Только поняв событие как феномен, позволяющий Dasein конституироваться как протяжение, и только выяснив онтологические условия возможности события (Geschehen) в качестве такого феномена, можно надеяться на обретение понимания со-бытия (Mitsein) как основоструктуры бытия-целым Dasein.

## *2.2 Структура события в горизонте временного устройства Dasein*

Для того чтобы четко представить себе суть рассматриваемого вопроса вернемся к определению события, которое было дано Хайдеггером. Событие – это «специфическая подвижность *протяженного самопротяжения*». Специфика подвижности состоит в том, что подвижность получает свою определенность из протяжения Dasein. Суть протяжения определена Хайдеггером как простираение Dasein самого себя (как «протяженное самопротяжение»). Таким образом, основание протяжения Dasein между рождением и смертью («жизненная взаимосвязь») следует искать в самой экзистенции Dasein. «Связь» – это то, что получается в результате простираения Dasein самого себя. Что же, в таком случае, определяет характер этого «самопростираения» в качестве «жизненной взаимосвязи»? Что определяет взаимную связь как «жизненную», то есть как *бытийно-временную*?

Источник движения Dasein от рождения к смерти находится в нем самом, то есть Dasein в «заступающей решимости» выбирает всякий раз то, каким ему быть. Dasein в заступающей решимости бросает себя на открывающиеся фактические возможности быть «вот». Набор открывающихся фактических возможностей быть так или иначе не является для Dasein чем-то абсолютно неизвестным, произвольным и бесконечным, хотя и содержит в себе моменты неизвестности, произвольности и бесконечности. Решимость Dasein, по Хайдеггеру, «размыкает всякий раз соответствующие фактические воз-

возможности собственного экзистирования *из наследия*, которое она (решимость – С.Г.) как брошенная *принимает*<sup>94</sup>. Иными словами, открывающиеся фактические возможности решительного бросания себя для Dasein всегда в какой-то степени определены *прошлым* опытом его бытия. Но прошлый опыт, *наследие* не являются абсолютными детерминантами выбора. Если бы выбор определялся исключительно прошлыми состояниями, то не было бы необходимости в решимости быть вообще, а не только быть так или иначе. Наследие составляет лишь определенный, и в этой своей определенности, всегда ограниченный набор возможностей, который не исчерпывает все открывающиеся фактические возможности быть.

В открывающихся возможностях фактично быть Dasein встречает собственные и несобственные возможности своего бытия. Его собственные возможности раскрываются в заступающей решимости быть к смерти. Чем сознательнее Dasein решается на бытие к смерти, как наиболее своей отличительной возможности, тем неслучайней и однозначней оно избирает *собственную* способность быть. *Собственную способность быть к смерти*, избираемую Dasein в свободе заступающей решимости, Хайдеггер называет *судьбой* (*das Schicksal*). «Этим словом мы обозначаем заключенное в собственной решимости лежащее исходно событие Daseins (ursprünglich Geschehen des Daseins), в котором оно, свободное для смерти, *передает* себя себе самому в наследованной, но все равно избранной возможности»<sup>95</sup>. Итак, судьба – это исходное событие Dasein, заключенное в решимости *собственно* быть. В основе своего бытия Dasein есть судьба.

Теперь можно дать ответ на первый из поставленных выше вопросов. Так как простираание Dasein самого себя в качестве *собственной* способности быть основано на свободе заступающей решимости быть к смерти, то в основе своей «жизненная взаимосвязь» есть судьба. Жизнь есть не случайный и произвольный набор каких-либо происшествий, случающихся с Dasein на пути между рождением и смертью, но увязанное решимостью *собственно* быть протяжение, которое

<sup>94</sup> Ibidem. S.383.

<sup>95</sup> Ibidem. S.384.

только и может образовывать целостность бытия Dasein. «Жизненная взаимосвязь» в этом смысле *судьбоносна*. Согласно Хайдеггеру, именно последнее, то есть судьбоносность, и позволяет Dasein «быть в основании своей экзистенции историчным»<sup>96</sup>. Утверждение историчности бытия Dasein вплотную подводит нас ко второму вопросу, к вопросу о бытийно-временном устройстве «жизненной взаимосвязи». Ответ на этот вопрос можно получить, лишь выяснив, что представляет собою в конституции Dasein феномен *событие*.

### 2.3 Что такое событие?

Как было выяснено выше, событийность Dasein тесно связана с его судьбоносностью и историчностью. В таком случае понимание события может быть раскрыто лишь в аналитике взаимосвязи события, судьбы и историчности Dasein. Взаимосвязь этих феноменов рассматривается Хайдеггером в пятой главе второй части *Бытия и времени* в §74 «Основоустройство историчности». Нас интересует не весь богатый спектр взаимных отношений между событием, судьбой и историчностью Dasein, а лишь те из них, которые помогают прояснить суть события в качестве онтологического основания со-бытия, позволяющих последнему удерживать целостность бытия Dasein.

Наиболее интересным, с этой точки зрения, представляется следующий фрагмент текста из указанного раздела *Бытия и времени*: «А когда судьбоносное Dasein как бытие-в-мире сущностно в со-бытии с другими экзистирует, его событие есть со-событие и определяется как *судьба*. Им (т. е. термином «судьба» – С.Г.) мы обозначаем событие общности, народа»<sup>97</sup>. Имеет смысл сопоставить данный перевод с вариантом перевода этого места у В.В.Бибихина. В оригинале на немецком языке этот текст выглядит так: «Wenn aber das

<sup>96</sup> Ibidem. S.385.

<sup>97</sup> Ibidem. S.384.

schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich in Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes». В.В.Бибихин его переводит следующим образом: «А когда судьбоносное присутствие как бытие-в-мире сущностно экзистует в событии-с-другими, его событие есть событие и определяется как *исторический путь*. Так мы обозначаем событие общности, народа»<sup>98</sup>. Как можно видеть, перевод предложенный в настоящей работе в двух случаях терминологически отличается от перевода В.В.Бибихина. В первом случае, перевод «ein Mitgeschehen» сделан дословно как «со-событие», у В.В.Бибихин просто как «событие»; во втором случае, «Geschick» дословно переведен термином «судьба», тогда как у В.В.Бибихина он передан как «исторический путь». Дословный перевод этих терминов для целей данной работы имеет существенное значение, а потому выясним то, какие новые конститутивные моменты с их помощью открываются в основоустройстве Dasein.

Прежде всего, это относится к термину «Geschick». Этот термин в тексте Хайдеггера выделен курсивом, следовательно, именно он определяет смысловое содержание всего первого предложения и смысловые оттенки составляющих его терминов. В современном немецком языке термин «das Geschick» означает «судьба», «рок», «участь». Однако эти значения передаются также другими немецкими терминами «das Schicksal» и «die Schickung». Термин «das Schicksal» используется в значениях, связанных с определениями *чьей-то* судьбы, например, «sein Schicksal meistern» означает «устроить свою судьбу», «sich in sein Schicksal finden» – «примириться со своей судьбой» или «mit seinem Schicksal hadern» – «роптать на свою судьбу». В этих значениях терминологически («sein», «seinem») представлен тот, о чьей судьбе идет речь. Но даже если субъект судьбы в тексте терминологически не обозначен, он все-таки присутствует в значении выражения на уровне контекста, например, «dem Schicksal entgegentreten» означает «противиться судьбе», или «die Hand des Schicksals» – «перст судьбы». Термин же «die Schickung»

<sup>98</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В.Бибихина. М., 1997. С.384.



передает значения «судьбы» как безличной онтологической силы. Так как в *Бытии и времени* Хайдеггер рассматривает судьбу как один из феноменов основоустройства Dasein, то в тексте это слово у него везде передается термином «das Schicksal», за исключением разбираемого нами фрагмента, где вместо ожидаемого «das Schicksal» используется «das Geschick». И это не случайно.

Слова немецкого языка «das Schicksal», «die Schickung» и «das Geschick» происходят от глагола «schicken» – «посылать», «отправлять». В этой связи das Geschick (судьба, рок, участь) может иметь смысл руководящего посыла, путеводного отправления. Смыслы направленности, руководства присутствуют в таких русских выражениях «что пошлет нам судьба?» или «куда ведет нас судьба?». Эти смысловые коннотации термина das Geschick станут более явными, если обратить внимание на тот факт, что глагол schicken выступает также основанием для термина «das Geschichte», который обычно переводится как «история», т.е. как некий ставший результатом пути<sup>99</sup>. В этом случае слово das Geschick в рассматриваемом нами фрагменте имеет смысл руководящего судьбоносного посыла в совместном с другими бытии в мире Dasein. Такое понимание смысла das Geschick получает свое подтверждение во втором предложении этого фрагмента, если помнить, что судьба есть исходное событие Dasein.

Проведенное терминологическое рассмотрение перевода фрагмента хайдеггеровского текста показывает, что событие, судьба и историчность в структуре Dasein тесно взаимосвязаны. Правда, пока эта связь выявлена на уровне этимологии. Однако этимологическая общность ориентирует на поиск феномена, кажущего собою эту судьбоносную связь. Этот феномен дан Хайдеггером в определении события как со-события (ein Mitgeschehen).

---

<sup>99</sup> Солодовникова А.С., переводчица работы «Время и бытие» М.Хайдеггера, однако отмечает, что das Geschichte является субстантивированным страдательным причастием от глагола schicken и означает результат послания, посланное, «послание». См. комментарии к работе *Время и бытие* Солодовниковой А.С. в книге *Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге*. М., 1991. С. 182.

Термин «Mitgeschehen», как и термин «Mitsein», принадлежит терминологическому аппарату экзистенциальной аналитики Хайдеггера, то есть является *искусственным* термином. В естественном употреблении немецкого языка он не встречается. Термин «Mitgeschehen» используется Хайдеггером для обозначения феноменального состава Dasein. Какой феномен в структуре Dasein обозначается этим термином? Как нами было выявлено ранее термин «Geschehen» фиксирует *судьбоносность* бытия-с-другими фактического «вот» Dasein. Приставка «Mit-» фиксирует структуру *совместности* в составе Dasein, что было выявлено в предшествующей главе на примере рассмотрения феномена Mitsein. Из этого видно, что перевод В.В.Бибихиным термина «Mitgeschehen» просто как «событие» существенно искажает смысл и самого термина и всего предложения. Термин «событие» везде, кроме данного места, В.В.Бибихин использует для перевода немецкого «Mitsein», который указывает на *совместность* как базовую конституцию Dasein, на основоспособ бытия Dasein. Термин «Mitgeschehen» позволяет адекватно обозначить «генуинную онтологическую однозначность», в направлении которой только и можно получить удовлетворительный ответ на вопрос об основаниях *бытия-целым* Dasein<sup>100</sup>. Иными словами, термин «Mitgeschehen» показывает, что со-бытие (Mitsein) и событие (Geschehen) сущностно генетически связаны друг с другом. На такое понимание нацеливает второе предложение, где Хайдеггер термином «судьба» обозначает «событие общности, народа (das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes)». Так как «общность, народ» есть феномен совместности, со-бытия, то термин «судьба» указывает на феномен *события-со-бытия* (или *события-совместности*). Именно этот феномен Хайдеггер и именует Mitgeschehen (событие-со-бытия или событие-совместности). Если не учитывать этот момент, что как раз и задается переводом этого термина В.В.Бибихиным, то остается в тумане основание со-бытия, позволяющее ему выступать базовой конституцией бытия Dasein.

<sup>100</sup> «На самом ли деле целое Daseins в отношении своего собственного *бытия-целым* введено в предвзятие экзистенциального анализа?». (Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.372)

Феномен событие-со-события указывает на сущностную взаимосвязь со-бытия (общности, народа) с его источником. Не всякое наличное существование индивидов в одном месте, на одной территории образует общность, народ, но лишь то, которое своим основанием имеет *событие совмещения*. Пока неясно, что это за событие; имеет ли оно характер простого случая, происшествия или необходимости; каков его источник, какое место этот феномен занимает в основоустройстве Dasein и т.д. Но одно можно зафиксировать вполне определенно: *событие (Geschehen) есть то, на основании чего возможно со-бытие*.

Завершая рассмотрение существа события сформулируем ответ на вопрос, вынесенный в заголовок данного раздела: *что такое событие? Событие есть судьбоносность «жизненной взаимосвязи» Dasein*. Или, точнее, но более длинно, *событие есть судьбоносное основание «вот», которое всегда есть со-бытие фактического существования Dasein в его подвижном самопротяжении между рождением и смертью*. То есть экзистенция «жизненной взаимосвязи» фактических «вот» в *целости* бытия Dasein кажет себя феноменом *события-судьбоносного-бытия-с-другими (Mitgeschehen) Dasein*. *Mitgeschehen (событие-совместности) есть основофеномен события (Geschehen)*. Благодаря событию-совместности событие «гenuинно однозначно» обосновывает со-бытие в качестве основоструктуры Dasein в его бытии-целым.

Дальнейшее продвижение по пути прояснения существа события с необходимостью требует решение вопроса о характере бытийного истока *судьбоносности* события. Предшествующей аналитикой было выявлено, что судьбоносная взаимосвязь события, судьбы и историчности находится в феномене события-со-бытия (Mitgeschehen). А потому бытийный источник судьбоносности события необходимо искать в феномене события-со-бытия. Иными словами, событие, судьба и историчность как феномены экзистенции Dasein имеют *один* бытийный корень. Прежде чем приступить к выяснению *что* вопроса о едином онтологическом истоке, рассмотрим *необходимость* самой постановки вопроса о *единстве истока* обо-

значенных феноменов и *возможные* ответы на него в рамках экзистенциальной аналитики Хайдеггера.

#### *2.4 Необходимость постановки вопроса о едином онтологическом истоке феноменального состава Dasein*

Необходимость постановки вопроса о едином онтологическом истоке феноменов события, судьбы и историчности в составе Dasein, которое позволяет ему быть целым, вытекает из самого вопроса бытийной целостности Dasein<sup>101</sup>. Это, во-первых. Во-вторых, Хайдеггер показал, что феноменальный состав Dasein сложноструктурирован, в том числе состоит из феноменов различных уровней. А потому решение вопроса о едином основании феноменального устройства Dasein *с необходимостью* не решает вопрос о едином истоке феноменов события, судьбы и историчности. Нас же интересует в первую очередь именно этот вопрос, т.е. вопрос о *необходимости единого истока* феноменов события, судьбы и историчности.

Этот вопрос возникает перед Хайдеггером при выяснении экзистенциального значения определения события как «судьбы» («Geschick»). Вспомним, что термином «судьба» Хайдеггер именуется «событие общности, народа». «Судьба (имеется в виду «судьба общности» – С.Г.), – пишет Хайдеггер, – не составляется из отдельных судеб, равно как бытие-друг-с-другом не может быть понято как совместный быт многих субъектов... Судьбоносная участь (*Das schicksalhafte Geschick*) Daseins в своем «поколении» и с ним создает пол-

---

<sup>101</sup> См.: Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.372.

ное, собственное событие *Dasein* (выделено мною – С.Г.)»<sup>102</sup>. То есть судьбу как «событие общности, народа» нельзя понять ни из простой совокупности судеб отдельных индивидов, ни из совместного наличного бытия индивидов, составляющих общность, народ. Судьба (или «исторический путь» у В.В.Бибихина) у общности *уже есть* до всякого осуществления ее наличной совместности. Таким образом, «судьба» – это феномен, определяющий самопротяжение общности «между» ее рождением и смертью, или, иными словами, феномен «жизненной взаимосвязи» общности. Но в таком случае, основание «судьбы» общности находится в судьбоносности бытия *Dasein*, которое только и создает «полное, собственное событие *Dasein*». Собственное событие *Dasein*, заключающееся в судьбоносной заступающей решимости, Хайдеггер называет «собственной историчностью *Dasein*»<sup>103</sup> и считает, что понимание собственной историчности как судьбы возможно только на основе прояснения оснований собственной временности *Dasein*, т.е. его конечности<sup>104</sup>. Таким образом, прояснение онтологических оснований феноменов события, судьбы и историчности в феноменальном составе *Dasein* возможно только во взаимосвязи этих феноменов, только *друг через друга*. Но из этого следует, что у этих феноменов *один бытийный исток*.

---

<sup>102</sup> Ibidem. S.384-385.

<sup>103</sup> Ibidem. S.385,386.

<sup>104</sup> См.: Ibidem. S.385.

### 2.5 Вопрос о едином онтологическом истоке события, судьбы и историчности в феноменальном составе *Dasein*

Вопрос о едином онтологическом основании феноменального устройства *Dasein* Хайдеггер формулирует так: «Каким образом это событие (событие собственной истории *Dasein* – С.Г.) как судьба должно конституировать целую «взаимосвязь» *Dasein* от его рождения вплоть до его смерти»<sup>105</sup>. Хайдеггер в своей экзистенциальной аналитике ищет ответ на этот вопрос в направлении *бытия к концу, к смерти*. «Собственное бытие к смерти, т.е. конечность временности, есть потаенная основа историчности *Dasein*»<sup>106</sup>. Но, как он сам совершенно справедливо отмечает, смерть есть лишь «конец» *Dasein*, беря формально лишь *один* конец, замыкающий целость *Dasein*. Другой же конец его есть «начало», «рождение»<sup>107</sup>. Таким образом, существует еще одно направление в поиске ответа на вопрос об онтологическом основании *Dasein*, еще одна возможность выявления целости *Dasein* в аспекте его собственного бытия-целым, а именно, прояснение этого вопроса в направлении *бытия к началу, к «рождению»*<sup>108</sup>. «Начало», «рождение» бытия *Dasein* одновременно есть и «начало» его бытия-целым. Здесь возникает вопрос: что можно интерпретировать в качестве «начала» бытия-целым *Dasein*? Ведь это «начало» одновременно должно быть бытийным основанием феноменального устройства *Dasein*, то есть, согласно Хайдеггеру, принадлежать к существу вопроса *о смысле бытия*. А потому необходимо избрать методически выверенное направление в поиске ответа на этот вопрос.

Из предшествующего рассмотрения мы видели, что вопрос о собственном бытии-целым *Dasein* Хайдеггер проясняет

---

<sup>105</sup> Ibidem. S.387.

<sup>106</sup> Ibidem. S.386.

<sup>107</sup> Ibidem. S.372-373.

<sup>108</sup> На возможность построения экзистенциальной аналитики *Dasein*, ориентированной на «начало», «рождение» впервые указал проф. Конев В.А. См.: Конев В. Критика способности быть: Семинары по «Бытию и времени» Мартина Хайдеггера. Самара, 2000.– С.169-170.

на пути выявления экзистенциальных оснований бытия-целым как протяжения Dasein между рождением и смертью. Экзистенциальный анализ этой бытийной структуры Dasein привел Хайдеггера к выводу об ее событийном характере. Событийность составляет основу как судьбоносного бытия Dasein вообще, так и всякого его фактического «вот». Из этого следует, что «начало» целости Dasein должно искать в феноменальном составе события. Но *что* собою представляет событие взятое в перспективе «начала» собственного бытия-целым Dasein? Собственно ответ на этот вопрос мы уже получили: *событие есть судьбоносное существо «жизненной взаимосвязи» Dasein*. Но в данном случае это лишь указание *где* искать источник бытия-целым Dasein. Его источник надо искать в судьбоносной сути «жизненной взаимосвязи». Но более важен сейчас вопрос о том, *как* производить этот поиск, *каким путем* идти в аналитике судьбоносности «жизненной взаимосвязи». Поэтому сейчас обратимся к рассмотрению этого вопроса.

## *2.6 Рассмотрение целого «взаимосвязи» Dasein в направлении заступающей решимости*

Ближайшей нашей целью является исходная экзистенциальная интерпретация целости «взаимосвязи» Dasein. Лишь достижение этой цели способно, по Хайдеггеру, «подвести к онтологической загадке подвижности события вообще»<sup>109</sup> и ответить на вопрос о том, каким образом событие конституирует бытие-целым Dasein. Достижение поставленной цели реализуется Хайдеггером на пути прояснения существа заступающей решимости как собственной историчности Dasein. «Не в ней (заступающей решимости – С.Г.) ли, – ставит вопрос Хайдеггер, – лежит исходная, непотерянная, взаимосвязи не требующая протяженность целого экзистенции?»<sup>110</sup>. Прежде чем браться за выяснение того, как Хайдеггер отвеча-

<sup>109</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.389.

<sup>110</sup> Ibidem. S.390.

ет на поставленный вопрос, уясним себе *то, о чем* спрашивает этот вопрос. Он спрашивает: можно ли в заступающей решимости бытия к смерти искать целое экзистенции Dasein? В этом вопросе целое экзистенции берется Хайдеггером в аспекте обоснования целостности Dasein. В качестве этого основания выступает «исходная, непотерянная, взаимосвязи не требующая протяженность». Определение «исходная» ориентирует на выявление истока, начала, основания протяженности целого экзистенции. Определение «непотерянная» направляет поиск на обнаружение собственного основания целого экзистенции, незатемненного никакими несобственными модусами бытия-целым Dasein. Характеристика протяженности как «взаимосвязи не требующая» указывает, что в качестве основания «взаимосвязи» Dasein должно быть взято *то, что* само выступает условием «взаимосвязи». Таким образом, вопрос Хайдеггера направлен на самую суть «онтологической загадки».

Направление аналитики задано Хайдеггером следующим после вопроса предложением: «Решимость самости наперекор непостоянству рассеяния есть в себе самой *протяженное устояние*, в котором Dasein как судьба держит рождение и смерть вместе с их "между" в свою экзистенцию "включенными", а именно так, что в таком устоянии оно мгновенно-обзорно\* для миро-историчного своей всегдашней

---

\* В.В.Бибихин в русском издании *Бытия и времени* (1997) термин augenblicklich переводит двойным термином «мгновенно-очно». Удвоение перевода хайдеггеровского der Augenblick (augenblicklich – прилагательное, образованное от этого существительного) вполне оправдано, поскольку дословный перевод этого немецкого термина «миг», «мгновение», «момент» не передает смысл, необходимый Хайдеггеру для прояснения временных аспектов собственного бытия-целым Dasein. И все-таки воспользоваться этим переводом нельзя. Перевод В.В.Бибихина в целом неверно нацеливает на понимание смысла этого термина Хайдеггера. Его перевод как «мгновение-ока» акцентирует внимание на первой части слова Augenblick, т.е. на Augen-. Немецкое das Auge – «глаз», «око» несет в себе оттенок физиологичности. Глаз, око здесь понимаются прежде всего как физиологические органы зрения: например, mit unbewaffnetem Auge – невооруженным глазом; kein Auge zutun – не смыкать глаз и т.д., что не соответствует замыслу Хайдеггера. У него акцент в смысловом использовании этого термина смещен на вторую часть, на –blick. Там, где специально акцентируется смысловой аспект этого тер-



ситуации»<sup>111</sup>. Чтобы уяснить суть, предлагаемого Хайдеггером и важного для наших целей, направления аналитики онтологического основания бытийной целостности *Dasein* несколько упростим хайдеггеровский текст. Для этого уберем из него некоторые элементы, которые необходимы Хайдеггеру в решении *собственных* задач, но не являются сколь-нибудь важными для движения к намеченной в данной работе цели. Это относится к следующим элементам текста «наперекор непостоянству рассеяния» и «для миро-историчного своей всегдашней ситуации».

Первый удаляемый элемент необходим Хайдеггеру для подчеркивания решимости как феномена, исходно конституирующего целостность *Dasein*, на основании которого только и может осуществляться рассеяние и бессвязанность переживаний повседневного несобственного существования субъекта. Поскольку здесь решимость рассматривается *в ее исходности*

---

мина, Хайдеггер выделяет именно вторую часть слова: на стр. 328 этот термин выглядит так *Augenblick*, а на стр. 345 так *augenblicklich*. В его работе вообще нигде не выделяется первая часть термина, т.е. *Augen*. Перевод «мгновение-ока» не учитывает этого важного момента. Кроме того, по справедливому замечанию В.И.Молчанова, этот перевод по-русски употребляется, как правило, для характеристики быстрого движения: исчез в мгновение ока; промелькнул в мгновение ока и т.п.

В настоящей работе термин *Augenblick* дается в переводе с акцентированием на части *-blick*. Немецкое *der Blick* – «взгляд», «взор» терминирует способность человека к осмысленному восприятию: *auf der ersten Blick* – на первый взгляд, с первого взгляда; *den Blick zu Boden schlagen* – опустить глаза, потупить взор и т.п. Поэтому перевод *Augenblick* напрашивается в виде «мгновение-взора». Однако мы используем другой, недословный перевод второй части (*-blick*), потому что словом «взор» не передается аспект целостности, завершенности, собранности, охваченности, которые так важны Хайдеггеру для характеристики модуса собственной временности бытия *Dasein*. Все эти аспекты присутствуют в слове «обзор», который является однокоренным со словом «взор», а потому мы его и будем использовать в качестве второго дублирующего термина для перевода хайдеггеровского *Augenblick*, несмотря на то, что в немецком языке для русского «обзор» в качестве эквивалента существует термин *der Überblick*. Последующие два параграфа работы еще должны предоставить аргументы в пользу перевода *Augenblick* как «мгновение-обзора».

<sup>111</sup> *Ibidem*. S.390-391.

для бытия-целым Dasein, данный элемент может быть болезненно удален из текста.

Второй элемент позволяет Хайдеггеру уточнить тот бытийный модус Dasein, в котором Dasein теряет себя так, что должно как бы задним числом собирать себя извлекая из рассеяния и придумывать себе для этой собранности некое абстрактное единство, то есть этот бытийный модус не является собственным бытийным модусом. Но поскольку «мгновенно-обзорность» решимости, как будет показано ниже, является характеристикой собственного бытия Dasein, то уточнение Хайдеггера также не является принципиальным.

После удаления названных элементов текст Хайдеггера примет следующий вид: «Решимость самости... есть в себе самой *протяженное устояние*, в котором Dasein как судьба держит рождение и смерть вместе с их "между" в свою экзистенцию "включенными", а именно так, что в таком устоянии оно (т.е. Dasein – С.Г.) мгновенно-обзорно...». Рассматривая решимость самости как *протяженное устояние*, Хайдеггер ориентирует рассмотрение оснований целостности экзистенции в следующем направлении. Во-первых, «протяженное устояние» в заступающей решимости и есть «исходная, непотерянная, взаимосвязи не требующая протяженность целой экзистенции», то есть исходность целостности экзистенции берется в аспекте *устояния*, как стояния самости вопреки всему тому, что пытается разрушить ее устойчивое стояние. Во-вторых, исходная протяженность устояния самости взятая как судьба включает в свою экзистенцию рождение и смерть вместе с их «между», то есть имеет сложнорасчлененную структуру. Рождение, смерть и их «между», как было выяснено ранее, являются временными феноменами «жизненной взаимосвязи». Но эта временная структура исходного устояния не может рассматриваться в аспекте расчлененности начала, дления и конца, так как такое рассмотрение просто разрушает сам феномен исходной протяженности устояния. Для того чтобы оградить аналитику от этой опасности Хайдеггер делает важное уточнение. Он говорит, что исходную протяженность устояния решимости самости, т. е. Dasein в модусе заступающей решимости, надо брать «мгновенно-обзорно».

Таким образом, проясняется как должно подходить к аналитике события, чтобы выявить его в качестве судьбоносного основания конституирования целостности Dasein. Хайдеггер говорит, что надо исходность события в основании целостности Dasein рассматривать «мгновенно-обзорно». Что это значит?

### *2.7 Мгновение-обзора как экспозиция собственного предпонимания бытия-целым Dasein*

Термин «мгновение-обзора» («Augenblick») впервые встречается в тексте *Бытие и время* в §65 «Временность как онтологический смысл заботы» на странице 328, где Хайдеггер обсуждает временные модусы решимости. Мгновение-обзора он относит к собственному временному модусу решимости. Содержание этого термина раскрывается на странице 338. Обсуждая временные модусы заступающей решимости, Хайдеггер пишет: «В решимости настоящее не только возвращено из рассеяния по ближайше озаботившему, но удержано в настоящем и бывшести. Удержанное в собственной временности, тем самым *собственное настоящее* мы называем *мгновением-обзора*. Этот термин должен быть понят в активном смысле как экстаз. Он подразумевает решительный, но в решимости *сдержанный* порыв Daseins в то, что встречается в ситуации из озаботивших возможностей, обстоятельств»<sup>112</sup>. Для уяснения значения феномена мгновения-ока важным является понимание первого предложения. Привычка обыденного осмысления растолковывает смысл выражения, стоящего после запятой в первом предложении, в направлении «удержания\* настоящего в настоящем и бывшести». Но в таком понимании полностью разрушается вся архитектоника

---

<sup>112</sup> Ibidem. S.338.

\* Так можно перевести нем. gehalten, которое представляет собою partizip II, образованный от глагола halten – держать, содержать, удерживать.

экзистенциальной аналитики феномена заступающей решимости в модусе временности. Действительно, если принять предлагаемый обыденным сознанием смысл этого предложения, то получается, что настоящее заступающей решимости поделено на три части «собственно настоящее», «настоящее удержанное в настоящем» и «настоящее удержанное в бышести», каковые интерпретируются как «теперь», «теперь в настоящем» и «теперь в прошлом». Однако Хайдеггер подчеркивает, что «феномен мгновение-обзора *в принципе* не может быть прояснен из *т е п е р ь*»<sup>113</sup>. Кроме того, при обычном растолковывании теряется смысл части предложения, стоящего до запятой, в которой проводится мысль о целостности и единственности настоящего в модусе собственной временности. Но в таком случае, как необходимо понять утверждение Хайдеггера о том, что «настоящее не только возвращено из рассеяния по ближайше озаботившему, но и сдержано в настоящем и бышести»? Его надо понять в том смысле, что собранное настоящее заступающей решимости удерживает само себя от рассеяния по ближайше озаботившему. На это понимание наталкивает обозначение Хайдеггером в этом же абзаце настоящего термином «на-стоящее»<sup>114</sup>, репрезентирующего удержанность, устойчивость, стойкость события настоящего заступающей решимости. И кроме того, в том смысле, что настоящее удерживает в своем стоянии настоящее и бывшее. В данном понимании у настоящего пропадает значение «теперь». Настоящее, удерживающее в устойчивом стоянии настоящее и бывшее, не может быть «теперь», каковое возможно лишь в ряду «раньше» и «позже». Оно возможно только как «остановленное мгновение» или, как определяет сам Хайдеггер, «мгновение-обзора», т.е. «сдержанное в собственной временности настоящее». Такое собственное настоящее есть выход за всякие временные последовательности, есть вообще выход за обыденное понятие времени, а потому его и надо понимать как *экстаз*.

---

<sup>113</sup> Ibidem.

<sup>114</sup> «"В мгновение-обзора" ничего не может произойти, но как собственное на-стоящее (Gegen-wart) оно дает *впервые встретиться* тому, что может быть в качестве подручного или наличного "во времени"». (Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.338)

Мгновение-обзора как *собственное* настоящее Хайдеггер отличает от *несобственного* настоящего, которое называет *актуализацией*. Понятия «собственный» и «несобственный» Хайдеггер использует для различения модусов бытия феноменов, благодаря которым Dasein бытийствует так или иначе в своем «вот». «Собственными модусами» он называет такие модусы, которые раскрывают смысл бытия Dasein, и отличает их от модусов, которые затемняют, фальсифицируют смысл бытия Dasein, такие модусы им называются «несобственными модусами». Естественно, что для движения к выбранной цели необходимо сосредоточить внимание на собственных модусах бытия феноменов Dasein, в данном случае на феномене мгновение-обзора.

## 2.8 Феномен мгновение-обзора и основание целостности Dasein

Попытаемся прояснить, *что* удерживается мгновением-обзора в заступающей решимости? Для этого рассмотрим некоторые места хайдеггеровского текста, где употребляется термин «мгновение-ока». Как уже было отмечено ранее, впервые этот термин встречается на странице 328: «Решившееся Dasein как раз извлекло себя назад из падения, чтобы тем собственнее быть "вот" в "мгновение-обзора" на разомкнутую ситуацию»<sup>115</sup>. Мгновение-обзора в данном фрагменте фиксирует удержанность извлекшего себя назад из падения Dasein, которое решилось быть своим собственным «вот». «Вот» – это способ бытия Dasein, который конституирован бытием-в-мире, это экзистенциальная пространственность Dasein, основанная на бытии-в-мире. «Вот» есть способ, каким Dasein как бытие «вот», размыкает окружающий мир. «Выражение "вот", – пишет Хайдеггер, – имеет в виду эту сущностную разомк-

---

<sup>115</sup> Ibidem. S.328.

нутость»<sup>116</sup>. Слова «разомкнутая ситуация» означают конкретное мироокружное разомкнутое «вот». Отсюда можно ключить, что в данном фрагменте мгновение-обзора удерживает как целость разомкнутого собственного «вот», так и целость пространственно разомкнутого мироокружения. Мгновение-обзора, пишет Хайдеггер, «вводит экзистенцию в ситуацию и размыкает собственное "вот"»<sup>117</sup>.

«Мгновение-обзора» встречается при характеристике феномена ужаса во временном модусе настоящего. Сопоставляя невыдержанность актуализации как временного модуса феномена страха, с выдержанностью собственного настоящего ужаса, Хайдеггер пишет: «Хотя настоящее ужаса удержано, оно все же не имеет еще характера мгновение-ока, временно-ящего в решении. Ужас лишь вводит в настроение *возможного* решения. Его настоящее держит мгновение-обзора, в каком само настроение, и только оно, возможно, *на взводе*»<sup>118</sup>. В данном случае важно отметить, что мгновение-обзора как собственное настоящее связано с одним из основофеноменов Dasein, каким выступает ужас. И связано с ужасом мгновение-обзора накоротке. Очертить сейчас, хотя бы вчерне, сущностную связь мгновение-обзора и ужаса не представляется возможным. А потому пока просто зафиксируем эту связь.

На следующей странице читаем: «*Это* настроение (т.е. настроение ровности в отличие от равнодушия – С.Г.) возникает из решимости, которая мгновенно-обзорна для возможных ситуаций той способности целого бытия, которую размыкает заступание в смерть»<sup>119</sup>. Во-первых, здесь мгновенно-обзорность выступает как характеристика заступающей решимости к смерти. Во-вторых, и это более важно, мгновенно-обзорность есть означение такого состояния, в котором удерживаются возможные ситуации целого бытия, причем удерживаются так, что их *все и сразу* можно обзреть, *окинуть единым взором*. Этот аспект подчеркнут Хайдеггером курсивом в слове «мгновенно-обзорна». Способность мгновения-обзора удерживать «в едином взоре» целость бытия еще раз

---

<sup>116</sup> Ibidem. S.132.

<sup>117</sup> Ibidem. S.347.

<sup>118</sup> Ibidem. S.344.

<sup>119</sup> Ibidem. S.345.

раскрывается Хайдеггером на странице 391, где он характеризует решимость как феномен экзистенции. «В решимости лежит экзистенциальное постоянство, которое по своей сути уже предвосхитило всякое возможное, из нее возникающее мгновение-обзора. Решимость как судьба есть свобода для возможно ситуативно требуемого *отказа* от определенного решения. Этим постоянство экзистенции не прерывается, но как раз мгновенно-очно сохраняется. Не постоянство образуется впервые благодаря нанизыванию "мгновений" и из них, а последние возникают из *уже простертой* временности наступающе бывшествующего возобновления»<sup>120</sup>. О способности мгновения-обзора удерживать целость бытия в этом фрагменте говорится не в тех предложениях, где употреблен этот термин, а в тех, где просто подчеркивается укорененность мгновения-обзора в решимости, которая не исчезает даже при отказе от решения. О способности удерживать целое мгновением-обзора речь идет в последнем предложении цитируемого абзаца. Слова «*уже простертая* временность наступающе бывшествующего возобновления» характеризуют решимость как феномен постоянства экзистенции в модусе временения. Экзистенция как эк-зистенция по своей сути есть «выставленность и выстаивание в открытости вот»<sup>121</sup>, то есть эк-статична, мгновенно-обзорна. Именно мгновенно-обзорная экспозиция экзистенции, т.е. как «*уже простертая*», позволяет возникнуть *любым* «переживаемым мгновениям» и, таким образом, удерживать целость бытия Dasein. «Мгновенно-обзорная экзистенция временится как судьбоносно целая протяженность в смысле собственного, исторического *постоянства* самости»<sup>122</sup>.

Поводя итог рассмотрению феномена мгновение-обзора как собственного настоящего модуса временения заступающей решимости, сформулируем те характеристики мгновения-обзора, которые позволяют взять его в качестве экспози-

<sup>120</sup> Ibidem. S.391.

<sup>121</sup> См. маргиналию к стр. 133\*\*\*: «Экзистирует присутствие (Dasein) и только оно; соответственно экзистенция – выставленность и выстаивание в открытости вот: эк-зистенция». (Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В.Бибихина. М., 1997. С.442)

<sup>122</sup> Haidegger M. Sein und Zeit. Tubingen, 1953. S.410.

ции рассмотрения истока судьбоносного бытия-целым Dasein. Во-первых, так как мгновение-обзора есть собственный модус временения экзистенции Dasein, то исток бытия-целым Dasein должен определять смысл бытия целости Dasein. Во-вторых, поскольку мгновение-обзора удерживает целость бытия Dasein всю сразу, постольку этот исток должен целость бытия Dasein конституировать сразу и в целом. Наконец, в-третьих, мгновение-обзора обладает способностью размыкать все возможные «вот» для Dasein, отсюда исток целости Dasein должен в себе содержать способность такого размыкания.

Итак, на пути прояснения способности со-бытия удерживать целость бытия Dasein удалось установить, что основанием этой его способности выступает событие. Событие (Geschehen), в качестве судьбоносного основания фактического экзистирования Dasein, обеспечивает «жизненную взаимосвязь» фактичных «вот» бытия Dasein на его пути «между» рождением и смертью. Судьбоносность бытийного основания со-бытия, т.е. событие-совместности (Mitgeschehen), дает ему (со-бытию) возможность удерживать целость бытия Dasein. Рассмотрение возможности аналитики онтологического истока судьбоносной событийности Dasein позволило указать на мгновение-обзора как на феномен, благодаря которому впервые открывается возможность усмотрения истока бытия-целым Dasein, но не позволило ухватить существо самого истока. Вопрос об онтологическом истоке бытийной целости Dasein остается все еще загадкой.



### Глава III

## О СУЩЕСТВЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ИСТОКА БЫТИЯ-ЦЕЛЫМ DASEIN

Предшествующей аналитикой было показано, что феномен *со-бытие* является базовой бытийной конституцией Dasein, лежащей в основании всех остальных структур его существования. Определение фундаментального места *со-бытия* в структуре Dasein подвело к необходимости поиска того условия, которое позволяет *со-бытию* удерживать целостность бытия Dasein и тем самым быть его основофеноменом. При рассмотрении этого вопроса стало ясно, что основанием феномена *со-бытие*, которое позволяет ему быть основоструктурой Dasein, является феномен *событие* (Geschehen), точнее его соновофеномен событие-совместности (Mitgeschehen). *Событие* как событие-совместности – это то, что составляет основу судьбоносного бытия-с-другими Dasein как в целом, так и его всякого фактического «вот». Так понятое существо *события* и есть онтологическое основание бытия-целым Dasein. Однако указание на *событие* (Geschehen) как основание феномена *со-бытия* (Mitsein), позволяющего последнему удерживать целостность бытия Dasein, оставило под вопросом *существо истока*, позволяющего *со-бытию* конституировать бытийную целостность Dasein. Прояснение этого вопроса и составляет содержание данной главы.

### 3.1 Вопрос об онтологическом основании феноменального состава Dasein

Вопрос об онтологическом истоке бытия-целым феноменального устройства Dasein Хайдеггер формулирует так: «Каким образом это событие (Geschehen - событие собственной истории Dasein – С.Г.) как судьба должно конституировать целую "взаимосвязь" Daseins от его рождения вплоть до его смерти»<sup>123</sup>. На этот вопрос Хайдеггер пытается найти ответ в направлении выяснения различных модусов историчности Dasein. Однако для нас интересна другая сторона этого вопроса. Так как событие «должно конституировать целую "взаимосвязь" Dasein», то оно «в» себе должно содержать то, что конституирует целое «взаимосвязи» Dasein. «В» себе надо понимать не в смысле «что-то скрывает», но, напротив, в значении «собой указывает» на некий собственный исток, которым обеспечивается событийная судьбоносность конституция целого «взаимосвязи» Dasein. Таким образом, данная формулировка должна ориентировать на прояснение вопроса о том, *что* выступает «исток» целостности Dasein, «исток» его собственного бытия-целым? *Что* в качестве «истока» фундирует событие как собственную судьбу Dasein в его целостном бытии? Этот «исток» одновременно должен быть и бытийным основанием феноменального устройства Dasein, то есть принадлежать к существу вопроса о *смысле бытия*. И поскольку целостность бытийного истока Dasein принадлежит к существу вопроса о *смысле бытия*, постольку задача обнаружения *смысла* истока бытийной целостности Dasein может быть решена в направлении вопроса о *смысле бытия*.

Таким образом, определяются контуры предстоящих аналитических шагов по прояснению существа истока собственной судьбы Dasein в его бытии-целым. Общая логика этих шагов может быть представлена последовательностью вопросов. Есть ли у Хайдеггера путь к истоку *смысла бытия*? Что это за путь? Как продвигается Хайдеггер по этому пути? Какое понимание истока *смысла бытия* Хадеггером обретается в ходе аналитики? Как полученный Хайдеггером ответ на вопрос об *истоке смысла бытия* может быть использован для

<sup>123</sup> Ibidem. S.387.

прояснения вопроса о *смысле истока бытия-целым Dasein?* Однако прежде чем приступить к поискам ответов на эти вопросы необходимо решить проблему выбора хайдеггеровских текстов, в которых он рассматривает эти вопросы.

### 3.2 Определение текстовых источников для рассмотрения аналитики Хайдеггером вопроса о смысле бытия

Вопрос о смысле бытия был систематически исследован Хайдеггером в *Бытии и времени*. Но, по признанию самого Хайдеггера, в *Бытии и времени* ему не удалось получить ответ на поставленный вопрос. Более того, опубликованный Хайдеггером текст книги *Бытие и время* вышел в свет без третьего раздела первой части, который был озаглавлен «Время и бытие»<sup>124</sup>. Проблема, не позволившая Хайдеггеру опубликовать третий раздел первой части *Бытия и времени*, была связана, с одной стороны, с тем, что адекватная постановка и осмысление вопроса о смысле бытия была невозможна в рамках традиционной метафизики, с другой – отсутствием, соответствующего этому вопросу, познавательного инструментария для понимания фундаментальных оснований существования<sup>125</sup>. Однако, несмотря на эти трудности, вопрос о

<sup>124</sup> Фридрих-Вильгельм фон Херрманн, известный феноменолог и исследователь творчества Хайдеггера, описывает эту ситуацию так: «В начале 1926 г. были сделаны первые шаги по подготовке рукописи (*Бытие и время*) к печати. В ходе этой подготовки, однако, 3-й раздел Первой части, *Время и бытие*, оказался неудовлетворительным. За корректурой *Бытия и времени* Хайдеггеру стало ясно, что этот важнейший раздел всего трактата в том виде, до которого он был доработан, грозил остаться непонятым. Так в последние дни декабря 1926 г. он решил прервать публикацию этого раздела... Прерывая публикацию 3-го раздела, Хайдеггер питал надежду, что уже через год он сумеет прояснить и сделать более понятным ход мысли 3-го раздела» (Херрманн Фр.-В. фон. «Бытие и время» и «основные проблемы феноменологии» // *Философия Мартина Хайдеггера и современе*. М., 1991. С.62). Но надеждам Хайдеггера не суждено было осуществиться.

<sup>125</sup> В *Письме о гуманизме*, написанном в 1946 году сразу же после выхода брошюры Ж.-П. Сартра *Экзистенциализм – это гуманизм* и опубликованном в 1947 году, Хайдеггер пишет: «Когда люди понимают упомянутый в *Бытии и времени* "проект", "набросок" в смысле представляющего

смысле бытия и адекватных средств его выражения всегда был главным вопросом для Хайдеггера, вопросом который определял все его творческие искания<sup>126</sup>.

Вопрос о смысле бытия – центральный вопрос философии Хайдеггера. Этот вопрос так или иначе определял проблематику всех его работ, в том числе и доклада с многозначительным названием *Время и бытие*, который был им прочитан 31 января 1962 г. в возглавляемой Е. Финком школе Studium Generale университета Фрайбурга. Как признавался сам философ: «Достаточная разработка указанной в названии *Время и бытие* темы в то время (время опубликования *Бытия и времени* в 1927 г. – С.Г.) оказалась автору не по плечу. Публикация *Бытия и времени* была в этом месте прервана. То, что содержит сейчас, спустя три с половиной десятилетия, напи-

---

полагания, то они принимают его за акт субъективности и мыслят его не так, как только и можно бы мыслить "бытийное понимание" в области "экзистенциальной аналитики" "бытия-в-мире", а именно как экстатическое отношение к просвету Бытия. Успешное следование за этой иной, оставляющей субъективность мыслью, затруднено, правда, тем, что при опубликовании *Бытия и времени* третий раздел первой части *Время и бытие*, был изъят из книги (см. *Бытие и время* с. 39). *Здесь должен был произойти поворот всего целого* (выделено мною – С.Г.). Проблематичный раздел был изъят, потому что мысль отказала при попытке достаточно образом высказать этот поворот и не смогла идти дальше в опоре на язык метафизики». (Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С.200).

<sup>126</sup> В том же *Письме о гуманизме* он пишет: «Доклад *О существе истины*, продуманный и прочитанный в 1930, но напечатанный лишь в 1943, дает в известной мере увидеть ход мысли на повороте от *Бытия и времени* к *Времени и бытию*. Этот поворот – не изменение позиции *Бытия и времени*; скорее мысль, сделавшая там свою попытку, впервые достигает в нем местности того измерения, откуда осмысливается *Бытие и время* – а именно осмысливается из основополагающего опыта забвения бытия» (Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С.200). Эти строки Хайдеггера выступают явным свидетельством его последовательной позиции по отношению к заявленной в *Бытии и времени* проблематике. Они определенно указывают на ошибочность довольно распространенного мнения об «отказе Хайдеггера от попытки преодоления метафизики», о различии проблематики в творчестве «раннего» и «позднего» Хайдеггера и т.п. См., например, комментарий А.С.Солодовниковой к докладу *Время и бытие* в книге *Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник*. М., 1991. С.179-180.

санный текст доклада, нельзя просто добавить к тексту *Бытия и времени*. Правда, остался ведущий вопрос, что все же лишь означает, что он стал еще более достойным вопрошания и еще более чуждым духу времени»<sup>127</sup>. Предостережение Хайдеггера о том, что текст доклада *Время и бытие* «нельзя просто добавить к тексту *Бытия и времени*» надо рассматривать вовсе не в том смысле, что доклад 1962 года *Время и бытие* тематически выходит за рамки проблематики, очерченной в 1927 в *Бытии и времени*. Хайдеггера здесь необходимо понять так, что проблематику опубликованного доклада *Время и бытие* надо брать в горизонте его мысли, которая двигалась от *Бытия и времени* к *Времени и бытию* «три с половиной десятилетия», и потому доклад 1962 года нельзя рассматривать как простое восполнение опущенного при публикации в 1927 году раздела.

Таким образом, вначале вполне очевидным представляется рассмотреть текст хайдеггеровского доклада *Время и бытие* в русле интересующего нас вопроса о существовании истока собственной судьбоносной целостности бытия Dasein. Во-первых, потому что эта работа идейно и, в некоторой степени, структурно продолжает непосредственную проблематику вопроса о смысле бытия, во-вторых, она представляет собой один из последних результатов мысли Хайдеггера, и в качестве таковой она является определенным итогом его поисков смысла бытия. Кроме того, публикуя свой доклад под многозначительным титулом *Время и бытие* Хайдеггер показывает нам, что тот поворот мысли, который наметился при написании и публикации *Бытия и времени*, и который в то время не мог быть соответствующим образом продемонстрирован, теперь (в 1962 году) обрел достаточно ясную языковую форму. Правда, содержание доклада демонстрирует скорее не сам поворот мысли, а результат его. Тем интереснее становится рассмотрение хайдеггеровской мысли в тексте *Времени и бытия*. Наконец, анализ текста доклада должен подсказать, какие еще работы необходимо привлечь для ответа на поставленный вопрос об онтологическом истоке бытия-целым Dasein.

---

<sup>127</sup> Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969. S.91.

### 3.3 О существе истока бытия и времени

В своем докладе *Время и бытие* Хайдеггер ставит задачу прояснить существо истока времени и бытия: «Мы пытаемся заглянуть в Это (Es), которое дает бытие и время... Мы попытаемся ввести в рассмотрение Это (Es) и будем писать "Это" ("Es") с большой буквы»<sup>128</sup>. В решении поставленной задачи он идет не просто к пониманию бытия и пониманию времени, но пытается выяснить основания *понимания вообще*. «Мы должны доказать, как это "Это дано" (diesses "Es gibt") позволяет себя увидеть и понять»<sup>129</sup>.

Доклад начинается с иллюстрации проблемы понимания, которая возникает при столкновении с картинами Пауля Клее, стихотворением Георга Тракля и физико-теоретической мыслью Вернера Гейзенберга. Проясняя существо этой проблемы, Хайдеггер говорит, что бытие и время в качестве предмета философского вопрошания предстают как «вещи», которые задевают само наше существование как разумных существ. Слово «вещь», «определенная вещь»<sup>130</sup>, продолжает Хайдеггер, должно для нас означать нечто такое, «о чем трактуется в каком-то решающем смысле, поскольку в нем скрывается нечто непроходимое мыслью»<sup>131</sup>. «Бытие – некая вещь, вероятно, *предмет* мышления. Время – некая вещь, вероятно *предмет* мышления, если с другой стороны, в бытии как присутствию говорит нечто подобное времени. Бытие и время, время и бытие называют *отношение* обеих вещей,

<sup>128</sup> Heidegger M. *Zeit und Sein*. Tübingen, 1976. S.5.

<sup>129</sup> Ibidem.

<sup>130</sup> В работе *Вещь* он отталкивается от латинского термина *res*, который имеет значение «предмет, о котором идет речь». «Слово *res* у римлян именуется то, что задевает людей, обстоятельство, спорный случай, казус... Слово *res* у римлян именуется то, что тем или другим образом задевает человека». (Хайдеггер М. *Вещь* // Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления*. М., 1993. С.322).

<sup>131</sup> Heidegger M. *Zeit und Sein*. Tübingen, 1976. S.4.

предметное отношение, которое *несет* на себе обе вещи и их отношение *выносит*. Осмысливание этого предметного отношения задано мысли, при условии, что у нее хватит смысла терпеливо выждать трудность своего предмета»<sup>132</sup>. Решение этой задачи должно привести, по мысли Хайдеггера, к обнаружению способа, каким бытие и время даны. Способ «давания» бытия и времени таит в себе их собственное существо и, одновременно, является основанием понимания как такового.

Раскрывая «давание» бытия Хайдеггер приходит к заключению, что «имение возможности бытия значит: выдавание и давание бытия»<sup>133</sup>. Иными словами «давание» бытия раскрывается им как источник, определяющий возможность бытию пребыть, уместиться, присутствовать. Продумывая «давание» времени он говорит: «Мы называем давание, какое дает собственно время, просветом скрывающего протяжения. Поскольку протяжение само есть давание, в собственно времени скрывается дающее давание»<sup>134</sup>. А так как «протяжение» он рассматривает не как характеристику пространства, а как *то, что* дает возможность самому пространству быть, как *протягивание*, как *то, что* дает возможность («выдает и дает») бытию пребывать, присутствовать, то время выявляется им как *имение места* бытием. «Итак, собственно время кажет себя как Это (Es), которое мы называем, когда говорим: дано бытие. Судьба, в которой дано бытие, покоится в протяжении времени»<sup>135</sup>. Но этим еще не доказано «давание» как собственное существо времени, «так как время остается само даром Этого (die Gabe eines Es gibt), чье давание хранит область, в которой протяжено присутствие»<sup>136</sup>.

Где же искать ответ на поставленный вопрос об истоке бытия и времени? Его надо искать в понимании Это как давания, поскольку последнее раскрывается как *выдавание* бытия и как *протяжение* времени. «В посыле судьбы бытия, в протяжении времени проявляется присвоение, освоение, а именно бытия как присутствия и времени как области простора в

---

<sup>132</sup> Ibidem.

<sup>133</sup> Ibidem. S.8.

<sup>134</sup> Ibidem. S.16.

<sup>135</sup> Ibidem. S.18.

<sup>136</sup> Ibidem.

их собственное существо. То, что определяет обоих, время и бытие, в их собственном существе, т.е. в их взаимоотношенности (in ihr Zusammengehören), мы называем *событие* (*das Ereignis*)»<sup>137</sup>.

### 3.4 О переводе термина *Ereignis*

*Ereignis* – центральный термин зрелой мысли Хайдеггера, а не только позднего периода творчества. Сам Хайдеггер, подчеркивая решающее значение этого термина для продумывания вопроса о смысле бытия, в одном из примечаний к докладу *Путь к языку* пишет, что он «уже более 25 лет применяет слово *событие* в своих рукописях для обозначения имеющейся здесь ввиду вещи. Вещь эта, хотя сама по себе проста, остается трудной для мысли прежде всего потому, что мысль должна прежде отвыкнуть от привычки впасть в мнение, будто в качестве события здесь мыслится "бытие". Событие – существенно другое, потому что более богатое, чем всякое возможное метафизическое определение бытия. Наоборот, бытие в свете своего сущностного происхождения позволяет мыслить себя из события»<sup>138</sup>. Отсылая к середине тридцатых годов, Хайдеггер имеет в виду свои рукописи под заглавием *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*<sup>139</sup>. Термин *Ereignis*, также как и слово *Dasein*, вряд ли целесообразно переводить на другие языки, на что указывает в работе *Закон тождества* сам философ, сравнивая его с греческим словом *λογος* и китайским понятием «Дао»<sup>140</sup>. Вместе с тем оставить без перевода «*Ereignis*» нельзя, поскольку это нарушило бы не только языковую ткань работы, но и затемнило бы логический ход мысли в ней.

<sup>137</sup> Ibidem. S.20.

<sup>138</sup> Примечание 24 на стр. 426 в книге: *Хайдеггер М. Время и бытие*. М., 1993.

<sup>139</sup> «К философии (О событии)» – так обычно переводят название этой работы, опубликованной в 65 томе его полного собрания сочинений.

<sup>140</sup> См.: Heidegger M. *Identitet und Differenz*. Stuttgart, 1957. S.25.



В нашей литературе существуют разные попытки перевода этого термина с целью ухватить содержание хайдеггеровской мысли. Так А.С. Солодовникова переводит *Ereignis* очень необычным термином *особляюще-высвояющим присвоением*. Она приводит следующее обоснование вводимого термина. «Das Ereignis – обычный перевод «событие» – понимается Хайдеггером как присвоение (от *eignen* – годиться, подходить), *ereignen* – как присваивать (в современном немецком глаголы с корнем *eignen* имеют значение различных действий с собственностью, например, *übereignen* – передавать, переводить что-то в собственность). Присвоение же переосмысливается Хайдеггером (в соответствии с *eigen* – свой, собственный, личный, особый) как вы-своение, о-собление, обо-собление. Таким образом, действие *ereignen* дает всему возможность быть самим собой, что означает для сущего – быть особью, особенным, присутствию – «присутствовать», времени – «времениться». Das Ereignis – событие, которое дает возможность всему быть самим собой, позволяет всему идти к себе, высваивая это нечто, о-сваивая его, о-собляя его (это нечто) как это нечто, как таковое»<sup>141</sup>. Осмысление А.С. Солодовниковой содержания термина *Ereignis* в принципе не вызывает возражения. Однако употребление термина «особляюще-высвояющее присвоение» вместо обычного «событие» для перевода немецкого *Ereignis* все-таки затушевывает путь мысли Хайдеггера, который неустанно подчеркивает важность именно пути к истоку бытия и времени, поскольку исчезает *знак* бытийности при именовании истока бытия предлагаемым А.С. Солодовниковой термином. В этой связи более приемлемой выглядит позиция тех авторов, которые предлагают для перевода термин «событие», оставляя тем самым самое общее значение *Ereignis*. А.Л. Доброхотов отмечает, что в таком переводе какая-то часть семантической игры все же сохраняется. В слове *событие* звучат и «бытие», и «собственность», и «собрание», и обращение к «себе». И хотя оппозиция *Ereignis-Enteignis* и вся игра с «*eigen*», на которую, конечно, надо направлять внимание при чтении оригинала, к сожалению при этом не передается, слово *событие* все же позво-

<sup>141</sup> Примечание 34 на стр. 183 книги *Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник. М., 1991.*

ляет размышлять о связи свершения и отвержения, обретения и отъятия, освоения и отчуждения, овладения и изъятия, события и за-бытия<sup>142</sup>. Более того, по мнению В.В.Бибихина слово *событие* заставляет в русском переводе настойчивее вспомнить о бытии, чем немецкое Ereignis<sup>143</sup>.

Нами термин Ereignis будет использоваться в значении *событие*. Для данной работы употребление этого термина связано с определенной трудностью. До сих пор словом *событие* передавалось значение немецкого Geschehen, которым фиксировалась судьбоносная связь целостности бытия Dasein. Теперь же термин *событие*, в качестве перевода Ereignis, будет использоваться для передачи значения *истока* этой судьбоносной связи. И все же, несмотря на опасность эквивокаций, именно слово *событие* будет использоваться в качестве русского эквивалента хайдеггеровского Ereignis. Его использование в этом значении обусловлено двумя соображениями. Во-первых, как уже было отмечено выше, в имени *событие* явно звучит тема бытия, центральная тема мысли Хайдеггера. Во-вторых, для нас очень важно подчеркнуть «генетическую» связь феномена со-бытия (Mitsein) в качестве основоструктуры Dasein с тем «истокком», который дает «место» «для» Dasein. Иными словами, нашей целью является обоснование и прояснение связи со-бытия (Mitsein) с событием (Ereignis). А для того чтобы не путаться в различных значениях слова *событие* в спорных местах в скобках будет даваться соответствующий немецкий термин.

---

<sup>142</sup> Примечание 4 на стр. 178 той же работы.

<sup>143</sup> Вступительная статья Бибихина В.В. «Дело Хайдеггера» стр. 13 в книге *Хайдеггер М. Время и бытие*. М., 1993.

### 3.5 Событие (*Ereignis*) – исток бытия и времени

«В посыле судьбы бытия, в протяжении времени проявляется присвоение, освоение, а именно бытия как присутствия и времени как области простора в их собственное существо. То, что определяет обоих, время и бытие, в их собственном существе, т.е. в их взаимопринадлежности (*in ihr Zusammengehören*), мы называем *событие (das Ereignis)*»<sup>144</sup>. Термин «событие» («*Ereignis*») именуется присвоение-освоение бытием и временем их Это, т.е. то, что дает сбыться собственному существу бытия и времени. При-своение и есть это сбывание, событие обретения бытием и временем собственного существа. «Что именуется это слово (событие-*Ereignis* – С.Г.), мы можем сейчас осмыслить лишь из того, что показывается пред-усмотрением бытия и времени как судьбы и как протяжения, куда бытие и время принадлежат. Обоих, бытие и время, мы называли предметами. Это "и" между ними оставляло их отношение друг к другу в неопределенности»<sup>145</sup>. Вот где, оказывается, скрывается исток собственного существа бытия и времени. В этом неопределенном «и». Соединительный союз «и» здесь не просто выступает грамматической формой перечисления, и даже не лингвистической формой, указывающей на сущностное родство бытия и времени. Это неопределенное «и» само в себе скрывает исток собственного существа бытия и времени. Со-единительное «и» есть по существу «бытие-и-время», то есть отсылает к *взаимопринадлежности* их друг к другу. Для того чтобы обозначить и, тем самым получить, возможность прояснить неопределенность этого «и» Хайдеггер именуется исток собственного существа бытия и времени термином *событие*. «Теперь оказывается: что позволяет обоим вещам (бытию и времени – С.Г.) принадлежать друг другу, что не только вводит обе вещи в их собственное существо, но в их взаимопринадлежности хранит и в ней держит, обстоятельство дела обеих этих вещей, положение-вещей – есть событие (*Ereignis*)»<sup>146</sup>. Теперь становится понятным то акцен-

<sup>144</sup> *Heidegger M. Zeit und Sein. Tübingen, 1976. S.20.*

<sup>145</sup> *Ibidem.*

<sup>146</sup> *Ibidem.*

тирование, которое делает Хайдеггер, в цитированном выше отрывке, выделяя союз «и» курсивом.

Событие (Ereignis) раскрывается Хайдеггером в своей многосложности: во-первых, как то, что позволяет бытию и времени принадлежать друг другу (бытие принадлежит времени как месту своего присутствия, время принадлежит бытию давание дара присутствия); во вторых, событие вводит бытие и времена в их собственное существо (бытие сбываясь присваивает себе *судьбу*, время событием высваивается как *протяжение*); во-третьих, оно хранит бытие и время в их взаимопринадлежности (без времени бытие не имеет места, не присутствует; без бытия время не кажет себя в своем протяжении); в-четвертых, оно устанавливает способ соотношения бытия и времени (держит их вместе и этим совместным держанием задает их смысл, определяет их содержание: бытие есть судьба присутствия, время – протяженность, вместимость просвета); в-пятых, событие задает обстоятельства дела бытия и времени (бытие и время благодаря событию обретают способность обуславливать присутствие); наконец, оно является как положение-вещей (задает расположенность, возможность расположения в...). Отметим, что эти «во-первых», «во-вторых» и т. д. указывают не на какой-то порядок, иерархическую структуру элементов события (то, что именуется в последовательности «во-первых», «во-вторых» и т. д. не является элементами структуры события, скорее это моменты самого события взаимопринадлежания), они не являются также логикой развертывания события, так как по сути все эти моменты, говорит Хайдеггер, есть одно и то же: «Положение-вещей не приложено задним числом как надстроечное отношение к бытию и времени. Положение-вещей впервые дает бытию и времени из их соотношения сбыться в их собственном существе, а именно благодаря таящемуся в судьбе и в открытости протяжения событию (Ereignen). Соответственно Это (Es), которое дает в "дано-бытие" ("Es gibt Sein"), "дано-время" ("Es gibt Zeit") кажет себя как событие (Ereignis)»<sup>147</sup>. Однако указанием на многосложность события бытия и времени еще не раскрыто существо самого события, поскольку все его определения «нечаянно» представили нам событие как

<sup>147</sup> Ibidem.

«нечто присутствующее», то есть как сущее. А нам необходимо его осмыслить как таковое. «Что такое событие (Ereignis)?»<sup>148</sup> – ставит вопрос Хайдеггер.

### *3.6 Проблематичность раскрытия существа события*

Хайдеггер отмечает трудности в осмыслении самого вопроса о сути события (Ereignis). Этим вопросом, говорит он, мы требуем информации о бытии события (Ereignisses). Но бытие принадлежит событию (Ereignis), а не наоборот. А в таком случае мы вновь откатываемся к осмыслению и определению бытия из времени. «Это определение обозначилось из пред-усмотрения на это "Это" (auf das "Es"), которое, в просматривающем взгляде через расположенные друг в друге способы давания, дает посыл и протяжение. Посыл бытия покоится на высветляюще-утаивающем протяжении много-сложного присутствия в открытой области пространства-времени. Но протяжение покоится, в единстве с посылом в событии (Ereignen)»<sup>149</sup>. Стало быть, единственно верной постановкой вопроса является рассмотрение бытия в перспективе события (Ereignis). «Единственная цель ... состоит в том, чтобы рассмотреть само бытие как событие (das Sein selbst als das Ereignis)»<sup>150</sup>.

Как можно адекватно осмыслить положение «само бытие как событие»? Хайдеггер говорит, что ни понимание события (Ereignis) как рода бытия, ни понимание бытия родом события (Ereignisses) не выявляют положение дел. «Событие (Ereignis) не является объемлющим родовым понятием, которому можно подчинить бытие и время. Отношения логического порядка ничего здесь не говорят. Так как когда мы вдумываемся в само бытие и следуем его особенному существу,

---

<sup>148</sup> Ibidem.

<sup>149</sup> Ibidem.

<sup>150</sup> Ibidem. S.22.

оно оказывается в качестве дара, предоставленного благодаря протяжению времени, судьбы присутствия. Дар присутствия есть собственность события (Ereignens). Бытие исчезает в событии (Ereignis). В обороте речи: "Бытие как событие (Ereignis)" это "как" мыслится теперь: бытие, допущение присутствия посылаемое в событии (Anwesenlassen geschickt im Ereignen); время протянутое в событии (Zeit gereicht im Ereignen). Время и бытие сбываются в событии (ereignet im Ereignis). А само оно? Удастся ли сказать о событии (vom Ereignis) еще больше?»<sup>151</sup>. Этот фрагмент, который свидетельствует о проблематичности понимания существа события (Ereignis) из бытия, вместе с тем вполне определенно указывает на событие (Ereignis) как онтологический источник времени и бытия, поскольку «время и бытие сбываются в событии».

В заключение своего доклада Хайдеггер указывает на то особенное, что принадлежит к собственности события (Ereignis). В качестве особенности события (Ereignis) он называет *отнятие* (den Entzug die Enteignis) и *особление* (die Ver-eignung). *Отнятие* в качестве особенности события (Ereignis) представляет собой как раз ту его черту, благодаря которой возможно давание бытия. Раскрывая сущность этого давания Хайдеггер говорит: «Давание, которое только и дает свой дар, само же себя при этом удерживает и *отнимает* (выделено мною – С.Г.), такое давание мы называем посылом»<sup>152</sup>. Но так как посылание бытия покоится в протяжении времени, а это последнее вместе с бытием – в событии, то *отнятие* в событии дает о себе знать тем, что «оно отнимает у безудержного раскрытия свою собственную суть»<sup>153</sup>. Иными словами, мы всегда имеем дело с событием лишь a posteriori, лишь с тем, что уже сбилось и, тем самым, закрыло от нас собственную суть события как сбывания<sup>154</sup>. «Понятое из события, это зна-

<sup>151</sup> Ibidem. S.22-23.

<sup>152</sup> Ibidem. S.8.

<sup>153</sup> Ibidem. S.23.

<sup>154</sup> Раскрывая ускользание сути события на примере истории бытия Хайдеггер говорит: «События истории бытия обусловлены вмещающей открытостью этой уместности, а не тем, что занимает место в безразличной протяженности исторического процесса.

чит: оно отнимает себя в названном смысле у себя самого. К событию как таковому принадлежит это отнятие. Благодаря ему событие не оставляет себя, но сохраняет свое собственное существо»<sup>155</sup>.

Другая особенность события *особление* (или *обособление*) лежит в основании отличительности человеческого бытия. *Обособление* делает возможным само задевание нас бытием как присутствием и принятие нами этого задевания в качестве задачи своего существования. Принятие того, чем задевает нас присутствие, покоится в нашей способности удерживаться внутри области простирающего просвета, т. е. времени. «Поскольку бытие и время даны только в событии, ему принадлежит та особенность, что им человек как тот, кто внимает бытию, в котором он выстаивает в собственном времени, выносится в свое собственное существо. Так сбывающийся человек принадлежит к событию. Эта принадлежность покоится в событии отличительного особления (*die Vereignung*). Благодаря ему человек впускается в событие»<sup>156</sup>. Иными словами человек как человек существует только в индивидуальности (лат. *individuum* – неделимый) и уникальности (лат. *unicum* – неповторимый, единственный в своем роде), то есть в своей *особности*. Его уникальность и индивидуальность есть результат этого *особления*.

Хайдеггер завершает свое рассмотрение собственности события тавтологией: «Событие сбывается (*Das Ereignis*

---

Бытийная история определяется уместностью вмещающего бытия, в каком-то вменении как уместность, так и вмещающая местность, давая знать о самих себе, удерживают себя. Удержание по-гречески значит *эпохе*. Отсюда речь об эпохах бытия. Эпоха здесь означает не временной отрезок в происходящем, но основную черту уместности, неизменное удерживание ею самой себя в пользу внятности вмещаемого, т. е. бытия в аспекте углубления в сущее. Последовательность эпох, вмещаемых бытие, и не случайна, и не может быть вычислена как неизбежная. И все же дает о себе знать уместность в имеющем место, послушность во взаимной перекличке эпох. Они перекрывают друг друга в своей последовательности, так что начальная вместительность бытия как присутствования оказывается разными способами все более и более скрыта». (*Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С.396*)

<sup>155</sup> *Heidegger M. Zeit und Sein. Tübingen, 1976. S.23.*

<sup>156</sup> *Ibidem. S.24.*

ereignet)»<sup>157</sup>. Однако, замечает он, если к этой тавтологии отнестись не как к голой фразе и не выдавать ее на рассмотрение логике, но вспомнить о том, что тождество, заключенное во всякой тавтологии, является одним из самых древних вопросов, стоящим у самих истоков западной мысли, то останется надежда добраться на этом пути до чего-то иного, чем просто голой мыслительной постройкой<sup>158</sup>. Далее, как и Хайдеггер, мы не двинемся в попытке прояснить существо события в качестве истока бытия и времени. Во-первых, потому, что существо события не является целью нашего анализа, а во-вторых, необходимо подвести некоторые итоги, чтобы двинуться дальше.

Итак, следуя за Хайдеггером, мы пришли к пониманию события в качестве единого онтологического истока бытия и времени. Кроме того, выявили «взаимопринадлежность» (*Zusammengehören*) в качестве сущностной черты этого истока. Для решения нашей основной задачи сейчас необходимо, насколько возможно, подробно прояснить существо «взаимопринадлежности».

---

<sup>157</sup> Ibidem.

<sup>158</sup> См.: Ibidem. S.25.



### 3.7 О способах осмысления «взаимопринадлежности»

Существо «взаимопринадлежности бытия и времени (человека) Хайдеггер подробно рассматривает в работе *Закон тождества*, которая представляет собой текст лекции, прочитанной им 27 июня 1957 года на Дне факультета, в ходе празднования 500-летия Фрайбургского (Брайсгау) университета. Рассмотрим эту его работу, чтобы полнее охватить горизонт мысли Хайдеггера о существовании «взаимопринадлежности» и события как истока целостного единства Dasein.

Обращение Хайдеггера к проблеме тождества не случайно. Сам доклад *Закон тождества* представляет собой третью лекцию в цикле из пяти докладов в рамках программы общего обучения во время летнего семестра под знаменательным названием *Основополагающие предпосылки мысли*. В этой работе Хайдеггер ставит перед собой задачу «узнать, что есть тождество»<sup>159</sup>. Но для него важно не столько выяснить суть тождества, сколько «путь», который ведет мышление к пониманию тождества, точнее, к истоку самого тождества. «Когда мышление, заговаривающее о своем деле, углубляется в него, с ним может случиться, что оно меняется в пути. Поэтому целесообразно в дальнейшем обращать внимание более на путь, чем на содержание»<sup>160</sup>. И это понятно, поскольку Хайдеггер хочет вскрыть основания мысли *независимо* от традиции европейской метафизики.

Хайдеггер отвергает путь выявления существа тождества через трактовку его как «равенства с самим собой», который уже в античности привел к трактовке тождества как единения, единства<sup>161</sup>. Этот путь, пройденный от понимания тождества как простого единства в философии античности до понимания его в качестве синтетического единства в философии немецкого идеализма, заканчивается лишь абстрактным пониманием тождества. Хайдеггер предлагает тождество рассмотреть на пути выявления его онтологического истока. «За-

<sup>159</sup> *Heidegger M.* Identität und Differenz. Stuttgart, 1957. S.9.

<sup>160</sup> *Ibidem.*

<sup>161</sup> *Ibidem.* S.10-11.

кон тождества говорит о бытии сущего. Как закон мышления он значим лишь постольку, поскольку он – закон бытия, который гласит: каждому сущему как таковому принадлежит тождество, единство с самим собой»<sup>162</sup>. И заключает: «Единство тождества образует основную черту в бытии сущего»<sup>163</sup>.

Впервые тождество как бытийный закон сущего берет свое слово «в каком-то почти чрезмерном смысле» у Парменида в тезисе:

το γὰρ αὐτο νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

«Ибо одно и то же – как внимать (мыслить), так и быть»<sup>164</sup>

Парменид здесь, по словам Хайдеггера, говорит о принадлежности бытия некому тождеству. «Что означает здесь тождество?»<sup>165</sup>, – ставит вопрос философ. Существо парменидовского тождества, считает Хайдеггер, можно раскрыть лишь на пути истолкования тождества как *взаимопринадлежности* мышления и бытия одному и тому же. Этот путь, заданный самим Парменидом, определяет бытие «из тождества как черту этого тождества», радикально противоположен пути традиционной метафизики, на котором «тождество... предстает как черта бытия»<sup>166</sup>. «Самость мышления и бытия, которое говорит о себе в тезисе Парменида, расположена дальше, чем самость идентичности, которую метафизика определяет из бытия как его черту»<sup>167</sup>.

### 3.8 Тождество как взаимопринадлежность

Итак, путь, избранный Хайдеггером, для прояснения существа тождества лежит в раскрытии тождества как взаимопринадлежности. Но это лишь намек на возможность продуктивного движения по пути раскрытия существа тождества. Вспомним основную задачу разыскания, которую перед собой ставит Хайдеггер в докладе: главное – это верный *путь* разы-

<sup>162</sup> Ibidem. S.12.

<sup>163</sup> Ibidem. S.13.

<sup>164</sup> Ibidem. S.14.

<sup>165</sup> Ibidem.

<sup>166</sup> Ibidem. S.15.

<sup>167</sup> Ibidem.

скания. И это напоминание не излишне, поскольку самопонятность значения взаимопринадлежности бытия и мышления обманчива. Означение тождества как взаимопринадлежности является не столько указанием направления прояснения существа тождества, сколько обозначение развилки на пути анализа. Ведь взаимопринадлежность можно по привычке мыслить как *взаимопринадлежность*, в смысле определения принадлежности бытия и мышления из совместности, из ее (совместности) единства. Этот привычный путь ведет к традиционному пониманию взаимопринадлежности как устроенности и, в конечном счете, к толкованию тождества как черты бытия. «В этом случае, – говорит Хайдеггер, – "принадлежать" означает быть подчиненным и включенным в порядок некой совместности, быть встроенным в единство некой множественности, составленным в единство системы, опосредованной благодаря единящему средоточию задающего меру синтеза. Философия представляет эту взаимопринадлежность как *pexus* и *connexio*, как необходимую связь одного с другим»<sup>168</sup>.

Но есть и иное направление в движении понимания взаимопринадлежности. И оно обнаруживается, если мыслить ее как *взаимопринадлежность*. «Это значит: совместность определяется теперь из принадлежности»<sup>169</sup>, – говорит Хайдеггер, и уточняет далее, из взаимной принадлежности бытия и мышления друг к другу в том же самом<sup>170</sup>. Хайдеггер показывает, что именно это направление является столбовой дорогой в понимании существа тождества, поскольку она проложена в свете фундаментальных онтологических вопросов. «Когда мы понимаем мышление как отличительный признак человека, то мы припоминаем некую *взаимопринадлежность*, касающуюся человека и бытия. И мигом нас обступают вопросы: что значит бытие? Кто или что есть человек?»<sup>171</sup>. И опять Хайдеггер обращает наше внимание на *путь* рассмотрения этих вопросов, поскольку сущность *взаимопринадлежности* (и, соответственно, тождества) может высветиться

---

<sup>168</sup> Ibidem. S.16.

<sup>169</sup> Ibidem.

<sup>170</sup> Ibidem. S.17.

<sup>171</sup> Ibidem.

лишь в обоснованном аналитическом движении. Для нас, говорит Хайдеггер, здесь важно увидеть не вопрос о существовании бытия и существовании человека, а обратить внимание прежде всего на «игру некоей друг-к-другу-принадлежности» (*ein Zueinander-Gehören im Spiel*)<sup>172</sup>.

Для знания истины этого истока *взаимопринадлежности* человека и бытия необходимо отступление от установки представляющего мышления, необходим прыжок, говорит Хайдеггер. «Этот прыжок есть внезапность непосредственного вступления в ту принадлежность, которая впервые может предоставить взаимное человека и бытия и тем самым – констелляцию обоих. Прыжок есть это внезапное вступление в ту область, из которой человек и бытие всегда уже полностью достигли друг друга в своей сущности, поскольку оба из некоей полноты себя друг другу предали»<sup>173</sup>. Почему «прыжок»? Потому что мерная поступь представляющего мышления на пути представления не может ухватить эту *взаимопринадлежность* бытия и человека (и представляющего мышления как отличительного признака человека), поскольку *эта* *взаимопринадлежность* есть онтологический исток самого представляющего мышления<sup>174</sup>.

В прыжке «взаимное человека и бытия», то есть их *взаимопринадлежность*, раскрывается во взаимном требовании человеком бытия, а бытием человека, и тем самым делает для нас поразительно ясным, что человек сбывается в своем особом существе сопрягаясь с бытием, бытие же в событии сопрягает себя с человеческим существом. «Речь идет о том, чтобы это сопряжение (*dieses Eignen*), где человек и бытие подходят (*ge-eignet sind*) друг другу, просто испытать, т. е. вступить в то, что мы называем *событием* (*das Ereignis*)»<sup>175</sup>.

Итак, исток взаимно-со-принадлежности человека и бытия, а тем самым и источник существа тождества, обрел имя.

<sup>172</sup> Ibidem. S.18.

<sup>173</sup> Ibidem. S.20-21.

<sup>174</sup> Основания, сущность и ограниченность представляющего мышления подробно проанализированы Хайдеггером в работе *Европейский нигилизм*. См.: Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

<sup>175</sup> Heidegger M. Identität und Differenz. Stuttgart, 1957. S.24.

Имя ему *событие* (*Ereignis*). Событие сбывается взаимо-сопринадлежностью человека и бытия. Является ли взаимопринадлежность единственным способом сбывания события или есть еще какие-либо? Этот вопрос требует особого рассмотрения. Для нас же является неотложной задачей более детальное обсуждение событийной природы самой взаимопринадлежности.

### 3.9 О существе взаимопринадлежности

В *Законе тождества* существо человека Хайдеггер раскрывает через принадлежность к бытию. «Ясно, что человек есть нечто сущее. Как таковое он, как камень, дерево, орел, принадлежит целому бытия. "Принадлежит" здесь все еще значит: "включен в бытие". Но отличие человека покоится на том, что он как мыслящее существо открыт бытию, поставлен перед ним, остается отнесенным к бытию и так ему соответствует. Человек *есть*, собственно, это отношение соответствия, и он есть только это. "Только" надо понять не как ограниченность, но как избыток. В человеке правит принадлежность к бытию, и эта принадлежность послушна бытию, так как она ему предана»<sup>176</sup>. Ну а бытие? Существо бытия раскрывается Хайдеггером как присутствие. «Будем мыслить бытие согласно его первоначальному смыслу как присутствие. Бытие присутствует у человека отнюдь не случайным и не исключительным образом. Бытие присутствует и длится, лишь за-трагивая своим запросом человека. Так как только человек, открытый для бытия, дает ему прийти как присутствию. Такому присутствию нужна открытость просвета, и остается так благодаря этой нужде человеческому существу предано»<sup>177</sup>. Однако, подчеркивает Хайдеггер, это совсем не означает, что бытие полагается человеком и только им, аналогично тому, как наличие кислоты не полагается покраснением лакмусовой бумажки. То, что человек соответствует бытию, а бытие присутствует у человека означает лишь то, что «чело-

---

<sup>176</sup> Ibidem. S.18.

<sup>177</sup> Ibidem. S.19.

век и бытие преданы друг другу. Они друг другу принадлежат»<sup>178</sup>.

Взаимопринадлежность раскрывается здесь Хайдеггером как *соответствие* (Entsprechung). Бытие присутствует у человека, затрагивая его своим запросом. Человек принадлежит бытию ответствуя ему, так же как ветхозаветный Авраам на призыв Бога отвечал: «Вот я». Эта способность человека обозначить свою принадлежность бытию, *отвечая* на его запрос, и составляет его отличительную черту как мыслящего существа. Но соответствие как взаимопринадлежность указывает не просто на способность человека ответить на запрос бытия. Оно раскрывает *взаимность* принадлежности человека и бытия. Не только человек отвечает бытию своим «вот я», но и бытие, со своей стороны, отвечает человеку, давая ему основание для разрешения самого главного вопроса «кто я?». (Бог тоже, отвечая на вопрос Моисея о своем имени, говорит: «Я есть сущий»). Человек и бытие в их взаимной ответственности (соответствии) друг перед другом, взаимной принадлежности выступают как величины равновеликие.

Но взаимное соответствие человека и бытия демонстрирует не только их отнесенность друг другу. Поскольку соответствие есть определение существа их взаимной принадлежности, оно является необходимой характеристикой и их существа. *Соответствие* человека бытию отсылает к тому, что *принадлежит* человеку, то есть необходимо имеет место в самом существе человека, отсылает к его собственности, к его сути, то есть к тому, *кем надлежит* быть человеку. *Соответствие* бытия человеку – это и есть *при-существование*, то есть то, что дает основание быть сути человека, *быть присутствующим* ему. Так рассмотренное соответствие есть не что иное, как взаимное требование человека и бытия. Взаимное требование говорит нам о *напряжении*, в котором выстаивает человек в открытости просвета для того, чтобы соответствовать запросу бытия.

Взаимное требование человека и бытия во взаимопринадлежности раскрывает необходимость их взаимопроникновения, в котором человек сбывается в своем собственном существе, а бытие сопрягает себя с человеческим существом.

---

<sup>178</sup> Ibidem.

«Событие обособляет человека и бытие в их сущностной совместности»<sup>179</sup>. Событие, таким образом, устанавливает *меру* для бытия и человека. Но не в смысле того, что изобретается какая-то особая мера, которой измеряется и бытие и человек. А в том смысле, что мера бытийности и есть мера человека, и только поэтому сам человек становится мерой всех вещей (Протагор). Таким образом, можно указать на еще одну определенность соответствия, которую мы выше не совсем удачно обозначили как «равновеликость», и которую сейчас определяем как *соразмерность*.

Соразмерность человека и бытия имеет своим основанием ту особенность события, которую Хайдеггер в докладе «Время и бытие» определил как *особность*. Особность события позволяет человеку и бытию быть тем, что они суть. «Событие (Das Er-eignis) есть в себе подвижная область, благодаря которой человек и бытие самым своим существом достигают друг в друга, обретают свое существенное...»<sup>180</sup>. Соразмерность говорит нам о некоей единственной возможности, которая только и позволяет человеку и бытию соответствовать друг другу. Соответствие взаимопринадлежности бытия и человека не есть величина постоянная, и вообще не есть величина. Хайдеггер именует ее термином *singularum tantum*. «Что им названо, сбывается лишь в единственном числе, нет, не единично даже, но единожды»<sup>181</sup>. Это подвижное, сбывающееся лишь единожды соответствие взаимопринадлежности Хайдеггер обозначает термином *констелляция*. «Внезапность непосредственного вступления в ту принадлежность, которая впервые может предоставить взаимное человека и бытия и тем самым – констелляцию обоих»<sup>182</sup>. Хайдеггер использует этот астрономический и астрологический термин здесь не случайно. Констелляция – это особость расположения, а именно *взаимного* расположения. Взаимное расположение, это такое имение места одного, которое востребует определенного однозначного имени места другого, то есть оно *соответственно*. Но в таком случае своеобразие взаимного

---

<sup>179</sup> Ibidem. S.27.

<sup>180</sup> Ibidem. S.26.

<sup>181</sup> Ibidem. S.25.

<sup>182</sup> Ibidem. S.20.

расположение человека и бытия не раскрывается до конца их констелляцией, поскольку последняя акцентирует лишь особость расположения бытия и человека, но не указывает основание единства их взаимного расположения. Иными словами, термин «констелляция» подчеркивает своеобразие взаимности во взаимо-со-принадлежности человека и бытия, оставляя туманным существо соответствия как феномена взаимопринадлежности.

### *3.10 Постановка вопроса о существовании феномена соответствия*

Как мы уже имели возможность убедиться, Хайдеггер говорит о двух модусах взаимопринадлежности. В первом взаимопринадлежность раскрывается им как *взаимопринадлежность*. Здесь смысл принадлежности, говорит Хайдеггер, определяется из совместности, то есть из ее единства. В этом случае «принадлежность» означает устроенность и встроенность в строй некой совместности, включенность в единство некой множественности, связанность в единство системы, опосредованной единящим средоточием, которое задает меру синтеза. Здесь мы все еще остаемся в плену попытки представить себе совместность человека и бытия как включенность в строй, чтобы затем устроить и объяснить такую включенность исходя либо от человека, либо от бытия. При этом именно традиционные понятия человека и бытия образуют опорные пункты для приведения их в соответствие в рамках некоего строя. Взаимопринадлежность здесь предстает как устройство, точнее, как *связь*. Но взаимопринадлежность, раскрывающая себя в качестве связи, теряет характер принадлежности, поскольку полагается как нечто третье, наряду с человеком и бытием. Такое понимание упускает возможность раскрытия самого существа взаимо-со-принадлежности.



Второй модус взаимопринадлежности раскрыт Хайдеггером на пути, где совместность определяется из принадлежности, то есть как *взаимопринадлежность*. Подробно рассмотренный выше мотив событийности человека и бытия вводит вопрос о взаимопринадлежности, в котором принадлежность первее совместности. Совместность вырастает из принадлежности, как из своей основы. Взаимопринадлежность в этом своем модусе вслед за Хайдеггером именована здесь словом *соответствие*. И именно в качестве соответствия оно отличает принадлежность человека к бытию от принадлежности сущего к бытию. Рассмотрим более подробно этот вопрос. А именно вопрос о том, *что* в существе взаимосо-принадлежности человека и бытия открывает феномен соответствия?

### 3.11 Отношение как способ существования человека

Для ответа на поставленный вопрос мы воспользуемся двумя фрагментами Хайдеггера из его работ *Закон тождества* и *Время и бытие*. Первый фрагмент из *Закона тождества* связан с раскрытием существа человека в его отличии от любого другого сущего. Он уже приводился ранее, но необходимость анализа заставляет вновь прибегнуть к цитированию. Сущее, говорит Хайдеггер, связано с бытием, то есть в строй бытия встроено и так в нем устроено, а человек относит себя к бытию иначе. «Но отличие человека (от иного сущего – С.Г.) покоится на том, что он как мыслящее существо открыт бытию, поставлен перед ним, остается отнесенным к бытию и так ему соответствует. Человек *есть*, собственно, это отношение соответствия, и он есть только это. "Только" надо понять не как ограниченность, но как избыток»<sup>183</sup>. Смысловым центром в этом фрагменте выступает второе предложение. В нем Хайдеггером выражено существо человека. *Человек есть отношение соответствия, и только оно*. В приведенном нами определении сознательно опущено слова «собственно» и «это». Для нас сейчас очень важно понять, *что* этим опреде-

<sup>183</sup> Ibidem. S.18.

лением хотел сказать Хайдеггер. А он нам говорит, что человек есть *отношение соответствия* и ничего более. Иными словами, для определения человека нет необходимости указывать на иные его характеристики, кроме того, что он – *отношение соответствия*. То, что это единственно правильное понимание существа человека, подтверждает и акцентирование глагола связки курсивом. Это выделение ориентирует наше внимание на то обстоятельство, что человек существует исключительно как *отношение соответствия*. В свете такого понимания человек предстает как отношение, точнее, отношение в модусе соответствия. О чем говорит нам понимание человека как отношения соответствия? А главное, что такое определение открывает нам нового в существе вопроса принадлежности человека и бытия?

В попытке ответа на эти вопросы обратим внимание на опущенные слова «собственно» и «это». Они отсылают нас к предыдущему предложению, в котором раскрывается содержание отношения соответствия. Смысл этого предложения может быть выражен следующей фразой: *человек открыт бытию, поставлен перед ним, пребывает отнесенным к бытию и так ему соответствует*. Отношение соответствия говорит нам об особом расположении человека относительно бытия: человек *отвечает* бытию. И отвечает он тем, что открыт бытию, поставлен перед ним, пребывает отнесенным к бытию. Открытость человека бытию говорит нам о его способности принять запрос бытия. Поставленность перед бытием указывает на его особое положение, на человеческое именование места быть. Отнесенность к бытию характеризует особенность расположения человека к бытию в качестве *принадлежащего* бытию и тем самым ему соответствующего.

Однако все эти определенности особого расположения человека все еще определенности расположения *сущего* относительно бытия, хотя и сущего особого рода, а именно, человека как мыслящего существа. На такое толкование нас ориентирует и немецкий термин, использованный Хайдеггером, для именованья *отношения* – «der Bezug», а *отнесенность* к бытию у него именуется термином *bezogen*. Немецкое *der Bezug* образовано от переходного глагола *beziehen*, который имеет ряд значений, раскрывающих действие с чем-либо или

кем-либо, а также означает *относить* к чему-либо, кому-либо или на чей-либо счет и в этом случае он употребляется с предлогом *auf* аккузатива. Существительные, образованные на основе этого глагола – *der Bezug* и *die Beziehung*, – имеют значение «отношение» и «связь», которые фиксируют отнесенность предиката к субъекту. Эта отнесенность выявляет встроенность субъекта в некий строй (напр.: *auf etw. (A) der Bezug haben* – относиться к чему-либо; *etw. mit etw. (D) in die Beziehung setzen* – ставить в связь что-либо с чем-либо). Но Хайдеггер как раз хочет преодолеть такое понимание человека, подчеркивая его особое положение в мире сущего, ибо он третьим предложением говорит, что человек взятый только как отношение соответствия, характеризуется не в своей ограниченности, а в своей избыточности. «Только» значит здесь совсем не ограниченность, но избыток. Хайдеггер ясно отдает себе отчет в том, что не может быть в строе устроенности избытка, ибо избыток разрушает всякую устроенность строя.

### 3.12 *Отношение как существо взаимо-со-принадлежности*

То, что наше понимание хода мысли Хайдеггера правильно, подтверждает второй фрагмент из работы *Время и бытие*, в котором он рассматривает взаимопринадлежность бытия и времени. «Бытие и время, время и бытие называют отношение обеих вещей, предметное отношение, которое несет на себе обе вещи и их отношение выносит»<sup>184</sup>. Субъектом этого выражения, как мы уже имели возможность убедиться, для Хайдеггера является соединительный союз «и» между терминами *бытие* и *время*, который выделен курсивом. К предикату относятся все термины, стоящие после глагола *nennen* (именовать, называть). Пристального внимания к себе требуют слова, которые либо выделены курсивом, либо содержат в себе части выделенные курсивом. Попытаемся прояснить, насколько хватит наших сил, что же скрывается за

<sup>184</sup> «*Sein und Zeit, Zeit und Sein nennen das Verhältnis beider Sachen, den Sachverhalt, der beide Sache zueinander hält und ihr Verhältnis aushält*» (Heidegger M. *Zeit und Sein*. Tübingen, 1976. S.4)

этим соединительным «и», обозначающим взаимопринадлежность бытия и времени. Надо помнить, что за этим «и» скрывается то, что Хайдеггер назвал *событием* (*Ereignis*).

Перечислим вначале все слова немецкого текста, в которые отмечены курсивом: *Verhältnis*, *Sachverhalt*, *hält* и *aushält*. И отметим еще одно обстоятельство. В одном случае корень в термине *Verhältnis* выделен курсивом, а в другом нет. Какой смысл хочет передать Хайдеггер существительными *Verhältnis* и *Sachverhalt*? Термин *Verhältnis* в современном немецком языке имеет значения *соотношение*, *пропорция*, *масштаб* в сравнении с чем-либо; *отношение* к кому-либо, чему-либо и *связь* с кем-либо, чем-либо; *отношения* дружеские или деловые; при употреблении во множественном числе имеет значения *условия*, *обстоятельства*; *обстановка*; а также *средства*, *возможности*. Все эти значения ориентируют наше понимание *Verhältnis* как *внутренней* характеристики, *внутреннего* свойства субъекта выражения. Иными словами, *Verhältnis* обозначает сущность акцентированного Хайдеггером *und*, которое *есть* взаимопринадлежность времени и бытия. Этот смысл *Verhältnis* красноречиво раскрывается случаями его языкового употребления (см. напр.: *umgekehrtes Verhältnis* – обратная пропорция; *inniges Verhältnis* – тесная связь и т.п.). Этим *Verhältnis* отличается от *Bezug* и *Beziehung*, которые несут значение *связей*, фиксирующих некоторую структурную устроенность. Связь *отличается* от элементов, которые она связывает. Использованием термина *Verhältnis* для прояснения существа взаимопринадлежности времени и бытия Хайдеггер хочет подчеркнуть именно *принадлежность* их друг другу как *внутреннее родство* самого существа бытия и времени.

Ходы аналитики своего осмысления природы принадлежности бытия и времени друг другу Хайдеггер фиксирует курсивным выделением слов и их частей. Перевод этих слов хайдеггеровского текста на русский язык сосредоточивает внимание на значении *несения*. Это значение, которым передается смысл выделенного корневого *hält* (изъявительное наклонение настоящего времени глагола *halten*): *Verhältnis* можно перевести как «соотношение» или просто «отношение»; *Sachverhalt* передается в значении «соотношение» или «поло-

жение дел»; *hält* означает «несет»; наконец *aushält* передается в смысле «выносящего со-отношения» или «выносит». Если следовать предложенной логике, то существо взаимной принадлежности бытия и времени будет состоять в таком отношении, которое в своем *от-несении* времени к бытию и бытия к времени *вы-носит* их друг к другу. Иначе говоря, отношение, в котором раскрывается существо взаимной принадлежности времени и бытия, есть *несение* времени бытию и *несение* бытия времени. *Отношение* бытия и времени, о котором ведет речь Хайдеггер, представляет собой исток *трансценденции*. Обоснованность этого положения прояснится тот час, если будет показано: *что* вы-носится во взаимном отношении времени и бытия?

Для ответа на этот вопрос обратим свое внимание, что выделенные курсивом слова и части слов происходят от глагола *halten*, который как переходный глагол имеет значения *держатъ, содержать; соблюдать; иметь, держать, удерживать; считать, принимать за*, которые указывают на *состояние* субъекта выражения, то есть на *способ существования* субъекта (напр.: *in Ordnung halten* – (со)держатъ в порядке; *Maß halten* – знать меру; *die Treue halten* – оставаться верным). Если он употребляется в непереходной форме, то означает *носиться, быть носким; останавливаться; придавать значение, следить*, также указывая на состояния и характерные особенности субъекта выражения (напр.: *die Schuhe halten gut* – ботинки носятъ хорошо; *auf seine Kleidung halten* – следит за своей одеждой). Таким образом, глаголом *halten* передается значение *собственного существования* субъекта, *особость* его бытия, то, *что* он есть. Все эти значения отчетливо проступают в существительных, образованных от этого глагола (напр.: *das Halten* – остановка, удерживание сдерживание; *die Haltung* – вид, осанка). Все эти смыслы содержатся в глаголе *hält*, который является формой изъявительного наклонения глагола *halten* в *настоящем времени*. Последнее обстоятельство подчеркивает тот момент, что существо времени и существо бытия имеют место здесь и сейчас в событийности своего вы-носящего держания.

*Отношение* в этом случае предстает как такое несение, которое у-держивает (или со-держит) соответствие особенности

времени (человека) и бытия<sup>185</sup>. Значение *держания* фиксирует наше внимание на хранении и охране этого соответствия человека и бытия, их констелляции как остановленном мгновении этого здесь-и-сейчас соответствия. *От-ношение* взятое в своем у-держивающем вы-несении предстает как *экзистенция*, поскольку последняя есть «выставленность и выстаивание в открытости в о т»<sup>186</sup>.

Теперь можно ответить на поставленный выше вопрос. *Отношение* бытия и времени (человека) является истоком трансценденции, так как оно есть вы-несение особенности бытия и времени (человека), которое, сбываясь в сущностной совместности, дает место для существования сущего<sup>187</sup>. Так понимаемое отношение – держаще-охраняющее вынесение соответствия человека и бытия – предполагает, что само сохраняемое соответствие человека и бытия, особенность этого соответствия сбываясь должно постоянно прибывать в мир сущего, должно осуществляться в сущем, то есть трансцендировать само себя в мир сущего. Однако это возможно лишь в

---

<sup>185</sup> Впервые этот момент, по свидетельству самого Хайдеггера, был рассмотрен им в работе *О сущности истины*, написанной в 1930 году, см. стр. 14 и 23: *Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник.* – М., 1991, а затем в *Письме о гуманизме* см. стр. 192, 202-203: *Хайдеггер М. Время и бытие.* М., 1993.

<sup>186</sup> См. маргиналию к стр. 133\*\*\* в книге *Хайдеггер М. Бытие и время.* М., 1997. С.442.

<sup>187</sup> Именно такое понимание трансценденции демонстрирует Хайдеггер в *Бытии и времени*: «Бытие как основная тема философии не род сущего, и все же оно затрагивает всякое сущее. Его «универсальность» надо искать выше. Бытие и бытийная структура лежат над всяким сущим и всякой возможной сущей определенностью сущего. *Бытие есть transcendes просто.* Трансценденция бытия присутствия (Daseins) особенная, поскольку в ней лежит возможность и необходимость радикальнейшей *индивидуации*» *Хайдеггер М. Бытие и время.* М., 1997. С.38. В маргиналии, которая относится к предложению выделенному курсивом на стр. 439-440, можно прочесть: «transcendes конечно – вопреки всякому метафизическому призыву – не схоластически и греко-платонически коинон, но трансценденция как экстатичное – временность – темпоральность; опять же ‘горизонт’. Бытием сущее ‘перекрыто’. А трансценденция от истины бытия идя: событие». Такое понимание трансценденции встречаем у Хайдеггера в его *Письме о гуманизме* см. стр. 205: *Хайдеггер М. Время и бытие.* М., 1993.

том случае, если хранимое соответствие избыточно. Поэтому Хайдеггер, подчеркивая избыточность существа человека как отношения соответствия, говорит: «Человек, собственно, *есть* это отношение соответствия, и только оно. «Только» значит здесь совсем не ограниченность, но избыток». Трансцендируемый избыток является в мир сущего в виде человеческих феноменов, прежде всего, по Хайдеггеру, в виде языка и техники<sup>188</sup>. Они выступают объектом пристального внимания Хайдеггера именно потому, что сами в себе несут свое событийное основание, формируются на основании сопряжения человека и бытия.

### 3.13 Событийное основание со-бытия

Отвечая на поставленный в начале работы вопрос об онтологическом истоке, позволяющем со-бытию (Mitsein) выступать базовой бытийной конституцией Dasein и, тем самым, удерживать его бытийную целость, укажем, что таким истоком является *событие (Ereignis)*. Именно этот исток и позволяет Mitsein быть основоструктурной Dasein в его целостной бытийности. Прделаем теперь путь от события (Ereignis) как истока бытийной целости Dasein к со-бытию (Mitsein), чтобы в общих чертах описать узловые моменты, конституирующие феномен Mitsein в качестве основоструктуры Dasein.

---

<sup>188</sup> См. работы Хайдеггера *Путь к языку* и *Вопрос о технике* в книге *Хайдеггер М. Время и бытие*. М., 1993.

Ereignis было раскрыто в качестве истока бытия и человека. Ereignis – это то Место (в докладе *Время и бытие* Хайдеггер именует его Es), где определяются бытие и человек в их собственном существе. Это, говоря словами Хайдеггера, та область выдавания, в которой бытию вверяется присутствие как его собственное существо; та область открытого пространства, где человек, поставлен перед бытием, пребывает отнесенным к бытию и соответствует бытию; область протяжения времени, где он обретает свое собственное существо

Существо Ereignis раскрыто Хайдеггером в определении «событие сбывается»<sup>189</sup>. К сущности Ereignis принадлежит *отнятие* и *особление*. *Отнятие* позволяет бытию, уместившись, присутствовать; времени, протянувшись, открыть простор для уместности бытия; человеку, решившись на заступление к смерти, пребыть. Именно *отнятие* позволяет понять человека как заместителя Ничто в мире сущего и его позицию выдвинутости в Ничто<sup>190</sup>. *Особлением* конституируется «вот» бытия. Иными словами, оно выступает основанием всякой конкретности, индивидуальности, уникальности бытия. *Отнятие* и *особление* нельзя рассматривать как разные особенности сбывания события, так как только при *отнятии* возможно *особление*, и, наоборот, только *особлением* выявляется *отнятие*. «Сбывание» в выражении «событие сбывается» и есть *отнятие-особление* (или *особление-отнятие*).

Сбываясь, Ereignis допускает бытию присутствовать у человека, а человеку принадлежать бытию. В Ereignis сбывается взаимопринадлежность (*Zusammengehören*) человека и бытия. Человек, отвечая на запрос бытия, обретает возможность конституироваться в своей индивидуальности и уникальности и, таким образом, обрести *свою* принадлежность бытию. Бытие, постоянно задевающее человека своим запросом, присутствует у человека, пребывает преданным существом человека. Человек и бытие преданы друг другу, они друг другу принадлежат. И эта взаимная принадлежность человека и бытия есть не случайная, но, напротив, необходимо востребо-

<sup>189</sup> Heidegger M. *Zeit und Sein*. Tübingen, 1976. S.24.

<sup>190</sup> См.: Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993.



ванная (судьбоносная)<sup>191</sup> взаимность обеих сторон взаимопринадлежности.

Природа взаимопринадлежности человека и бытия высвечивается в феномене *соответствия*, а именно как *сопряжение* и *соразмерность*. *Сопряжение* раскрывает соответствие не как спокойное пребывание в постоянстве взаимного принадежания человека и бытия, а как *напряженность* выстаивания человека в открытости просвета, в ничем не гарантированной попытке ответа на запрос бытия. *Соразмерность* показывает соответствие в качестве такой взаимности, которая делает возможным человеку и бытию сбываться в их собственном существе, обособившись в их сущностной совместности. Именно соразмерность и есть условие констелляции, при которой только и возможно человеку и бытию стать тем, *что они суть*. Таким образом, *соответствие* не есть *внешнее* определение бытия и человека в их взаимопринадлежности, но есть само существо их взаимного принадежания, т.е. оно есть *отношение*.

*Отношение*, поскольку по своему истоку событийно, по существу есть *от-несение*. Это *от-несение* есть *вы-несение* в просвет бытия и в нем держаще-охраняющее выстаивание *соответствия* личности человека и бытия. Иными словами, Ereignis *отношением* как сущностно своим собственным феноменом конституирует Dasein в его «вот». *Отношение* есть *постоянное*, и в этом постоянстве никогда не прекращающееся *вы-несение* избытка взаимопринадлежности (*отношения соответствия*) человека и бытия. Отношение в самом своем существе есть трансцендирование. Именно через трансценденцию отношения становится возможной и необходимой радикальная индивидуация бытия сущего.

Отношение удерживает взаимопринадлежность человека и бытия в их собственности. Это удерживание избыточно, эк-статично. Взятое в собственной временности настоящего отношение как удержание *мгновенно-обзорно*. *Мгновение-обзора* (*Augenblick*) – собственный способ удержания целостности взаимопринадлежности бытия и человека в модусе временно-

---

<sup>191</sup> Хайдеггер определяет *взаимопринадлежность* как «властительную» «vorwaltende Zusammengehören». (Heidegger M. Identität und Differenz. Stuttgart, 1957. S.19)

сти. В модусе временности взаимопринадлежность бытия и человека предстает как протяжение Dasein «между» рождением и смертью. Протяжение Хайдеггер определяет как простираание Dasein самого себя. Взятое во временности своего существования простираание имеет специфическую подвижность. Специфика подвижности экзистенции Dasein получает у Хайдеггера свою определенность из протяженного самопротяжения самого Dasein. Эту специфическую подвижность протяженного самопротяжения Хайдеггер называет *событием* (Geschehen). Событие (Geschehen), таким образом, *событийно*. Событийно в том сущностном смысле, что оно не случай или происшествие, но то, в чем раскрывается само существо происходящего; то, через что про-ис-ходящее обретает определенность своего существования, свою судьбу. Иными словами, *исток события (Geschehen) в событии (Ereignis)*. Остановимся на этом тезисе подробнее.

Как было показано в 3.3 *Что такое событие?* основофеноменом события (Geschehen) является событие-совместности (Mitgeschehen). Что кажет нам этот феномен? Он кажет событие совместности, сбывание совместности. Однако, если совместность сбывается, то она сущностно событийна. О чем говорит событийность совместности? Она нам говорит о том, что совместность, взятая со стороны своей событийности есть *совмещение, со-вмещение*, т.е. событийность совместности указывает нам на некое место, где что-то происходит. Каков характер этого совмещения? Привычный образ мысли совмещение трактует как установление связи, как устройство. Например, я нашел на берегу необычную раковину, или она купила книгу и т.п. Совмещение здесь имеет характер случайности, поскольку раковину я мог найти не здесь, а там, не сегодня, а вчера, и она могла купить книгу не эту, а иную. Такого рода событийность совмещения имеет внешний характер связи, а потому не является сущностной.

Совмещение оказывается сущностно событийным, когда со-вмещение есть про-ис-хождение определенного, когда возникает нечто в своей собственной сущностной определенности, когда эта собственная сущностная определенность обретает существование. Такое совмещение сущностно событийно, поскольку свой исток имеет в событии (Ereignis). Рас-

смаывая в *Законе тождества* онтологический исток человека и бытия Хайдеггер указывал на совместность, как на то, в чем и человек и бытие обретают свое собственное существо. «Событие (Ereignis) дает сбыться человеку и бытию в их сущностной совместности»<sup>192</sup>.

Существо самой совместности раскрыто Хайдеггером как взаимопринадлежность, как принадлежность человека и бытия друг другу. А так как в совместности, точнее, в событийном совмещении бытия и человека устанавливается их собственное существо, то само событийное совмещение оказывается *судьбоносным*. Таким образом, тезис о «гениинной однозначности» связи Ereignis и Geschehen (и соответственно Mitgeschehen) имеет прочные основания.

Вопрос, который здесь все еще остается туманным, это вопрос о том, как и почему Geschehen с необходимостью обосновывает в качестве основоструктуры именно феномен Mitsein, не, например, феномен In-der-Welt-sein или Mitdasein? Этот вопрос можно сформулировать и так, как и почему в составе Dasein с необходимостью возникает феномен Другого?

---

<sup>192</sup> *Heidegger M. Identität und Differenz. Stuttgart, 1957. S.27.*

## Глава IV

### ВОЗМОЖНОСТЬ ДРУГОГО В ОСНОВОУСТРОЙСТВЕ DASEIN

#### *4.1 Постановка вопроса о Другом в направлении со- бытийности Dasein*

Наиболее принципиальная критика в адрес Хайдеггера по теме Другого была высказана Сартром в *Бытии и ничто*. Сартр отмечает, что основной заслугой Хайдеггера в этой теме стало перенесение вопроса о Другом в плоскость онтологии, а также указание на *Mitsein* как на ту онтологическую структуру, которая делает возможным отношение с Другим. Вместе с тем в теоретических построениях немецкого философа Сартр отмечает существенные изъяны. Основной тезис Сартра сводится к следующему: *Mitsein* не может выступать той онтологической структурой *Dasein*, которая задает его онтическое сосуществование с другим *Dasein*. Онтологическое сосуществование, определяемое *Mitsein*, «ни в коем случае не может служить основанием онтического бытия-с (так Сартр переводит *Mitsein*), как, например, сосуществование, которое появляется в моей дружбе с Пьером или в паре, которую я об-

разу с Анни»<sup>193</sup>. Иными словами, необходимо показать, что именно такие эмпирические факты как «бытие-с-Пьером» или «бытие-с-Анни» являются конститутивной структурой моего конкретного бытия. Но это, по мнению французского философа, с точки зрения, которую отстаивает Хайдеггер, сделать невозможно. Другой в отношении «с», взятый в онтологическом плане, не может в действительности больше быть конкретно определяемым, как рассматриваемая непосредственно человеческая реальность, *alter ego* которой он является. Другой как *alter ego* – это абстрактный член и поэтому несамостоятелен. Он не имеет в себе никакой возможности стать *этим* другим, Пьером или Анни. «Таким образом, – заключает свои возражения Сартр, – отношение *Mitsein* не может ни в коем случае служить нам, чтобы разрешить психологическую и конкретную проблему признания другого»<sup>194</sup>.

*Mitsein*, по мнению Сартра, не вызывает появление другой человеческой реальности. Другой как другая человеческая реальность имеет природу случайного и нередуцируемого факта. И если этот факт, пишет Сартр, должен, однако, нам явиться с необходимостью, то это не может быть той необходимостью, которая принадлежит «условиям возможности нашего опыта», или онтологической необходимостью. Необходимость существования другого должна быть, если она существует, «случайной необходимостью», то есть самим типом *необходимости факта*. Если другой может быть нам данным, то лишь через прямое восприятие, которое сохраняет при встрече свой характер фактичности. «Другого *встречают*, а не конституируют»<sup>195</sup>, – таков основной тезис Сартра. Итак, с точки зрения Сартра, фундаментальная онтология Хайдеггера, как она изложена в *Бытии и времени*, не позволяет удовлетворительно объяснить ни факт существования другой человеческой реальности и ни факт сосуществования человеческих реальностей.

Однако, считает Сартр, хайдеггеровская доктрина имеет и позитивные следствия, поскольку она позволяет уточнить

<sup>193</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С.271.

<sup>194</sup> Там же.

<sup>195</sup> Там же. С.273.

необходимые и достаточные условия, на которых можно выстроить приемлемую теорию существования Другого. Этих условий у Сартра четыре: 1. Подобная теория не должна давать нового *доказательства* существования Другого, приводить лучший аргумент, чем другие, против солипсизма. В этой теории существование Другого должно не предполагаться, а *утверждаться*; 2. Эта теория должна показать, что в глубине самого себя я должен найти не *основания веры* в Другого, но самого Другого, как не являющегося мною; 3. Данность Другого нам должна иметь не природу конститутивного фактора нашего познания или самопознания, но должна «затрагивать» наше бытие, затрагивать «онтично» и конкретно в эмпирических обстоятельствах нашей фактичности; 4. Другой должен появиться в *co-gito как не являющийся* мною. Это отрицание должно быть внутренним отрицанием, что означает синтетическую и активную связь двух членов, каждый из которых конституируется, отрицаясь другим<sup>196</sup>. Эти четыре условия можно свести к двум. *Первое условие*: существование Другого должно не доказываться, а *утверждаться* в его самостоятельном бытии. Фактом такого утверждения должно выступать *затрагивание* бытием Другого нашего бытия в конкретных эмпирических обстоятельствах нашей фактичности. *Второе условие*: онтологические структуры моего бытия должны позволять *встретить* Другого как того, кто *не является* мною.

Зададимся вопросом: соответствует ли Mitsein как конститутивная онтологическая структура Dasein этим условиям? Можно ли на основании Mitsein объяснить фактическую совместность бытия с другим как Другим? Тем Другим, бытие которого не конституируется моим бытием, но который является собственным самостоятельным бытием. Как с этим Другим возможна встреча, т.е. осмысленное сосуществование? Однако, прежде чем приступить к обсуждению этих вопросов, необходимо уточнить существенные моменты темы Другого в горизонте аналитики бытия Dasein.

---

<sup>196</sup> См.: Там же. С.273-276.

#### 4.2 Предварительная разметка ответа на вопрос о со-бытии как онтологическом основании совместного бытия с Другим

Первым моментом, на который необходимо обратить внимание, является соотношение феноменов бытия-в-мире, со-бытия и соприсутствия в основоустройстве Dasein. Сам Хайдеггер считал эти феномены равнозначальными. Широко распространено мнение о том, что бытие-целым Dasein основывается на феномене бытия-в-мире. Такого представления не избежал и Сартр. Он исходит из того, что именно «бытие-в-мире» характеризует человеческую реальность, а феномены «мир», «бытие-в» и «бытие-с» являются *моментами* «бытия-в-мире» как основоустройства человеческой реальности<sup>197</sup>. Однако, аналитика основоустройства Dasein, проведенная в первой главе, демонстрирует именно феномен Mitsein в качестве базового конститутивного феномена бытийной целостности Dasein. Из этого факта и необходимо исходить в рассмотрении феномена Mitsein как основания совместного бытия с Другим.

Второй момент состоит в значениях, которыми наделяет Хайдеггер термин Dasein в *Бытии и времени*. Здесь надо зафиксировать два тесно связанных, но не тождественных значения, которые используются Хайдеггером под титулом Dasein. В первом случае Dasein – это имя того *сущего*, которое бытийствует понимая свое бытие. «Понятность бытия сама есть бытийная определенность Daseins»<sup>198</sup>. Уточняя вопрос, о каком сущем под титулом Dasein идет речь, Хайдеггер пишет, что это сущее «всегда мы сами»<sup>199</sup>. А на следующей странице читаем: «Рассмотрение Dasein сообразно *всегда-моему* характеру этого сущего должно постоянно включать *личное* местоимение: „я есть“, „ты есть“»<sup>200</sup>. Данное значение ориентирует

<sup>197</sup> См.: Там же. С.268.

<sup>198</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.12 u. ff.

<sup>199</sup> Ibidem. S.41. В маргиналии к странице 41 русского перевода читаем: «всякий раз "я"». (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С.440).

<sup>200</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.42.

на понимание под именем Dasein человека, который всегда есть я или ты. Именно так, например, можно понять употребление термина Dasein в предложении «Dasein понимает себя всегда из своей экзистенции, возможности его самого быть самим собой или не самим собой»<sup>201</sup>.

Во втором случае Хайдеггер титулом Dasein обозначает способ бытия сущего. «Dasein, т.е. бытие человека», читаем на 25 странице<sup>202</sup>. Надо сказать, что это значение термина Dasein в хайдеггеровском тексте представлено довольно редко. И это удивительно, так как стратегия экзистенциальной аналитики Хайдеггера имеет своим предметом не *сущее*, но *бытие* сущего. «В конкретной разработке вопроса о смысле „бытия“ назначение нижеследующей работы»<sup>203</sup>, так Хайдеггер формулирует свою основную задачу в *Бытии и времени*. Этот приоритет использования Dasein как имени *сущего* человек, точнее, человек как я или ты над использованием Dasein в качестве титула *бытия* этого сущего в тексте *Бытия и времени* можно объяснить тем, что Dasein как *мое бытие* в качестве предмета феноменологического (т.е. беспредпосылочного) анализа имеет онтическое и онтологическое преимущество перед любым другим сущим. Вместе с тем такая интерпретация Dasein, т. е. в значении „я есть“, „ты есть“, не позволяет с достаточной ясностью описать некоторые бытийные структуры самого Dasein. В частности, остался туманным важный вопрос о бытии Другого и его «месте» в бытии Dasein.

Конечно, оба эти значения термина Dasein тесно взаимосвязаны друг с другом. Сущность сущего, по Хайдеггеру, определяется *способом* существования сущего. Каков способ существования сущего, таково оно и есть. Способом понимания своего бытия, т.е. как *экзистенция*, существует только человек. Человек – это то сущее, *как оно есть*. Иными словами, сущее существующее способом экзистирования именуется «человек». Поэтому термином Dasein можно обозначать и способ бытия этого сущего и само сущее. Однако, для ответа на поставленный вопрос о Другом в горизонте основоструктуры Mitsein необходимо исходить из трактовки Dasein как

---

<sup>201</sup> Ibidem. S.12.

<sup>202</sup> Ibidem. S.25.

<sup>203</sup> Ibidem. S.1.



способа бытия сущего. Dasein – это титул осмысленного бытия. Именно из такого понимания термина Dasein и будем здесь исходить при рассмотрении вопроса о Другом.

Наконец, третий момент, который необходимо специально оговорить состоит в том, что Хайдеггер в своей экзистенциальной аналитике бытийных феноменов Dasein терминологически не различает другого в качестве конститутивного элемента бытийных структур Dasein (например, в феноменах Mitsein, Mitdasein, Miteinandersein), от реально существующего другого. Приведем пример того, что такое не различие сильно влияет на понимание хайдеггеровского текста. Этот текст взят из §26, где Хайдеггер выясняет отношения моего Dasein с Dasein других. «Aber der Ausdruck „Dasein“ zeigt doch deutlich, daß dieses Seiende „zunächst“ ist in der Unbezogenheit auf *Anderere* (курсив мой – С.Г.), daß es nachträglich zwar auch noch „mit“ *anderen* (курсив мой – С.Г.) sein kann. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß wir den Terminus Mitdasein zur Bezeichnung *des* Seiens gebrauchen, daraufhin die seienden *Andereren* (курсив мой – С.Г.) ist nur innerweltlich freigegeben sind. Dieses Mitdasein der *Andereren* (курсив мой – С.Г.) ist nur innerweltlich für die Dasein und so auch für die Mitdaseinenden erschlossen, weil das Daseinwesenhaft an ihm selbst Mitsein ist»<sup>204</sup>. «Но выражение „Dasein“ ясно показывает ведь, что это сущее „ближайшим образом“ есть безотносительно к *другим* (курсив мой – С.Г.), что вторично оно может быть еще и „с“ *другими* (курсив мой – С.Г.). Нельзя однако упускать из виду, что мы употребляем термин соприсутствие для обозначения *того* бытия, на которое внутримирно отпущены сущие *другие* (курсив мой – С.Г.). Это соприсутствие *других* (курсив мой – С.Г.) внутримирно разомкнуто для Dasein и тем самым также и для соприсутствующих лишь потому, что Dasein сущностно само по себе есть со-бытие». Не должно смущать то обстоятельство, что Хайдеггер в одном случае пишет по-немецки местоимение «другие» с заглавной буквы, а в другом с маленькой, а В.В.Бибахин в своем переводе во всех случаях пишет с маленькой. Если взять первое предложение, то ясно видно, что речь у Хайдеггера идет о других как о другой человеческой

---

<sup>204</sup> Ibidem. S.120.

реальности, хотя он и пишет в одном случае с большой буквы, а в другом с маленькой. Во втором предложении уже не ясно, идет ли речь о других как о иной – не моей – реальности, или о конститутивном элементе бытийной структуры со-присутствия (Mitdasein). С той же непроясненностью сталкиваемся и в последнем предложении приведенного текста.

С большой долей вероятности можно говорить, что именно это обстоятельство в значительной степени повлияло на вывод Сартра о том, что онтологическая структура Mitsein не позволяет удовлетворительно решить вопрос о сосуществовании с Другим. Для наших целей введем грамматическое различие для фиксации разных значений термина «другой». Слово «другой» написанное со строчной буквы будет иметь значение *конститутивного элемента* бытийной структуры в основоустройстве Dasein. Написанное с большой буквы слово «Другой» будет означать *не меня*, в качестве которого имеется в виду, прежде всего, другая человеческая реальность.

После всех этих уточнений вновь сформулируем интересующий нас вопрос: дает ли Mitsein возможность встречи с Другим? Или, иными словами, можно ли на основе Mitsein выстроить сосуществование с Другим в эмпирической данности нашей фактичности?

#### *4.3 Со-бытие как онтологическое основание встречи с Другим*

Как было установлено в предшествующем рассмотрении источником бытия-целым Dasein выступает Ereignis-событие. Именно Ereignis-событие позволяет бытию присутствовать у человека, а человеку обрести свою определенность. Поскольку человек в экзистенциальной аналитике Хайдеггера единственное сущее, в бытии которого речь идет о самом этом бытии, постольку способ существования этого сущего был обозначен титулом Dasein. Dasein, таким образом, имеет

свой исток в Ereignis-событии. Логика, которая была раз-вернута Хайдеггером в работе *Закон тождества* для прояснения истоков тождества человека и бытия, принципиально та же самая, что и логика аналитики Dasein с целью высвечивания вопроса о смысле бытия. Это относится к тому, что здесь термины «человек» и «вот» будут братья как в высшей степени соотносительные. Действительно, «вот» – это способ, которым человек определяется и существует в бытии в качестве здесь-и-сейчас-бытия, т.е. во всегда своей индивидуальности. Об этом говорит Хайдеггер, когда, ссылаясь на Вильгельма фон Гумбольдта, рассматривает соотношенность наречий места с личными местоимениями. «“Здесь“, “там“ и “вот“ суть первично не чистые местоимения определения внутримирного в пространственных точках наличного сущего, но черты исходной пространственности Daseins (курсив мой – С.Г.). Предполагаемые наречия места *есть определения Dasein* (курсив мой – С.Г.), они имеют первично экзистенциальное, а не категориальное значение»<sup>205</sup>. Взятое в своем экзистенциальном значении «вот» характеризует человеческий способ бытия, а тем самым определяет и человека. «Сущее, которое сущностно конституировано благодаря бытию-в-мире, *есть* само всегда свое „вот“»<sup>206</sup>. Поэтому не будет сколь-нибудь значительной натяжкой применить результаты, полученные в *Законе тождества* для рассмотрения вопроса о Другом в рамках экзистенциальной аналитики Хайдеггера.

Сбывание Dasein в Ereignis-событии есть становление взаимоотношенности «вот» («Da-») и бытия («Sein»). При этом надо все время иметь в виду, что до сбывания события Dasein нет ни бытия, ни «вот». Отсюда с необходимостью следует, что в сбывании Dasein основная роль принадлежит ни «вот», ни бытию, а их взаимоотношенности. Хайдеггер взаимоотношенность «вот» и бытия называет «властительной»<sup>207</sup>. Взаимная *принадлежность* человека и бытия, как показал Хайдеггер имеет доонтологический характер, она уста-

<sup>205</sup> Ibidem. S.119.

<sup>206</sup> Ibidem. S.132.

<sup>207</sup> «Эту властительную взаимоотношенность (Dieses vorwaltende Zusammengehören) человека и бытия мы упрямо не замечаем...» (Heidegger M. Identität und Differenz. Stuttgart, 1957. S.19).

навливается до всякого знания о ней, мы всегда уже имеем дело со ставшей взаимопринадлежностью, с фактом ее существования. До всякого осознания своего бытия «вот» мы *уже есть* бытие «вот». Взаимопринадлежность сама есть условие всякого осознанного существования, что хорошо передается грамматической формой имени «Dasein», которой фиксируется взаимная принадлежность обеих частей термина. Осмысление этого факта во всей его важности позволяет высветить Mitsein в качестве онтологического условия возможности факта встречи с Другим.

Для ответа на поставленный вопрос важно зафиксировать два фундаментальных обстоятельства бытия-целым Dasein, которые содержатся в экзистенциальной аналитике Хайдеггера. Первое: если онтологически человек существует своим собственным «вот» во взаимной принадлежности с бытием, то онтически (в эмпирических обстоятельствах нашей фактичности) «вот» человека, т.е. индивидуальность и уникальность его бытия, устанавливается в ситуации взаимной принадлежности с Другим. Бытие как таковое в «вот» бытии Dasein имеет место для Dasein всегда как возможность бытия Другого в «вот» Dasein. Второе: становление «вот» моего Dasein во взаимопринадлежности с бытием «вот» Другого, возможно лишь постольку, поскольку у нас *один и тот же* способ бытия, мы бытийствуем способом Dasein, наше бытие есть *осмысленное бытие*. Все бытийные структуры Dasein – это *смысловые* структуры. Рассмотрение этих положений позволит показать, что экзистенциальная аналитика Хайдеггера несомненно содержит продуктивные возможности построения онтологии совместного бытия с Другим.

Для того чтобы обрести ясное направление в выяснении этих обстоятельств рассмотрим феномен «вот» в устройстве Dasein. Этот вопрос обстоятельно рассматривается Хайдеггером в пятой главе «Бытие-в как таковое» первой части *Бытия и времени*. «Вот» есть феномен бытия-в как такового, т.е. он принадлежит основоустройству Dasein. Определяя значение этого феномена Хайдеггер, прежде всего, указывает на «вот» как способ всегда быть самим собой существу, которое по своей сути конституировано бытием-в-мире. По привычному словарному значению «вот» указывает на «здесь» и «там».

«Здесь» всякого «я-здесь» понимается всегда из подручного «там» в смысле отдаляюще-направляюще-озаботившегося бытия к нему. Экзистенциальная пространственность Dasein, определяющая ему в такой форме его «место», сама основана на бытии-в-мире. «Там» есть определенность внутримирно встречающего. «“Здесь“ и “там“ возможны только в каком-то “вот“, т.е. когда есть сущее, которое как бытие “вот“ разомкнуло пространственность. Это сущее несет в самом собственном бытии черту незамкнутости. *Выражение “вот“ имеет ввиду эту сущностную разомкнутость* (курсив мой – С.Г.). Благодаря ей это сущее (Dasein) в одном целом с бытием-вот мира есть “вот“ для самого себя»<sup>208</sup>. Феномен «вот» как сущностная разомкнутость сущего говорит, во-первых, о принципиальной незамкнутости, незавершенности бытия этого сущего, а, во-вторых, о наличии «места» в бытии сущего для Другого как не *этого* сущего. Разомкнутость – это некая «дырка», «просвет» в бытии сущего.

Разомкнутость – конститутивная характеристика сущего. Она является экзистенциально-онтологической структурой этого сущего, которое *есть* способом бытия своим «вот». «Dasein от печки несет с собой свое вот, лишаясь его оно не только фактически не есть, но вообще не сущее этой сущности. *Dasein есть своя разомкнутость*»<sup>209</sup>. Таким образом, разомкнутость «вот» являет «место», из которого экзистирует Dasein. Проясняя конституцию бытия разомкнутости «вот» Хайдеггер в качестве равноисходных способов называет феномены *расположения, понимания и речь*. Крайне соблазнительно поискать параллели, а то и совпадения этих феноменов с оговоренными условиями возможности обоснования встречи с Другим в основоустройстве Dasein.

<sup>208</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.132.

<sup>209</sup> Ibidem. S.133. В маргиналии к слову «есть» Хайдеггер отмечает: «Экзистирует Dasein и только оно; соответственно экзистенция – выставленность и выстаивание в открытости вот: экзистенция». (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С.442).

#### 4.4 Расположение как способ возможной встречи с Другим

Опираясь на результаты, добытые Хайдеггером в *Зако-не тождества* в определении человека из взаимной принадлежности с бытием, и опрокидывая эти результаты на проявление «вот» в основоустройстве Dasein, можно утверждать, что свою определенность «вот» («вот-здесь-и-сейчас») обретает из взаимопринадлежности с бытием. А теперь зададимся вопросом: каким имеет место «быть» то бытие, во взаимной принадлежности с которым «вот» становится как «вот-здесь-и-сейчас-бытие»? Этот вопрос имеет смысл, если под именем «бытие» иметь в виду не метафизическую абстракцию, но основание сущего. В данном случае сущего, существующего способом экзистирования, т.е. Dasein.

Ответ на этот вопрос можно получить в аналитике Хайдеггера основных способов разомкнутости «вот». Одним из основоспособов разомкнутости «вот» Хайдеггер называет *расположенность*, которая онтически явлена феноменом *настроения, настроенности*. Это фундаментальный экзистенциал Dasein. Настроенность свидетельствует об изначальной ориентированности Dasein в своем существовании. «Dasein всегда уже как-то настроено»<sup>210</sup>. Все феномены, которыми Хайдеггер характеризует расположенность и настроенность (повертывание, уклонение, притяжение, отталкивание, отшатывание, избегание и т.п.), есть феномены ориентации Dasein в своем «вот».

Однако, ориентированность расположенности специфична. Специфика ориентации расположенности состоит в том, что настроение открывает «так оно есть» бытия Dasein, но оставляет в темноте «откуда» и «куда». Эту специфическую ориентированность расположенности, скрытую в своем «откуда» и «куда», но в себе самой тем не менее разомкнутую бытийную черту Dasein, Хайдеггер именует *брошенностью* этого сущего в его «вот», которая отмечает *фактическую вру-*

<sup>210</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.134.

ценность Dasein своему «вот»<sup>211</sup>. Определенность, которую Хайдеггер выговаривает именем «так» в характеристике Dasein как «так оно есть и имеет быть», как раз и есть на ориентирование расположенности, экзистенциал которой именуется *брошенностью*. Фактически первая онтологическая черта расположения Хайдеггером фиксирует эту специфическую ориентированность расположения. «*Расположением Dasein разомкнуто в его брошенности, причем сначала и большей частью способом уклоняющегося отшатывания*»<sup>212</sup>. Эта характеристика говорит о том, что сущее с характером Dasein есть свое «вот» таким способом, что оно, явно или нет, в своей брошенности расположено, что в расположении Dasein всегда уже вручено себе, себя всегда уже нашло, нашло не как воспринимающее себя-обнаружение, но как настроенное «так» расположение. В данной характеристике важно зафиксировать расположенность размыкания как принципиально не-рефлексивный и не-рациональный способ бытия Dasein в своем «вот». Размыкание настроением не производится ни знанием, ни верой, ни волей. Ориентация расположения не имеет своим основанием ни то, ни другое, ни третье. Dasein разомкнуто самому себе до всякого знания и желанья и *вне рамок* их размыкающего диапазона. В брошенности Dasein «так оно есть». Иными словами, брошенность являет голый факт ориентированности расположения.

Вторая сущностная черта расположения, которая формулируется Хайдеггером, позволяет прояснить условия его ориентированности. «Оно (расположение – С.Г.) есть экзистенциальный основообраз *равноисходной разомкнутости* мира, соприсутствия и экзистенции, так как последняя сама по существу есть бытие-в-мире»<sup>213</sup>. Разомкнутость здесь раскрывается как исходное основание для мира, соприсутствия и экзистенции в «вот» Dasein. В каком отношении находятся в строе «вот» Dasein разомкнутость и со-бытие? В *Прологемах* читаем: «Со-бытие означает бытийный характер вот-бытия (Daseins) как такового, *равнозначальный* бытию-в-мире, и это составляет формальное условие, делающее воз-

<sup>211</sup> См.: Ibidem. S.134-135.

<sup>212</sup> Ibidem. S.136.

<sup>213</sup> Ibidem. S.137.

возможной *разомкнутость* Mitdasein для моего вот-бытия (Daseins)»<sup>214</sup>. Поскольку, как было показано в первой главе, бытие-в-мире и соприсутствие имеют своим основанием событие, то расположение скорее есть экзистенциальный основообраз со-бытия, так как именно со-бытие делает возможным размыкание бытия Dasein в его «вот». Отсюда следует, что именно со-бытие вообще делает возможным размыкание «вот». Иными словами, со-бытие конститутивно для «вот» Dasein. Об этом Хайдеггер как раз и ведет речь в *Прологоменах*, когда пишет, что «прежде всего это „вот“ есть совместное с Другими „вот“ (Mit-da mit Anderen), т.е. „вот“ в его публичной ориентации, и всякое Dasein постоянно пребывает именно в так ориентированном „вот“, даже когда оно, так сказать, совершенно уходит в себя»<sup>215</sup>.

Расположение кажется нам некую положенность в событии как разомкнутости «вот». Что в со-бытии кажется себя положенным? Ясно, что этим «положенным» не может быть ни одно сущее, и даже сущее, существующее способом Dasein, т.е. человек. Ибо речь здесь идет об основании его бытия. Термин «расположение» в со-бытии именуется *взаимную принадлежность* «со-» («вот-») и «бытия». О том, что у Хайдеггера содержится возможность такой интерпретации расположения свидетельствует следующее место из *Закона тождества*. Оно относится к вопросу о перспективе рассмотрения тождества как *взаимопринадлежности*. «Но если мы прекратим представлять их совместное устройство как некий строй ради того, чтобы составлять их единство, и хоть раз на это взглянем, имеет место ли и как в этой совместности прежде всего игра некой друг-к-другу-принадлежности?»<sup>216</sup>. Интересно отметить, что лишь в этом месте Хайдеггер для именованного взаимного принадлежности использует термин «Zu-einander-Gehören» («друг-к-другу-принадлежность»), тогда

<sup>214</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск., 1998. С.251.

<sup>215</sup> Там же. С.267.

<sup>216</sup> «Wie wäre es, wenn wir, statt unentwegt nur eine Zusammenordnung beider vorzustellen, um ihre Einheit herzustellen, einmal darauf achteten, ob und wie in diesem Zusammen vor allem ein Zu-einander-Gehören im Spiel ist?» (Heidegger M. Identität und Differenz. Stuttgart, 1957. S.18).



как в остальном тексте работы он употребляет термин «Zusammengehören» («взаимопринадлежность»). И использует здесь он термин «Zu-einander-Gehören» не случайно. Хайдеггер хочет показать, что в событии сбывания человек и бытие устанавливаются в *отнесении*\* друг к другу. И подчеркивая *отнесение* человека и бытия друг к другу в качестве *изначального* события их бытия Хайдеггер говорит что взаимопринадлежность есть *прежде всего* (vor allem) друг-к-другу-принадлежность. «Другое», таким образом, предстает как конститутивный элемент «вот», а потому расположенность разомкнутости «вот» взаимо-друг-к-другу-принадлежна, т.е. *со-бытийна*. Но этим еще не приведен к ясности вопрос о бытии, которое конституирует «вот» Dasein.

Обратимся еще раз к тому месту из *Пролегомен*, где Хайдеггер пишет о «вот» в его истоках. «Прежде всего это „вот“ есть совместное с Другими „вот“ (Mit-da mit Anderen), т.е. „вот“ в его публичной ориентации, и всякое вот-бытие (Daseins) постоянно пребывает именно в так ориентированном „вот“ (курсив мой – С.Г.), даже когда оно, так сказать, совершенно уходит в себя»<sup>217</sup>. «Вот» Dasein есть *прежде всего совместное с Другими «вот»*. Этот феномен совместности с Другими «вот» Dasein именуется Хайдеггером термином Mitdasein. Mitdasein, как было показано в первой главе, есть способ каким Dasein Других присутствует в бытии моего Dasein. Так как Другой имеет тот же самый способ бытия, что и я, то в мироокружности моего Dasein он не наличествует, а присутствует, точнее со-присутствует. Вот это присутствие Dasein Другого в бытии моего Dasein и обозначено термином Mitdasein. Однако надо помнить, что Mitdasein возможно только потому, что мое Dasein есть по сути Mitsein, т.е. со-бытие. Если теперь рассмотреть бытие Dasein в перспективе Mitdasein, то бытие Dasein раскроется в образе Miteinandersein, т.е. как бытие-друг-с-другом. «Нечто такое, как бытие друг-с-другом, имеет место лишь потому, что вот-бытие (Dasein), как бытие-в-мире, само по себе является со-

---

\* Немецкое gehören ? zu D имеет значение *относится к*.

<sup>217</sup> Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С.267.

бытием»<sup>218</sup>. Таким образом, «вот» Dasein конституируется в качестве «так оно есть» Dasein *прежде всего* в ориентации Другого, или Miteinandersein. Именно феномен бытия-друг-с-другом и раскрывает фундаментальность бытийного отнесения одного Dasein к другому Dasein в качестве конститутива «вот» Dasein. «В бытии с Другими и к Другим лежит соответственно бытийное отношение от Dasein к Dasein. Но это отношение, можно было бы сказать, все-таки ведь уже конститутивно для всякого своего Dasein. Но это отношение, можно сказать, всегда уже конститутивно для всякого своего Dasein, которое о нем само имеет бытийную понятливость и так себя относит к Dasein. Бытийное отношение к Другим становится тогда проекцией собственного бытия к самому себе „на другое“»<sup>219</sup>. В этом месте Хайдеггер не только говорит о соотнесенности Dasein друг к другу как бытийном, т.е. фундаментальном, отношении, но и о том, что это соотнесенность имеет конститутивный характер для Dasein, а именно имеет характер взаимной друг-к-другу принадлежности, и что в этой соотнесенности «другое» есть конститутив Dasein.

О том, что «другое» в бытии-друг-с-другом (Miteinandersein) выступает конститутивным моментом «вот» Dasein в его «так оно есть» свидетельствуют модусы бытия-друг-с-другом. В *Пролегоменах* находим разъяснение, что «бытие-друг-с-другом не сводится к совместному наличному бытию подобных друг другу экземпляров субъектного сущего»<sup>220</sup>. Особенно рельефно эту роль «другого» в феномене Miteinandersein играют модусы дефективности и индифферентности, которые характеризуют повседневное и усредненное бытие друг с другом. В частности, это относится к *одиночеству*. Так как Miteinandersein есть бытийный образ Mitsein, то одиночество – это дефективный модус со-бытия. «Со-бытие экзистенциально определяет Dasein также и тогда, когда Другой фактически не наличен и не воспринят. Также одиночество Dasein есть со-бытие в мире. *Не хватать* Друго-

<sup>218</sup> Там же. С.252.

<sup>219</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.124.

<sup>220</sup> Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С.251.

го может только *в со-бытии и для со-бытия*. Одиночество есть дефективный модус со-бытия, его возможность доказательство последнего. Фактическое одиночество с другой стороны не снимается тем, что „рядом“ со мной случился второй экземпляр человека или возможно десять таких»<sup>221</sup>. Возможность фактического появления других субъектов рядом со мной определена тем, что мое Dasein конституировано со-бытием, и следовательно, имеет образ бытия-друг-с-другом. «Само обнаружение некоторого числа „субъектов“ возможно благодаря тому, что встречающие в их соприсутствии Другие трактуются еще ближайшим образом как „номера“. Такой счет открывается лишь благодаря определенному со- и друг-к-другу-бытию»<sup>222</sup>. Таким образом, Miteinandersein предстает не как наличная связь между субъектами, но как образ онтологического основоустройства Dasein, в котором «другое» есть «место» для Другого.

Третья сущностная черта расположения демонстрирует то, *как* конституируется разомкнутость способом расположения. Хайдеггер, отсылая к аналитике мирности мира, напоминает, что мир, заранее уже разомкнутый, дает встретиться внутримирному. Эта опережающая разомкнутость мира конституирована и расположением. Допущение встречи с самого начала озабоченно-усматривающее, а не просто ощущение или разглядывание. Это усматривающе озабочившееся допущение встречи имеет характер задетости. А задетость онтологически становится возможной лишь поскольку бытие-в как таковое экзистенциально опережающе определено так, что внутримирно встречное может *пронуть* его таким образом. Эта затрагиваемость основана в расположении, в качестве какого она разомкнула мир. «Настроенностью расположения экзистенциально конституируется мирооткрытость Daseins»<sup>223</sup>. Отсюда происходит и третья сущностная черта расположения. «*В расположении экзистенциально заключена размыкающая врученность миру, из которого может встретить задевающее*»<sup>224</sup>. «Размыкающая врученность миру» го-

<sup>221</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S.120.

<sup>222</sup> Ibidem. S.125.

<sup>223</sup> Ibidem. S.137.

<sup>224</sup> Ibidem. S.137-138.

ворит о незамкнутости «вот», а «элементом», которым осуществляется эта размыкающая врученность в устройстве «вот» выступает «другое». Из «другого» друг-с-другом-бытия «может встретить задевающее». «Задевание» – это имя характера встречи с Другим в «другом» основоустройства Dasein. Задевание, а не ощущения, чувства, созерцание, узнавание и т.п. рациональные моменты, есть событие встречи с Другим, которым фактично устанавливается взаимопринадлежность (со-бытийность) «вот» и «бытия» в Dasein, определяя его «так оно есть». Задевание и есть то событие-совместности (Mit-geschehen), которым устанавливается конкретность, фактичность всегда своего «вот» Dasein.

Итак, расположением как конститутивным основоспособом быть своим «вот» Dasein в своем «вот» имеет возможность встречи с Другим. Эту возможность ему обеспечивает характер расположенности как друг-к-другу-принадлежности. «Другое» в принадлежности указывает на то «место» в экзистенциальном основоустройстве Dasein, «где» возможна встреча с Другим. Из этого следует, что бытие, во взаимопринадлежности с которым «вот» Dasein устанавливается как всегда свое собственное «вот», имеет место быть в виде Dasein Другого. Но не Dasein Другого является конститутивом «вот» моего Dasein. «Вот» моего Dasein конституировано со-бытием как базовым условием возможности встречи с Другим. Со-бытие оказывает той глубинной структурой моего бытия, которая делает возможной совместное бытие с Другим. При этом принципиальная открытость, разомкнутость Dasein, каковая всегда уже есть в его «вот», позволяет встретить Другого как задевающего бытие моего Dasein в «так оно есть» его «вот», то есть в его эмпирической конкретности. Однако, остался еще не проясненным вопрос, что позволяет встретить «в» «другом» *Другого* как *не меня*.

#### 4.5 Понимание как конститутив «вот» Dasein

Встреча Другого как *не меня*, как *другой* реальности предполагает «узнавание» Другого в его инаковости. Совместно можно быть только с Другим. Каким образом Другой в соприсутствии моего Dasein «узнается» как *Другой*? Ответ на этот вопрос позволит увидеть продуктивные возможности экзистенциальной аналитики Хайдеггера в построении онтологии совместного бытия с Другим. Кроме того, этот ответ должен высветить существо связи между пониманием и событием, о которой говорит Хайдеггер, рассматривая онтологические структуры Dasein.

Существо ответа на поставленный вопрос можно попытаться найти в экзистенциальной аналитике «вот» Dasein, а именно, в аналитике Хайдеггера еще одного основоспособа размыкания «вот». Расположение, пишет Хайдеггер в § 31 «Dasein как понимание» *Бытия и времени*, одна из экзистенциальных структур, в каких держится бытие «вот». Равноисходно с ним это бытие конституировано *пониманием*. Расположение всегда имеет свою понятность. Понимание всегда настроено. Феномен понимания выявляется «как основной модус *бытия* Dasein»<sup>225</sup>. Это первичное понимание отличается от «понимания» в смысле *одного из* возможных родов познания среди других родов познания. Первичное понимание – это понимание, со-конструирующее бытие «вот» вообще.

Подчеркивая фундаментальное место понимания в основоустройстве «вот» Dasein, Хайдеггер говорит, что оно, понятное не как познание, а как его основа, есть *умение быть*. «В понимании экзистенциально лежит бытийный способ Daseins как умения быть. Dasein не есть нечто наличное, которое в качестве приложения еще обладает неким умением, но оно первично могущее-быть. Dasein есть всегда то, что оно умеет быть и как оно есть своя возможность»<sup>226</sup>. Возможность как конститутив умения быть Хайдеггер отличает от логической возможности и от контингентности чего-либо наличного, в которых она рассматривается как модальная категория. В

<sup>225</sup> Ibidem. S.143.

<sup>226</sup> Ibidem.

этом случае возможность означает всего лишь *еще не* действительное и *никак не* обходимое. Она характеризует *лишь* возможное. Онтологически она ниже действительности и необходимости. Та же возможность, на которой основывается умение быть, есть экзистенциал, и как таковой она есть «исходнейшая и последняя позитивная онтологическая определенность Dasein»<sup>227</sup>. Эту возможность сперва можно подать как проблему. Понимание как размыкающее умение быть дает феноменальную почву, чтобы эту возможность вообще можно было увидеть. Поэтому понимание, взятое в перспективе исходной возможности, и есть основоспособ размыкания «вот», а не род познания.

#### 4.6 Экзистенциальная структура понимания

Анализируя структуру понимания как экзистенциала Хайдеггер именует ее термином *набросок*. «Набросок есть экзистенциальное бытийное устройство простора фактического умения быть. В качестве брошенного Dasein брошено в способ бытия наброска. Набросок не имеет ничего общего с отнесением себя к измысленному плану, по какому Dasein устраивает свое бытие, но как Dasein оно себя всегда уже на что-то бросило и есть, пока оно есть, бросая. Dasein понимает себя всегда уже и всегда еще, пока оно есть, из возможностей»<sup>228</sup>. Набросок есть основоспособ бытия Dasein из всегда своих возможностей. Хайдеггер подчеркивает, что набрасывающий характер понимания свои возможности «не конципирует тематически», т.е. понимание в наброске *не определяет содержания* своего умения быть, оно лишь дает возможности быть. «Набросок в броске предбрасывает себе возможности как возможности и как таковым дает им *быть*. Понимание есть как набросок бытийный способ Daseins, в котором оно *есть* свои возможности как возможности»<sup>229</sup>.

<sup>227</sup> Ibidem. S.143-144.

<sup>228</sup> Ibidem. S.145.

<sup>229</sup> Ibidem.

Понимание в его характере наброска как экзистенциальной структуре Хайдеггер называет *смотрением Dasein*. Смотрение, первично и в целом отнесенное к экзистенции, он называет *прозрачностью*. Этим термином Хайдеггер хочет показать, что верно понимаемое «самосознание» есть не воспринимающее отслеживание и разглядывание самости, а понимающее *сквозное* схватывание полной разомкнутости всякого бытия-в *через* его сущностные конститутивные моменты. Экзистирующее сущее способно лишь постольку к усматриванию «себя» (т.е. к самосознанию), поскольку равноисходно в своем бытии при мире и в со-бытии с Другими как конститутивными моментами прозрачности своей экзистенции. Зафиксируем здесь две вещи. Первая состоит в том, что разомкнутость бытия «вот» пониманием высвечивает бытие Dasein как *изначально понятливо-понимаемое бытие*. «Сущее с бытийным образом сущностного наброска бытия-в мире (т.е. Dasein – С.Г.) имеет конститутивом своего бытия понимание бытия»<sup>230</sup>. Я всегда уже как-то понимаю свое бытие. Второй момент хайдеггеровского анализа набрасывающего понимания говорит о том, что *со-бытие с Другими является конститутивным моментом понимания себя*. Иными словами, связь понимания и со-бытия имеет место в понимающем размыкании «вот». Однако, более подробно о характере этой связи речь пойдет ниже.

Набросок как экзистенциальная структура понимания<sup>231</sup> взятый в своей расчлененности Хайдеггер определяет как *смысл*. В наброске понимания сущее разомкнуто в его возможности. Когда сущее с бытием Dasein открыто, т.е. пришло к понятности, оно, мы говорим, имеет *смысл*. Однако, строго

---

<sup>230</sup> Ibidem. S.147.

<sup>231</sup> Набросок как экзистенциальная структура бросания на свои возможности есть высвоение, присвоение и освоение своих возможностей, т.е. имеет характер Ereignis-события. Он событиен в смысле исходной возможности. Это как раз то, что во второй главе на стр. 90 было поименовано как от-носящее вы-несение. Поскольку все бытийные структуры Dasein смысловые, постольку набросок в предбрасывании своих возможностей есть не что иное как артикулирование понимания, т.е. в наброске артикулируется понятность, «становится» смысл. Онтологически понятное от-носящее вы-несение и есть про-из-ведение смысла. Онтическим же феноменом смысла является отношение индивидов.

говоря, понят не смысл, а сущее, соответственно, бытие сущего. «Смысл есть то, на чем держится понятность чего-либо. Что в понимающем размыкании артикулируемо, мы именуем смыслом... *Смысл есть то структурированное предвзятием, предусмотрением и предрешением в-видах-чего наброска, из которого становится понятно нечто как нечто*<sup>232</sup>. Понятие смысла охватывает формальный каркас всего того, что артикулировано понимающим размыканием. А так как понимание, наряду с расположением, составляет экзистенциальное устройство бытия «вот», то смысл можно понимать как формально-экзистенциальный каркас принадлежащий к пониманию разомкнутости. *Смысл есть экзистенциал Dasein.*

Подводя итог рассмотрению экзистенциальной аналитики Хайдеггера понимания как конститутива разомкнутости «вот» отметим, во-первых, что понимание есть основоспособ бытия Dasein в качестве понятливости как бытийной определенности Dasein, которая позволяет понимать как бытие самого себя, так и бытие другого сущего. Во-вторых, так как понимание есть основоспособ разомкнутости «вот», а формально-экзистенциальный каркас его составляет смысл, то все феномены устройства Dasein являются *смысловыми* феноменами. Этими выводами удостоверено, что сущее существующее способом Dasein в своем бытии способно к пониманию своего бытия. Однако все еще остается в темноте вопрос о способности этого сущего обрести понимание Другого.

---

<sup>232</sup> Ibidem. S.151.



#### 4.7 Понимание и встреча с Другим

Рассматривая феноменальное устройство расположения как основоспособа размыкания «вот» было установлено, что расположением определяется возможность встречи с Другим. Эту возможность ему обеспечивает характер расположенности как друг-к-другу-принадлежности. «Другое» в принадлежности и есть то «место» в экзистенциальном основоустройстве Dasein, «где» возможна встреча с Другим. Что это за «место»? Это «место» бросания на свои возможности.

Предыдущим рассмотрением было установлено, что та возможность, которая раскрывается в наброске, есть экзистенциал как *«исходнейшая и последняя позитивная онтологическая определенность Dasein»*. О чем говорит это определение возможности? В качестве *исходной позитивной* онтологической определенности Dasein эта возможность выступает основанием всех остальных позитивных определенностей, всех остальных онтологических структур Dasein. В качестве *последней позитивной* определенности она указывает на то, что «за» ней нет больше *никаких позитивных* онтологических определенностей Dasein. Иными словами, возможность как экзистенциал есть та «граница», которой Dasein выдвинуто в Ничто. Таким образом, в возможности «является» интимная «связь» Dasein и Ничто, которая говорит о том, что бытие Dasein конституировано Ничто<sup>233</sup>.

<sup>233</sup> Этот аспект бытия Dasein подробно обсуждался Хайдеггером в работах *Что такое метафизика?* (1929) и *Письмо о гуманизме* (1947). В частности, в последней работе, подчеркивая сущностный источник отказа в бытии сущему Хайдеггер пишет: «В чем отказано, то высвечивается как Ничего... Ни-что коренится в самом бытии и никоим образом не в бытии человека, *если последнее мыслится как субъективность, опирающаяся на ego cogito* (курсив мой – С.Г.). Dasein нетствует никак не потому, что человек как субъект производит отрицание в смысле отвержения: нет, человеческое Dasein отказывает, поскольку как существо, в которое человек экзистенцирует, само принадлежит к существу бытия. Бытие есть Ни-что – как бытие» (*Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хай-*

Каким образом я могу встретить Другого в своем бытии как *не меня*? Возможность такой встречи открыта потому, что у меня и у Другого *один и тот же* способ бытия. Я и Другой бытийствуем способом Dasein. Dasein есть то «общее поле», причем «поле» конституированное смысловыми структурами, «в» котором бытие мое и бытие Другого определено открытостью всегда своего «вот». Всегда свое «вот» имеет место в этом «поле» как просвет, открытость, разрыв, разлом и т.п., как «место для Другого». Dasein – это со-бытие разомкнутых понятливым расположением «вот».

Другой как Другой в событии встречи есть *исполнение* Dasein как способа бытия сущего, озабоченного своим бытием. Это исполнение Dasein не есть способ узнавания Другого как род интеллектуального акта. Оно, напротив, есть акт чисто онтический и эмпирический. Пьера я узнаю как друга не потому, что он *обосновал* свое дружеское расположение мне какими-то вескими аргументами, но потому что он *пре-дан* мне в эмпирическом факте задевающей заботливости моего существования. Вот это событие встречи Хайдеггер и именует термином-кентавром Mitgeschehen (со-событие или, благозвучнее, событие-совместности). Встреча с Другим и есть то Mitgeschehen-событие-совместности, в котором Geschehen-событие исполняется в Mitsein-со-событие.

Встреча с Другим есть существо экзистирования как постоянное выстаивание в просвете бытия, постоянное требование соответствия бытию, постоянное пре-бывание. Удерживание соответствия бытию, которое всегда здесь-и-сейчас, всегда «вот» – это конституирование уникальности и индивидуальности Dasein. То, что удерживается есть конкретное содержание всегда-моего-бытия, которое обеспечивает историческое постоянство самости. Способом удержания является

---

*degger M.* Время и бытие. М., 1993. С.218). Ничто – это принципиальная инаковость, абсолютное Другое встречающееся в бытии Dasein. Но это такое принципиальное Другое, которое встречается в бытии моего Dasein во всегда уже бытийной понятливости бытия-друг-с-другом. Левинас именно таким образом интерпретирует возможность встречи с Другим. Принципиально другое в бытии он именует смертью. (См.: *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. С.77-79).

отношение, которое в этом случае есть устройство выно-  
 сяще-храняще-держашего несения. «Отношение» фиксирует  
 целостность конкретного со-держания всегда моего бытия,  
 Dasein. Оно есть ставший результат события отнесения.

Отношение – соотнесенность человека и бытия в друг-  
 к-другу-принадлежности. Сама эта соотнесенность имеет не  
 случайный характер, для человека она определяет его бытие в  
 мире в качестве «жизненной взаимосвязи» и, таким образом,  
 составляет фундаментальную структуру события (Geschehen)  
 в качестве судьбоносного протяженного самопротяжения  
 Dasein между рождением и смертью. Так как отношение име-  
 ет событийный исток, то оно адекватно может быть понято  
 только в экспозиции мгновения-обзора, где только и может  
 быть схвачено существо друг-к-другу-принадлежности чело-  
 века и бытия. Именно отношение обеспечивает событию  
 (Geschehen) возможность выступать в качестве протяженно-  
 сти целого экзистенции, которая является «исходной, непоте-  
 рянной, взаимосвязи не требующей».

Конституированное отнесением событие (Geschehen)  
 выступает основанием со-бытия (Mitsein) как основоспособа  
 бытия Dasein, который обеспечивает его бытие-целым. Таким  
 образом, бытие-целым Dasein своим онтологическим источ-  
 ником имеет событийное отнесение человека к бытию. Что  
 такое здесь бытие? Бытие здесь – это условие возможности  
 осмысленного существования человека. Однако это такое ус-  
 ловие, которое не имеет места *до* существования человека,  
 оно ему *не предшествует*. Это такое условие, которое *стано-  
 вится* условием в Ereignis-событии взаимопринадлежности,  
 то есть в событии сбывания смысла как онтологического ос-  
 нования существования сущего по имени «человек». Смысл  
 же всегда конкретен, ситуативен, всегда «вот». В таком слу-  
 чае по сути отнесение человека к бытию есть отнесение чело-  
 века к Другому, точнее, Dasein как бытие *вот этого* смысла  
 возможно только при условии если оно имеет место как собы-  
 тие со-бытия, как встреча с Другим. «Со-» здесь как раз и ука-  
 зывает на всегда *вот эту* (конкретный смысл) ситуацию  
 взаимопринадлежности одного Dasein с другим Dasein. Это  
 взаимопринадлежение Dasein друг другу не есть внешняя  
 связь субъекта с субъектом, но есть конститутивная структура

самого Dasein. *Только потому, что Dasein по сути есть Mitsein возможно то, что именуется социальностью.*

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На страницах книги был предложен подход, позволяющий по-новому взглянуть как на проблематику социального в экзистенциальной аналитике Хайдеггера, так и на саму фундаментальную онтологию в свете этой проблематики. Представленный в книге взгляд позволяет иначе оценить возможности самой экзистенциальной феноменологии в прояснении истоков и оснований социального бытия.

В заключительных замечаниях мы не будем подводить итогов своего исследования, поскольку проделанная работа является скорее предварительным наброском возможного подхода к интерпретации экзистенциально-феноменологического анализа человеческого бытия Хайдеггером, нежели завершенным исследованием. Поэтому ограничимся здесь лишь напоминанием некоторых, наиболее важных для нас, результатов анализа и попытаемся указать, какие новые возможности в рассмотрении проблемы социального позволяет высветить хайдеггеровская аналитика человеческого бытия.

Предпринятое в данной работе рассмотрение основоструктур человеческого бытия, так как они представлены экзистенциальной аналитикой Dasein, обнаружило в качестве базовой структуры со-бытие (Mitsein). Лишь поскольку человеческое бытие есть в своей основе *бытие совместное* оно де-

лает возможным бытие человека в мире и его бытие с другими. Для философии это положение не является чем-либо принципиально новым. Совместность (социальность) в качестве сущности человека была зафиксирована и обоснована Марксом, а в качестве интуиции содержалась уже в известном определении человека Аристотелем как «общественного животного». В этой связи камнем преткновения для философии XX века, поставившим под вопрос само социальное бытие и позволившим вообще говорить о смерти социального (Бодрийяр), стала проблема подлинности человеческого бытия. Действительно, если совместность (социальность) является фундирующей структурой человеческого бытия, первичной по отношению ко всем остальным его структурам, то как возможно собственное бытие человека, его индивидуальное и уникальное существование? Или иначе, ставя вопрос в терминах экзистенциальной аналитики Dasein: как возможно «da» в Dasein, если его существование изначально есть Mitsein? Не лишает ли человеческого (т.е. уникального и индивидуального) человека его совместное существование с другими, не растворяется ли его индивидуальность в обыденной усредненности социального до обезличенного das Man?

Второй стороной этой проблемы выступает вопрос о возможности бытия Другого как принципиально иной реальности. Кто такой этот Другой в совместности? Если совместность всегда есть несобственное бытие, то существование Другого как иной реальности становится проблематичным, поскольку ее не с чем соотнести, теряется само основание определения иного, другого, чужого. Если же совместность делает все же возможным бытие собственным, то каков статус Другого в этом бытии? Возможна ли встреча с Другим, как *не мной*, в моем бытии собственным? И если возможна, то как?

Как мы пытались показать в этой работе экзистенциальная аналитика Хайдеггера содержит эвристический потенциал, позволяющий ответить на эти вопросы и в значительной мере преодолеть кризис социальности. В чем заключается, с нашей точки зрения, продуктивность хайдеггеровского подхода в рамках обозначенных вопросов? Дадим самый общий ответ на них.

Анализ Хайдеггером совместности (социальности) ведется в направлении рассмотрения повседневного бытия. Повседневное берется им как обыденное, привычное, усредненное и характеризуется как бытие несобственное, *das Man*. Такое рассмотрение Хайдеггером совместности было несомненным завоеванием философии XX века, позволившим объективно, без прогрессистских иллюзий, оценить возможности индустриальной цивилизации. Его экзистенциальный анализ ситуации человека с позиции повседневности заложил мощную критическую традицию философии века минувшего. В русле этой традиции обычно делается вывод о том, что совместное бытие есть бытие *исключительно несобственное*. Однако этот вывод не учитывает двух обстоятельств. Во-первых, Хайдеггер ставит целью своей аналитики рассмотрение основоструктур *Dasein*, т.е. таких структур его бытия, которые *всегда* и *везде* определяют бытие *Dasein*. Хайдеггер избирает в качестве предмета анализа повседневность только потому, что она является наиболее подходящим и удобным материалом для решения *своих собственных* познавательных задач. Он пытается построить фундаментальную онтологию, но не исследует специально проблему социального. А потому он не рассматривает все возможные модусы существования социальности. Во-вторых, Хайдеггер нигде не утверждает, что социальное исчерпывается повседневностью. Он говорит о том, что повседневное существование – это существование большей частью, обычное, часто встречающееся, распространенное и т.п. Повседневное существование есть существование не решившееся быть к смерти и потому оно существование несобственное. Но возможно и существование решившееся быть к смерти, т.е. бытие собственное. И это существование также реализуется на основе совместности как основоструктуры человеческого бытия, иначе невозможно понять многие важные ситуации в жизни человека. Например, когда человек жертвует своей жизнью ради других.

Бытие совместное как бытие собственное вырастает из событийности самой совместности. Поскольку как мы выяснили источником со-бытия (*Mitsein*) является Ereignis-событие, постольку совместность не есть некий устроенный строй, но есть со-вмещение как вступлене-в-свое-

собственное. Собственно со-вмещение и есть то, что Хайдеггер определяет в докладе *Время и бытие* как «сбывание события». Все это и позволяет нам утверждать, что совместность не только не исключает, но сама обеспечивает возможность индивидуального и уникального бытия, т.е. бытия собственным. Таким образом, экзистенциальная аналитика социального позволяет и выявить основания несобственного бытия, и бытия собственным, правильно поставить вопрос об условиях, при которых возможны оба эти модуса человеческого существования.

И здесь мы подходим ко второму вопросу, вопросу о возможности Другого. Этот вопрос также может быть рассмотрен в направлении признания совместности основоструктурой человеческого бытия. Анализ, проведенный нами в этой работе, показал, что рассмотрение со-бытия (Mitsein) в качестве основоструктуры Dasein, позволяет раскрыть его как то «место», «в» котором происходит «встреча» с Другим. Для того чтобы стала возможной сама эта встреча необходимо, чтобы это «место» ничем не было занято, оно должно быть разрывом, разломом, просветом в бытии сущего. Это «место», которым человеческое бытие соприкасается с ничто как с радикально Другим, т.е. не-своим-собственным. Современная философия, пытаясь адекватно описать радикальность друговости, именуют ее по-разному, так Левинас именует ее смертью, а Вальденфельс называет Чужим.

Наличие радикально Другого выступает необходимым условием бытия собственным, поскольку становление уникальности и индивидуальности своего бытия возможно только за счет при-своения друговости, инаковости, чуждовости. Собственно в этом и состоит суть Ereignis-события как события обретения человеком собственного бытия. *Совместность изначально предполагает существование Другого.* Сама совместность есть не что иное как взаимопроникновение собственного и чужого, которую Хайдеггер определял как «взаимопринадлежность». Так понятая совместность позволяет совершенно иначе интерпретировать основания и исток социального. Основанием социального выступает различие как исток собственного и чужого (другого). Совершенно оправданным поэтому выглядит предложение Т.Х.Керимова говорит



не об онтологии социального, а гетерологии социального. Именно последняя, с нашей точки зрения, позволяет, с одной стороны, преодолеть абстрактность современных социально-философских и социологических конструкций социального бытия, а с другой – противостоять распадению самой социальности, наполнить ее экзистенциальным смыслом.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Предисловие</b>	<b>3</b>
<b>Введение</b>	<b>5</b>
<b>Глава I. Место феномена со-бытие (Mitsein) в основоустройстве Dasein</b>	<b>14</b>
1.1 Экзистенциально-феноменологический смысл феномена со-бытие	14
1.2 Привативные формы феномена со-бытие	17
1.3 Статус феномена со-бытие в бытийной структуре Dasein	18
1.4 Тезис Хайдеггера о равнозначности структур со-бытие и бытие-в-мире	21
1.5 Критика тезиса Хайдеггера о равнозначности фундаментальных структур Dasein	24
1.6 Проблема оснований существования мира вещей	27
1.7 Бытие подручным и со-бытие	29
1.8 Бытие наличным и со-бытие	31
1.9 Соотношение со-бытия (Mitsein) и соприсутствия (Mitdasein) в структуре Dasein	34
1.10 Действительное соотношение феноменов со-бытие, бытие-в-мире и соприсутствие в основоустройстве Dasein	37
1.11 Еще раз к вопросу о статусе феномена со-бытие в основоустройстве Dasein	39
<b>Глава II. Онтологические основания со-бытия как базовой бытийной конституции Dasein</b>	<b>41</b>
2.1 Прояснение экзистенциальных оснований целостности Dasein	41
2.2 Структура события (Geschehen) в горизонте	

Временного устройства Dasein	45
2.3 Что такое «событие» (Geschehen)?	47
2.4 Необходимость постановки вопроса о едином онтологическом истоке феноменального состава Dasein	52
2.5 Вопрос об едином онтологическом основании события, судьбы и историчности в феноменальном составе Dasein	54
2.6 Рассмотрение целого «взаимосвязи» Dasein в направлении заступающей решимости	55
2.7 Мгновение-обзора как экспозиция собственного предпонимания бытия-целым Dasein	59
2.8 Феномен мгновение-обзора и основания целости Dasein	61
<b>Глава III. О существе онтологического истока бытия-целым Dasein</b>	65
3.1 Вопрос об онтологическом основании феноменального состава Dasein	66
3.2 Определение текстовых источников для рассмотрения аналитики Хайдеггером вопроса о смысле бытия	67
3.3 О существе истока бытия и времени	70
3.4 О переводе термина Ereignis	72
3.5 Событие (Ereignis) как исток бытия и времени	75
3.6 Проблематичность раскрытия существа Ereignis	77
3.7 О способах осмысления «взаимопринадлежности»	81
3.8 Тождество как взаимопринадлежность	82
3.9 О существе взаимопринадлежности	85
3.10 Постановка вопроса о существе феномена соответствие	88
3.11 Отношение как способ существования человека	89
3.12 Отношение как существо взаимо-со-принадлежности	91
3.13 Событийное основание со-бытия	96

<b>Глава IV. Возможность Другого в основоустройстве Dasein</b>	100
4.1 Постановка вопроса о Другом в направлении со-бытийности Dasein	100
4.2 Предварительная разметка ответа на вопрос о со-бытии как онтологическом основании совместного бытия с Другим	103
4.3 Со-бытие как онтологическое основание встречи с Другим	106
4.4 Расположение как способ возможной встречи с Другим	110
4.5 Понимание как конститутив «вот» Dasein	117
4.6 Экзистенциальная структура понимания	118
4.7 Понимание и встреча с Другим	121
<b>Заключение</b>	125