

УДК 1.11

DOI: 10.21209/1996-7853-2017-12-3-75-84

Давид Михайлович Спектор,

кандидат архитектуры, доцент,

Московский архитектурно-строительный институт

(111024, Россия, Москва, ул. 3-я Кабельная, 1),

e-mail: daspektor@mail.ru

М. Хайдеггер: необратимость времени-бытия

В статье аспекты временности рассматриваются через призму философии Хайдеггера. Наиболее пристальное внимание уделяется при этом бытию сущего и «изначальной временности». Критика первой части статьи имеет методологический характер и направлена на положения феноменологии, сопоставляемые с теми достоверностями исторического характера, которые принципиально не попадают в круг интроспекции. В частности, трактовка бытия в её феноменологическом обрамлении сопоставляется с диалектикой «общественного бытия», предшествующего «вот-» (субъекту) и его (условия его возможности) исторически создающее. Поскольку это так, и исходная связь вот-бытия и бытия сознанием подвергается сомнению – равно как и существо «стремления», в себя имплицитно включившего не-развёрнутое «время». Автономия гипотетического времени, дедуцированного из круга сознания, ведёт к онтологическому разрыву с «заботой»; последняя также не оперта на фундамент бытия и облечена в формы внешних обстоятельств, что закономерно ведёт к конституированию двух форм времени, из которых одно – истинное (познание бытия как бытие сознание), в то время как иное – «расхожее» (не-истинное). Умозрительная посылка лишает «время» ряда чрезвычайно существенных предикатов, в том числе обусловленных диалоговым и агональным его характером. Научная новизна исследования заключается в последовательном подведении под вот-бытие обстоятельств становления человека общественным существом. «Вот», под которое подведён прототип особи (обособленного бытия), стремится к (общности) бытия, но и воссоздаёт последнее в устремлённости; бытие удерживает «вот» (*subjectum*) на краю падения при помощи установок, общим условием бытия которых предстают время и пространство. Время в такой связи обретает понятное назначение и историю, коренным образом отличную от «истории сознания-бытия» (бытия-сознания).

Ключевые слова: бытие, вот-бытие, сознание, стремление, бытие-к-смерти, необратимость, инобытие

Вводная часть. Аналитику идей Хайдеггера следует исходно поместить в историческую рамку, каковая может быть представлена следующим описанием: «Хайдеггер сказал однажды об онтологии: “Мы называем эту науку в отличие от позитивных наук темпоральной наукой. <...> Все онтологические положения имеют характер *Veritas temporalis*”» [12, с. 15]. Но прямая корреспонденция онтологии и времени не является эксклюзивной; «онтология», в том числе в изложении Хайдеггера, обладает рядом пред-определений, вне которых невозможно понять пан-темпоральной конституции. Воспользуемся в целях первичной ориентации следующим весьма фундаментальным выводом-заключением: «Бытие сущего в отличие... от сущего временит себя как изначальная временность. Таков итог “фундаментальной онтологии” Хайдеггера» [12, с. 37].

Методология и методика исследования. Таким образом, намечается нить предстоящей реконструкции: это «бытие сущего в отличие от сущего», истоки и смысл

подобного отличия и его отнесение к смыслу временности. «Смысл отличия» может быть интерпретирован в различной модальности; но если проявления ограничены фиксацией, историко-диалектическую реконструкцию интересуют причины, породившие рассматриваемые различия, и связанные с этим обоснования.

С тем нить проводимой Хайдеггером позиции предварительно означена: бытие в отношении себя-сущего – и само их отношение, определённое как время. Подобное начало порождает множество вопросов и, прежде всего, относительно опор в предопределении бытия, сущности и их отношения; они в абстрактном обзоре могут находиться на путях генезиса (антропологии, этнографии и пр.) и реконструкций, в ходе которых под бытием предполагается нечто, взятое в «истоке», и его первичные формы; иной путь представлен феноменологией, интроспекцией и пр. «себя обосновывающими» путями («...По своей сущности феноменология должна претендовать на роль “первой” философии, кото-

рая предложит средства для любой критики разума, какую ещё предстоит осуществлять, и именно потому она требует самой полной беспредпосылочности и, что до неё самой, то абсолютной ясности рефлексивного усмотрения» [3, с. 138]).

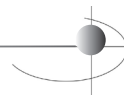
В такой связи следует упомянуть Маркса, видимо, наиболее радикального критика нищеты идеалистической философии. Стоит заметить: критика Хайдеггера менее радикальна, и завершается она возвратом к (субъективированному) сознанию в качестве суррогата (модифицированного) бытия. Хайдеггер не разделяет радикализм понимания Марксом сознания – осознанного бытия («Сознание (*das Bewusstsein*) никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием (*das bewusste Sein*)») [7, с. 491]), изначально отталкиваясь не от сознания как модуса бытия, но от «бытия сознания», которое он называет *Dasein* – «вот-бытие». Последнее, согласно Хайдеггеру, есть «сущее, которое, понимая себя в своём бытии, относится к этому бытию. Тем самым выявлено формальное понятие экзистенции. Вот-бытие экзистирует» [15, с. 52–53] (по отношению к семантике основных категорий Хайдеггера и преемственности их интерпретаций имеются различные соображения; упомянем в такой связи Гольдмана: «Заменяя “тотальность” на *Sein* (Бытие), а “субъект” на *Dasein* (Бытие-здесь), Хайдеггер... сможет критиковать – и, видимо, вполне обоснованно – любую философию, которая ещё использует термины “субъект” и “объект”... На самом же деле нет большого различия между утверждением, что “бытие-здесь” ставит вопрос о смысле “бытия” и что для того, чтобы его поставить, необходимо задать вопрос о его собственном “бытии”–“бытии” “бытия-здесь”– и утверждением, что субъект ставит вопрос о смысле истории и что этот вопрос предполагает вопрос о его существовании в качестве исторического существа и части той исторической реальности, которая образует объект вопроса» [2, с. 83–84]; добавим к этому и то, что революционное «подручное», предопределившее «исходный исход» за рамки «субъекта», также отягощено аллитерациями с более прозрачной «орудийностью»).

Результаты исследования. Вряд ли в скупой констатации отнесённости-к-бытию явлено понятие экзистенции, пусть целиком формальное. Это понятие проясняется по мере того, как сущее отличается от своего бытия – того более, по мере утверждения истоков отличия. Формально предопределе-

нием влечения служит интенциональность (его-всеобщее). «Таким образом, конкретизация максимы “к самим вещам” “в период прорыва феноменологии” даёт следующее определение последней: “*феноменология – это аналитическая дескрипция интенциональности в её априорности*”» [10, с. 85].

Итак, вот-бытие «устремлено» к бытию, «относится» к нему; в неизменной манере положение феноменологически фиксируется, «имеет место», не объясняясь, но объясняя; вот-бытие «связывает» с бытием сознание, каковое вместе с тем воплощает и мотив «устремления», не нуждающегося ни в каких внешних импульсах (и, вместе с тем, разомкнутое в отношении *Leben-Unterhaltung*; фильтр осмысленности сталкивается с тематикой «прошлого», или «всегда-уже», в материи, «естественных потребностях», эросе). Положение, основанное «положением относительно оснований», формирующих проклятие, *circulus vitiosus* начала: «Никакая мыслимая теория не может заставить нас усомниться в принципе всех принципов: любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в “интуиции” из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя даёт, но и только в тех рамках, в каких оно себя даёт» [3, с. 60–61]. Поскольку же «такого рода данности» суть продукт о-сознания, то последнее выступает обоснованием основания; разумеется, возникает вопрос, правомерно ли рассматривать «прямую экспликацию» в качестве *causa sui*, «метода метода», либо метод предстоит ещё установить, подвергнув сомнению призрачную возможность «предоставления слова самим вещам».

Вот-бытие *относится* к бытию, что в феноменальном срезе бесспорно; но в проекции на «изначальное» вопрос не столь ясен; исход должен был открыть бытию, *предшествующему сознанию*, перспективу «первого», первобытности в отношении установления «вот-», и не только сущностью, но сущностью сознания; «вот-» не появляется на исторической сцене в готовом виде (как (и) его о-сознание); прежде бытие относится к «вот-» (индивиду, сознания лишённому) с тем, чтобы последний, от него отделившись, уже-сознательно осуществлял «бытие» в существенно-определённой форме не-собственно-своего (не-своего-натурально-обословленного, но собственного уже в-духе-манифестации «самого-бытия»). И если бытие



и вот- не имеют себя (бытия) вне сознания, последнее ранее их и их (как идея) исключительно порождает (чистый идеализм).

Искомая сущность-человека, отделённая от (метафизической) вне-временности, в свете онтологии предстаёт первым предметом времени (истории); в её рамках (как «изначальной временности») «вот-бытие» не может отнестись к бытию прежде, чем, собственно, возникнет и утвердится, прежде, чем начнёт (сознательно) к нему относиться; такому отношению отделение (форма) предшествует, и далеко не только в отношении вдруг поставленного в центр (темпорального) «вот» (сознания), но в необходимых формах парцеллярной собственности, права, семьи и пр. Бытие и время (бытие-время) «обладают» историей, в её рамки заключая по-явление о-сознания (поскольку это так, бытие-время до- как и вне сознания, возможные *некогда*, не менее возможны (необходимы) в отношении к сознанию; сознание не только формально временно, но как процесс предметно; сознание корнями и кроной прорастает в толщу установок (трансцендентальное), как в том числе «синтаксис и семантику» культуры, и вне таковых немислимо; это положение вполне осознаёт Гегель, отказывая «Духу» в «сознании» вплоть до утверждения государственности/цивилизации, предопределяя этим бытие-в-ином изначальным (устроением самого-бытия).

Этот момент Хайдеггер пропускает: вот- устремлено-к-бытию «изначально»; но стремление осуществляется в форме о-сознания; последнее возникает из ничего (идеи о-идее себя). Вот-бытие есть сущность, всегда пребывающая при-бытии, к нему устремлённая по «путеводной нити понимания»; но оно не-бытие, но у-стремление, обладающее структурным характером времени (ведь *Da-sein* – изначальное набрасывание, поскольку не едины, но стремятся к единству; их отношение есть императив, стремление вот- к бытию; но в подобном априори легко спутать глубину и тавтологию; бывшее время, возникающее в- отношении (реальности), подменено всегда уже-наличествующим «стремлением», каковое и претендует на все прерогативы новаторской «темпоральности»).

Между тем ортодоксальный исход не столь безальтернативен, как может показаться: в нём многие интервенции философии жизни скорее хоронятся, чем обретают *vitas nova*; «вот» априори отрезано от позитивной связи с бытием; связь, напротив, констатирована, но не обусловлена, исходна, обосновы-

вая иное: развитие (историзм), временность (также в многообразии форм), значение (ценность). Сама она олицетворяет старый добрый ноумен (последний в силу того нельзя соотнести ни с каким наличным стремлением: голодом, половым и пр.). Маркс *допустил* бытие, предшествующее сознанию; его научная смелость, опираемая на орудийные аппроксимации, не нащупала под собой онтологической почвы; но, ставя «сознание» в отношении к (природному) бытию, предварительно отличенному от существования (живого) введением в совместно-удовлетворяемую нужду обще-орудийного способа удовлетворения, он подменяет тем трансцендентализм непосредственно-общественной природой в её орудийном измерении; так в полосе рефлексии появляется бытие, обуславливающее (в силу структурного устройства) сознание (будучи пред-размечено исторически-определённой формой (для Маркса её представляет совместно-разделённая деятельность; независимо от определённости первичной формы вот-бытия, перед ним выдвинуто бытие, производное не от той или иной формы «вот-», но от (не-биологической) необходимости обретения общей формы в-мире-совместно-совместимого действия, исторически обусловленного «в сущности» институтами, языком, орудиями, их интериоризациями, и пр.). Бытие (человека) предварительно очерчивается в существе с тем, чтобы последнее обрело потенциал трансляции *способа* бытия, заключившего становление (в сохранении и удержании обретенных навыков, приёмов, умений в их овнешненной и орудийной форме). Вместе с тем бытие «непосредственно-общественное»; вменяемая ему непосредственность вызвала долгие споры, но общая интенция этого девиза символична: «человек» постольку человек, поскольку представляет существо общественного (согласно Аристотелю, *zoon politikon*); но и «бытие» возникает и утверждается в общественном отношении, специфическом (необходимом для самосохранения, но, поскольку таковое в своё время вызвало трансформацию предков, их становление человеком, то необходимого в видах сохранения самой человечности), обладающего сознанием/осознанным бытием, как *одним* из предикатов – и предикатом со-общения, языком. И это новаторство интуитивно приемлемо, но в отношении рациональной интерпретации не справляется с рядом вопросов, среди которых главенствует вопрос *истоков субъективности*, или, в более узкой спецификации, вопрос о человечности обще-

ственного и орудийно действующего существа, *лишённого сознания* (вместе с тем его бытие безусловно-мотивировано нуждой и в силу того объяснимо; но нужда опосредована со-общением и развивается в отношении мотивов (воли) и сознания (оперирующего всё более изощрённым инструментарием обобщения); наибольшую трудность представляет момент перехода от «общности» к свободному *modus operandi*).

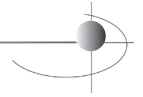
Хайдеггер более осторожен; субъективное в онтологическом отношении возникает изнутри «подсобности»; будучи «изначально» помечено «пониманием», оно «способно» следовать «путеводной нити» «сбывания». «Бытие ... это фундаментальная реальность, отталкиваясь от которой, *Dasein* вопрошает; она имеет характер бытия, которому свойственна историчность, темпоральность и оно наделено значением» [2, с. 125]. Этими лозунгами идеология обнажает в «характере наброска» блеск и нищету констатирующей феноменологии. Так «фундаментальная реальность» обретает вмиг «характер бытия»; от неё отталкивается *Dasein*; предопределение, обретшее видимость позиции, не отделило «фундаментальную реальность» от «имения характера бытия»; логически более точно связывание бытия с вопрошанием (делом) вот-бытия; реальность при этом выступает формой бытия, нуждающейся в уточнении в отношении сущности (и сущности реальности, и реальности как тотальности осуществления).

В ходе так намеченной устремлённости и определяется «вопрошание» как центральная категория бытия. Вопрошание же конституировано открытостью (вот-бытия). Открытость не означает раскрытие мира вот-бытием (картины мира), но погружённость в него, «инобытие-в-мире». Последнее в открытости и изначальноном понимании настроено или расположено прежде всякого сознания как его прообраз, имеющий экзистенциальную структуру проекта (*Entwurf*). Но в этом «забвении сознания» утрачивается существо ранее допущенного, лишь при помощи сознания связавшего вот- с (его же) бытием. Актуализируется в этом различие «открытости» всякого погружённого в мир живого и человеческой погружённости в её оснащённости «изначально» пред-пониманием. Оно как до-предикативное мимоходом устраняет барьер между переживанием и сознанием, живым и человеческим, не задерживаясь на этом фундаментальном переходе-к-миру. «В понимании экзистенциально заключён спо-

соб бытия вот-бытия как возможности-бытия (*Sein-können*). Вот-бытие не есть нечто наличное, которое в придачу обладает ещё способностью нечто мочь, но оно первично есть возможность-бытия (*Möglich-sein*)» [15, с. 143]. Но чем обусловлено первичное-есть, помимо нехватки-бытия? Что обусловливает бытие- восприятие сознанием, если не врождённые (смутные) идеи бытия, полноты «возможного» (осуществления)? «Так есть», имплицитно вот-бытие конституирующее, «изначально» вменившее ему всё то, что служило в менее продвинутых реконструкциях лишь предметом уяснения (анамнез невольной подразумевается открытой структурой такого вот-).

Звеном бытия, обусловившим вовлечение заинтересованности в посюстороннее (телесно-ориентированное), выступает «забота».

Переопределяя вот-бытие к «заинтересованности», Хайдеггер выдвигает в её центр «заботу» в единстве бытия-в-мире, вперёд-себя- бытия и бытия-при-внутримировом сущем. Так, «Забота как изначальная структурная целостность экзистенциально-априорно предшествует всякому фактическому "поведению" и "положению" вот-бытия... Феномен заботы поэтому отнюдь не выражает приоритета "практического" отношения перед теоретическим... "Теория" и "практика" суть бытийные возможности сущего, чьё бытие следует определять как заботу (следует акцентировать «изначальную структурную целостность» заботы в «единстве бытия-в-мире, вперёд-себя бытия и бытия-при-внутримировом сущем»; забота изначально вобрала проективное вот-бытие, первично представленное сущностью в вот-, заместив прежнее (наличное) *Ego*; но попутно она вместила «единство трёх родов бытия», которое остаётся «развернуть» во времени, сопоставив с расхожими трактами «прошлого, настоящего, будущего»; однако «стремление», не опираемое на онтологию различия в позитивной акцентировке, не может быть внутренне дифференцировано на то различие (в отношении бытия), что позаимствовано из «расхожего», но ещё имплицитно укрыто в оболочку «пока, ещё, всегда» и пр. *Д. С.*)» [15, с. 193]. В хорале «вот-бытия» явственно звучат ноты «так-есть». Потому «Настоящее не замкнуто, оно трансцендируется в будущее и в прошлое, моё мгновение сейчас никогда не есть, как говорит Хайдеггер, на-стойчивость, бытие включённое в мир, но эк-зистенция или, ещё, экстаз. В конце концов, лишь потому, что я



есть открытая интенциональность, я есть временность». Я временен, поскольку я неотделим от времени, «изначально» включён в него «и есть» время (кажется, из подобного синкретизма время-моего-я видится не слишком отчётливо. Д. С.) [6, с. 112].

Я не есть я, но нечто иное; но в данном обосновании времени- темпоральности отчётливо звучат нотки тавтологии; то я, которое в инновации похоронено (подлежащее, субъект, эго) выступает в этой конструкции логическим и абсолютно необходимым основанием, с тем обнажая негативизм новаций.

Отвергнутый субъект «сохранён» в «заброшенности», вновь и вновь проявляясь в конституции «настоящего», в его «падении», «обречённости» вещам, существу, будущего как «проекта» [1, с. 403].

Между тем чистое вот-бытие не размечено разнородностью у-стремлений (напротив, укреплено единством «заботы»). набросок, как и бытие-при-сущем, единство бытия в мире, заимствованы из «расхожести» и препятствуют тематическим реконструкциям бытия-единства, не приведённого в ясную связь с «наброском»; вне его «единство» укореняется в субстанции, и даже в ней сохраняет связь с императивностью негативного предопределения (все упомянутые категории отрицают изначальное вкупе с историзмом; время не обладает историей, история не включает генезис времени). Вот-бытие дано не (только) в устремлении-к-бытию; так-есть изначально изоморфно ему и уже-всегда-есть-бытие (в само-устремлённости в своё-иное); но «всегда» ограничено человеком и историей; проблема «начал» таким образом целиком опущена, тем самым выход за пределы так-есть наглухо перекрыт, начиная с окна прошлого, в котором «всегда» должно разбиться о непрозрачность материи, животности и эволюции и вместить вот-бытие в несущественность вот-, его поглощённость бытием поистине тотально-человеческим (родовым).

Обсуждение результатов. Забота – «изначальная структурная целостность» съела человека подобно библейской субботе. Всё же овца соответствует возвещённому в большей мере. Но порядок конституций «человека беззаботного» (*homo ludens*; «*Homo est animal rationale, mortale, risus capax*») обделён вниманием. Между тем «озабоченному» нечего и незачем нечто противопоставлять бытию, поскольку сам он и есть оно (в том числе в форме времени). Дифференциация возникает в том случае, в котором вот-есть что противопоставить бытию (идею,

инобытие), помимо «стремления» (которое должно из чего-то изойти и оттолкнуться); логический анализ построений Хайдеггера ведёт к неизбежной тотальности времени-бытия как вечности-истины. Но в предлагаемом ипостаси времени взяты целиком из расхожего, суть инструментальные опции заботы с пропущенным временем-бытием.

«Время-бытие» целиком собирается из стремления, каковое в сущности представляет институты временения; «время» вне себя в само-устремлённости ничем более не задано.

Так подготавливается презумпция временности; утверждается, что лишь из «временности» становится понятной расчленившая структурная целостность *Dasein* как «заботы». Каждый из моментов заботы отнесён к определённому «модусу времени» (в истинном): «бытие-всегда-уже в мире» представляется прошлым, «забегание-вперёд» – будущим, «бытие-при-внутримировом существе» выступает формой настоящего. Но если вот-бытие при-открывает мир (бытие-фундаментальную реальность), необходимо в его (обособленном) строении раскрыть порядки раскрытия и из них и их необходимости воссоздать «время» в неравенстве реальности – миру, в дистанции, удерживающей мир и «вот-бытие» от их слияния в автономии.

«Если временность составляет изначальный бытийный смысл вот-бытия, для этого сущего в его бытии речь идёт о самом бытии, то заботе должно требоваться "время" и тем самым она должна считать с помощью "времени". Временность вот-бытия создаёт "счёт времени". Опытное узнаваемое (*erfahren*) в этом счёте "время" есть ближайший феноменальный аспект временности. Из неё вырастает повседневно-расхожее понимание времени» [15, с. 235].

Здесь конструкция «если... то» придаёт выводу вид логически-обусловленного; но, вообще говоря, «потребное» (эмпирическое) время возникает спонтанно, не будучи связано с «подлинным» как «онтологическим смыслом заботы» [15, с. 323]. В такой связи невозможно понять, что отделило подлинную временность в её конечности и смысловой целостности от «ортодоксальной» в её механическом счёте (необходимости расходования – энергии, жизни, субститутов времени; в повседневно-расхожее помещено «опытно-узнаваемое»; но разве оно не включает в себе отпечаток «бытия-к-смерти» в понятиях «траты» и «растраты»? И нельзя ли отнести их неузнанность на счёт близости фундамен-

тального бытия к так-обозначившемуся трюизму?).

В этом пункте идеализм Хайдеггера высвечивается под новым углом: до него производимые реконструкции связывали «время» с «мерой движения»; не отвлекаясь на достаточно прояснённый вопрос различий в таком отношении классиков (в частности [1]), отметим, что новаторство Хайдеггера в этом пункте заключается в беспримерном идеализме «изначального», каковое в себе и само-отношении самодостаточно. Сущее в отношении к иному (сущему же), в том числе пресловутом «движении», опирается на прообраз, но рождает в счёте иное (опытное) время (различия изначального и счётного времени в очередной раз скорее фиксированы, нежели объяснены; однако то, что счёт «требует (чувства) времени», не свидетельствует о том, что изначальное время вышло из иного источника; уже Платон и Аристотель утверждают, что в таком просчитывании время возникает, правда, подразумеваемая субстанцию считывания, душу).

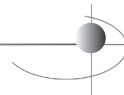
Хайдеггер, утверждая, что «Временность "есть" вообще не сущее. Она не есть, а временится» [15, с. 328], отсылает с тем к исходным априори, не эксплицируя смысл «фактичности падения» (эмпирической временности) и его причины. Но если учесть генезис «заботы», это чревато изменением смысла «подлинности», каковая может оказаться производной от подсобной «потребности» в счёте. Подобный метаморфоз оправдан «преодолением механистичности» расхожего «подсчёта»: «...именно потому, что в озабоченности Забота стремится сжаться в "актуализации" и свести на нет своё отличие от ожидания и удержания, "теперь", изолированное таким образом, может быть представлено в качестве абстрактного момента» [8, с. 78]. Забота вынуждена «стремиться» ко времени и сводить на нет своё (существенное) отличие от него. Хайдеггер пропускает здесь то, что хотя «временность... не есть, но временится», но *есть* как «фундаментальная реальность»; в результате время характеризуют два фундаментальных знака. «Проблема... в том, как из конечной подлинной временности возникает неподлинная... Только потому, что изначальное время конечно, "производное" может временить как бесконечное» [15, с. 330–331]. Некоторые расширения могло бы привести робкое указание на фактические обстоятельства начал; в попытке произвести время из самого себя монизм Хайдеггера рождает сложное расщепление времени на «истинное»

(познание истины) и расхожее (привычное в плане сопровождения-заботы). Не вдаваясь в подробности, отметим вменённость времени априорно-умозрительной осмысленности. Но исходным пунктом «мерности» выступает не абстракция «бесконечного времени», но *-действие*, обращённое к- и отражённое в ином-противодействии. В этом танце (*противостояния*) и возникает образ уместного – изначального, из следования нити идеально-статуарного целиком выпавший (успеть и успешность в их онтологии).

Темперированный абрис – не единственное, отделившее «вот-бытие» от счёта времени (см., в частности [4; 11; 13]). В круг изначальности не введены нити содержательной обусловленности; монизм идеализации включает тем самым недопустимый пропуск предмета (подлежащего). «Изначальное» обнажает изначальный же пробел (рефлексии): беспредметность мотива/стремления, чудным образом удовлетворяемую предметно (сбываемую).

Между тем вот-бытие применяет меру времени прежде всего не к себе в стремлении к (своему) бытию, но к иному как ему под-опытному; изначальность же среди прочего это «под-» упускает, погружая бытие в «изначально-сущее». Данный пропуск скрывает «изначально-конечную временность» в её конституирующей как фундаментальную реальность функции, подменяя её изначальным бытием-стремлением к-смерти (поскольку бытие-фундаментальная реальность «извечно»).

Вот-бытие стремится к осуществлению, и эта устремлённость принята за время; но в устремлённости не разделены акт-слияния (озарение, откровение и пр.) и акт-осуществления (воплощения); пропуск пропуска (субъекта-вот) укрылся на время в гомогенном стремлении, но не исчез, вкупе с целым тотального обоснования (объекта предметом как природой, другим, Другим). И ближайшим раскрытием недостающего выступает пропуск заботой Другого как фундамента онтологического обстоятельства, предшествующего *Lebenswelt*. В «вот» вот-бытие осуществляется в меру вытеснения-ассимиляции другого (вот-), и это осуществление не введено в онтологическую конструкцию (вот-со-бытия – с другим и с Другим). «Временность, т. е. конечность человеческого существования, есть основа его историчности, в которой имеет свой базис фактическая, эмпирическая история» [1, с. 17]. «Конечность» (бытие-к-смерти) возникает в рассуждении во



вне-исторической форме обречённости человека «законам природы»; вместе с тем на исторической сцене «смерть» проявляется в форме внешнего воздействия, конкретной угрозы, каковая действительно есть «основа историчности», но не в ракурсе безусловного закона, а в установке на инициацию «духа» (ощущение присутствия какового (сакральное) следует предпослать «изначальному») в предстоянии-отражении нависающей внешней угрозы (бытия-другого-рода) и воодушевления-противостояния-ему-как-наступающему-грядущему).

Из принципиальных несостыковок вытекают более частные; так, «теперь» определено заботой, обустроивающей тактику жизни в её повседневности. Механизм временения (в структуре «теперь») ближайшим образом наследует Гуссерлю. «...если... чистый синтез осуществляет рекогносцировку, то это означает: он разведывает не сущее, которое он может выносить вперёд себя как равное себе, а горизонт возможности вынесения вперёд себя вообще. Его разведывание в качестве чистого есть изначальное образование этого «вперёд» (*Vorhafen*), т. е. будущего» [14, с. 163]. Подобное вынесение напитано аналогами постигающего сознания; реальная же рекогносцировка служит подсобным и второстепенным моментом «утверждения будущего» в сбывании про-явленного-в-откровении. Таковое, следовательно, конституирует вот- в его уже есть-в-бытии, но ещё-не реализации (виртуальном со-держании). Разведывание же вторично и восстанавливает пропущенный локус наступления-инобытия (как в сущности конституирующий «наступающее»).

Во многом аналогичны претензии и к следующей сентенции: «Временение не означает "последовательность" экстазов. Будущее не позднее прошедшего, прошедшее не раньше настоящего» [15, с. 18]. Но Хайдеггер не проходит путь их различения до конца, играя на пороге аналогии счётных и референтных рубрик; совершенно понятно, что представления о времени, как прошлое, настоящее, будущее, не следуют друг за другом; но это не решает проблемы соотношения со структурой референции-идеала, упомянутое пре-следование обуславливающей. Между тем настоящее утверждает подлинность, сбываясь, с тем вытесняя иное. Рубрики ближайшим образом дwoятся, со-полагая структуры идеального и реального (времени), как и их переход-обращение (реализм метода в знании и реалистичность воли в ней самой).

Так пред-очерчивание мерности в изначальном акцентирует в нём упорядоченность диспозиции *Χρόνος*. Феноменология придаёт ей симметрию в облике *qualiti*, указывая на иной исходный пункт (событие/со-бытие). Событие же как центральный пункт вот-бытия предстаёт не рассмотренным перекрестьем вертикали бытия-рода (рода бытия) и горизонтали столкновения родов бытия, *ἄϋών*; лишь в подобном перекрестье вот- обретает определённую со-бытия «конца» (соприкосновения как и взаимопроникновения) и «начала» (из медианы кульминации).

Но поиск смысла вот-бытия осуществляется на пути, странным образом от предшествующих рассуждений оторванном, и опирается на понятие смерти в биологической (бытийной) расположенности. «В смерти вот-бытие не завершено, не просто исчезло, уж тем более не закончено.<...> Подобно тому как вот-бытие, напротив, постоянно, пока оно есть, уже есть своё ещё-не, так есть оно всегда уже свой конец. Подразумеваемое смертью окончание означает не законченность (*zu-Ende-sein*) вот-бытия, но бытие к концу (*Seinzum Ende*) этого сущего. Смерть есть способ бытия, который вот-бытие берёт на себя, как только оно есть» [15, с. 245]. Предпосылка, обуславливающая «время» весьма банальной тратой (времени же) жизни. Вот-бытие, в очередной раз из рамок вот- конструируемое, вновь обретает смысл в само-определении (или в его преодолении), иначе в трюизме «живём вместе, умираем поодиночке», и вопреки философски-очевидному: «Поэтому смерть в большей степени затрагивает продолжающих жить, чем умерших». Со ссылкой на Эммануэля Левинаса: «Но страшит не моё собственное бытие, а небытие любимого... То, что мы называем несколько девальвированным словом "любовь", означает прежде всего тот факт, что смерть другого действует на меня сильнее, чем моя собственная» (*La mort et le temps*. Paris, 1991. P. 121) [9, с. 44–45].

Одиночество перед лицом смерти устраняет актуальность бытия-к-смерти; между тем таковое предстаёт исторически-обусловленным содержанием (абстрактного) стремления в категории политического.

Стоическое спокойствие перед лицом непрестанного наступления смерти не выдержано, впрочем, в законности, и дано в императиве. «Присутствие» не погружено в вот– «из будущего, обеспечивая трагическую позицию принятия гнета бытия». Вот-бытие, по мысли Хайдеггера, может покинуть бытие,

раздавленное перманентным ужасом надвигающегося конца. «Бытие к смерти есть сущностно ужас» [15, с. 266].

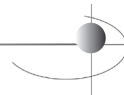
Но если ужас и выступал повивальной бабкой человечности, то в родстве с изумлением (вопрошанием), и породив ребёнка, разрешившегося от бремени бытием-в-мире. История представляет историю людей, от предопределённости (себя) освободившихся и в мире действующих (от гнёта) свободно, но прочно связанных с бытием условий освобождения, предопределённостью свободы в её изначальном, имеющем исторически-определённый образ экстаза не-абстрактного (метафизического), но конкретно – священного: «На это обратили внимание Хайдеггер и его последователи Больнов и Шмитц, которые в своей феноменологии житействования определили экзистенцию как постоянное ожидание послания: “смертные живут, поскольку ожидают послание от божеств”» [9, с. 44]. Всё же упомянутое внимание не сказалось прямо на общей конструкции онтологии, хотя: «В этом же самом раннем лекционном курсе Хайдеггер даёт краткое толкование “принципа всех принципов”, который обнаруживает выявленный выше *онтологический смысл* положения “феноменология – это ‘Как’ исследования”, и этот смысл является по существу *сакральным*. Этот принцип, утверждает Хайдеггер, “не теоретической природы, даже если Гуссерль этого и не говорит. Это первичная интенция истинной жизни вообще, изначальная установка переживания и жизни как таковой, абсолютная, тождественная самому переживанию *симпатия жизни*”» [5, с. 35]. Здесь не место вдаваться во все перипетии данного толкования; отметим лишь, что оно даёт иной очерк бытия-к-смерти в его имманентной связью с со-бытием и конкуренцией родов (бытия; как показал автор в ряде работ, пафос и «нуминозное» предопределяет возможность родового бытия как единственно-человеческого (бытия-единства).

Заключение – выводы. Заброшенность, обречённость, разобщённость, или случайное привнесённое «единство» под сенью исторических призраков – поздние отпрыски упомянутой симпатии. «История всякий раз делается на основе решения, подлинность ко-

торого исходит из бытия-свободного-к-смерти и из связи, которую это решающее решение – если брать термины Хайдеггера – создаёт между индивидом и общностью (*Gemeinschaft*) народа (*Volk*)... Хайдеггер называет это подлинное в общности с Народом бытие-с судьбой. Речь не идёт ни об общности человечества, ни о всеобщей истории – которая, согласно Хайдеггеру, суть лишь пустая болтовня, – но об общности народа и подлинном воспроизведении жизни прежних героев» [4, с. 138–139]. Подобные сентенции, впрочем, не обретают связи с фундаментальными положениями симпатии, связав прочие и отчасти поэтические инвективы с «сакральным» (в форме бытия-к-смерти) неясным образом: «Мировая ночь распространяет свой мрак. Эта мировая эпоха определена тем, что остаётся вовне бог, определена “нетостью бога”... Нетость бога означает, что более нет видимого бога, который неопровержимо собирал бы к себе и вокруг себя людей и вещи и изнутри такого собирания складывал бы и мировую историю, и человеческое местопребывание в ней. В нетости бога возвещает о себе, однако, и нечто куда более тяжкое. Не только ускользнули боги и Бог, но и блеск божества во всемирной истории погас. Время мировой ночи – бедное, ибо все беднеющее. И оно уже сделалось столь нищим, что не способно замечать нетость бога» [16, с. 265]. Проникновенные строки с несомненностью указывают на то, что некогда «видимый бог» был, «неопровержимо собирая к себе» и «вокруг себя» людей и вещи, и изнутри этого собирания складывал мировую историю и человеческое местопребывание в ней; но если это так (а это, безусловно, так вне зависимости от коннотации термина «был» (и его подстилающего бытия); но и в мало к чему обязывающей «психологической интерпретации» бог (боги и демоны) «были», «собирали» и действовали), то из этого и следует исходить в онтологии. Но этот безусловный зачин не принят к рассмотрению, в какой связи «изначальное» Хайдеггера не разорвало родовой связи с феноменологией сознания-я, в какой связи изначальное время-бытие, устремлённое к своему-вот, не оперлось на *Lebenswelt* сакральной «симпатии», укрывшись в ледяном кристалле сознания.

Список литературы

1. Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 464 с.
2. Гольдман Л. Лукач и Хайдеггер. СПб.: Владимир Даль, 2009. 293 с.



3. Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 489 с.
4. Дальхауз К. К. временной структуре музыки / пер. с нем. и коммент. С. М. Филиппова // Феноменология и герменевтика искусства (Музыка – Сознание – Время). Пермь: ПРИПИТ, 2003. 295 с.
5. Куренной В. «Сами вещи» Мартина Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск: ЕГУ, 2001. 156 с.
6. Лиотар Ж.-Ф. Феноменология. СПб.: Лаборатория метафизических исследований филос. факультета СПбГУ: Алетейя, 2001. 160 с.
7. Маркс К., Энгельс Ф. К критике политической экономии. Сочинения. М.: Гос. изд-во полит. лит. 2-е изд. 1955–1966. Т. 13. 655 с.
8. Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская кн., 1998. 313 с.
9. Слотердаик П. Сферы. Микросферология. Т. 1. Пузыри. СПб.: Наука, 2005. 654 с.
10. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. 384 с.
11. Циммерман Б. А. Интервал и время // Композиторы о современной композиции: хрестоматия / сост. Т. С. Кюрегян, В. С. Ценова. М., 2009. 356 с.
12. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-филос. шк., 2001. 460 с.
13. Boulez P. Boulez on music today / Translated by S. Bradshaw and R. Bennett. Cambridge, Massachusetts: Harvard University press, 1971.
14. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1951.
15. Heidegger M. Sein und Zeit. Tubingen: Max Niemeyer Verlag, 1960.
16. Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1980.

Статья поступила в редакцию 14.10.2016; принята к публикации 10.01.2017

Библиографическое описание статьи

Спектор Д. М. М. Хайдеггер: необратимость времени-бытия // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 3. С. 75–84. DOI: 10.21209/1996-7853-2017-12-3-75-84.

David M. Spector,

*Candidate of Architecture, Associate Professor,
Moscow Institute of Architecture
(1, 3rd Cable St., Moscow, Russia, 111024),
e-mail: daspektor@mail.ru*

M. Heidegger: Irreversibility of Time-being

This article discusses the aspects of temporality in the light of Heidegger's philosophy. The most careful attention is paid to the being of being and the "primordial temporality". The critique in the first part of the article is methodological and is aimed at phenomenology positions, which are compared with those reliabilities of a historical nature that in principle do not fall into the circle of introspection. In particular, the interpretation of being in its phenomenological frame is compared with the dialectic of "social being" that precedes "here-" (subject) and historically creates it (the conditions of its possibility). Since this is so, the article questions the initial connection of here-being and consciousness-being as well as "aspiration" being, implicitly including non-deployed "time". The autonomy of hypothetical time, deduced from the circle of consciousness, leads to an ontological rupture with "concern"; the latter also does not rest on the foundation of being and is clothed in the forms of external circumstances. It naturally leads to the constitution of two forms of time, one of which is true (the cognition of being as consciousness being), while the other is "common" (not true). The speculative premise deprives "time" of a number of extremely significant predicates, including those caused by its dialogical and agonal character. The scientific novelty of the research lies in consistent summarizing the circumstances of the emergence of man as a social being. "Here," under which the prototype of the individual (of a separate being) is brought, tends to the commonality of being, but also recreates the latter in aspiration; being keeps "here" (subjectum) on the edge of falling through a series of arrangements, the general conditions of their being are time and space. Time in this connection acquires an understandable purpose and history that is radically different from the "history of consciousness being (being-consciousness)".

Keywords: being, here-being, consciousness, aspiration, being-towards-death, irreversibility, otherness

References

1. Gaidenko P. P. Vremya. Dlitel'nost'. Vechnost'. Problema vremeni v evropeiskoi filosofii i nauke. M.: Progress-Traditsiya, 2006. 464 s.

2. Gol'dman L. Lukach i Khaidegger. SPb.: Vladimir Dal', 2009. 293 s.
3. Gusserl' E. Idei chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kn. 1. Obshchee vvedenie v chistuyu fenomenologiyu. M.: Dom intellektual'noi knigi, 1999. 489 s.
4. Dal'khauz K. K. vremennoi strukture muzyki / per. s nem. i komment. S. M. Filippova // Fenomenologiya i germenevtika iskusstva (Muzyka – Soznanie – Vremya). Perm': PRIPIT, 2003. 295 s.
5. Kurennoi V. «Sami veshchi» Martina Khaideggera // Issledovaniya po fenomenologii i filosofskoi germenevtike. Minsk: EGU, 2001. 156 s.
6. Liotar Zh.-F. Fenomenologiya. SPb.: Laboratoriya metafizicheskikh issledovaniy filos. fakul'teta SPbGU: Aleteiya, 2001. 160 s.
7. Marks K., Engel's F. K kritike politicheskoi ekonomii. Sochineniya. M.: Gos. izd-vo polit. lit. 2-e izd. 1955–1966. T. 13. 655 s.
8. Riker P. Vremya i rasskaz. T. 1. Intriga i istoricheskii rasskaz. M.; SPb.: Universitetskaya kn., 1998. 313 s.
9. Sloterdijk P. Sfery. Mikrosferologiya. T. 1. Puzyri. SPb.: Nauka, 2005. 654 s.
10. Khaidegger M. Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni. Tomsk: Vodolei, 1998. 384 s.
11. Tsimmerman B. A. Interval i vremya // Kompozitory o sovremennoi kompozitsii: khrestomatiya / sost. T. S. Kyuregyan, V. S. Tsenova. M., 2009. 356 s.
12. Chernyakov A. G. Ontologiya vremeni. Bytie i vremya v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaideggera. SPb.: Vysshaya religiozno-filos. shk., 2001. 460 s.
13. Boulez P. Boulez on music today / Translated by S. Bradshaw and R. Bennett. Cambridge, Massachusetts: Harvard University press, 1971.
14. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1951.
15. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1960.
16. Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1980.

Received: October 14, 2016; accepted for publication January 10, 2017

Reference to the article

Spector D. M. M. Heidegger: Irreversibility of Time-being // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 3. PP. 75–84. DOI: 10.21209/1996-7853-2017-12-3-75-84.