

**Диалог как судьба. Со-бытие с Другим в
экзистенциальной аналитике
М.Хайдеггера**

В этой статье предпринимается попытка систематического анализа и осмысления хайдеггеровского учения о со-бытии с Другим (Mitsein), как оно представлено в “Бытии и времени”, а также его герменевтических импликаций. Концептуальную основу этого учения составляет ряд положений о бытии человека, которые необходимо рассмотреть, прежде чем обратиться непосредственно к феномену со-бытия с Другим. Наиболее существенными из них представляются мне следующие:

1). “*Сущность вот-бытия (Dasein) заключается в его Zusein*” (SZ¹, 42). Трудно переводимое слово “Zusein” представляет собой субстантивацию инфинитивного оборота “zu sein”: бытие вот-бытия заключается в том, что оно (вот-бытие) “zu sein hat”, “имеет быть”². Но это значит, что вот-бытие никогда *не есть, не существует “вполне”*, его бытие – дело будущего, оно только еще должно осуществиться. Причем это дело “препоручено” самому вот-бытию: “Вопрос экзистенции есть онтическое “дело” (Angelegenheit) вот-бытия” (SZ, 12). Иначе говоря, *экзистенция есть небытие вот-бытия*, и именно поэтому она предстает перед этим сущим как препорученная ему задача (быть, стать, осуществить свое бытие)³. Следовательно, и *само вот-бытие есть не-сущее*: ему только еще предстоит осуществиться в качестве такового. Подчеркнем, что определение бытия вот-бытия в качестве задачи, стоящей перед этим сущим, является *сущностным* определением, стало быть, оно относится не к отдельным моментам или “фазам” существования вот-бытия, но ко всему его существованию в целом. А это, в свою очередь, означает, что бытийная задача вот-бытия никогда не может быть решена окончательно: экзистенция не может быть “готовым продуктом” активности этого сущего; поскольку вот-бытие *есть*, постольку перед ним стоит эта задача, т.е. в его бытии сохраняется момент небытия, а само оно остается не-сущим.

2). Итак, вот-бытие относится к своему существованию *активно*, как к задаче (“вопросу экзистенции”). При этом важно иметь в виду, что для самой экзистенции это отношение *не является чем-то внешним, но составляет ее внутреннее содержание*. Отношение вот-бытия к своему бытию Хайдеггер определяет как “бытийное отноше

ние” (Seinsverhältnis – SZ, 12), т.е. отношение, которое само составляет содержание одного из своих “терминов”, а именно бытия. Поэтому экзистенция – не только “предмет” бытийной (направленной на собственное бытие) активности вот-бытия, но и сама эта активность – сами “акты” в их актуальном исполнении; предмет и содержание бытийной активности вот-бытия парадоксальным образом совпадают. Когда Хайдеггер в начале “Бытия и времени” говорит об экзистенции как онтическом “деле” вот-бытия, это можно считать предварительной экспозицией *заботы* (о собственном бытии), которая в дальнейшем становится существенным определением бытия этого сущего в целом (SZ, 192). Но определение бытия некоторого сущего в качестве его заботы о своем бытии означает тождество бытия как “предмета” заботы и самого актуального осуществления последней: различие “предмета” и “акта” заботы оказывается не более чем различием аспектов одного и того же – бытия этого сущего. Таким образом, экзистенцию можно кратко определить как *актуальное бытие* – бытие, содержание которого составляет направленная на него активность соответствующего сущего; тогда само это сущее – вот-бытие – есть *актуально сущее*. Иными словами, содержание экзистенции составляет *экзистирование* вот-бытия. (Этим обусловлено терминологическое различие понятий “вот-бытие” и “человек”: в эмпирических науках человек рассматривается как *наличное* сущее, бытие которого представляет собой не акт, но факт. Очевидно, что и в экзистенциальной аналитике под титулом “вот-бытие” подразумевается человек, – но лишь постольку, поскольку он существует актуально. – SZ, 11).

3). И наконец, содержание “бытийного отношения” вот-бытия к своему бытию – содержание экзистирования – Хайдеггер определяет как *понимание* (этим сущим своего бытия). Необязательно, чтобы такое понимание выражалось в отчетливых понятиях, и более того: оно может осуществляться не только в модусе “постижения”, но и в модусе “забвения” (SZ, 12), поскольку в экзистенциальном смысле забвение означает не просто “выпадение” из сферы внимания, но “активное” сокрытие вот-бытием от себя самого тех или иных обстоятельств своего бытия, “нежелание ничего знать” о них, что предполагает по меньшей мере достаточно ясное их понимание. Но в любом случае поскольку вот-бытие существует, постольку оно понимает свое бытие. И обратно: в силу актуального характера своего бытия вот-бытие всегда таково (существует так), каким оно себя понимает. Именно в этом смысле Хайдеггер говорит об *онтической* специфике вот-бытия, которая заключается в том, что оно “*онтологично*”, или точнее: *существует* онтологически – “*ontologisch ist*” (SZ, 12).

Из этих трех пунктов следует весьма существенное для дальнейшего анализа положение: бытие вот-бытия представляет собой *трансцендирование*⁴ этого сущего в пространстве “онтико-онтологической дифференции” (различия бытия и сущего). В самом деле, если понимание как *онтическое* “качество” вот-бытия имеет *онтологический* статус (представляет собой само бытие), то в этом своем акте вот-бытие переходит границу, разделяющую бытие и сущее, – причем сам этот переход, сама, если можно так выразиться, *онтологичность онтического*, выступает в качестве фундаментального конститутивного Априори как для повседневного бытия вот-бытия, так и для всякого познания, и прежде всего – онтологического. “Априори в хайдеггеровском понимании, – пишет германская исследовательница И. Герланд, – коренится в человеческом вот-бытии как *онтическом*, и этим отличается от трансцендентального Априори у Канта и Фихте. Кант и Фихте с самого начала помещали трансцендентальное Я в той трансценденции по отношению к онтическому, которая по Хайдеггеру впервые осуществляется посредством *перехода* через границу сущего”⁵.

4). Но ясно, что необходимым условием существования вот-бытия как онтического “дела” этого сущего является его *фактичность*: “еще-не-бытие” как задача предполагает “уже-бытие” сущего, которому эта задача препоручена. (“Уже” и “еще-не” суть основные структурные моменты заботы – SZ, 192.) “Вот-бытие экзистует фактично” (SZ, 383). Для нашей темы существенно, что его фактичность раскрывается вот-бытию как *заброшенность*, т.е. так, что при этом остаются сокрытыми “Woher und Wohin”, “откуда и куда”, генетический и телеологический смысл факта собственного существования (SZ, 134). Факт моего существования ничего не говорит мне о том, как я должен существовать; мое экзистирование может быть поэтому только “наброском”, исходящим из моего же истолкования моей заброшенности, “заброшенным наброском”. Но выбирая одну из возможностей истолкования собственной фактичности и одну из возможностей будущего бытия, я, во-первых, не могу “верифицировать” эти возможности как единственно “правильные” для меня, и во-вторых, никогда не могу реализовать их исчерпывающим образом, “довести до конца”. Иначе говоря, экзистирование вот-бытия всегда осуществляется в *открытой и многомерной перспективе* понимания собственной фактичности и проектирования собственного будущего, в которой для каждого бытийного наброска существуют как альтернативные возможности, так и многообразные возможности продолжения. Именно поэтому *универсальной* структурой фактичного экзистирования является *выбор*: как заброшенное, вот-бытие не имеет ни досто

верных оснований для решения своей бытийной задачи, ни данного заранее ответа (телоса, который следует реализовать), оно может только выбирать и апробировать те или иные варианты (наброски). К этому следует добавить, что одним из сущностных определений экзистенции является ее “принадлежность мне” (*Jemeinigkeit* — SZ, 42): *мое* существование осуществляю *я сам*. Но это значит, что *фундаментальным выбором* вот-бытия является выбор между возможностями быть *подлинно* (*eigentlich*) и *неподлинно*, т.е. самим собой или не самим собой (SZ, 12). В конечном счете к этому выбору явно или неявно сводится всякий бытийный акт этого сущего.

В когнитивной проекции, правомерность которой обеспечивается определением бытия вот-бытия в качестве понимания, эти характеристики экзистенции означают следующее: 1). Как еще-не-существующее, вот-бытие не может быть абсолютно прозрачным для собственной рефлексии, поэтому изначальным модусом рефлексивного знания является не картезианская очевидность “*cogito – sum*”, но – *вопрос* о собственном бытии. Или: данность вот-бытию его бытия имеет *не аподиктический, но проблематический характер*. 2). Рефлексивное знание вот-бытия имеет *экзистенциально-практический* характер, характер выбора и реализации одной из возможностей собственного бытия (неслучайно в приведенной выше цитате говорится “*вопрос экзистенции*”, а не “*об*” экзистенции). Между прочим, это относится и к теоретической экспликации структур, конституирующих собственное существование: “*экзистенциальная аналитика в конечном счете укоренена в самой экзистенции (existenziell), т.е. онтически*” (SZ, 13), и возможна лишь как “*радикализация присущей самому вот-бытию сущностной бытийной тенденции – тенденции ... понимания бытия*” (SZ, 15). 3). Всякая *подлинная* познавательная деятельность осуществляется как *трансцендирование*, переход за рамки фактического (имеющегося налицо) знания, т.е. как *проблематизация* фактического знания (соотв. самого бытия) и его осмысление в открытой перспективе когнитивных (соотв. бытийных) возможностей. 4). Наконец, заметим, что эта структура *проблематично-практического трансцендирования* является базовой структурой открытости для вот-бытия какого бы то ни было сущего, стало быть, основным Априори познания мира⁶.

Теперь мы можем перейти к рассмотрению структур со-бытия с Другим. Прежде всего следует отметить, что со-бытие с Другим является одним из *экзистенциалов*, т.е. сущностно необходимым моментом существования вот-бытия. Неверно думать, что *сначала* существую я и где-то рядом существуют Другие, и лишь затем я могу вступить в

какое-либо отношение к ним или воздержаться от этого: “Со-бытие есть неотчуждаемое определение собственного существования” (SZ, 121). Экзистенциалы понимаются Хайдеггером в трансцендентальном смысле – как Априори, конституирующие существование вот-бытия в целом и всякий отдельный его бытийный акт. Каким же образом осуществляется конститутивная функция интересующего нас экзистенциала? Иначе говоря, каким образом изначальное присутствие Другого в моем бытии получает для меня (опять же независимо от того, насколько я сам это осознаю) *экзистенциальное значение*?

Феномен со-бытия с Другим вполне отчетливо просматривается уже в фундаментальном выборе вот-бытия – выборе между подлинностью и неподлинностью собственного существования. В самом деле, *быть подлинно* означает, как уже говорилось, *быть самим собой*, т.е. в соответствии с собственной онтической сущностью; в неподлинном же модусе я экзистую не как я сам, но – как Другой. При этом следующие два обстоятельства имеют принципиальное значение. *Во-первых*, сущность вот-бытия заключается не в предикативном содержании, которое определяется вопросом “что есть это?” (“Wasgehalt”), но, как уже говорилось, в “Zusein” – “в том, чтобы существовать, и только в этом”⁷⁷; поэтому подлинность бытия этого сущего заключается в отчетливом понимании собственного “можествования быть” (Seinkönnen), в понимании препорученности *его* бытия *ему самому*, словом, в понимании бытийного статуса собственной *индивидуальности*. “Бытие есть трансценденция в самом простом смысле. Трансценденция бытия вот-бытия отличается тем, что в ней заложена возможность и необходимость радикальнейшей *индивидуации*” (SZ, 38). Итак, именно в этой бытийной индивидуации, в становлении *само-бытия* заключается подлинность существования вот-бытия, тогда как неподлинность есть своего рода отказ от собственного экзистирования в пользу Другого, “перепоручение” Другому своего бытия, что имеет следствием собственную “безликость” (Man). (Помимо этого неподлинность предполагает онтифицирующее самоистолкование вот-бытия, т.е. забвение им собственной “онтологичности” и понимание собственного бытия по типу бытия наличного внутримирового сущего.) *Во-вторых*, подлинность и неподлинность суть *равноправные* конституенты существования вот-бытия, выполняющие свою конститутивную функцию в каждый его момент, так что, к примеру, “преодоление” неподлинности невозможно, да и сама постановка такой задачи была бы бессмысленной (стало быть, опять же неподлинной); подлинность бытия есть не *отсутствие* неподлинности, но *понимание* вот-бытием своего бытия в качестве *выбора* между

этими полярными модусами, которые суть *его собственные возможности*. Равным образом и наоборот: неподлинность есть не *отсутствие* подлинности, но только *забвение* (в указанном выше смысле) вот-бытием этого выбора.

Трактовка сущности вот-бытия как индивидуации, осуществляемой им самим в его экзистировании, подводит экзистенциальную основу под древнюю максиму: “Стань тем, кто ты есть!” (SZ, 145). При этом динамическое понимание соотношения сущности вот-бытия и его существования, исходящее из тезиса о конститутивном “равноправии” модусов подлинности и неподлинности, имплицитно “оборотную сторону” этой максимы, которую можно было бы сформулировать так: “Перестань быть тем, кто ты не есть!” – перестань быть Другим. Таким образом, уже фундаментальный выбор вот-бытия, так или иначе осуществляемый во всяком его экзистенциальном акте, представляет собой своего рода “*внутреннюю коммуникацию*”, внутренний спор вот-бытия как “самости” (Selbst) и как “безличности”. Подчеркнем еще раз, что этот спор в принципе не может быть завершен: “*Подлинное само-бытие (Selbstsein) ... есть онтическая (existenzielle) модификация безличности как сущностного экзистенциала*” (SZ, 130). Как модификация неподлинности, подлинность всегда “содержит” ее в себе, и наоборот.

Однако этот “внутренний” спор возможен только в горизонте “внешней” коммуникации. В самом деле, коль скоро неподлинное бытие есть бытие “в качестве” Другого, оно возможно только как *пере-поручение* Другому заботы о моем бытии, или, что то же, как принятие “чужеродных” бытийных проектов в качестве моих собственных. “Мы смакуем что-то и наслаждаемся чем-то, как все люди, мы читаем, смотрим картины и судим о литературе и искусстве, как это *принято*; но мы и стремимся отделиться от толпы, как это делается обычно...” (SZ, 126f). В этом смысле присутствие Другого, причем не в смысле простого пребывания рядом, но как его *участие* в моем собственном бытии, оказывается сущностно необходимой конституентой экзистирования – уже потому, что Другой является “источником” обезличивающих проектов моего существования (конечно, эти проекты становятся обезличивающими не в силу “безнадежной неподлинности” Другого, но лишь постольку, поскольку я перенимаю их “некритически”, не испытывая на совместимость с моей индивидуальностью; обезличивающей для меня вполне может стать подлинная бытийная возможность Другого). Но это значит, что Другой явно или неявно присутствует также в онтической модификации безличности, называемой подлинным само-бытием, следовательно, *со-существо*

вание с Другим оказывается неотчуждаемым моментом индивидуации вот-бытия; внутреннее напряжение фундаментального выбора вот-бытия осуществляется в форме “внешнего” конфликта его само-бытия и его неподлинной “подчиненности” (*Botmäßigkeit* – SZ, 126) Другим. Г.Фигаль называет это “борьбой (с Другими за само-бытие – Е.Б.) в ситуации нестабильной свободы”⁸. Видимо, неподлинное со-бытие с Другим можно определить как форму трансцендирования вот-бытия, в которой *гетерогенное* оказывается *имманентным*. Подлинный же модус этого экзистенциала означает, напротив, понимание вот-бытием трансцендентности бытия Другого, т.е. его *самобытности*. В таком понимании бытие Другого предстает перед нами как его собственная *забота*, как бытие, в своей проблематичности родственное моему собственному бытию, но препорученное Другому в его инаковости (SZ, 122), стало быть, подлинность со-бытия означает понимание *трансцендентности гомогенного* (нужно ли говорить, что и такое понимание есть форма трансцендирования).

Здесь мы можем зафиксировать принципиальную особенность хайдеггеровского понимания со-бытия с Другим, контрастно отличающую его от теории интерсубъективности Гуссерля (я имею в виду только “Картезианские размышления”). Она заключается в том, что для Хайдеггера первичный опыт Другого представляет собой не *столкновение с чуждым*, трансцендентным в смысле противостояния сфере имманентного, сфере моего Я, – но одно из измерений онтико-онтологического *трансцендирования* вот-бытия, которое осуществляется в форме фундаментального выбора, стало быть, в форме конфликта собственных и чужеродных бытийных возможностей. В таком понимании со-бытия с Другим с самого начала “снимается” оппозиция имманентного и трансцендентного в качестве исходной предпосылки осмысления этого феномена: *как опыт “своего”, так и опыт “чужого”, взятые сами по себе, оказываются вторичными модификациями изначального опыта трансцендирования сущего “к” бытию (Zu-sein)*. Соответственно, процедура “вчувствования”, которая в феноменологии Гуссерля выступает в качестве вторичного связующего звена между изначально разделенными сферами имманентного и трансцендентного, для Хайдеггера оказывается не более чем “привативным модусом” со-бытия с Другим (SZ, 124) – подобно тому как отсутствие Других, одиночество и пр. суть привативные модусы общения.

Итак, со-бытие с Другим как конститутивное взаимодействие вот-бытия и Другого осуществляется в форме *обмена бытийными возможностями*, в результате которого я усваиваю, делаю своими способы бытия Других, и наоборот. В “Бытии и времени” можно различить

два “измерения” этого процесса: коммуникативное и герменевтическое. Первое представляет собой собственно общение (“бытие друг с другом”, *Miteinandersein*) между современниками, второе – историческую традицию и ее понимание включенным в нее вот-бытием, т.е. герменевтический акт. Второе измерение столь же универсально, как и первое: существование вот-бытия столь же немисливо вне исторического горизонта, как и вне горизонта общения. Остановимся на этом феномене. В первом приближении историчность существования вот-бытия можно, видимо, определить как своего рода расширение временных пределов его существования в горизонте со-бытия с Другим. Что это значит? Выше было отмечено, что забота как бытие вот-бытия в целом представляет собой единство фактичности и экзистирования (заброшенности и проективности). Последние имеют отчетливо выраженный временной характер, и их единство осуществляется как экстатическое движение “забегания вперед” (*Vorlaufen*), предвосхищения своего будущего бытия в наброске – и “возвращения назад” (*Zurückkommen*), к своей фактичности, т.е. к той определенности собственного бытия, которая есть *уже*, “*de facto*”. Но временность существования вот-бытия, осуществляемая в форме экстатического взаимодействия фактичности и проективности, имеет свои “пределы”, называемые рождением и смертью. Именно рождение и смерть конституируют включенность вот-бытия как временного сущего в горизонт исторической традиции, т.е. герменевтическое измерение со-бытия с Другим. Поэтому теперь следует детальнее рассмотреть их структуру и конститутивные функции.

Рождение в экзистенциальном смысле Хайдеггер строго отличает от того одномоментного онтического события, которое называется так в обыденной речи. Рождение – не момент ушедшего в небытие прошлого, но экзистенциальная структура, “действующая” постольку, поскольку вот-бытие существует (*SZ*, 374). Онтологический смысл рождения заключается в том, что вот-бытие в своем экзистировании постоянно имеет дело с определенным набором бытийных возможностей, которые не были “наброшены” этим вот-бытием, но были унаследованы им от Других, – иначе говоря, в том, что вот-бытие включено в историческую традицию, причем так, что эта включенность оказывается конститутивным основанием по отношению к каждому его экзистенциальному акту. В этом смысле рождение действительно представляет собой *предел собственной фактичности вот-бытия*, поскольку набор унаследованных (“традиционных”) бытийных возможностей является первоначальным, исходным “материалом” для проектирования собственного бытия. Конечно, вовлекая мою

фактичность в структуры собственного экзистирования, “ассимилирую” ее, я тем самым ее преобразую и создаю основу для новых экзистенциальных проектов и, возможно, для экзистирования Других. Но унаследованная фактичность всегда остается именно *первоначальным, базовым “слоем”* моей фактичности в целом, а значит, универсальным Априори моего существования. Как видим, экзистенциальная структура рождения вполне изоморфна рассмотренному выше феномену присутствия чужеродных бытийных проектов в моем бытии, с той только разницей, что в случае рождения эти проекты не *ассимилируются* мною “в процессе” моего экзистирования, но *присутствуют* в нем *изначально* в качестве предельного уровня его фактичности. Попросту говоря, я не выбираю мое рождение, но только осмысливаю его (что, впрочем, тоже предполагает определенный выбор, а именно выбор истолкования).

Рассмотрим *подлинный* модус рождения как *герменевтического* отношения вот-бытия к унаследованной им традиции. Это отношение можно определить как отчетливое *понимание* вот-бытием традиции в качестве унаследованного базиса его собственного существования. Такое понимание включает в себя следующие моменты: 1). Понимание вот-бытием собственной временности – не обязательно, конечно, в форме понятийной артикуляции ее структур, чаще всего это понимание осуществляется как онтическая “решимость” (*Entschlossenheit* – один из ключевых терминов “Бытия и времени”) к принятию собственной заброшенности и задачи быть самим собой. Собственно, это есть не что иное как подлинная открытость вот-бытию его собственного бытия. 2). Понимание экзистенциального содержания самой традиции, т.е. понимание ее не в качестве “голой” информации, но именно в качестве возможности быть, заброшенных и реализованных Другими, словом, в качестве “вот-бывшего” (*Dagewesenes*). 3). Отношение к традиции как к *значимой для меня*, для моего собственного существования. “Чем более подлинно открыто себе вот-бытие, ... тем более определенным и целеустремленным (*unzufälliger*) становится избирательный поиск его экзистенции” (SZ, 384). Но этот поиск означает прежде всего осмысливающее возвращение к собственной фактичности и к “наследию, которое принимает вот-бытие как заброшенное” (SZ, 383). В свою очередь значимость унаследованных от Других бытийных возможностей для моего собственного экзистирования означает, что мое отношение к этим возможностям представляет собой их “повторение” (SZ, 385) в моем собственном экзистировании. Однако повторение, будучи именно *подлинным* отношением к традиции, ни в коей мере не равно механи

ческому воспроизведению, “дубликации” вот-бывшего в экзистировании вот-бытия. Повторение – в отличие от подражания – предполагает прежде всего возможность “возражения” (Erwiderung) повторяемому бытийному проекту, возможность его модификации в горизонте собственного бытия, наконец, возможность отвергнуть его как для меня неприемлемый, – выше было отмечено, что подлинность со-бытия с Другим основана на понимании индивидуальности существования. Но в любом случае собственное “критическое” (в смысле разграничения индивидуальных бытийных горизонтов) отношение к той или иной бытийной возможности невозможно без ее усвоения, т.е. вовлечения в “контекст” собственного экзистирования. (В скобках отметим, что гадамеровское понятие аппликации как одного из основных структурных моментов герменевтического процесса по своим функциям вполне изоморфно хайдеггеровскому понятию повторения⁹.)

Из такой трактовки *подлинного-понимающего* отношения вот-бытия к традиции вытекает ряд интересных следствий для исторической герменевтики. 1). Понимание традиции как отношение вот-бытия к “вот-бывшему Другому” по своему бытийному смыслу не может быть ничем иным как “рецепцией” *вопроса*, ибо “предметом” понимания является здесь существование вот-бытия, экзистенция, но в начале статьи было показано, что понимание экзистенции носит сущностно *проблематический* характер. Понимание собственной экзистенции составляет содержание всякого экзистенциального проекта, следовательно, всякий экзистенциальный проект в конечном счете представляет собой постановку вопроса о собственном бытии. Но если так, то и подлинное понимание вот-бывшего, будучи *повторением некоего бытийного проекта в своем бытии*, eo ipso оказывается проблематическим, т.е. пониманием вопроса, который был в этом проекте “воплощен”. 2). Всякий бытийный проект существует в открытом горизонте альтернативных возможностей и возможностей продолжения. Поэтому подлинное понимание традиции есть в то же время раскрытие понимающим такого горизонта или, по меньшей мере, постановка вопроса о нем. Подлинность понимания вот-бывшего исключает представление о понимаемом “предмете” как о замкнутом в себе смысловом содержании. 3). Поскольку понимающее вот-бытие *подлинно повторяет* понимаемую бытийную возможность как значимую для себя, вовлекает ее в пространство собственного, *индивидуального* существования, постольку оно *практически* осуществляет продолжение этой возможности, или какую-либо ее модификацию, или же полагает ей альтернативу. В этом смысле подлинное историческое понимание оказывается не столько знанием “о” пред

мете, сколько *продолжением бытия* этого “предмета”, коль скоро оно (в данном случае – бытие вот-бывшего) по своему существу есть трансцендирование. Как понимаемое Другим, вот-бывшее *продолжает трансцендировать*, т.е. быть таким, каково оно *есть* (теперь уже не в прошедшем времени). С другой же стороны, подлинное понимание вот-бывшего предполагает также трансцендирование самого понимающего, поскольку при этом он *повторяет* бытийную возможность *Другого*. 4). Отсюда следует онтологическое значение исторического понимания, заключающееся в том, что и сама история как универсальное пространство совместного трансцендирования вот-бытия и вот-бывшего осуществляется, *обретает бытие*, в процессе исторического понимания. Впрочем, нетрудно видеть, что в конечном счете это обстоятельство обусловлено исходным определением бытия вот-бытия в качестве понимания этим сущим своего бытия. (Как известно, онтологический характер исторического понимания фиксируется также в гадамеровской концепции “действенно-исторического сознания”, а характеристика герменевтического процесса в качестве совместного бытийного трансцендирования понимающего и понимаемого – в его тезисе о положительном значении временного отстояния и предрассудков).

Теперь рассмотрим хайдеггеровское понимание феномена *смерти*. Как и рождение, смерть в экзистенциальном смысле представляет собой не онтическое событие, относящееся к еще не наступившему будущему, но *экзистенциальную возможность*, а именно “возможность не быть более в мире” (SZ, 250), которой вот-бытие “располагает” – опять же как своей собственной – всегда, в каждый момент своего существования. Бытийное значение этой возможности для вот-бытия состоит в том, что она, словно по контрасту, “высвечивает” для вот-бытия его альтернативную возможность – возможность быть, причем именно как его собственную, препорученную ему возможность. Если рождение как фактичность, “полагаемая” Другими, есть *предел собственной фактичности вот-бытия*, то в смерти вот-бытию раскрывается *предельное основание проективности его существования*, т.е. его “*можествование быть*” как таковое. Из нескольких характеристик, которые Хайдеггер дает смерти, для нашей темы наиболее существенна следующая: смерть определяется Хайдеггером как возможность, “безотносительная” (unbezüglich) к существованию Другого, “отъединяющая” (vereinzeln) вот-бытие от Других и замыкающая его в собственной единичности. “Неверно думать, – пишет Хайдеггер, – что смерть лишь безразличным образом “принадлежит” отдельному вот-бытию: смерть *притязает* на вот-бытие как *единич*

ное (einzelnes)” (SZ, 263). Иначе говоря, смерть есть возможность вот-бытия, препорученная исключительно только ему самому, и более того: смерть раскрывает для вот-бытия *исключительную* препорученность ему его существования в целом – и потому исключает какое бы то ни было отношение к Другому.

Таким образом, мы видим существенное расхождение в хайдеггеровской трактовке двух “пределов” временности вот-бытия: если рождение есть целиком и полностью *обращенность к Другому* – к вот-бывшему, – то смерть, напротив, означает, если можно так выразиться, нейтрализацию экзистенциала со-бытия с Другим; как “рождающееся” (*gebürtiges*), вот-бытие *заинтересовано* в вот-бывшем, в унаследованной фактичности, но как бытийствующее к смерти – “равнодушно” по отношению к бытию, скажем так, последующих поколений. Рождение есть граница *для перехода* – *для трансцендирования*, в котором временная протяженность собственного экзистирования расширяется в направлении бывшего; смерть же оказывается границей, исключающей трансцендирование в направлении будущего. (В “Бытии и времени” даже нет специального термина для обозначения Другого-будущего; со-бытие с Другим в историческом аспекте рассматривается Хайдеггером лишь как отношение вот-бытия к вот-бывшему.) Так Л.Ландгребе, комментируя Хайдеггера, пишет: “То, что произойдет после смерти, самому умирающему может быть безразлично, но не Другим. Для Других следы его существования пребудут “вот” (умерший станет для Других “вот-бывшим” – Е.Б.) и станут конституентами их собственной фактичности, фактичных границ их мира и их возможностей”¹⁰. В связи с этим встает вопрос: действительно ли отношение вот-бывшего и вот-бытия является таким односторонним; возможно ли, чтобы “заинтересованность” вот-бытия в традиции (ее экзистенциальная значимость для вот-бытия) не имела бы своего эквивалента во “встречной” заинтересованности вот-бытия в бытии потомков? Или на языке герменевтики: является ли история монологом настоящего, интерпретирующего прошлое, которому эта интерпретация безразлична, – или же их диалогом, в котором прошлое имеет собственный голос?

По соображениям концептуальной симметрии мне хочется предположить последнее. Действительно, выше было показано, что подлинное повторение вот-бытием той или иной бытийной возможности, унаследованной от вот-бывшего, означает не только расширение горизонта существования этого вот-бытия, но и *продолжение существования вот-бывшего*, которое таким образом становится *настоящим*, “живые” присутствующим *сейчас* (в русском языке *подлинное*

чревато *настоящим*). Но бытие вот-бытия есть забота о собственном бытии, или, говоря словами Киркегора, это сущее *заинтересовано* в собственном бытии. С другой стороны, как уже говорилось, “вопрос экзистенции” никогда не может быть решен окончательно тем сущим, перед которым он стоит. Если так, то может ли вот-бытие не быть заинтересованным в продолжении собственного бытия в будущем, в перспективе, которая раскрывается для тех или иных его бытийных проектов в результате их повторения будущим вот-бытием? Если в моем “акте” повторения фактичность Другого становится *моей собственной* фактичностью, то не значит ли это, что мой бытийный проект, исходящий из этой фактичности, в свою очередь становится *собственным* проектом Другого? Бытие вот-бывшего есть *мое* прошлое, – но тогда мое бытие должно быть *его* будущим?

В этом случае, очевидно, феномен смерти должен обрести существенно новое содержание. А именно: если рождение (как структура моего бытия) раскрывает мне *присутствие, со-участие* в моем бытии Другого (вот-бывшего), или *бытие Другого (бывшего) для меня*, то смерть как симметричная структура должна быть *обращенностью вот-бытия к Другому (будущему), моим собственным бытием для Другого*. Тогда “бытие к смерти” оказывается модусом экзистирования, в котором вот-бытие само понимает свои бытийные проекты как вопрос, *обращенный к Другому*, и как адресованное Другому *приглашение* к осмыслению этого вопроса в его собственном горизонте. Как бытийствующее к смерти, вот-бытие некоторым образом “рассчитывает” на Другого (будущего), который должен в своем собственном бытии (или точнее: своим собственным бытием) “расширить” его бытийную перспективу. Конечно, это “расчет” не на простое воспроизведение (“бальзамирование”) его бытия, но именно на его “действенное” продолжение, т. е. повторение в хайдеггеровском смысле. В герменевтических терминах это означало бы следующее: как рождающееся, вот-бытие существует способом аппликативного истолкования унаследованной традиции; как бытийствующее к смерти, вот-бытие “набрасывает” свое бытие в качестве герменевтического послания, обращенного к Другому, и требующее истолкования в ином смысловом горизонте.

Намеченная здесь попытка переосмыслить экзистенциальный концепт смерти в его отношении к экзистенциалу со-бытия с Другим представляется мне продуктивной прежде всего в плане понимания феномена *речи*. Действительно, в § 34 “Бытия и времени” Хайдеггер пишет: “Всякая речь о чем-то, будучи сообщением, в то же время имеет характер *самовыражения (Sichaussprechens)*. Говоря, вот-бытие *вы-сказывает* себя... Сообщение фактичных экзистенциальных возможно

тей, т.е. раскрытие экзистенции, может стать специальной целью “поэтической” речи” (SZ, 162). В этом пассаже остается неясным, связаны ли самовыражение и сообщение сущностным образом или они суть независимые друг от друга характеристики речи. В первом случае – принимая во внимание тот факт, что сообщение всегда имеет адресата, – всякая речь оказывается не просто выражением собственного существования, но – его манифестацией *для Другого*. Тогда подлинное бытие к смерти должно быть абсолютно безмолвным? И не может быть выражено даже в поэзии? Не думаю, что Хайдеггер согласился бы с этим. (Достаточно вспомнить, что в своем анализе смерти Хайдеггер ссылается на *повесть* Толстого “Смерть Ивана Ильича”, да и само “Бытие и время” – что это, если не *текст*?) Значит, речь как сообщение обращена к Другому, а как самовыражение – исключительно только к самому говорящему? Но как тогда понимать феномен *публикации*?

Кроме того, такое – “симметричное”¹¹ – понимание рождения и смерти существенно расширяет герменевтические возможности экзистенциальной аналитики, поскольку делает ее открытой для феномена *герменевтического диалога* (прежде всего я имею в виду, конечно, герменевтику Х.-Г.Гадамера). В самом деле, *диалогичность* в истолковании традиции обусловлена, по Гадамеру, единством двух основных конститuent герменевтического процесса, которые на первый взгляд кажутся несовместимыми – *аппликативности и объективности*. (Конечно, вот-бывшее – не объект в смысле некоторого предикативного единства, существующего вне герменевтического акта и независимо от него; поэтому в данном случае объективность означает не раскрытие предикативного содержания “предмета”, а скорее то, что подразумевается в немецком “Sachlichkeit”: внимательное, уважительное “проникновение” в “предмет”.) Однако если принять в соображение, что, скажем, некоторый текст, будучи артикуляцией определенного экзистенциального проекта, тем самым оказывается *посланием* к Другому – именно к Другому, который в силу своей инаковости не может понять его непосредственно, без его истолкования в своем горизонте, – то становится ясно, что *объективность* в отношении к этому тексту возможна только в форме его *аппликации*. (В конце концов, если бы текст не был *адресован* Другому и *предназначен* для интерпретации Другим, то последняя просто-напросто уподобилась бы вскрытию приватных писем или захвату чужого гардероба.) “Понимание, – пишет Гадамер, – начинается с того, что нечто к нам обращается”¹².

И еще одно герменевтическое приложение. Если вспомнить, что всякий бытийный проект существует в многомерном пространстве

возможных альтернатив и продолжений, то становится понятным один из самых интригующих постулатов герменевтики Гадамера, согласно которому различные (в предельном случае – противоречащие друг другу) интерпретации одного и того же текста могут быть в равной степени истинны, а значит, объективны¹³. Очевидно, дело в том, что герменевтическая истина зависит не от *апофантического* содержания той или иной интерпретации, но только от наличия или отсутствия в ней *взаимодействия бытийных горизонтов* интерпретатора и автора. При этом можно ничего не менять в традиционном определении истины как *adaequatio intellectus et rei*: истинное понимание текста означает понимание его таким, каков он *есть* – в его бытии. Но в своем бытии текст представляет собой артикуляцию некоторого бытийного проекта; проект же есть форма трансцендирования вот-бытия в пространстве со-бытия с Другим, – поэтому истинное понимание текста означает не *экспликацию* его апофантического содержания, но именно *интерпретацию*, т.е. раскрытие горизонта для возможных его смысловых трансформаций. Или так: истинное понимание есть *экспликация* внутренней, присущей *самому* тексту интенции трансцендирования, что возможно лишь в форме аппликации смыслового горизонта понимаемого текста на собственный горизонт понимающего, т.е. в форме *интерпретации*. При этом в силу многомерности экзистенциального пространства горизонты автора и интерпретатора могут “соприкасаться” в разных измерениях, что и выражается в апофантическом многообразии интерпретаций одного и того же текста. Но обращаться к *разным* собеседникам *по-разному* – с разными словами – вполне естественно, и нет никаких оснований полагать, что обращение к Другому, именуемое преданием, составляет в этом смысле исключение: как послание к Другому, предание герменевтически “поливалентно”. Поэтому герменевтическая объективность означает не нацеленность на идеал самоидентифицирующейся истины, но собственный ответ интерпретатора на то обращение к его индивидуальности, которое являет собой интерпретируемый текст. Словом, единственным и полномочным гарантом герменевтической истины является *диалогичность* понимания. (Пожалуй, нелишне будет отметить, что речь идет только о том, *как возможна истина*; я не касаюсь здесь более трудных вопросов типа: *Как достигнуть истины? Как отличить истину от заблуждения?* и т.д.)

Все сказанное о со-бытии с Другим можно резюмировать в следующих положениях: 1). Со-бытие с Другим понимается в экзистенциальной аналитике Хайдеггера как обмен бытийными возможностями – взаимопроникновение бытийных горизонтов, являющееся

одним из универсальных способов трансцендирования вот-бытия в онтико-онтологическом измерении. 2). Этот обмен, как и всякий экзистенциальный акт вот-бытия, осуществляется либо в модусе подлинности, либо в модусе неподлинности. В первом случае результатом такого обмена является понимание вот-бытием бытийной индивидуальности Другого в ее отличии от собственной; стало быть, подлинное со-бытие с Другим оказывается формой индивидуации как сущностной тенденции экзистирования. Во втором случае вот-бытие посредством этого обмена “нивелирует” собственную само-бытность, перепоручая свою бытийную задачу Другим и “заимствуя” у Других бытийную задачу для себя. 3). Экзистенциал со-бытия с Другим является также базовой структурой историчности вот-бытия, поскольку последняя представляет собой повторяющее (аппликативное) отношение к бытию Другого (вот-бывшего). 4). Однако асимметричная трактовка Хайдеггером конститутивных функций рождения и смерти делает герменевтическое отношение вот-бытия к вот-бывшему односторонним: как рождающееся, вот-бытие обращено к вот-бывшему, которое, как бытийствующее к смерти, замкнуто в себе самом. 5). Это приводит, с одной стороны, к неясности относительно экзистенциального смысла феномена речи, с другой же стороны – исключает возможность герменевтической истины как истины объективной. С надлежущей сдержанностью предложенная здесь попытка переосмысления экзистенциального феномена смерти в качестве обращенности моего бытия к Другому имеет целью выявить продуктивные возможности самой экзистенциальной аналитики в плане решения этих проблем. Кроме того, одним из “побочных эффектов” этого переосмысления является раскрытие возможности для концептуальной “адаптации” экзистенциальной аналитики к принципам (точнее, базовым интуициям) диалогической герменевтики Гадамера.

В заключение попробую прояснить формулу, вынесенную в заголовок. В хайдеггеровском понимании *судьба* означает единство подлинного рождения и подлинной смерти, т.е. открытость для вот-бытия временности его существования в целом, включая ее конститутивные пределы. Такая открытость осуществляется самим вот-бытием как осмысливающее свою фактичность существование быть самим собой, т.е. как “проекция” бывшего в будущее. Последняя же есть не что иное как экзистенциальный “механизм” истории. “*Лишь подлинная временность, которая в то же время конечна* (т.е. конституирована рождением и смертью как ее пределами – Е.Б.), *делает возможным такой феномен, как судьба, т.е. подлинная историчность*” (SZ, 385). Поэтому подлинная временность – судьба – в то же время предпола

гает конкретное понимание и действенное осуществление вот-бытием исторических пределов его существования. Здесь я хочу показать еще одну проблему, связанную с хайдеггеровским пониманием бытия к смерти как модуса экзистирования, в котором элиминируется какое бы то ни было отношение к Другому.

Это проблема *непрерывности истории*. Странно, что, трактуя темпоральный экстаз “забегания вперед”, т.е. обращенность вот-бытия к будущему, в качестве *первичной* конститутивной структуры историчности (SZ, 385), Хайдеггер в то же время ограничивает его в рамках *собственного (индивидуального)* будущего вот-бытия и тем самым фактически закрывает для индивидуального экзистирования перспективу *дальнейшего продолжения* истории (традиции) – “по ту сторону” смерти (т.е. *собственного* можествования быть). В экзистировании каждого отдельного индивида история предстает исключительно только в качестве *бывшего*, которое в *повторении* становится *будущим* (и лишь поэтому существует в качестве бывшего *сейчас* – в этом и состоит конститутивный примат будущего по отношению к истории), но – *только этого индивида*. Как рождающееся, вот-бытие повторяет бывшее и тем самым *действенно продолжает* традицию, – но *безотносительность* бытия к смерти делает собственное существование этого вот-бытия как бы *конечным пунктом* исторического движения. Т.е. история, конечно, продолжается и дальше, – но только за счет не вполне легальных “вторжений” потомков в безотносительное уединение предков. И каждое новое поколение “не проектирует” продолжения истории, довольствуясь лишь “использованием” исторически бывшего для построения собственного, сугубо “приватного” будущего. В этом смысле история, как она *действительно* осуществляется в бытии вот-бытия, оказывается *однозначно прошлым*, хотя существует лишь в повторяющей проекции на собственное будущее вот-бытия.

Но если понимать смерть как было предложено выше – в качестве обращенности вот-бытия к будущему в герменевтическом измерении со-бытия с Другим, – то рождение и смерть становятся симметричными по своим функциям конституентами вот-бытия как *трансцендирующего* одновременно в двух “направлениях”: к бывшему и будущему. Будучи пределами временности вот-бытия, они в равной степени оказываются пределами для перехода, если можно так выразиться, *терминами транс-терминального существования*. Тогда и судьба сущностным образом оказывается *диалогом с Другими*, включающим в себя как “восприятие” и повторение вот-бытием адресованного ему послания Другого-бывшего, так и “набрасывание” собственного бытия в качестве послания Другому-будущему. В единстве

этих ее аспектов судьба, таким образом, становится *действительным продолжением истории, осуществлением ее непрерывности в индивидуальном существовании*. Думаю, что двуединство судьбы как, во-первых, рождения “здесь и теперь” и, во-вторых, как судьбы “посмертной” является достаточной феноменальной основой для предложенной здесь структурной трактовки этого экзистенциала.

¹ Здесь и далее буквами “SZ” обозначается следующее издание: *Heidegger M. Sein und Zeit*. Tübingen, 1986.

² На полях первого издания “Бытия и времени” Хайдеггер сделал следующую пометку к слову “Zusein”: “тот факт, что оно “имеет” быть; определение!” (SZ, 440).

³ “Вот-бытие есть сущее, ... для которого в его бытии дело идет (es geht um) о самом этом бытии” (SZ, 12). Фр.-В. фон Херрман поясняет это положение следующим образом: “То, о чем для меня “идет дело”, есть задача, которую я стараюсь решить.” – *Herrmann Fr.-W. Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von “Sein und Zeit”*. Bd. I. “Einleitung: die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein”. Frankfurt/M., 1987. S. 104.

⁴ В лекционном курсе 1928 г. “Основные проблемы феноменологии” Хайдеггер скажет: “В философии принято считать, что трансцендентное – это предметы, вещи. Однако изначально трансцендентное, т.е. то, что *трансцендирует*, – это не вещи в отношении к вот-бытию: трансцендентное в строгом смысле – это само вот-бытие”. – *Heidegger M. Gesamtausgabe*. Bd. 24. Frankfurt a/M., 1980. S. 230.

⁵ *Göerland I. Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*. Frankfurt/M., 1981. S. 15.

⁶ В лекционном курсе 1925 г. “Пролегомены к истории понятия времени” Хайдеггер определяет заботу, в частности, как изначальный смысл и фундирующую основу интенциональности вообще, т.е. открытости для вот-бытия какого бы то ни было сущего (*Gesamtausgabe/ Bd. 20/ Frankfurt a/M., 1982. S. 420*).

⁷ Там же. S. 152.

⁸ *Figal G. Selbstverstehen in instabiler Freiheit. Die hermeneutische Position M.Heideggers // Hermeneutische Positionen: Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*. Göttingen, 1982. S. 108.

⁹ “Во всех случаях верно, что тот, кто понимает, понимает себя, проецирует себя на возможные возможности”. – *Гадамер Х.-Г. Истина и метод*. М., 1988. С. 312.

¹⁰ *Landgrebe L. Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundlagen der Phänomenologie*. Hamburg, 1982.

¹¹ Фактичность – экзистенция. Зброшенность – набросок. Бывшее – будущее. Рождение – смерть. Повторение (апликация) – самовыражение (послание).

¹² *Гадамер Х.-Г. Истина и метод*. С. 354.

¹³ Впрочем, Гадамер не высказывает это положение эксплицитно, однако оно с очевидностью следует из его определения *сущностной задачи* герменевтического усилия в качестве “слияния горизонтов” автора и интерпретатора (“Истина и

метод". С. 363). Это значит, что именно в таком взаимодействии и взаимопроникновении горизонтов заключается *положительный результат* понимания – его *объективная истина*. Но эмпирически очевидное многообразие культурных горизонтов и направлений их исторического развития обуславливает также многообразие *аппликативных позиций* в отношении к тому или иному тексту; в свою очередь различие аппликативных позиций обуславливает различие "точек соприкосновения" горизонтов автора и интерпретатора, а значит, и различие апофантического содержания интерпретаций.