

ЖИОН КОНДРАУ

ФИЛОСОФСКИЕ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
ДАЗАЙН-АНАЛИЗА

ИРИНА КАЗАКОВА (пер. с нем.)

Кандидат психологических наук, психолог.

Европейский гуманитарный университет, 01114 Вильнюс, Литва.

E-mail: kairanatan@gmail.com

GION CONDRAU

PHILOSOPHISCHE UND ANTHROPOLOGISCHE GRUNDLAGEN
DER DASEINSANALYSE¹

IRINA KAZAKOVA (trans.)

PhD in Clinical Psychology, Psychologist.

European Humanities University, 01114 Vilnius, Lithuania.

E-mail: kairanatan@gmail.com

ВВЕДЕНИЕ

Своим возникновением и развитием дазайн-анализ обязан тем духовным обновлениям, которые последовали за двумя мировыми войнами. В 20-е годы в психиатрии обрело жизнь движение, зародившееся отчасти в полемике с фрейдовским психоанализом, отчасти из-за недовольства традиционной,

¹ Перевод сделан по изданию: Condrau, G. (1985). Philosophische und anthropologische Grundlagen der Daseinsanalyse. *Daseinsanalyse*, 189-296.

© CLAUDIUS CONDRAU

© IRINA KAZAKOVA, TRANS., 2016

построенной на систематизации клинической психопатологией, которое искало нового понимания оснований человеческого существования и его нарушений. Особенно острой критике подвергалась односторонняя естественнонаучная ориентация психиатрии и психотерапии. Из этого возникла так называемая “антропологическая” психиатрия², у основания которой стоят такие известные исследователи, как Людвиг Бинсвангер, Виктор фон Вайцзеккер, Эрвин Штраус, Виктор фон Гебзаттель, Евгений Минковский³, Ханс Кунц и другие, кто уже до знаменательного 1927 года ориентировался на произведения Шелера, Кьеркегора, работы Brentano, Дильтея, Наторпа, Липпса, Бергсона и, наконец, ключевым образом, Гуссерля, Силаши и Хайдеггера. Менее значимым было влияние Карла Ясперса и Жан-Поля Сартра, хотя первый сам вышел из психиатрии, а второй создал “экзистенциальный психоанализ”.

Людвиг Бинсвангер (1881-1966) – собственно основатель дизайн-аналитической психиатрии. Как следствие своих интенсивных занятий феноменологией Гуссерля он поначалу, однако, обозначал свое исследовательское направление как “феноменологическая антропология”. И лишь в 1941 году, следуя побуждению Якоба Вюрша⁴, назвал его “дизайн-анализ”. К этому времени Бинсвангер уже в значительной мере испытал влияние работ Мартина Хайдеггера, в особенности опубликованного им в 1927 году труда *Бытие и время*. В 1942 году вышло основное произведение Бинсвангера *Основные формы и познание человеческого Дазайн[а]*, за которым позднее последовал большой ряд работ о дизайн-анализе, языке и поведении шизофреников, а также исследования о меланхолии и мании. Дизайн-

² В 2010 году вышла русскоязычная монография О.А. Власовой “Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ”, в которой в общих чертах освещены работы и достижения некоторых из указанных ниже авторов – представителей антропологической психиатрии, в частности Е. Минковского, В. фон Гебзаттеля, Э. Штрауса. – *Прим. пер.*

³ Eugène Minkowski, некоторые переводчики транскрибируют имя как Эжен Минковски. И то, и другое можно считать верным, поскольку Евгений Минковский родился в 1885 году в Санкт-Петербурге в семье польских евреев, и лишь в 1905 году его семья переехала в Польшу, где он и начал изучать медицину в Варшавском университете, которое закончил в Германии, а после Первой мировой войны получил французское гражданство и во Франции же в 1926 году защитил докторскую диссертацию по психиатрии. – *Прим. пер.*

⁴ Якоб Вюрш, иногда транскрибируют как Якоб Вирш (Jakob Wyrsch, 1892-1980), швейцарский психиатр и писатель, ученик Ойгена Блейлера. В 2015 году на русском языке вышла его работа “Шизофреническая персона. Исследования клиники, психологии, способа Dasein'a” в пер. П.Ю. Завитаева, под научной редакцией Ю.С. Савенко. – *Прим. пер.*

аналитическую задачу в психиатрии Бинсвангер видел в том, чтобы подвергнуть рассмотрению структурное устройство Дазайн[a] определенного отдельного человека, и именно независимо от различия здорового и больного, независимо от различия соответствующего норме и от нормы отклоняющегося. Дазайн-анализ Бинсвангера проистекал не от терапевтического, как, например, психоанализ, но от “научного” импульса, который коренился в недовольстве тем, что у психопатологии отсутствует собственное теоретико-познавательное основание и почва. Новый, введенный Бинсвангером метод исследования должен был дать психиатрии возможность феноменологически понимать и описывать конкретные, непосредственно воспринимаемые психопатологические симптомы и синдромы. Шаг за шагом основатель дазайн-анализа доказывал, где и как научно-естественный метод мышления оказывается слишком поверхностным в области человеческого поведения, упуская именно специфически человеческое человеческое существования. При этом он основывался по преимуществу на хайдеггеровской деструкции основной идеи Рене Декарта, которая в свое время привела к субъект-объектному расщеплению, и которое Бинсвангер назвал “раковой опухолью” науки. Для него было очень важно преодолеть это субъект-объектное расщепление также и в области психиатрических представлений, что он иллюстрировал с помощью многочисленных дазайн-аналитических изображений жизненных историй шизофренических больных.

После второй мировой войны образовалась, отделившись от Бинсвангера, школа дазайн-анализа в Цюрихе, первой задачей которой стало – связанное с практикой применение положений Хайдеггера в учении о неврозах и психотерапии. Медарду Боссу (род. 1903 г.) удалось заинтересовать Хайдеггера лично в запросе, исходящем от психотерапевтов, и сподвигнуть его для участия в их образовательной программе. Это привело, прежде всего, к полемике с метапсихологией фрейдовского психоанализа и представленной Юнгом “комплексной психологией”, а также к изложению феноменолого-дазайн-аналитического подхода применительно к феноменам невротических, психосоматических и психотических заболеваний. С этой точки зрения уже не было необходимости отыскивать никаких лежащих “позади феноменов” неосознаваемых сил и никаких каузально-генетических взаимосвязей человеческой болезни, а отдавать преимущество пониманию смысловых и содержаний, составляющих значение (*Bedeutungsgehalt*) здорового и нарушенного человеческого существования.

Тем самым дизайн-анализ возник из потребности придать клинической психиатрии и психопатологии, так же, как и аналитически ориентированной психотерапии, новое научное основание, поэтому не могло не произойти того, что он стал толчком к порою весьма острой полемике, с чем ранее уже сталкивался фрейдовский психоанализ. Представители дизайн-анализа вовсе не хотели оставаться в стороне. Босс в различных своих текстах, особенно в вышедшей в 1957 году книге *Психоанализ и дизайн-аналитика* со всей отчетливостью обличает в феноменологической недостаточности как психоанализ Фрейда и аналитическую психологию Юнга, так и психиатрический дизайн-анализ Бинсвангера. Реакции не заставили себя долго ждать, но по большей части они не попадали в цель. Недостаток готовности к диалогу создает впечатление того, что сегодня фронты еще более ополчились; это касается не только отношений дизайн-анализа и психоанализа З. Фрейда, или аналитической психологии К.Г. Юнга; это касается, по большому счету, вообще всех психотерапевтических методов, школ и направлений. При этом, как кажется, постепенно приходит понимание того, что продолжение этого “спора школ” в прежних рамках не имеет смысла ни в научном, ни в практическом плане, и тем более не является полезным для пациентов. Особенно верно это потому, что психотерапия таким образом угрожает превратиться в сборный резервуар авторитетных ученых мнений, что в конечном итоге может привести к полному разрушению, самоликвидации психиатрии и психотерапии. И можно было бы, по крайней мере, задаться вопросом, не несет ли этот спор в значительной мере ответственность и за хаотическое состояние в области психотерапии, сектантское образование, психотерапевтический прагматизм, бурное разрастание направлений и ту вольную борьбу, которые сегодня имеют место в психотерапии. Этим утверждением я никоим образом не хотел бы воздавать речь всеобщему неререфлексивному райскому братанию. Есть различные взгляды на одни и те же феномены человеческого поведения, есть различные возможности толкования, и есть различные модусы методической процедуры, как в области теоретической работы, так и в практической деятельности. Но взаимное разбирательство и полемика, стало быть, необходимы.

Понимание человека требует, тем не менее, отказа от ставших любимыми, заученных и нагруженных предрассудками убеждений. Требуется интенсивный и непреходящий самоконтроль, сомнение в, казалось бы,

беспорном знании. На место картезианского Certitudo вступает неуверенность, на место ответа – вопрос.

В этой области, которая так исключительно важна не только для научной коммуникации, но и для каждой межчеловеческой встречи вообще, и потому также для происходящего в психотерапии, в разные времена далекого и недавнего прошлого было наломано немало дров. Этот упрек касается даэин-анализа в той же мере, в какой и психоанализа или любого другого направления. И хорошо понятным становится поведение, если смотреть на него из ситуации борьбы, новых творений, требующих себе места в столкновениях с традиционным, следовательно, старым идейным наследием. Это должен был пройти Фрейд, наконец, его соратники и ученики, которые пошли или пытались пойти собственным путем, а в более новое время – это представители даэин-анализа и в будущем, возможно, другие новаторы.

История психоанализа и его дальнейшее развитие – это печальная история. Печальная потому, что она несет на себе отпечатки личностно-нарциссических амбиций, предубеждений, интриг, нетерпимости, конкурентного поведения и недопониманий. Она тем печальнее, что касается науки, которая написала на своих знаменах как раз понимание человеческого поведения и его отклонений. Бесцеремонность, с которой сплошь и рядом научно обоснованная полемика превращалась во взаимную личную неприязнь; высокомерие некоторых “мастеров” в отношении своих непокорных или “отступивших” учеников, которые с легкой руки “отлучались”; едва ли это можно обозначить иначе чем “параноидным” недоверием представителей отдельных групп против любой критики: все это создавало климат, который до сих пор то там, то тут отравляет атмосферу.

В ходе дискуссий по проблеме антропологических и терапевтических “учений” снова и снова бросается в глаза то, насколько мало значения придается самостоятельному мышлению и насколько много – высказыванию “мастера”. Едва ли дается ответ на вопрос о “вещи” без слепого цитирования Фрейда, Юнга, Адлера или Хайдеггера. Это то, что превращает в утомительные разбирательства дискуссии и разборы, которые могли бы производиться в отношении дела, то есть “ради дела”. Определенно, можно соизмерять свое собственное знание с соответствующим суждением большого “мастера”. Такие суждения могли бы подтверждать само помысленное, они могли бы укрепить собственный, еще недостаточно укрепившийся авторитет, но они могут и распалить сомнения или оказаться опровергнутыми. Несмотря на это, хорошо было бы, в конце концов, оставить в стороне то безоглядное почитание авторитетов, которое в известных отношениях учитель-ученик нашло свое, казалось бы, неискоренимое выражение оправдания. Начинать нужно с толкования того, что вообще такое есть отношение учитель-ученик. Были ли Юнг и Адлер действительно учениками Фрейда? Является ли Босс учеником Бинсвангера и Хайдеггера, Хайдеггер – учеником Гуссерля? “Учитель”, соответственно, предшественник, дает импульсы, которые, со своей стороны, должны побудить “ученика” к собственному мышлению. Не лучше было бы говорить о мастерах и со-мыслителях, попутчиках, спутниках или, совсем просто, о “собеседниках”, которым также отведено самобытное и собственно-вольное мышление? Как говорят: время борьбы должно миновать. Критический разбор состоялся, как только он

принял полемический характер. Могут, конечно, оставаться не поддающиеся улучшению “холодные войны”, которые время от времени имеют место и в среде (проанализированных) психотерапевтов. По большей части они находят возможный выплеск своей агрессии в составлении словарных статей или рецензий на книги. Широким профессиональным сообществом и непредубежденным читателем они едва ли воспринимаются серьезно. Они лишь в позитивном смысле служат оживлению сцены, в научно-политическом негативном смысле – фиксации уже сложившегося народного мнения, что психотерапия не может считаться наукой из-за своих “школьных препирательств”.

И внутри самих научных кругов психотерапия подвергается такому же сомнению, что еще более усиливает укрепившуюся сверхвосприимчивость психотерапевтических авторов в отношении любой критики. Слушатель лекции, читатель статьи или книги, кроме того, часто оказывается восприимчив в отношении критического оценивания предпочитаемого им учебного мастера. Критика той научной позиции, представителем которого, возможно, является “собственный” аналитик, или даже уже неприятие направления школы, к которому он принадлежит, означает для многих личную затронутость. Это снова и снова ведет к дискуссиям, особенно обычными ставшими в студенческих кругах, об аналитике и школах анализа, которые меньше знаменуются деловой информацией и больше – пубертатным самоутверждением и стремлением устроиться при “настоящих”, “лучших” терапевтах и по возможности лучших, единственно толковых школах. Однако ни Фрейд и ни Юнг, ни Декарт и ни Хайдеггер не могут претендовать на предикат абсолютной безошибочности в отношении себя.

При этом критика сплошь и рядом имеет свое право, даже необходимость. Критика происходит от “kríveiv” и означает первоначально “разделять, различать, сортировать, просматривать и упорядочивать”, потом “обособлять, отделять, выбирать”, и наконец, перенося в духовное, “решать, выносить суждения, упорядочивать, оценивать, осуждать”⁵. Тем самым критику передается ответственность, от которой он не может так просто отказаться. Критик тогда выполняет позитивную работу, когда он, во-первых, информирован, во-вторых, его критика производится по делу, в-третьих, способствует лучшему пониманию того, что он критикует. Критик, который не владеет наилучшим образом тем делом, которое он критикует, документирует и критикует в большинстве своем лишь свое собственное непонимание этого. Часто бывает очень утомительным суметь установить, насколько натренирована критика позиций и мнений авторов, которые никогда ничего не делали и не высказывали в том смысле, который подразумевает критика. “Критика, – говорит Шлетте (Schlette, 1972, 20), – означает различение, а не разрушение”.

Нулевую ценность обретает критика, которая служит только самопрезентации критикующего и является непредметной. Наконец, едва ли продуктивна та критика, которая не побуждает к дискуссии. Таким образом, конечно же, не та критика должна быть исключена, которая является уничтожающей, ибо то, что должно быть раскритиковано, не заслуживает другой судьбы. “Позитивная” же критика привносит в научную область исключительное значение. Она сущностно дистанцируется от критики, которая лишь сводит на нет, порицает, брюзжит, ищет недостатки. Критика как “различение” позволяет увидеть различное в его различности. Подлинная критика, как упомянул Хайдеггер в одном из Цолликоновских семинаров, редка. “Пока мы не мыслим критически ясно, что означает

⁵ В немецком языке отчетливо прослеживается одна и та же корневая основа этих слов, например: teilen – делить на части, urteilen – выносить суждения, verurteilen – осуждать, Vorurteile – предрассудки; scheiden – разделять, entscheiden – решать, разрешать (проблему). – *Прим. пер.*

спрашивать названным способом, мы со своей очень хрупкой тростью кругами бродим в непроливаемом тумане”⁶.

Туман, который нас окружает, и в котором мы слепо ковыляем, становится все гуще. Мир, в котором мы живем, уже с давних пор не отличается своим “просветом”. Он стал темным, закрытым, и если так пойдет дальше, то он обречен на закат. Одной несущественной частью в этой ситуации мог бы быть тот факт, что человек сам разучился оставаться открытым для встречного, для своего совместного с другим мира. Первоочередная задача аналитически ориентированной психотерапии должна, согласно этому, состоять в демонтаже предрассудков. Для достижения этой цели недостаточно лишь отбросить теоретический балласт плотно увязших в своих системах позитивистских психологий. Крайне необходимо осмысление оснований человеческой экзистенции – дазайн-анализ также должен подвергнуться ревизии аналитический *праксис*. Первоначально казалось, что он отходит от психоанализа только или преимущественно в теоретической надстройке, в философском обосновании и антропологической трактовке человеческой экзистенции. Но становилось все более ясным, что теория и практика никогда не могут быть полностью отделены друг от друга. Для практического исполнения психотерапии не может не иметь значения, какое понимание человека образует основание терапии.

Если в соответствующих учебниках и словарях по психиатрии и психологии ищут легитимное определение дазайн-анализа, то наталкиваются на отнюдь не случайные факты того, что существуют не только различные и отчасти даже противоречивые определения понятия дазайн-анализа, но очевидно также и то, что мнения самих его представителей сильно расходятся. Единственное общее, как кажется, состоит в требовании поставить под вопрос психоанализ в его классической форме и заместить лежащую в его основании, покоящуюся на естественно-научных основаниях “метапсихологию” философской антропологией, которая со своей стороны, базируется на фундаментальной онтологии Хайдеггера. Фактически отношение к философской дазайн-аналитике для дазайн-анализа является решающим. Неясность же, кажется, господствует в вопросе о том, как возможно наиболее точным образом интерпретировать дазайн-аналитику и тем самым хайдеггеровские

⁶ Здесь и далее: мы дословно воспроизводим все изменения размера шрифта согласно оригиналу. – *Прим. пер.*

положения, и сделать их плодотворными для психиатрии и психотерапии. Для Бинсвангера дазайн-анализ – это “основанный на феноменологическом сущностном постижении феноменологический способ переживания опыта” (Binswanger, 1960, 252). Феноменологическим он является, “поскольку хочет показать вещи из них самих, то есть без чуждых вещам теоретических конструкций”, дазайн-аналитически, поскольку те “вещи”, о которых здесь идет речь, есть происходящее, в котором “Дазайн[у] в его бытии сущностно идет речь о нем самом”. Дазайн-анализ [согласно Бинсвангеру] отличается как от научно-естественного дискурсивного способа переживания опыта клинической психиатрии, как и от интерполирующе-конструирующего психоанализа, так как речь идет о показывании “вещи” без маскировки или искажения посредством чуждых вещи конструкторов. Босс (Boss, 1952, 178) обозначает дазайн-анализ точно также как эмпирический метод исследования и способ наблюдения, который, однако, не является ни философией, ни самим по себе психотерапевтическим методом (Бинсвангер говорил о “психиатрическом дазайн-анализе”). Его значение лежит в том, что он дает возможность исследовать идейные предпосылки и базовые представления психиатрии и психологии в их соразмерности сущности человека. Кроме того, он заново открывает конкретное психологическое и психиатрическое исследование, обнаруживает до сих пор сокрытые вопросы. Его двойное значение основывается в простом требовании воздерживаться от теоретических абстракций и конструкций и возвращаться к непосредственно данным явлениям.

Эти понятийные построения нужно было понимать однозначно как конфронтацию с прежним, единственным авторитетным естественно-научным подходом в психиатрии и как отказ от психоаналитической “метапсихологии”. Более неопределенным остается при этом вопрос о том, что следует понимать под “эмпирическим” методом исследования. Совершенно ошибочным должно считаться и исключение дазайн-анализа из области философии, и отказ ему в статусе психотерапевтического метода. Смысловая корректура произведена самим же Боссом уже в 1957 году в его работе *Психоанализ и дазайн-аналитика*, формально – в 1971 году в *Словаре психологии* (Herder), где Босс и Хиклин обозначили “терапевтический дазайн-анализ” как дальнейшее развитие психоанализа Фрейда. По сути дела, он опирается на впервые вскрытые Фрейдом явления человеческого поведения, далее, однако, не объясняя их “метапсихологически”. Напротив, он озабочен их

феноменологическом толкованием, их ориентацией в соответствии с феноменологией Хайдеггера. Как метод исследования дазайн-анализ не предполагает ничего за феноменами, но пытается позволять встречному все более дифференцированно обнаруживать собственные содержания значения и взаимосвязи отсылания, пока взгляд не окажется способен к проникновению в прежде сокрытое сущностное. Достижимое посредством этого у психоневротических и психосоматических больных само- и мироотношение является целительным, так как оно идентифицируется с нахождением жизненно-важного смысла. Таким образом, нам следует сегодня понимать дазайн-анализ в тройном свете: во-первых, в качестве обозначенной Хайдеггером в онтологическом свете дазайн-аналитики, далее, как обозначение для феноменологически ориентированной антропологии и, наконец, как новый, равным образом феноменолого-герменевтический метод, который, действительно, отошел от классического психоанализа и других глубинно-психологических направлений в сущностной, принципиальной и практической сферах. Дазайн-анализ есть, тем самым как философское, так и антропологическое и терапевтическое понятие.

Первоначально дазайн-анализ всё-таки не истолковывался первично из своей терапевтической необходимости. В *Словаре психиатрии и смежных с ней областей* (Haring und Leickert, 1968) он рассматривается как опирающаяся на философскую ориентацию дазайн-аналитики попытка эмпирико-феноменологического научного анализа фактических способов Дазайн[a] и форм Дазайн[a]. Для психиатрии это означает, что за симптомами необходимо отыскать скрытое и нарушенное структурное устройство Дазайн[a] больного. Бланкенбург (Blankenburg, 1972) описывает в *Историческом словаре философии* дазайн-анализ как феноменолого-антропологическое исследовательское направление психиатрии. В отличие от фундаментальной дазайн-аналитики Хайдеггера речь в нем идет не о разработке вопроса о смысле бытия, а о попытке приблизиться к более первоначальному пониманию на основе структур бытия-в-мире, так называемых экзистенциалов, к эмпирически данному разнообразию человеческих исполнений Дазайн[a] и делать его научно доступным. Согласно этому дазайн-анализ есть “открывание человеческой самоскрытости” Он не заглядывает, как психоанализ, за феномены, чтобы объяснить их, а пытается раскрыть их исходя из них самих в их бытийном смысле. Согласно этому, дазайн-анализ означает, во-первых, вклад в философскую антропологию, во-вторых, попытку онтологического обоснования психиатрии как науки, в-третьих, для психопатологической эмпирии – раскрытие новых возможностей описания на основе трансцендентально ориентированного способа переживания опыта. Наконец, в-четвертых, психотерапевтически он устремлен к новому языковому подходу к миру больного. В противоположность теоретическим системам классической психиатрии его цель лежит в создании методических предпосылок “для более живой встречи с пациентом”.

Очевидно, что это определение понятия дазайн-анализа укоренено в позиции, представленной Бинсвангером, которая встает на борьбу

с систематизирующей психиатрией и ее научно-естественным основанием, поскольку последняя денатурирует (больного или здорового) человека. И снова существенным является указание на то, что дазайн-анализ ориентирован феноменологически и, вследствие этого, отказывается от естественно-научной модели объяснения.

Во всеобщем языковом употреблении порой слишком мало различают “дазайн-аналитику” как онтологическое понятие и “дазайн-анализ” как антропологию и как терапевтический метод. Говоря иначе: “дазайн-аналитика” является основой не только психиатрии, но и человеческого бытия как такового; она обосновывает науку о человеке как антропологию и данную тем самым практику психотерапии. Бинсвангер (Binswanger, 1945, 27) отчетливо сформулировал это уже в “Случае Эллен Вест”: “Дазайн-анализ нельзя смешивать с дазайн-аналитикой в смысле Хайдеггера; первый есть онтически-антропологическая, проведенная на фактическом человеческом Дазайн[e] феноменологическая герменевтика, вторая – онтологическая феноменологическая герменевтика, направленная на бытие, понятое как Дазайн. Схожесть выражений оправдывается тем, что антропологическое или дазайн-анализ неизменно опирается на впервые разработанную дазайн-аналитикой структуру Дазайн[a] как бытия-в-мире, и таким образом, с полной серьезностью делает пригодным в отношении своей научной структуры и своего метода ‘новые толчки’, которые берут начало в онтологической проблематике”.

Не везде в психиатрической литературе дазайн-анализу отведено надлежащее место и не везде он получает подобающую предметную оценку. Двухтомное *Руководство по психотерапии* (Corsin, 1983) упоминает несметное количество терапевтических методов, отчасти совершенно неизвестных, которые появляются как грибы из-под земли, ни единым предложением не упоминая при этом дазайн-анализ. Также в *Учебнике психиатрии* Е. и М. Блейлеров он упоминается лишь в одном из последних изданий (1983), что особенно поражает в связи с тем, что Манфред Блейлер был наилучшим образом знаком с Бинсвангером и значительно способствовал развитию дазайн-анализа в собственной клинике через Босса. При этом Блейлер (Bleuler, 1972) все же отмечал, что более всего его впечатлило дазайн-аналитическое исследование внутренней жизни шизофреника и, в особенности, определенные возражения Бинсвангера и Босса в личных беседах. А также дазайн-аналитическая позиция в обхождении с чрезвычайно отгороженными от мира, недоступными больными, вдруг позволяющая находить правильное слово в нужный момент. Вайтбрехт (Weitbrecht, 1973), в свою очередь, несколько раз упоминает дазайн-анализ бинсвангеровской пробы в *Психиатрии в очерках*, хотя весьма критически и без большого понимания для ее [психиатрии] задачи. Правда, он признает, что в самих дазайн-аналитических воззрениях “без сомнения имеется полнота тонко дифференцированных наблюдений”; но они якобы не предлагают никакого ключа для большего приближения

к этиологии эндогенных психозов. Для такого приближения было бы необходимо “понятное, пусть даже с возникающей оговоркой, требование этого эзотерического, высокого философского уровня образования в предполагаемом направлении, связанном с совокупным психиатрическим исследованием”. Шульте и Тёлле упоминают в *Психиатрии* (Schulte & Tölle, 1975) особенно сильное влияние дазайн-анализа Бинсвангера на психиатрическое мышление. Хотя дазайн-анализ не является, по их мнению, “особой формой терапии”, но всё же достиг нового способа рассмотрения, который непосредственно повлиял на обращение с шизофреническими больными. Выходя за пределы отдельных симптомов болезни и специальных этиологических аспектов, он выдвинул в центр интереса саму форму Дазайн[а] при шизофрении. Одновременно они ссылаются на Ф. Мауца (1972, 302), который полагал, “что многие из нас, и немало кто с этим согласен, занимают в отношении наших пациентов дазайн-аналитическую позицию”. При этом он имел в виду непредвзятость, с которой каждое внешнее проявление больного воспринимается всерьез. Значение дазайн-анализа как возможности более глубокого понимания шизофрении упоминается также Мюллером (Müller, 1972, 302), причем ему [дазайн-анализу] приписывается умение не отказываться “от психоаналитической теории в вопросе переноса и контрпереноса”, высказывание, которое уже тогда было опровергнуто.

Без сомнения, приводимые до сих пор описания и определения дазайн-анализа не дают его удовлетворительной картины. Еще труднее происходит становление понятия, когда для этого привлекают иноязычные учебники и словари, где дазайн-анализ переводится как “Analyse existentielle” и “Existential Analysis”, или “Phenomenological Psychotherapy”. Под этими заголовками очень быстро поселилось несчетное количество различных воззрений на человеческое существование и самых разных терапевтических методов, которые нередко резко противоречат друг другу. Путаницу вносит также провозглашенный Франклом “экзистенц-анализ”, который едва ли обнаруживает какую-то общность с дазайн-анализом. Из-за данной языковой путаницы эти понятия становились все более неточными, размытыми до степени ничего не говорящих. Таким образом, едва ли не неизбежным оказывался факт непереводаемого и сохраняющего иноязычное звучание понятия “дазайн-анализ”.

Уже Сарро (Sarró, 1960, 282) указывал на то, что “Da-sein” – это понятие, которое в разных случаях может быть переведено как “vie humaine”, как “home” или “existence”, но которое “по всей строгости” является непереводаемым. Босс (Boss, 1960, 161) тогда писал об “Analyse du ‘Dasein’” и в одной заметке в *Медико-хирургической энциклопедии* (Boss & Condrau, 1975) было окончательно утверждено, что понятие “дазайн-анализ” должно и в других языках сохранять немецкоязычную кальку. Так называлась и изданная на английском языке работа Босса (Boss, 1963) *Психоанализ и дазайн-анализ*; заголовок “Дазайн-анализ” выбрали Кондрау и Босс (Condrau & Boss, 1970) для заметки в *Психопатология сегодня* Сахакьяна⁷,

⁷ Уильям С. Сахакьян, армянско-американский философ (1922-1986). Речь идет о его книге “Psychopathology today; experimentation, theory and research” (1970). – *Прим. пер.*

но раньше также постоянно встречалось “Existential Psychoanalysis” (Boss & Condrau), как и “Existential Analysis” (Condrau & Boss, 1968). Мэй (May, 1959) говорит в *Американском пособии по психиатрии* об “экзистенциальной психиатрии”, однако же, использует в этом английском тексте главным образом “Дазайн” и “Дазайн-анализ”. Многократно речь идет об “экзистенциальном анализе”. Право на такое обозначение должно остаться за Сартром (Sartre, 1943), чей “Psychoanalyse existentielle” все-же едва ли обнаруживает точки соприкосновения с дазайн-анализом, за исключением разве что критики фрейдовского психоанализа. Использование слов “existentiell” и “existential” во взаимосвязи с дазайн-анализом имеет сверх этого то преимущество, что отношение к хайдеггеровской дазайн-аналитике не становится очевидным. Вместо этого данные обозначения имеют отношение к понятию экзистенции (Existenz). Последнее, со своей стороны, является многозначным и используется как философами, так и антропологическими психотерапевтами по-разному. Сёрен Кьеркегор и Габриэль Марсель представили экзистенциализм христианского оттиска; Карл Ясперс, напротив, двигаясь от психиатрии, обосновывал философию экзистенции, которая едва ли стала плодотворной для психотерапии, и “экзистенция” Сартра, хотя и привела к французскому варианту экзистенциализма, все же в основе своей не была способна преодолеть схоластическую сущностную метафизику. Ощутимое влияние экзистенциальной философии на развитие психоанализа, во всяком случае, не может быть достоверно подтверждено, даже если в ней содержатся моменты, ценные также и для дазайн-анализа.

Похожее можно сказать о попытках говорить о феноменологической психологии или психотерапии вместо дазайн-анализа, как это особенно привычно стало во французском и англосаксонском речевом пространстве. Без сомнения, метод дазайн-анализа является феноменологическим. Это “феноменологическое” относится здесь, однако, совершенно однозначно, к феноменологии Хайдеггера, которая существенно отличается от других “феноменологий”, будь то феноменология Гуссерля, или Мерло-Понти (Merleau-Ponty, 1945), де Вэлэнс⁸ (Waelhens, 1950), или Рикёра (Ricoeur, 1949). Хотя Бинсвангер в своих поздних работах снова неоднократно обращался к феноменологии Гуссерля, и Бланкенбург (Blankenburg, 1971) следует ему в этом в своей статье по психопатологии малосимптомной шизофрении, где он привлекает еще и феноменологию Ясперса. Новейшие веяния связаны также с попытками зарубежных авторов, область исследований которых можно обозначить как “экзистенциально-феноменологическую альтернативу” для психологии (например, Valle & King, 1978). Взгляд на список издателей американского “Обзора экзистенциальной психологии и психотерапии” позволяет узнать, как много совершенно противоположных, по меньшей мере, неоднородных “мировоззрений” помещается под одним заголовком. Наряду с Боссом в редколлегиях журнала среди многих других входят также: Бойтендейк⁹, Франкл, Лопес-Ибор¹⁰, Лэйнг, Роджерс, Страусс, Тиллих и Витакер. Это не удивляет, так как журнал

⁸ Альфонс М. А. де Вэлэнс (1911-1981), бельгийский философ, феноменолог. – *Прим. пер.*

⁹ Фредерик Бойтендейк (Frederik J. J. Buytendijk) (1887-1974), голландский биолог, антрополог, психолог, физиолог и спортивный врач, основатель психологической антропологии. – *Прим. пер.*

¹⁰ Хуан Хосе Лопес Ибор (Juan José López Ibor) (1906-1991), испанский психиатр, представитель феноменологического направления в психиатрии. Основал в Мадриде Институт нейропсихиатрических исследований и стал его президентом, а также создал собственную знаменитую психиатрическую клинику, которая до сих пор остается одним из самых передовых лечебных учреждений в мире. В 1966-1971 гг. Лопес Ибор был президентом Всемирной психиатрической ассоциации. Он был основателем и президентом Международной Католической ассоциации медицинской

издается психологическим отделением Университета Дюкейн в Питтсбурге¹¹, где имеет место большой интерес к феноменологическому исследованию в области психотерапии, объединенных ведущим интересом к философским основаниям Гуссерля¹², Хайдеггера, Мерло-Понти, Сартра и других. Насколько трудно перевести дизайн-аналитические понятия на другой язык, доказывают вплетения немецких слов в текстах, например, Страуса (“Dasein”, “Man”, “Daseinsanalysis”), Натансона (“Lebenswelt”, “Verstehen”) и Ай (“Dasein”, “Eigenwelt”) в ее книге *Психиатрия и философия* (Strauss, 1969), или Карнелльо (Cargnello, 1961) в статье “Фрейд и Бинсвангер”. Итальяно-язычные авторы используют в основном термин “Analisi esistenziale”, в то время как в испанском переводе моего *Введения в психотерапию* речь идет об “Ontoanalysis”, “Psiquiatria ontoanalitica” (Condrau, 1981). Все это, по крайней мере, сподвинуло цюрихскую школу дизайн-анализа к тому, чтобы ради ясности своего учения, покоящегося исключительно на хайдеггеровской онтологии, заявить немецкое обозначение (в качестве имени собственного) как обязательного для всех языков: тогда Дизайн-анализ становится в английском языке “Daseinsanalysis”, во французском языковом употреблении он звучит как “Daseinsanalyse”.

Если мы имеем трудности уже с понятием “дизайн-анализ”, то дальнейшее словотворчество приводит к самым настоящим головоломкам. Самая небольшая выборка примеров может это проиллюстрировать. Мы слышим не только о “Dasein”, “Daseinanalytik” и “Daseinsanalyse”, но также о “Daseinsweisen”, “Daseinsgestalten” и “Daseinsstrukturen”; о “Welt”, “In-der-Welt-sein”; о “Phänomenologie”, “Anthropologie” и “Fundamentalontologie”; о просто “Sein” и о “Existenzialien” в отличие от “Kategorien”; о “Seinssinn”, “Seinsvergessenheit” и “Seinsverborgenheit”; о “Bedeutungsgehalten” и “Verweisungszusammenhängen”, о “Bewandtnisganzheit”, о “Selbst- und Weltverhältnis”, о “Weltbezügen”, о “Weltentwurf” и о “Sorgenstruktur des Daseins”, также как и о “Man” и “Man-Selbst”. Так увиденное многообразие обозначенных понятий уже не сможет не ответить на вопрос о том, идет ли речь в случае дизайн-анализа о философии, философской антропологии, о науке о человеке или о специальной форме

психологии и психотерапии. Был одним из видных представителей интеллектуального движения Испании, связанного с именами Мигеля де Унамуно, Ортеги и Гассета и Хавьера Субири, развивавшего феноменологию Гуссерля. Автор таких книг как *Мертвый и живой психоанализ* (1933), *Экспериментальный невроз и невроз военного времени* (1947), *Агония психоанализа* (1948), *Витальный страх* (1950), *Шизофрения как стиль жизни* (1974) и др. Отдельные статьи были переведены на русский язык, опубликованы в “Независимом психиатрическом журнале” – см. архив журнала на prag.ru. – Прим. пер.

¹¹ В издательстве этого же университета в 2015 году вышел любопытный сборник статей под общим названием *Psychotherapy for the other. Levinas and the face-to-face relationship* (*Психотерапия для другого. Левинас и отношения лицом к лицу* – на русском языке не выходила). Представленные в нем работы психотерапевтов и психоаналитиков являются по сути первыми попытками рефлексии некоторых психотерапевтических вопросов и оснований психотерапии на основе левинасовской феноменологии и его концепции Другого. – Прим. пер.

¹² Сам Хайдеггер, кажется, не испытывал большой радости по поводу развития [своих идей] в США. В меморандуме от 20.11. 1971 года он говорил: “Если сейчас в США будет основано новое феноменологическое сообщество, то его цель: проведение философской позиции Гуссерля в противоположность иллюзорной философии Хайдеггера. Интерес в ней – лишь дело моды и является обычной игрой в борьбу влияний за позиции и направления. Подлинное феноменологическое мышление сохраняется разве что в тесных кругах и на удаленных островах”.

психотерапии. Таким образом, проблема особого дазайн-аналитического языка нуждается в собственном разъяснении, которое привело к множественной полемике¹³.

Понятие “дазайн-аналитика” в первый раз было использовано Хайдеггером, конечно, в онтологическом смысле как обозначение для анализа Дазайн[а], то есть [вот этого конкретного] человека. Но “Дазайн” и “Дазайн-анализ” у Хайдеггера в *Бытии и времени* (Heidegger, 1927)¹⁴ всегда имеют только тот смысл, чтобы показывать философское толкование сущностных черт или экзистенциалов, которые образуют собственное строение человеческого существования (Existieren). Анализ всех этих отдельных сущностных черт или экзистенциалов Хайдеггер собрал под общим понятием “дазайн-аналитика”. Это было и осталось чисто философской попыткой надлежащим образом определить базовую сущность человеческого Дазайн[а]. Кроме того, чисто прояснение человеческого бытия никогда не было той целью, которую декларировал Хайдеггер. Скорее речь у него шла всегда “только” о смысле бытия как такового. Разъяснения, которые в *Бытии и времени* касаются человеческого существования, могут рассматриваться лишь как первый и ближайший шаг на мыслительном пути Хайдеггера. Работа *Бытие и время* также никогда не выдвигала претензии на предложение всеохватывающей и завершенной философской антропологии. Хайдеггер сам неоднократно разъяснял это.

В свете такого положения вещей можно было бы попытаться признать ту правоту, которую дазайн-анализ вменяет проблематичному, совершенно немыслимому переступанию границ. Как с философской стороны, так и со стороны менее информированных критиков порой утверждается, что Бинсвангер и Босс абсолютно неправильно поняли фундаментально-онтологические задачи Хайдеггера; будто бы они использовали подразумеваемые как онтологические понятия Хайдеггера онтически-антропологическим образом и обязаны этим ничему иному, как своему

¹³ В этой связи следует отослать к *Указателю к “Бытию и времени” Хайдеггера* Хильдегарда Файка, второе издание 1968 года которого включило также более новые произведения Хайдеггера. Об английском переводе наиболее важных понятий позаботился Вальтер Айзенбайс) [1983] в *The key ideas of Martin Heideggers “Being and Time”*. Уже в названии во всех смыслах явно выступает трудность перевода Хайдеггера на английский, поскольку “Being” – это не Sein (быть, бытие), а “Seiend” (сущее). Слова для Sein, английский язык, кажется, не имеет.

¹⁴ *Бытие и время* вышло впервые в 1927 году и с этой датой приведено в этой работе. Но в качестве основы мне служит восьмое издание от 1957 года. Приведенные номера страниц относятся к этому восьмому изданию.

принципиальному непониманию выражения “дазайн-аналитика”. Визенхюттер (Wiesenhütter, 1959, 109 ff.) ссылается даже на высказанное в отношении него замечание Хайдеггера, незадолго до психотерапевтического конгресса в Барселоне (1958). “Я не совершу бестактности, – пишет он, – если сообщу из бесед с Хайдеггером... о его собственном резком отмежевании”. То, что Хайдеггер сам в различных местах своих книг ясно давал понять, что его учение не нацелено ни на какую антропологию “и в качестве таковой не может быть применено, как бы ни стремились ее вывернуть и неправильно понять”. Ну да, Хайдеггер мог сказать в личной беседе то или иное. Бесспорно, объясняет он на одном вечернем семинаре в Цюрихе перед собравшимся сообществом слушателей, отзываясь на эту цитату, нет никакой бестактности в высказывании Визенхюттера. Поскольку ничего, и даже более того, совсем ничего в ней не является правдой.

Тем самым он, конечно, никоим образом не хотел ни опровергнуть, ни смягчить своего утверждения, что представленная им фундаментальная онтология не является ни антропологией, ни экзистенциальной философией. Но со всей отчетливостью он поместил себя позади усилий практикующих психотерапию аналитиков, предоставляя их мышлению новое основание. Начиная с 1959 года, на протяжении 9 лет он непрерывно проводил семинары, инициированные Боссом, сначала в психиатрической университетской клинике в Бургхельцли, потом дома у Босса в Цолликоне. Цель этих семинаров Хайдеггер видел в том, чтобы постараться привести студентов-медиков и специалистов, работающих в психиатрии, к “феноменологическому видению данностей”, “с которыми приходится иметь дело в своем диагностическом и медицинском обхождении первейшим и неотложным образом” (Boss, 1977, 34).

И Хайдеггер самолично приговорил ко лжи высказывание Визенхюттера (Wiesenhütter, 1959, 110) (последний здесь выступает лишь представителем многих), “тема Хайдеггера” уже вышла за пределы “психотерапии обозначенным выше трагическим и лишенным понимания образом”, который состоит в том “неверном понимании, что читать *Бытие и время* нужно так, будто Хайдеггер хотел здесь завещать Библию человеческих способов Дазайн[a], из которой мы могли бы выводить нашу антропологию, как то страх, вина, настроение, чувство или ‘конкретный человек’, не говоря уже о невротических отклонениях”. Философия, это знают и дазайн-аналитики, есть фундаментальное исследование. То, что антропология

может быть построена на фундаментальном исследовании, то, что, в конце концов, всякая антропология укоренена в философской почве, также может быть очевидным. Хайдеггер утверждал это, не только участвуя в качестве ведущего *Цолликоновских семинаров*, но и посредством активного содействия в оформлении основополагающего для нового дазайн-анализа труда Босса, *Очерка медицины и психологии* (Boss, 1975), с которого сняты опубликованные Боссом факсимиле обсуждаемых здесь свидетельств. Тем не менее, Визенхюттер прав в том, что речь у Хайдеггера идет, в первую очередь, “об учении мышления в самом широком смысле”. Но не является ли как раз “схватывание проблемы, ... промысливание, интерпретация, ... освобождение чисто рационального мышления для мышления, от которого невозможно отделить настроение и чувство...” первоочередной задачей психотерапевтов?

Хайдеггер на протяжении своей жизни фактически защищался именно от двух неправильных пониманий: от того, во-первых, что его онтология прочитывается как антропология, а потом также и от того, что его мышление помещается под понятие “экзистенциальной философии”. Первое “неправильное понимание” четко опровергнуто. Онтология – это не антропология, но может служить в качестве основы для таковой.

В своей речи “Конец мышления в лице философии” по поводу празднования в честь Людвиг Бинсвангера 30 октября 1965 года в Амрисвиле¹⁵ (издана в 1984 году в более поздней редакции под названием *К вопросу о назначении дела мышления*¹⁶ его сыном Германном Хайдеггером) Хайдеггер сам ссылался на то, что “посредством таким образом установленной аналитики Дазайн... дазайн-анализ позднее пришел к разговору, нацеленному на прояснение оснований психиатрии”. И в начале своего доклада он, упоминая Бинсвангера, отчетливо высказывал: “Каждая наука покоится на фундаменте, который для нее самой, и именно в постановке своих вопросов и методах своих способов исследования, остается, в принципе, не доступен. Но всякий исследователь в состоянии осмысленно обратиться к этому фундаменту, если предполагать, что его дух бдит и с ним он осмеливается пуститься в разговор с философией. Такое рискованное мероприятие имеет место в жизни человека,

¹⁵ Амрисвиль (нем. Amriswil) – коммуна в Швейцарии (кантон Тургау), неподалеку от местечка Кройцлинген, где жил, трудился и умер Людвиг Бинсвангер. – *Прим. пер.*

¹⁶ В русском издании: *Хайдеггер М. К вопросу о назначении дела мышления* / перевод А.Н. Портнова. – *Прим. пер.*

чью волю и труд мы сегодня чувствуем”. Здесь стоит также заметить, что понятийно закрепленные им экзистенциалы есть феномены, которые также сплошь и рядом употребляются в психопатологии, психиатрии и учении о неврозах. Он говорит о страхе, вине, заботе, подлинности и неподлинности Дазайн, о речи, открытости и настроенности, конечности и историчности человеческой экзистенции, о самости и ее осуществлении, о распаде и забвении, о пространстве и времени, о совести и участии. Не допустимо ли здесь, не понятно ли, и даже не очевидно ли здесь то, что из этого была выведена антропология? Кунц совершенно правомерно говорит также и о “психологической и антропологической фруктификации”¹⁷ хайдеггеровской дазайн-аналитики”, даже если Хайдеггер “однозначно и решительно отказался от обслуживания своей онтологией Дазайн[a] психологии и антропологии” (Kunz, 1976, 12). Сами недовольные и пренебрежительные высказывания Хайдеггера против психологии могли бы даже пониматься как реакция против полемики, в которой его упрекали, будто дазайн-аналитика – это философия страха, если даже не невроза страха. Отношение Хайдеггера к психотерапии и психиатрии, конечно, в его “официальных” текстах едва ли лежит на поверхности. Но всё же узнаваем тот фокус зрения, что антропологические науки, в целом и общем, до сих пор основательно не распознали своего предмета, человека и его сущности. Это должно касаться также традиционной психиатрии и психологии, которые равным образом есть науки о человеке. Но подробного разбора этого вопроса, за редкими исключениями, так и не последовало.

Было бы ценно для подробного исследования следовать вопросу, возможно ли вообще и если да, то где возможно разумное проведение границы между философией, философской антропологией и психологией. Все равно остается неясным, может ли быть осмысленным такое разграничение для праксиса человеческих пониманий и для терапии; может ли именно современная форма аналитически ориентированной психотерапии быть обжитой философией (*gelebte Philosophie*)? И не предвосхитили ли философы прошедших времен занятия сегодняшних аналитиков и не принимали ли они на себя страдания и депрессии своих близких? Думаем ли мы о Сократе, чьё ведение разговора ещё сегодня могло бы служить примером некоторым

¹⁷ Термин, пришедший из ботаники, с некоторым смысловым сужением может быть также переведен как “применение, использование, реализация”. – *Прим. пер.*

психотерапевтам. В диалогах Платона (*Апология*) отчетливо изображается задача Сократа – “*ἰατρεῖν τὴν ψυχὴν*”, исцеление души. Это происходило благодаря подведению к самоосмыслению, благодаря майевтике, “духовному искусству высвобождения”. *Аристотель* написал первую книгу о психологии.

Достойны упоминания философские наставления и трактаты Целия Аврелиана, Авла Корнелия Цельса, Сорана Эфесского, или Луция Аннея Сенеки, это лишь некоторые имена (подробно я излагал этот вопрос во *Введении в психотерапию* (Condrau, 1974, 94 ff.). Сами представители близкой к нам философии жизни, как например, Макс Шелер или Вильгельм Дильтей, производили “психологические” высказывания. В любом случае Кунц и Бинсвангер, вероятно, правы, когда они обозначают это (как бы) непонимание в интерпретации намерения Хайдеггера как “конструктивное”. никоим образом также не утверждается, “что отказ в адекватном постижении экзистенциально-онтологических интенций находится исключительно на стороне непонимающих” (Kunz, 1976, 14). Тем самым не высказывается, будто Хайдеггер дал недостаточную экспликацию, но указывается на укорененную в самой сущности Дазайн неоднозначность. Кунц же считает возможным в самом *Письме о гуманизме* Хайдеггера (Heidegger, 1947, 95) находить уступку неверному толкованию, “которая могла быть заложена в самой вещи”.

Меньше поводов для неверных толкований может произвести второе “неверное понимание”, а именно, причисление Хайдеггера к экзистенциальным философам. На самом деле целый ряд философов был собран под общим понятием экзистенциальной философии, чье философствование обнаруживает лишь немного общего, по большей же части (за исключением Ясперса) само для себя отказывается от такого обозначения. “Чистой” экзистенциальной философии, так или иначе, нет. С другой стороны, в самом широком смысле можно и томически-схоластическую философию рассматривать как философию экзистенции, даже если она “essential” ставит перед “existential” (что позднее, как известно, было понятно Сартром в обратном смысле). Новоевропейскую экзистенциальную философию можно, тем самым, установить только посредством более или менее обоснованного согласования. Ее пытаются “схватить по одному для нее обозначенному представителю, потом она ускользает из рук” (Bollnow, 1969, 16 ff.). Тем самым от экзистенциальной философии получают лишь весьма замкнутый образ, если из каждого мыслителя выкристаллизовывают тот аспект из всего его философствования, который как раз ограничивает экзистенцию человеческой жизни “первоначальной близостью и историческим соседством с философией жизни”. Понятие экзистенции глубоко укоренено в европейском мышлении. Но экзистенция предполагает человеческий Дазайн в совершенно определенном толковании, как она произрастает на почве экзистенциального

переживания, “тогда образ человека в экзистенциальной философии существенно отличается от предшествующих ей форм идеалистической и гуманистической философии”.

Трудность общепризнанного определения “экзистенциальной философии” среди прочего становится очевидной также из высказывания Бохеньского: отдельные, обозначенные как “экзистенциалистские” учения, отличаются друг от друга настолько, что “самым уместным” видится “прежде всего ставить вместе тех философов, которые рассматриваются как принадлежащие определенной школе”, чтобы “после этого пытаться выделить, что у них есть общего” (Bochenski, 1947, 159). “Неоспоримыми экзистенциалистами” могли бы, по его мнению, в настоящее время быть обозначены, по меньшей мере, четыре философа: Марсель, Ясперс, Хайдеггер и Сартр, которые обращаются к Кьеркегору, “который, несмотря на свое большое временное отстояние, может, в общем, рассматриваться как влиятельный экзистенциалист”. Но настолько бесспорно, как этого хотел Бохеньский, быть обозначенным в качестве “экзистенциалиста” Хайдеггер все-таки быть не может¹⁸. Пёггелер (Pöggeler, 1972, 43) более осторожно говорит о “якобы” хайдеггеровской экзистенциальной философии, Мюллер (Müller, 1964, 271) считает неверным то понимание, которое интерпретирует *Бытие и время* экзистенциалистски, и полагает, что всё это “прошло и ушло” самое позднее с 1949 года. Сам же Хайдеггер отклонял понятие “экзистенциальной философии” как в отношении содержания, так и в отношении формы и замысла своей философии. Он хотел предотвратить то заблуждение, что основная тема его философии – человеческое Дазайн. Если бы это произошло, тогда философия стала бы философской антропологией. Хайдеггеровское мышление занималось исключительно одной темой: бытие. Экзистенция и человек в ней есть только “средство и место и основа возможности, и место крепления для высвечивания бытия” (Müller, 1964, 17). Но пока в вопрошании Хайдеггера “высвечивание бытия” обретало себя как основное дело, он дал несколько однозначных ответов относительно “Дазайн” и “экзистенции”. “Сущность Дазайн[a] лежит в его экзистенции”, звучит в *Бытии и времени* (Heidegger, 1927, 42). “Бытие само, по отношению к которому Дазайн может

¹⁸ Согласно Хайдеггеру (1947,18), основной тезис Сарта о приоритете “existential” перед “essential” оправдывает имя “экзистенциализм” как “наименование, соразмерное этой философии”. Это основной тезис не имеет, однако, ничего общего ни в малейшей степени с *Бытием и временем*.

себя тем или иным образом повести, мы называем экзистенцией” (Heidegger, 1927, 12). “Субстанция человека – это экзистенция” (Heidegger, 1927, 117, 212, 314). Болльнов делает из этого вывод, понимая отношение двух понятий таким образом, что экзистенция представляет цель, осуществление которой дана Дазайн[у] как его наиприсущая возможность. “Сущность” Дазайн, а именно, экзистенция, должна пониматься “в смысле этой глубокой бытийной возможности”, “которой человек является уже не из ‘природы’, а осуществление которой дано ему как его единственная ему данная наиприсущая задача” (Bollnow, 1969, 37).

В какой мере это толкование Болльнова возвращает нам онтологическое намерение Хайдеггера или же, напротив, соответствует антропологическому неверному пониманию, в этой взаимосвязи далее не разбирается. Как бы то ни было, несомненно то, что Хайдеггер тщательно занимался экзистенцией. К чему же иначе тогда экзистенциалы? И к чему тогда устремления дазайн-аналитиков, возведенные на онтологии Хайдеггера, кладущие в основу своей работы новое понимание человека, если они совсем “неверно понимают” Хайдеггера? И, может быть, не Хайдеггер ли сам со своим ясным понятием экзистенции является единственным действительным экзистенциальным философом?

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР (1889-1976)

Мартин Хайдеггер может быть причислен к наиболее значительным мыслителям XX столетия и в то же время вызывающим наибольшую споры. Величайшее признание, воодушевление и безграничное почитание пришло к нему при жизни и продолжает приходиться после нее, также как и самое резкое отвержение и дискриминация. Если сегодня называть произведения и имена, которые достоверно оставили след в нашем столетии, имя Хайдеггера невозможно оставить без упоминания. Три произведения и три имени имеют в этой связи приоритет: *Толкование сновидений* (1900/01) Зигмунда Фрейда, *О специальной и общей теории относительности* (1917) Альберта Эйнштейна, и *Бытие и время* (1927) Мартина Хайдеггера. Только одному из этих трех исследователей за его революционные познания была присуждена Нобелевская премия, что весьма примечательно, но отнюдь не незаслуженно, – Эйнштейну (1921). Определенно, изменения, произошедшие в нашем столетии, можно было бы исторически увидеть с другой точки зрения. Я вспоминаю о двух мировых

войнах, последовавшим вслед за этим разделением мира на восточную и западную сферы влияния, деколонизацию с новым расщеплением мира на развивающиеся и развитые страны; экономические и энергетические кризисы, распространение наркотиков, молодежные беспорядки, политический и криминальный терроризм, разрушение традиционных общественных форм и норм. Но стоит ли все это видеть только в связи с центральным вопросом “мышления”? Не стоит перед всяким деянием философия этого деяния, осмыслялось ли оно специально или нет? И не связано ли мышление, от декартовского “*cogito sum*” до хайдеггеровского “к делу мышления” теснейшим образом с вопросом о бытии человека, попросту с вопросом о бытии?

Фрейд пробудил мир от глубочайшего сна викторианской пресыщенности и чопорности. *Толкование сновидений*, выступающее представителем всех его письменных трудов по психоанализу, произвел, прежде всего, выпад против общества, медицины и психологии, которые могли углядеть в человеке, в смысле Просвещения, существо, которое в состоянии освоить весь данный ему мир посредством разума. Пробудившееся благодаря успеху естественных наук чувство самоценности европейского человека пробудило и иллюзию, будто Ratio в состоянии без остатка постичь действительность. *Критика чистого разума* Канта, философский рационализм (Декарт, Спиноза, Лейбниц, Вольф) и позитивизм (Конт, Юм), как и материализм Ламетри пережили как натурфилософию Руссо, так и философию истории Гердера. После этого психология уже не имела других оснований. Только когда Фрейд сделал продуктивным понятие “бессознательного” (в философских кругах уже ставшее известным благодаря Карусу¹⁹), для психологии больных и здоровых людей наступил решающий поворот. Психология стала “глубинной психологией”. Через общественные нормы и табуирующие предписания вытесненное должно было быть выведено на дневной свет, человеку был предсказан прорыв в свободу, однако всегда под бдительным оком общественного принципа реальности. Так психоанализ снова придал чувственной размерности человеческой экзистенции характер действительности. К этому импульсу восходят культурные, общественные и социальные изменения нашего столетия, которые простираются от сущности

¹⁹ Поль Карус (Paul Carus) (1852-1919) – немецко-американский издатель, писатель, философ и теолог. В его журналах публиковались работы Чарльза Пирса, Уильяма Джеймса, Эрнста Маха, Готтлоба Фреге, Бртрана Рассела и др. – *Прим. пер.*

воспитания и образования до новой ориентации медицины в направлении психосоматики. Но и литература, и искусство, также как и теологическое попечение о душе не могли избежать психоаналитического влияния. В 15-ом томе киндлеровской²⁰ энциклопедии *Психология XX века* под заголовком “Трансценденция, воображение и креативность” (Condrau, 1979) различные авторы высказали по поводу этого свою позицию.

Психоанализу, однако, не удалось одно: отделение от естественно-научного мышления, что было бы весьма последовательным ввиду его эмпирических находок. Вместо этого Фрейдом и его учениками производилось редуктивное овеществление человеческой душевной жизни, “метапсихологическое” перетолковывание находимых феноменов, что обрекало большой труд на остановку. Психоанализ Фрейда однако же дал толчок для всякого последующего развития в области психологи вплоть до социальной психологии. Таким образом, он совершил нечто определяющее, но одновременно достиг своих собственных границ.

Настолько же блестящее наступление на традиционную физикалистскую картину мира, какое начал Фрейд на психологическую, удалось Эйнштейну с его “теорией относительности”. На основе физикалистских принципов измерения времени и пространства доказывались как независимые от состояния движения производящего измерения наблюдателя в отношении измеряемого объекта. Уже с 1905 года обнаруженная Эйнштейном специальная относительность пространства и времени была разработана в общую теорию относительности. Без открытий Эйнштейна сегодняшнее развитие современных естественных наук было бы невысказанным. Атомная физика, кибернетика, ядерная энергия, ядерная медицина – лишь некоторые из широко используемых понятий, которые берут истоки в теории относительности Эйнштейна. Само собой разумеется, в этой связи должны быть упомянуты квантовая теория Макса Планка и Нильса Бора, а также принцип неопределенности Вернера Гейзенберга. Эти нобелевские лауреаты принадлежат к узкому кругу тех физиков, которые фактически вызвали “трансформацию основ естествознания” (Heisenberg, 1959).

²⁰ Kindler Verlag – немецкое книжное издательство, было основано в 1945 году Хельмутом Киндлером, его женой Ниной и Хайнцем Ульштайном. Широко известно своими энциклопедическими, серийными изданиями. – *Прим. пер.*

Эйнштейн и Фрейд имели много общего. Оба были выдающимися мыслителями, далеко опередившими свое время; оба были евреями, оба были вынуждены эмигрировать по этой причине; и открытия и исследования обоих встречали возмущение и сопротивление, и лишь позднее находили признание. И Фрейд, и Эйнштейн оказали фундаментальное практическое влияние на понимание человека нашего сегодняшнего поколения и фактически изменили мир. С другой стороны, им удалось, несмотря ни на что, существенно приблизить нас к вопросу о смысле человеческого существования, к вопросу о бытии.

Хайдеггер, между тем, занялся исследованием этого вопроса, который стал центральной проблемой его мышления; возможно, это судьбоопределяющий вопрос нашего человечества. Естествознание привело нас к границе физического выживания, глубинная психология – к границе физической манипулируемости. Где же тогда остается человек? Что стало из него, куда еще должен вести его путь? Дадут ли нам однажды ответ на этот вопрос “генные инженеры”? Лежит ли будущее человечества в руках позитивной психологии, естественнонаучно ориентированной теории информации, в технически безгранично совершенной медицине, в ядерных и генетических исследованиях²¹?

Указания на это имеются. Но противодействующие этому силы, несмотря на хайдеггеровский “пессимизм” также мобилизуются. Вопрос о смысле человеческого существования стал ключевым вопросом нашей молодежи, после того как традиционно отвечающие на него инстанции, как, например, церковь, отказали, пусть даже пока не отдавая себя в этом отчета. Он, конечно же, совсем не нов; вопрос о бытии пронизывает историю философии от Греции через схоластику вплоть до Хайдеггера.

Мартин Хайдеггер родился 26 сентября 1889 года в Мескирхе (Баден-Вюртемберг) сыном пономаря приходской церкви. Он посещал гуманистическую гимназию в Констанце и Фрайбурге. Академическую учебу он начал зимой 1909-1910 года после краткосрочного ознакомительного обучения, где-то четырнадцатидневного, у иезуитов в Тизисе

²¹ Хайдеггер в одном письме Боссу (от 20.11.1971) сам высказывал по этому поводу, в нем он говорит о возрастающем разрушении духа и потере масштабов на всей земле – “внутреннее напряжение, которое уже почти превосходит возможности старика для себя одного”. Пока еще не видно, что происходит на нашей планете. “Кто, ежечасно приближаясь, осмысляет все это и при этом, возможно, еще смутно сознает взаимосвязь в единственном происходящем и везде наталкивается на его знаки, тот не впадает в удобный возрастной пессимизм, напротив, он охвачен зловещим ужасом Дазайн[а] и своим внутренним потрясением”.

(Фельдкирх)²², на теологическом факультете университета Фрайбурга. Одновременно он посвятил себя изучению философии, так что уже начиная с первого семестра на его учебной кафедре в теологическом общежитии стояли *Логические исследования* Гуссерля, после того как он узнал, что мышление последнего было определено Францом Брентано. Диссертация Брентано *О множественном значении сущего у Аристотеля* уже с 1907 года, по собственному высказыванию Хайдеггера была жезлом и посохом²³ в его “первых беспомощных попытках проникновения в философию» (Heidegger, 1969, 81).

После четырех семестров Хайдеггер оставил изучение теологии; он отошел от схоластических учений (Casper, 1980) и благодаря догматику Карлу Брайгу²⁴ обратил внимание на значение Шеллинга и Гегеля для спекулятивной теологии. Далее он посвятил себя “целиком философии”, снова и снова изучал работы Гуссерля, с чьим возвращением к психологизму через описание феноменов сознания он все же не мог согласиться. Только 1913 год принес ясность. Гуссерль опубликовал *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*; в том же году вышла работа Шелера *К феноменологии чувства симпатии и чувства любви и ненависти. С приложением об основе принятия существования чужого Я*. Хайдеггер прямо признавал невозможность “посредством чистого чтения философской литературы достичь исполнения того способа мысли, который назывался ‘феноменологией’”. Его растерянность отступала очень медленно, и смущение уходило с трудом, с того момента как он смог лично встретиться с Гуссерлем “в его мастерской”.

С 1915 по 1918 год Хайдеггер находился на военной службе, и среди прочего – на фронте под Верденом. На период между 1919 и 1923 годами падает время его преподавательской деятельности в качестве приват-доцента и ассистента у Гуссерля во Фрайбурге, где он снова посвятил себя *Логическим исследованиям*, находясь под “великодушным, но по сути незаинтересованным наблюдением Гуссерля”, но потом открыл, что то, что для феноменологии акта сознания осуществлялось как само-себя-проявление феномена, Аристотелем и в целом греческим мышлением и Дазайн мыслилось как “Алетейя”, как несокрытое пребывающего и чье раскрытие – как его себя-казание. То, что феноменологические исследования заново находили для себя в качестве несущей установки мышления, оказывалось “основной чертой” греческого мышления, если даже не всей греческой философии”. Тем насущнее становился для него вопрос, откуда должно определяться то, что по принципу феноменологии может быть познано как “сама вещь”. “Есть ли сознание и его предметность, или есть ли бытие сущего в его несокрытости и раскрытии?”. Так Хайдеггер был приведен на “путь вопроса бытия, освещенный феноменологической установкой, по-новому и по-иному, нежели прежде испытанное им беспокойство от вопросов, выраставших из диссертации Брентано”.

В 1923 году последовало приглашение Хайдеггера в Марбург, в первую очередь, по настоянию Пауля Наторпа, который годом ранее запросил для факультета рукопись о его интерпретациях Аристотеля, потом – в 1928 году,

²² По сообщению архивариуса провинциального архива Мюнхена, отца Ганса Грюневальда, Хайдеггер с 30.09. до 13.10.1909 был среди прочего с А. Виттвольем в новициате (в Католической церкви период послушничества, то есть испытания вступающих в монашеский орден новичиев – *Прим. пер.*). Для этой попытки все-таки должна была быть определенная мотивация.

²³ Высказывание отсылает к Пс, 22.4. – *Прим. пер.*

²⁴ Карл Брайг (Carl Braig) (1852-1923) – немецкий католический теолог и философ. – *Прим. пер.*

как приемник Гуссерля, – во Фрайбург, где он занимал должность ректора в 1933/34 годах. Для Хайдеггера это было время “самой большой собранности, волнений и множества событий” (Viemel, 1973, 33), к которому относятся также и каникулы в его хижине в Тодтнауберге. Начала его *Бытия и времени* восходят к зиме 1923/24 года. Порой говорится, что *Бытие и время* было инициировано Рудольфом Бультманном и протестантской теологией, что, согласно Бимелю (1973, 33), не является точным, хотя между философом и теологом в Марбурге установилась большая дружба. Николай Гартман, Мартин Хайдеггер, Пауль Фридендер, археолог Пауль Якобсталь и теоретик церкви Ганс фон Зоден основали общество “Graeca”, где читали Гомера, Фукидида, Пиндара и трагиков. Из марбургского периода особенно следует выделить интерпретации Платона и Аристотеля, далее тот факт, что феноменологические упражнения Хайдеггера мало имели дела с конститутивным и редукционным анализом Гуссерля, но больше с его девизом “к самим вещам”.

С выбором Хайдеггера в качестве преемника Гуссерля во Фрайбурге в 1928 году начинается более мрачная и принесшая тяжелые последствия глава в жизни этого до сих пор аполитичного философа. В апреле 1933 года Хайдеггер назначается преемником фон Мёллендорффа на должности ректора университета Фрайбурга. К этому времени диффамация и дискредитация евреев в высшей школе уже шла полным ходом. Фон Мёллендорфф вступил на свою должность в качестве ректора 16 апреля; две недели спустя он был снят с неё баденским министром культуры, так как он запретил вывешивать в университете так называемые еврейские плакаты. Хайдеггер лишь после долгих колебаний, по желанию фон Мёллендорфа и проректора Зауера выставил свою кандидатуру на ректорских выборах, “так как была опасность, что в ином случае ректором будет назначен функционер” и “только в интересах университета”, как он позднее подтверждал в интервью журналу “Spiegel”²⁵. В качестве собственного мотива перенять ректоратство Хайдеггер обозначал то прискорбное воззрение, что укорененность наук в своем сущностном основании отмерла. Предположительно, уже при работе над книгой *Бытие и время* непостижимость мира, также как следствия этой непостижимости, незащищенность и одиночество человека, стала основным переживанием

²⁵ Данное интервью есть в открытом доступе на сайте журнала “Spiegel”. – Прим. пер.

Хайдеггера, которое, возможно, личным образом со-мотивировало его вопрос о “смысле бытия”. В возбуждающей всеобщее внимание фрайбургской лекции по поводу вступления в должность в 1929 году под названием “Что такое метафизика?” он сожалел о том, что области наук далеко удалились друг от друга; разобщенная множественность дисциплин соединяются вместе только посредством технической организации. Основополагающим для него снова и снова становился для него вопрос о смысле наук и определении задачи университета. Это привело к печально-известной пресловутой ректорской речи от 27 мая 1933 года “Самоутверждение немецкого университета”. То, что эта речь была признанием национал-социализма, хотя как таковая впоследствии и оспаривалась Хайдеггером, тогдашней публичностью все же понималась именно как таковая. Бур (Buhr, 1977, 55), однако, писал в *Воспоминаниях о Хайдеггере*, что ректорская речь “не была обусловлена собственно нацистскими, гитлеровскими мыслями”, а испытала влияние Эрнста Юнгера, который потом еще стоял на могиле Хайдеггера. Он только забыл добавить, что Юнгер тоже со времени начал 30-х годов претерпел трансформацию. И Шлиер замечает на том же самом месте, что уже в 1934 году Хайдеггер сказал ему в своей сдержанной манере по поводу приглашения у Бультманна к дискуссии о “Третьем Рейхе”, что “еще не вечер. Если бы он ясно сказал: ‘Я ошибся...’, мы бы бросились ему на шею” (Schlier, 1977, 221). Петцет (Petzet, 1983, 43) же дополняет, что открытое высказывание позиции Хайдеггером после ухода с поста ректора было бы для него самоубийством. Позднее он избегал такого, чтобы не вызывать новых волнений. Всё же уже в 1934 году он возражает одной хорошо знакомой ученице, которая поделилась с ним своим недоумением о его ректорском периоде, что это была, дословно: “величайшая глупость его жизни”. До своей смерти Хайдеггер резко противился публичному “признанию”, которое требовали от него его приверженцы, чтобы раз и навсегда опровергнуть предъявляемые ему обвинения и упреки. “Его совесть была чиста перед самим собой и своим делом, и он не видел никакого повода заниматься публичным раскаянием²⁶, которое бы задним числом извинило его ранее деяние, но прежде всего его

²⁶ Досл. “Canossa-Gang” – “хождение в Каноссу”, “Каносское унижение”, выражение обращает к эпизоду средневековой истории, связанной с борьбой за власть над назначением на должность священнослужителей римского папы Григория VII с императором Священной Римской империи Генрихом IV, в результате которой последний был отлучен и позднее направился в Каноссу к папе Римскому, где принял покаяние и был прощен. – *Прим. пер.*

мышление, и тем самым *post festum* должно утвердить его в неправоте” (Petzet, 1983, 101 ff.). К этому добавлялось, как сказано, его опасение, что такой жест заново вызвал бы водоворот вокруг его личности, который бы никому, по крайней мере, его последователям, не был бы полезен. Насколько он был прав, доказывают вновь разгоревшиеся дискуссии – прежде всего в немецких газетах, – после того, как сын Хайдеггера, Манфред Хайдеггер, заново издал его ректорскую речь (Heidegger, 1983b) вместе с сопроводительным текстом философа от 1945 года.

Так или иначе, Хайдеггер никогда публично не признавал, что он ошибался. С другой стороны, вопрос, заблуждался ли он вообще, и если да, то в каком отношении. Также спорной может считаться *Заметка* Ясперса (Jaspers, 1978, 93), будто Хайдеггер один единственный раз склонился перед политической силой, “которой он отчасти жаждал исходя из собственного стремления к власти”. Ясперс даже упрекал его в “дискредитации противника антисемитскими пустыми лозунгами”, которые он почерпнул из копии отзыва на Эдуарда Баумгартена в союзе доцентов^{27, 28}. Но прежде всего Хайдеггеру припоминали его поведение по отношению к Гуссерлю. Сначала говорилось, будто он вытеснил его с его кафедры, чего бесспорно не было. Потом утверждалось, будто Гуссерль был брошен своим учеником и последователем на произвол судьбы и делалось это с отсылкой к философским семинарам (Holz, 1969), о чем Хайдеггер говорил в интервью журналу “Spiegel”²⁹. То, что отношения между Гуссерлем и Хайдеггером в начале 30-х годов помрачнели, Хайдеггер возводит к тому, что Гуссерль в Берлинском дворце спорта перед студентами предпринял публичное отделение от Макса Шелера и от него, Хайдеггера, “чья отчетливость не оставляет желать ничего иного”. Это было, однако, не политическое, а философское разбирательство. Гуссерль в свое время рекомендовал Хайдеггера как своего преемника, Хайдеггер посвятил ему свое *Бытие и время*, с одним исключением: Когда 5-ое издание (1941) находилось под угрозой от национал-социалистического учреждения, Хайдеггер поддался давлению

²⁷ Речь идет о Национал-социалистическом союзе немецких доцентов (Nationalsozialistischer Deutscher Dozentenbund, NSDDB), был создан в 1935 году как подразделение НСДАП для политического контроля на университетской деятельности. – *Прим. пер.*

²⁸ Буше (1983) всю эту историю называет одним абсурдным упреком. Как и все – ещё более худшие – упреки, он страдал одним ощутимым недостатком: ни один из них не был задокументирован. Отсутствие доказательств является не только весьма показательным ввиду десятилетий ненависти и беспомощности против великого мыслителя вождельного поиска хоть каких-нибудь документов, но ещё более впечатляющим является свидетельство *ex silentio*, что всё это происходит при том ясном понимании, что это происходило в эпоху всеобщего националистического безумия в Германии, когда всё и все, даже самое малейшее должно было быть письменно зафиксировано, во множестве подробностей, и ничего, совершенно ничего не должно было быть упущено и оставлено случайным коллизиям и отдано забвению.

²⁹ В ранее упомянутом письме Хайдеггер жалуется на травлю, которая “в принципе в том или ином виде не прекращалась начиная с 20-х годов” и продолжалась против личности (Х.), “так как с делом, которым занят Х., тягаться не под силу”. До сих пор он оставлял без внимания все направленные против него памфлеты, “за исключением той гнусной клеветы, будто я запретил моему учителю Гуссерлю вхождение в университет”. Этот упрек, как также было признано публично, оказался безосновательным.

своего издателя и снял посвящение, но оставил при этом примечание на стр. 38: “если нижеследующее разыскание в каких-то шагах продвигается вперёд ... то автор обязан этим, в первую очередь, Гуссерлю...”.

Гуссерль умер в 1938 году во Фрайбурге. Хайдеггер сдал свое ректорство уже спустя десять месяцев пребывания в должности вследствие разборок с НСДАП, отклонил приглашение в Мюнхен и Берлин и отказался совсем от какой бы то ни было политической деятельности. Впечатляющим образом описывает Макс Коммерель³⁰ в написанном в 1941 (!) году письме одну встречу с Хайдеггером, мужчиной в шапочке с кисточкой, “временником”, в его “хижине”. Хайдеггер как личность был неинтересен и использовал самого себя “только как транспортное средство проблем” (Kommerell, 1967, 383). Из-за этого его жизнь становится “абсолютным само-разговором, и как чтение, так и уход из высшей школы, и преподавание все более остаются позади”. Время от времени он встречается какого-нибудь знакомого из местных, “которых он знает также хорошо, как каждое дерево, и при чьем появлении его глаза блестят больше, чем при виде кого-то из нас... Он беседовал со мной обо всём на свете несколько слабым, не глубоким, но мягким и полновзвучным голосом, который, особенно когда он переходит в бормотание, имел что-то окутывающее, и казалось, что он в своем одиночестве очень точно замечает людей и тысячами способами располагает в своей памяти в некоторый вид стратегии: поскольку при всей резкости упреков и при всем презрении прямого воздействия, время для него – это осуществляющийся через катастрофы переход, и он хочет своим голосом и своим глазом дотянуться до тех, в ком он видит что-то начальное”. Хайдеггер, впрочем, воспринял Коммереля и его эпизодические высказывания очень серьезно. В отличие от Карла Шлехта и Ганса Георга Гадамера Коммерель критически отзывался о докладе Хайдеггера о “Гимнах Гельдерлина: Как в праздник...”. Хайдеггер подробно благодарил его в письме от 4 августа 1942 года из Тодтнауберга, причем он сам себя среди прочего обвинял в заблуждении, которое уже в том состоит, “что *Бытие и время* обрывается на решающем шаге... Вы правы, эта работа есть ‘неудача’”. Да и *Бытие и время* была неудачей. И всякое непосредственное представление моего мышления было бы сегодня крупнейшей неудачей... Всякое откровенное мышление, в отличие от поэта с его непосредственным воздействием, есть неудача. Из этого всего Вы уже сами заключите, что я нигде и ни в чем не могу идентифицироваться с Гельдерлином...” (Kommerel, 1967, 404 ff.)³¹.

После военного поражения Третьего Рейха Хайдеггер был лишен доступа к преподаванию французской временной администрации на постоккупационной территории; в ноябре-декабре 1945 года состоялось заседание перед университетской комиссией по чистке. В их обсуждении было установлено, что Хайдеггер до перелома 1933 года жил в абсолютно неполитическом духовном мире, но состоял в дружественном тесном контакте с тогдашним молодежным движением и его отдельными литературными лидерами, такими как Эрнст Юнгер, которые провозглашали конец буржуазно-капиталистической эпохи. Хайдеггер ожидал от национал-социалистической революции духовного обновления немецкой жизни на народной основе, примирения социальных противоречий и спасения европейской культуры перед лицом коммунизма, причем он рассматривал Адольфа Гитлера в качестве гаранта этого исторического духовного поворота. По этой причине

³⁰ Макс Коммерель (Max Kommerell) (1902-1944) – немецкий историк литературы, писатель и переводчик. – Прим. пер.

³¹ По-настоящему обильный источник для понимания частной жизни Хайдеггера находится в *Мере сокрытого* Охадта и Текленборга (1981), памятной публикации для Генриха Охснера, старейшего ученика и друга Хайдеггера.

он вступил в партию 1 мая 1933 года, от идеологии которой он, однако, в скором времени отдался. Кроме того, ему удалось защитить университет Фрайбурга от непереносимых требований радикальных элементов. Так, среди прочего, он уменьшил распространение еврейской травли в пространстве университета. Но из-за того, что в своей ректорской речи он поставил “трудовую службу” и “военную службу” для студентов в один ряд с “научной службой”, он дал нацистской пропаганде возможность использовать его речь в партийно-политических интересах. Его ректорство закончилось, так или иначе, по окончании зимнего семестра 1933/1934 года после тяжелого столкновения с баденским министром культуры; его лекции, семинары и доклады с этого момента строго контролировались, его публикации в партийной прессе объявлены вне закона, на часть его книг наложен запрет на издание и печать, обсуждение которых и упоминание его имени в официальной партийной литературе по возможности подавлялось. На основе того факта, что Хайдеггер в том судьбоносном 1933 году поставил искусство своей речи и блеск своего научного имени на службу национал-социализма, и тем самым в глазах немецкого образовательного мира способствовал его оправданию, совет по люстрации счел “немыслимым” после такого фатального политического “схода с рельс” оставить без изменений его позицию в университете. Был затребован его уход на пенсию, который, однако, был официально одобрен лишь одновременно со снятием запрета на преподавание.

Поведение университета, который отказался от него, и поведение отдельных коллег тяжело ранило Хайдеггера. “Полностью эта рана никогда не зажила” (Petzet, 1983, 52). Еще зимой 1944 года, до того, как Фрайбург был разрушен бомбардировками, он начал в последнем триместре чтение лекций о *Поэзии и мышлении*. Он не смог их закончить, так как университет и французская временная администрация лишила его разрешения на преподавание; одновременно с этим был наложен запрет на его публикации. Зависть и ревность, непонимание и недоброжелательство прошли по “однажды вознесенному величию всеми способами – от тонких подкалываний до откровенной клеветы”.

Очевидно, и так, во всяком случае, видит Петцет (Petzet, 1983, 52), воззвание Хайдеггера к “народному штурму” было частью тех невероятных интриг и планов по избавлению от философа, ставшего неудобным. Как выходец университета он был одним из первых в списке; очевидно, однако, что цель не была достигнута. Совершенно неподготовленным предстал он в декабре 1945 года перед факультетом на “инквизиционном допросе двадцати трех вопросов”, на котором он потерпел крах, после чего приведен тогдашним деканом медицинского факультета Берингером (“который просмотрел все дело и намерения обвинителей”) к В.Е. фон Гебзаттелю³², который его в течение трех недель

³² Виктор Эмиль фон Гебзаттель (Viktor Emil Klemens Franz Freiherr von Gebzattel) (1883-1976) – психиатр, психотерапевт, философ и писатель. Изучал сначала историю искусств, затем философию, а затем – медицину. Считается одним из пионеров антропологической медицины, психотерапии и психологии. Весной 1946 г. в санатории Гебзаттеля находился Хайдеггер. Рюдигер Сафрански в своей книге пишет: “Хайдеггер действительно весной 1946 года переживал полный упадок физических и духовных сил и проходил курс психосоматического лечения у барона Виктора фон Гебзаттеля, врача и психолога,

снова по-человечески приободрил. Полемика о политическом прошлом Хайдеггера не прекратилась и в послевоенное время. Характерными являются описанные Петцетом интриги вокруг состоявшегося в 1950 году доклада “Вещь”, который едва ли не сорвался на этом. “Неустанно действующая противная сторона” достигла, по меньшей мере, того, что “наступление мышления совершалось в Мюнхене в атмосфере неприятия и сопротивления. Однако одновременно с этим произошло то примечательное, что противная сторона не была единодушна. Разлом прошел между pro и contra голосующими группами. Поскольку имя Хайдеггера действовало как азотная кислота, которая отделяла священников от священников, философов от философов, студентов от студентов. В то время как духовенство самых строгих обычаев рисовало черта на стене, лучшие головы среди бенедиктинцев признавались в своей лояльности Хайдеггеру...”. И если имелись провокации против Хайдеггера “тщательно проверенные, то, наверное, оказалось бы, что лишь самая малая часть из них читала кое-что из Хайдеггера или хотя бы понимала какие-то его высказывания. Да знал ли хоть кто-то, как на самом деле все обстояло с его фрайбургским ректорством – или тот факт, что начиная с 1936 года для него не было возможности ни публиковаться, ни совершать поездки без разрешения гестапо?” (Petzet, 1983, 76 ff.).

Политическое прошлое Хайдеггера необходимо было раскрыть подробно по различным причинам. Одна из них в том, что Хайдеггер до сегодняшнего дня подвергается клевете со ссылкой на его ректорство и времена НСДАП как философ идеологии крови и почвы. Шнеебергер (Scheeberger, 1962) попытался обосновать эту точку зрения посредством “сбора документов”, которая может быть как-то принята в расчет лишь в отношении его научных амбиций и тотальному отрицанию таковых. Франсуа Федье в 1966 и 1967 годах в парижском журнале “Критика” развенчал так называемую документацию Шнеебергера, а также вышедшую тогда же критику Адорно *Жаргон подлинности* как “атаку против Хайдеггера” и самым резким образом отклонил ее. Пёггелер (Pöggeler, 1972, 105) добавляет к этому, что нельзя глядеть мимо того факта, что шнеебергерский “сбор колосьев после жатвы” нацелен на дискриминацию Хайдеггера и что автор для этой цели применяет и “сомнительные средства”. Фактически книга “драпирована” современными документами, которые зачастую не имеют никакого непосредственного отношения к Хайдеггеру.

который принадлежал к школе “Dasein-анализа”, (...). Собственные свидетельства Хайдеггера о пережитом им кризисе и пребывании в санатории довольно невняты. Петцету он говорил, что ему стало плохо во время “инквизиторского допроса” в декабре 1945 года (на самом деле это, скорее всего, случилось в феврале 1946-го). Затем появился декан медицинского факультета Берингер и отвез его в Баденвейлер к Гебзаттелю. “И что же тот сделал? Для начала просто поднялся со мной через заснеженный зимний лес к синеве неба. Больше он ничего не делал. Но он по-человечески мне помог. И через три недели я вернулся домой здоровым”. – *Прим. пер.*

Это не та полемика против Хайдеггера, которая вредит дазайн-аналитическому мышлению. И все же нужно защищаться в таком мышлении от снова и снова приносимого утверждения, будто философия Хайдеггера представляет собой такое национал-социалистическое идейное наследие. *Бытие и время* вышло еще в “дополитический” период Хайдеггера. По праву сказать, Хайдеггер сетовал на то, что после 1934 года он осуществлял сопротивление духовного вида, которое немногими было оценено по достоинству. Хайдеггер, полагает Пёггелер (Pöggeler, 1972, 38), с полным правом мог требовать, чтобы отсылка к его фатальному политическому вовлечению 1933 года (в другом месте Пёггелер говорит о “саморазрушительной идентификации”) также принимала в расчет ту корректуру, которую именно начиная с 1934 года он проводил в качестве университетского преподавателя по “разоблачению нацизма и тоталитаризма”. Хайдеггер сам вспоминает об одном письме (1945) к академическому ректорату Университета имени Альберта и Людвиг³³, что справедливость требует, по крайней мере, понимания того, что “я в 1934-1944 годах взрастил тысячи слушателей через свои лекции для осмысления метафизических основ нашей эпохи и открывал им глаза на мир духа и его великие традиции в истории Европы”.

Насколько политическое разделявание (по-другому это нельзя назвать) Хайдеггера касается не только его личности, но и его мышления, отчетливо ясно из научно инскрустированных атак, которые поднимались против большого философа. В особенности это относится к Адорно (ср. здесь высказывания Мёрхена (1980) о коммуникативном разрыве произошедшем между Хайдеггером и Адорно), но также и многочисленных, происходящих из совершенно другого лагеря авторов. Пёггелер (Pöggeler, 1972, 38), тем не менее, заключает, что никто не сможет утверждать, что Адорно “хотя бы в простейшей форме понял, как Хайдеггер ставит свой вопрос, вопрос о бытии”. Адорно сумел воспроизвести вопрос Хайдеггера о бытии только так, “как какой-нибудь маленький немецкий Мориц³⁴ после посещения оперы Махагони³⁵ Брехта [...] американский способ жизни»; прежде всего, он никогда не переставал прочитывать хайдеггеровское разъяснение вопроса о бытии как схоластического трактата.

³³ Тот же Фрайбургский университет, полное название которого – Фрайбургский университет имени Альберта и Людвиг (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg). – *Прим. пер.*

³⁴ Возможно, речь идет об одном из главных героев известного немецкого детского стихотворения “Макс и Мориц”, где два проказника совершали одну за другой проделки, пока не были наказаны одним из жителей. Это предположение имеет весьма слабые основания, однако, оно пока единственное у переводчика для понимания фигуры “маленького Морица”. – *Прим. пер.*

³⁵ *Расцвет и падение города Махагони (Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny)* – опера в 3-х частях Курта Вайля на либретто Бертольта Брехта, созданная в 1929 году. “Словом ‘Махагони’ Бертольт Брехт, по свидетельству его друга Арнольда Броннена, ещё в начале 20-х годов обозначал ‘цинично-безумное государство’, каким представлялась ему Германия в случае победы национал-социалистов” (Э. Шумахер, *Жизнь Брехта*. Пер. с нем. Изд-во “Радуга”, 1988) – *Прим. пер.*

А пропус: схоластика. В работе *Мартин Хайдеггер и Фома Аквинский* Мейер (Meyer, 1964, 4 ff.) упрекает экзистенциальную философию (к которой он причисляет и мышление Хайдеггера) в том, что она “в своей радикальной форме” есть “последнее слово автономии Нового времени, неограниченного своевластия экзистенциального человека”. Что экзистенциальная философия есть “затакт пессимизма человеческой жизненной позиции” (Meyer, 1964, 44). Поскольку то и дело перебирают заботу, страх, смерть, ничто, отвращение, отчаяние, бездну, отрицание жизни и нигилизм. Не говоря уже о том, что Мейер явно не читал ни Ветхого, ни Нового Завета, в котором имеют место те же самые понятия (наряду с другими, само собой разумеется, но это касается также и экзистенциальной философии!), он толкует их такого рода негативным образом, что об истинном понимании того, что под этим подразумевается, не может идти речи. Если потом дополнительно ко всему этому против Хайдеггера поднимаются претензии религиозного характера (отрицание Бога, дистанцирование от Бога), которые в 30-е годы раздавались с католической стороны и с тех пор были признаны за ошибочное понимание, когда, наконец, были достоверно показаны “логические ошибки мышления” и “погрешности”), тогда Рис (Ris, 1967/68, 315) смог оказаться прав, когда он в своей рецензии на книгу Мейера пожелал “чуть меньше разбирательств”, но “больше беседы”. Единственно соразмерная философствованию встреча с таким большим мыслителем, как Хайдеггер, должна быть таковой, “чтобы она промысливала вперёд и со-мыслила всё существенное, что хочет помыслить мыслитель, и чтобы она также пыталась в тщательном прослеживании мышления приводить к слову еще не сказанное мыслителем – что вовсе не является приглашением к произволу измышляющих интерпретаций, но требованием выводить к свету предлежащее этому мышлению основу его единства”. Реакция на эту рецензию не заставила себя долго ждать. В том же журнале “Civitas”, печатном органе католического швейцарского студенческого объединения, Перрец (Perez, 1967/68, 875 ff.) заметил, что Хайдеггер “заинтересован в предметно-логически ориентированном философствовании только в той мере, в какой посредством им написанного могут проводиться логические и семантические упражнения”. Подтверждение более чем 200 логических ошибок в *Бытии и времени* всякого так называемого позитивиста “освобождает” от дальнейшего серьезного разбора “такого мышления”. Философии, которая кичится своими логическими ошибками, недостает “духовной гигиены”. И потом следует понятный при таком философском разбирательстве неотвратимый удар молота: “неминуемую опасность разумному строительству общества может нести это прокладывание любой ценой пути стилю мышления хайдеггеровской пробы, после которого, не в последнюю очередь, этот иррациональный мыслительный мир философии жизни помог обрести почву демагогическим движениями национал-социалистического толка”.

Роль Хайдеггера в политических событиях 1933 года должна трактоваться без сомнения не только как “промах” или “несчастный случай”. Очевидно, что Хайдеггер тогда был убежден в величии и перспективности нового народного движения. Он всегда был укоренен в немецкой земле, языке и истории, одновременно находя родину в философском гуманизме греческой античности. Пёггелер (Röggeler, 1972, 23) утверждает даже, что Хайдеггер в 30-х годах последовательно мыслил “Дазайн” как “народ”. Греческий полис был для него – “тут” и “народ”, “способ, которым Дазайн в *наше* время есть историческое место”. Задача Европы в 20-м и 21-м веке

может “найти свой ответ только через образцовое и фундаментальное историческое формирование отдельных народов в мировой борьбе с другими”. Остается удивительным, что Хайдеггер продолжал достаточно наивно полагать, что он сможет в этом смысле повлиять на саму партию, находясь внутри нее, и что он, совершенно очевидно, упускал из виду намерения “фюрера”, к тому времени, когда всякий в Европе уже знал *Mein Kampf* Гитлера (1925) и *Мифы двадцатого столетия* Розенберга (1930)! Ну, иллюзиям поддавались и другие великие нашей духовной элиты, даже такие, которые могли следить за развитием третьего Рейха с большей дистанции. Карл Густав Юнг в 1934 году говорил о “бесценной тайне германского человека”, которая дала толчок для замечания, будто он [Юнг] стал жертвой своего собственного понятия “коллективного бессознательного” и мощного “явления национал-социализма, на который весь мир взирает удивленными глазами...”³⁶. Поэтому отвечая на нападки Густава Балли в “Новой Цюрихской газете”, Юнг оправдывал свою позицию достаточно слабыми аргументами и своей идеей “святой сердцевиной всех народов”. Никому бы сегодня в голову не пришло по этой причине дискредитировать юнгианскую аналитическую психологию или ее основателя, также как и Гонзага де Рейнолда³⁷, который, достоверно известно, дружил с Муссолини. Известный швейцарский историк должен даже в 1934 году в своей книге *L'Europe tragique* представить Гитлера “несмотря на его предрассудки и пробелы в образовании” как гениального мыслителя и симпатичного человека (*Neue Zürcher Zeitung*, 16.07.1980).

Как раз французы были теми, кто после войны первыми реабилитировал Хайдеггера. 50-е годы принесли подлинную хайдеггеровскую волну в Париж, которую вызвал Жан Валь. Хайдеггер сам выражал свою благодарность Жану Бофре в письме, которому позднее в виде *Письма о гуманизме* суждено было стать одним из самых популярных подступов к его мышлению. Так или иначе Хайдеггер смог крепко приковать к себе французских мыслителей. Бофре со своим кругом организовал в 1955 году коллоквиум в Серизи-ла-Саль по

³⁶ С этим соглашается и Кирш (Kirsch, 1985, p. 51). Юнг еще в 1935 года находился под влиянием “мощного прорыва коллективного бессознательного в Германии”, который он связал с архетипом Одина (Водана).

³⁷ Гонзаг де Рейнолд (Gonzague de Reynold) (1880-1970) – швейцарский писатель, профессор, фрайбургский патриций, правый консервативный интеллигент, апологет аристократического прошлого Швейцарии и страстный противник либерализма. Основной корпус работ – на французском языке. – *Прим. пер.*

вопросу “Что это такое – философия?”, который вел Хайдеггер. Хайдеггер также провел несколько семинаров в Провансе; Федье (Fédier, 1977, 78 ff.) сообщает о своем посещении “хижины” Хайдеггера в Тодтнауберге. Жорж Брак и Рене Шар были дружны с Хайдеггером, даже ставший известным благодаря своему *Психоанализу* Жак Лакан и основатель структурализма Клод Леви-Стросс испытали влияние Хайдеггера.

Почести выпадали на долю Хайдеггера, прежде всего, в Швейцарии, в то время как в Германии еще долгое время к нему относились скептически. Организованное Ларезе в Амрисвиле празднество в честь 80-летия Хайдеггера стало одним из прекраснейших событий для его участников. Эмиль Штайгер и Ганс Георг Гадамер, как и сам Хайдеггер – в чью честь Пауль Хубер написал “Марш Мартина Хайдеггера” – придали своими выступлениями особенный блеск празднованию Дня рождения. Ларезе вручил юбиляру фотодокументальные свидетельства о его жизни.

Отношение Хайдеггера к швейцарской психиатрии (Condrau, 1969) покоилось не только на раннем обращении к нему Бинсвангера, его работах и вышедшем из них “психиатрическом дазайн-анализе”. С 1959 по 1968 год Хайдеггер, чье личное знакомство с Боссом состоялось в 1946 году, проводил в Цюрихе и Цолликоне семинары, чтобы познакомить начинающих психиатров с феноменологическим “видением данностей”. При этом он предъявлял участникам семинара значительные требования. Он прекрасно умел упражнять наше мышление, но столь же превосходно мог воочию демонстрировать нам наше неумение мыслить. Требовалась приличная доля мужества вообще вызвать себя к слову. Он спрашивал в присущей ему манере о пространственности и временности, о бытии; он знакомил нас с Аристотелем: “Вы должны учиться не ужасаться, когда к Вам обращаются с Аристотелем. Аристотель и древние греки не “канули в лету, не изжиты”. Наоборот, мы даже не начинали их понимать. Наука не движется вперед. Она шагает на месте”. Обсуждались Кант и Лейбниц, вопрос о каузальности и положение об основании. Хайдеггер никогда не забывал разбирать отношение к нашему научно-естественному “знанию”, к медицине и психиатрии, даже к психоанализу. “Чем более само собой разумеющимся образом чувствуют себя как дома в мире естественно-научных представлений, тем более отчужденным является упражняемое здесь осмысление феноменов пространства, временности, человека, каузальности”. Хоть и можно рассматривать человека, в том числе, и естественнонаучным образом, все же остается вопрос, обнаруживается ли потом при этом еще что-то человеческое. И для психосоматики важно: человека нельзя подразделять на сферу природы

и более центральную сферу, которая не есть природа. Как же тогда нужно две столь гетерогенные вещи совместить и допустить их возможность действия друг на друга? Скорее тогда более центральное, не естественно-научное тоже должно составлять сущность так называемых периферических областей (сфер), как то сома человека, в не зависимости от того, можем ли мы потом рассматривать их сверх этого еще и естественнонаучным образом или нет. Хайдеггер однажды высказал, обращаясь прямо к нам: “Самое поразительное, что Вы во всей своей врачебной профессии движетесь в области негации в смысле привации. Ведь вам приходится иметь дело с болезнью. Врач спрашивает того, кто к нему приходит: Что не так?³⁸ Больной не здоров. Здоровье, хорошее самочувствие, благополучие – не просто куда-то делось, оно нарушено. Болезнь не есть чистая негация психосоматического состояния. Болезнь есть феномен привации. В каждой привации лежит эта сущностно соразмерная принадлежность к такому, которому чего-то недостает, что чего-то лишилось. Кажется, что это тривиальность, но невероятно важная, потому что именно ваша профессия движется в этой области. В той мере, в какой вы имеете дело с болезнью, вы в действительности имеете дело со здоровьем, в смысле недостающего и снова достигаемого здоровья. Характер привации в науке по большей части также не принимается в расчет, так, например, когда физики говорят о материальной природе как о мертвой природе. Быть мертвым может только то, что может умереть, и умереть может только то, что живет. Материальная природа – это не мертвая природа, но она неживая”.

Без сомнения, Хайдеггеру не удалось всех участвующих в семинаре перестроить на лад даэзин-анализа. Для каждого, кто еще не был знаком с его работами, его язык зачастую был труден для понимания, и ему не раз приходилось защищаться от упреков, что он “словесный жонглер”, который играет “словами”. Его на это ответ: “Кажется, во время паузы некоторые делились удивлением по поводу того, что мы так упорствуем в определенных словах. Но большой ошибкой было бы видеть в этом только личную причуду кого-то из нас. Поскольку определенное слово языка говорит ровно это и только это, и это тайна языка. Поэтому нельзя просто пространно вести речь и произвольно употреблять так называемые синонимы для одних и тех же вещей”. Но одно может быть сказано о хайдеггеровских семинарах:

³⁸ Дословно это стандартное обращение врача звучит: “Где недостает?” или “Где не хватает?” (Wo fehlt es?). От немецкого *fehlen* – не существовать, не быть в наличии, недоставать и пр. – *Прим. пер.*

Хайдеггер очаровал нас всех, склонны ли мы были больше к дазайн-анализу или психоанализу. Мы не пропускали, по возможности, ни одного его дискуссионного вечера.

Личное воздействие Хайдеггера на своих слушателей и собеседников поистине трудно представить. Всякий раз тот, кто имел с ним дело, не мог отделаться от впечатления, что перед ним незаурядная, изначально ведущая себя робко, но сильная личность. Вовсе не крепкого телосложения, философ имел в своей внешности что-то простовато-сельское; выражение его лица время от времени становилось строгим, но мимикой владели его глаза, то насквозь пронизывающие взглядом, то выглядывающие весело и лукаво. Хайдеггер совершенно не был лишен юмора. Штайгер (Staiger, 1977, 229) назвал однажды остроту и строгость его лица “египетской”³⁹. Не всегда было приятно сидеть близко к нему. То и дело кто-нибудь из нас находил в доме Босса самый дальний угол и забирался туда, чтобы не оказаться под исследующим, зачастую сверлящим взглядом Хайдеггера и его вопросами. Спрашивать он мог безжалостно. От него не ускользали выражения лиц вокруг сидящих. Совершенно внезапно он мог прервать свою речь и посмотреть на того или иного спрашивающего, заставляя его врасплох словами: “Кажется, Вы не согласны”, или провокативно: “Где Вы сейчас?”. Немало слушателей были застигнуты за тем, что они были не “тут”, а “там” (хотя это, собственно, должно было быть одним и тем же). Но все равно: под “не тут” он имел в виду пребывание не тематически. У нас было чувство, что Хайдеггер на самом деле читает наши мысли. При этом вечера эти были чрезвычайно напряжёнными не только для нас, но и для него. Хайдеггер всегда основательно готовился к ним, и именно письменно. Я никогда не сталкивался с тем, в том числе и в нашем маленьком цолликоновском кругу, чтобы он читал свои доклады наизусть. Скупулезно записывал он свои размышления от руки, и первый час был посвящен манускрипту. Он читал скорее монотонным и надтреснутым голосом, несколько тяжеловесно. Нужно было постоянно концентрироваться, чтобы ничего не упустить. И особенно потому, что было известно: у Хайдеггера на счет каждого предложение, каждое слово!”.

Первая встреча участников семинара с Хайдеггером состоялась 4 ноября 1959 года. В качестве основания для дискуссии были поставлены вопросы, которые нас тогда особенно занимали. Они касались *Теории и практики психоанализа*⁴⁰, причем также много обсуждавшаяся статья Визенхюттера

³⁹ Петцет (1983, 16 ff.) описывает появление и поведение Хайдеггера схожим образом, как до него это делали Бимель, Болльнов, фон Вайцзеккер и другие. Уже по внешнему облику Хайдеггер оказывался другим, нежели его себе представляли. В нем не было ничего от учёного, но скорее он производил впечатление сельского жителя или работника леса (Forstarbeiter, т.е. работающего в лесу по выработке леса. – *Прим. пер.*). Его взгляд приковывал слушателя, высокий, мощного алеманского оттенка пронизывающий тон речи, почти не меняющийся, принуждающий к крайнему вниманию. “Этот Хайдеггер не давал ответов на многие вопросы, которые подводили к философии – или отвечал таким невозможным образом, что за ответом тотчас вырастал новый вопрос. Он спрашивал – неумолимо, вверзаясь”.

⁴⁰ Речь, вероятно всего, идет о классической работе Шандора Ференци “Bausteine zur Psychoanalyse”, вышедшей впервые в двух томах в 1927 году. Первый том назывался “Bausteine zur Psychoanalyse. Band I. Theorie”, второй “Bausteine zur Psychoanalyse. Band II. Praxis”. На русский язык работы этих двух томов изданы одним томом под названием “Теория и практика психоанализа” в 2000 году в переводе И.Ф. Стефанович. – *Прим. пер.*

(1959), главным образом говорилось о ее сравнении с “дазайн-аналитическим всадником на психоаналитической лошади” (1959). Нуждаются ли дазайн-аналитики в теории? Нужно ли нам изучать философию? Является ли учение Хайдеггера, как это утверждает Визенхюттер, неприменимым для антропологии?

Вопросы касались дискуссий, которые всплывали не только в психотерапевтической литературе, но которые также занимали ассистентов Бургхёльцли⁴¹ (которые находились в анализе у аналитиков различных направлений). Мы ожидали прояснения от мастера. В тот вечер оно не удалось. При всем этом те же самые проблемы уже не были неизвестны участникам 4-ого Международного психотерапевтического конгресса в Барселоне (1958), также как и участникам недели психотерапии в Линдау⁴² в феврале 1959 года. Никто из нас не сомневался в том, что Хайдеггер хотел сообщить “мышление” психиатрам и психотерапевтам, и что это мышление, в свою очередь, должно иметь влияние на учение о неврозах и психотерапию. Хайдеггер не шёл ни на какие компромиссы. С самого начала было ясно, что он заведомо отклоняет всякую иную постановку вопроса и не согласен ни на что сверх этого. Очевидно, что он рассматривал вопросы, по меньшей мере, как неверное понимание его положений. Конечно же, стоит отметить тот факт, что именно эти проблемы, висевшие в воздухе ещё на этом семинаре, позднее были им самим подняты, и сегодня ещё не полностью прояснены, то есть: снова и снова дают пищу для размышлений. Реакция Хайдеггера тем не менее удивляла. Босс не устает подчеркивать его невзыскательность, смиренность и, прежде всего, его терпение по отношению к ученикам. Он говорил о глубоком “благе” и безоглядном “участии в самых маленьких и больших обстоятельствах другого”, о робкой “деликатности” и открытой “восприимчивости” сердца. При всех достоинствах и сдержанности, которые никоим образом не оспариваются, в его отношении к ученикам всегда

⁴¹ Бургхёльцли – обиходное название университетской клиники Цюриха, находится в пригороде Цюриха. Основана в 1870 году. С данной клиникой связана профессиональная деятельность таких именитых психиатров, как Ойген Блейлер, Карла Густав Юнг, Карл Абрахам, Людвиг Бинсвангер, Эдуард Гитциг. – *Прим. пер.*

⁴² Линдау – островной городок, который принадлежит Баварии, но находится в уникальном месте на берегу Боденского озера, где встречаются три страны – Австрия, Германия, Швейцария. Современный Линдау, несмотря на отсутствие университета, играет заметную роль в научной жизни: здесь проводятся ежегодные слёты нобелевских лауреатов, а также “недели психотерапевтов”. В 2016 году в апреле здесь состоялась 66-я неделя психотерапии. – *Прим. пер.*

оставалась некоторая формальность и дистанция. Но и близость оставалась ощутимой, “не давая наступить интимности” (Fischer-Barnicol, 1977, 87), несколько небезопасной, рискованной. За его робостью скрывалась, однако, глубокая ранимость. “Готовность” Хайдеггера “воспринимать критику” (Boss, 1977) не может приниматься на веру. Ему нельзя было отказать в определенном самодовольном нарциссизме, что при числе противников, от которых он должен был защищаться, не удивительно. Эмиль Штайгер, большой почитатель Хайдеггера, сообщал, что он сам терпеливо выдерживал иногда самые невероятные упрёки, которые ему приходилось слышать. Лишь однажды, когда студент надменным тоном высказал, что всё, что он прочитал о бытии и ничто в *Бытии и времени*, можно было найти уже у Шеллинга, он вышел из себя и резко, почти жестко ответил. Однако Штайгер мощно идёт за Хайдеггера на баррикады. Другие жалуются на те же самые качества характера Хайдеггера; собственно говоря, он вовсе не был тем, что называют “любезный”, даже откровенно прямолинейный, презирающий фразы учтивости, и по-отцовски дружественен. “Поэтому все упрёки, которые могли быть предъявлены в отношении его человеческих качеств, я с полным убеждением отбрасываю, так же как я не могу дать место беспрекословному хождению упрёка от того того, кто не читал основательных поправок Франсуа Федье” (Steiger, 1977, 230). По случаю амрисвилльского торжества к 80-летию Хайдеггера, Штайгер заметил в своей речи, что *Бытие и время* заложило славу Хайдеггера, то есть в то время, когда среди философов еще возвышались фигуры Гуссерля и Шелера. Это было время, “духовное богатство которого мы сегодня едва ли уже в состоянии себе представить”. Если однажды была бы описана история наук о духе наших дней, то никакое другое имя не упоминалось бы в ней так часто, как имя создателя текста *Бытия и времени*. Он повсеместно воспринимается с известной благодарностью как хорошо знакомый или по невидимым причинам молчаливый creator spiritus, как новатор нашего мышления, как неисчерпаемый источник духовной энергии. Даже если более широкая публичность находила возможным позабавиться насчет “неологизмов”, “чудовищных конструкций”, “то более узкий круг отстаивал необходимость такого стиля и признавал за автором такое право, когда он заявлял, что еще не требовал от читателей того, чего требовали Платон и Аристотель от греков”.

Ханна Арендт (Arendt, 1969, 10), любимая ученица Хайдеггера, которая позднее эмигрировала в США из-за своего еврейского происхождения,

считала, что слава Хайдеггера была старше публикации *Бытия и времени*, и вообще вопрос, имела ли бы книга столь необычный успех, и вызвала ли бы она такую шумиху и такое последующее влияние, какого ищут в публикациях нашего столетия ей подобные, без преподавательского успеха, который пришел к Хайдеггеру еще ранее. Эта слава была заказана тем, что “в данном случае не было ничего, на что могла бы опираться эта слава, ничего написанного, однако были конспекты коллег, которые переходили из рук в руки; ... поскольку едва ли имелось больше, чем имя, но имя путешествовало через всю Германию, как слухи о тайном короле”. Изучение философии в послевоенной Германии, в начале 20-х годов не было “хлебным делом”, скорее уж делом “отчаянных бедняков”, которые, как говорит Арендт, именно поэтому были очень требовательными. Карл Ясперс тогда еще не был дружен с Хайдеггером, не в конечном итоге и потому, “что его призвало бунтарское в хайдеггеровском намерении как что-то изначально философское среди академического трепа вокруг философии” (Ясперс позднее из политических оснований порвал дружбу с Хайдеггером).

Цюрихский круг, к которому мы принадлежали, хотел, по хорошей швейцарской традиции, обсуждать Хайдеггера более трезво. Определенно, мы были под впечатлением от резкости его мышления. Не так уверены были некоторые из нас относительно искренности его человеческих качеств, о которой свидетельствовал Штайгер, хотя в личных беседах он ниспровергал в самой что ни на есть обесценивающей манере то одного, то другого из своих более ранних учеников и философских собеседников. На это среди прочего жаловался и Ясперс (Jaspers, 1978, 10). Хайдеггер якобы однажды пренебрежительно высказался Лёвиту о публикации Ясперса, что было особенно обидно потому, что Хайдеггер “вообще третьему лицу так пренебрежительно о нём высказывался”. Хотя Хайдеггер решительно оспаривал это, такие слухи об оскорбительных высказываниях Хайдеггера не прекращались. Так Ясперс назвал его своим другом, “который предал того, кто, хоть и отсутствовал сейчас, но был когда-то незабываемо близок в моменты, которые сами по себе остались не тронуты”. О Габриэле Марселе Хайдеггер, говорят, сказал: “Ноль, раздутый католическими кругами”. И что Марсель был страшно зол, поскольку Хайдеггер “не ответил на свою болтовню” (Petzet, 1983, 88). Это все, разумеется, владело его предысторией, на которую Хайдеггер в этой связи также ссылался. Французский экзистенциальный философ вообще написал театральную пьесу под названием *Стража [у] бытия*⁴³, в которой он высмеивал культ Рильке и Георге,

⁴³ Оригинальное название пьесы, написанной Габриэлем Марселем в 1952 году – *La Dimension de Florestan* (*Измерение Флорестан*). Свое название *Стража [у] бытия* она приобрела уже у немецких переводчиков, о чем свидетельствует журнал “Spiegel” в статье от 24 апреля 1957 года. Можно предположить, что такое название представляет собой аллюзию на немецкую патриотическую песню “Стража на Рейне” (*Die Wacht am Rhein*), корни происхождения которой уходят в XIX век, обретшую вторую популярность во время Первой мировой войны, в годы правления нацистов и в последующие годы разрухи и восстановления Германии (1933-1950-е). В пьесе под именем Флорестан полагается поэт Рильке, а под именем Профессора Дольха – философ Хайдеггер. – Прим. пер.

а также хайдеггерианский культ. У Хайдеггера это вызвало раздражение. Когда его посетил Сартр, последнего, в свою очередь, злило то, что великий мастер вообще ни о чем не имел удовольствия говорить, кроме как о разочаровании, поскольку он, Хайдеггер, чувствовал себя настолько близким Марселю [по письменному сообщению Г. Фишер-Барникола от 17.02.1982].

Следует помнить, что Хайдеггер в Цолликоновских семинарах сталкивался с проблемами, которые ему поначалу могли казаться новыми. Трудно признать, что он был знаком с психиатрической-психотерапевтической практикой или что он был хорошо знаком с работами Фрейда. Он всегда замечал, что вопросы важнее ответов. Нередко все же у нас складывалось впечатление, что – при всей философской необходимости – это была façon de parler⁴⁴. Можно, в общем, и на вопросы отвечать вопросами. В этом Хайдеггер был великолепный мастер. К сожалению, вежливость запрещала нам, а в этом случае, возможно, еще больше страх перед неизбежным обнажением или просто боязнь перед хайдеггеровским авторитетом, всегда последовательно настаивать на своем мнении. Даже когда мы лучше что-то знали, когда паузы становились все длиннее и давали возможность позаботиться о личной беседе, определенная дистанция оставалась непреодолимой. Особенно это касалось дискуссий о психоанализе, но также и просто всякой дискуссии о естественных науках. Большинство из нас имели естественнонаучное образование; лишь немногие прежде имели дело с философией – и если даже так, то со схоластической. Если речь возникала о вопросах практического психоанализа или медицины, нередко у нас создавалось впечатление, что Хайдеггер в своей критике исходил из некоего предубеждения, которое было ему передано и не всегда совпадало с нашим. Такая же неловкость предопределяла нас в нашем понимании работ Хайдеггера. Но Альфред Шторх рекомендовал участникам семинара всё же сохранять терпение, так как однажды им откроется смысл сегодня еще кажущегося непонятным, также как поворот тумблера вдруг освещает светом пространство.

Многokrатно утверждается, что Хайдеггер в основе своей был пессимистом. Это может соответствовать ему лично, но из этого, как говорится, нельзя заключить, что его философия есть философия пессимизма, как в противоположность “философии надежды” Марселя или Блоха. Подобным образом утверждается, что Хайдеггер – по меньшей мере с 1945 года – в противоположность Сартру был аполитичным и не оставил кроме того

⁴⁴ С франц. – манера речи. – *Прим. пер.*

никакой этики, не привел, так сказать, в действие никакого общественно-политического оползня. Все эти высказывания находятся под большим вопросом. Без сомнения Хайдеггер был озабочен будущим человечества. Ни атомная угроза миру, которая своего наивысшего пункта, так или иначе, достигла лишь после его смерти, ни физическое уничтожение людей, согласно его точке зрения, не висят над нами как Дамоклов меч. Хотя он признает, что никакой отдельный человек, никакая группа людей и никакая комиссия, тем более никакие значительные государственные люди, исследователи и деятели, никакая конференция ведущих представителей экономики и промышленности не в состоянии затормозить течение атомной эпохи. Никакая лишь человеческая организация не в состоянии, “овладеть господством над эпохой” (Heidegger, 1959, 26). Приобрело известность его выражение: “Лишь ещё один Бог может нас спасти!”.

Похожим образом Хайдеггер выражался относительно машинной эпохи, которая толковалась им время от времени как враждебность техники. Машина техники нового времени, так он утверждал уже по поводу Фрайбургской лекции (Heidegger, 1984a, 53), отличается “сущностно не только в том отношении от всякого вида ‘инструмента’, как если бы она имела собственный процесс воздействия и производительный характер”. Отличительная черта современной техники состоит в том, что она “вообще не более чем голое “средство” и не более чем лишь состоит на “службе” для другого, а само разворачивает свой собственный характер господства”. Техника требует сама из себя и для себя и развивает в себе собственный вид дисциплины и собственный вид “сознания победы”. Фабрикация фабрик, например, к фабрикации фабрикатов, именно – машин, которые сами снова фабрицируют машины, соответственно, изготовление фабрики станковых машин есть “единственный себя каскадирующий триумф”. Захватывающее очарование этого процесса сплошь и рядом и особенно в связке с технической дисциплиной может перекрыть то нищание, в которое толкает человека технизация. Для завершеного технического человека, возможно, эта нищета вовсе уже не существует. “Машинная техника Нового времени метафизически определила собственный вид ‘истины’, из которой сущность действительности определяет все действительное”. Машина, которая надлежит этой технике, не имеет характера инструмента, так как техника стоит в себе самой. К этому добавляется то, что технические возможности превращают “предметы” в “потребительские товары”, людей в “продуцентов” и “консументов”. По

поводу Церингских семинаров в 1973 году Хайдеггер (Heidegger, 1977, 126) заметил, что по участи бытия (im Geschick des Seins) человек перешел из эпохи предметности в эпоху заказываемости; в нашей будущей эпохе всё и вся неизменно доступно посредством расчета заказа. Тем самым уже установлена “логика вещей”⁴⁵, онтологическое определение принуждения находится в “по-ставе” (Ge-stell), слово, которое подразумевает не только что-то вроде продукта человеческих махинаций, но и “собрание, совокупность всех способов ставления, которые в той мере возлагаются человеческому существу, в которой он в настоящее время существует (ek-sistiert)” (Heidegger, 1977, 129).

В интервью журналу “Spiegel” Хайдеггер (Heidegger, 1976, 209) обозначает постав (Ge-Stell), в котором он видит сущность техники, как зачастую высмеиваемое и, возможно, неловкое выражение. Но: “Властвование по-става означает: Человек поставлен, ему предъявлено требование и вызов силы, которая очевидна в сущности техники и которой он сам не владеет”. Техника все более отрывает человека от земли, она лишает его укорененности. Человек больше не может жить на этой земле. Хайдеггер ссылаясь на беседу с поэтом и борцом сопротивления Рене Шаром, чье дружественное расположение сопровождало его до конца. “В Провансе возводятся ракетные базы, и земля катастрофическим образом превращается в пустыню”. Тем самым Хайдеггер отчеканил фразы, которые и сегодня снова и снова с политически заряженной стороны врываются в уши. Хотел или нет (или мог бы) Хайдеггер, однако, тем самым содействовать “зеленым” в их недостающем “мировоззрении”, остается под вопросом, несмотря на впечатляющую трактовку Падрутта⁴⁶ (Padrut, 1984).

Мир, так предполагал Хайдеггер, находится лишь в начале этой до мозга костей технической “цивилизации”; только после разрушения возникнет готовность для нового, истинно человеческого мира. Хайдеггер ставил под вопрос науку, метафизику, философию как таковую, “не чтобы дать пространство произволу, а поколебать претензию господства, которая лежит в понятии науки как таковой, и подготовить нас к тому, чтобы услышать язык, которым мы не распоряжаемся, но скорее он распоряжается нами” (Steiger, 1970, 33). “Лишь еще один Бог может нас спасти?” По праву иезуит Хеффнер (Haeffner, 1976, 524) толкует это не так, что Хайдеггер в качестве конечного результата своей философии призывает к вере. Отношение Хайдеггера к “христианскому Богу” осталось не ясным. В равной мере ложным было бы

⁴⁵ “Sachzwänge” (термин Х. Шельски). – *Прим. пер.*

⁴⁶ Ханспетер Падрутт (Hanspeter Padrut) (род. в 1939 г.) – швейцарский психиатр, психотерапевт, писатель. Его занятия проблемой защиты окружающей среды нашли отражение в книге “Эпохальная зима”, за которую он получил книжную премию от Немецкого фонда окружающей среды. – *Прим. пер.*

называть его и “верующим”, и “атеистом”; он видится “как человек, который ведаёт отсутствие божественного и должен довести его до конца”. Но именно в выдерживании этого отсутствия может обнаружить себя путь к новому присутствию. Не “только Бог может нас спасти”, но “только еще *один* Бог”. Но обратившись к теологии, Хеффнер поэтому во всеуслышанье говорит, что мы могли бы научиться у Хайдеггера, как не нужно произносить речей о Боге, а именно, “выдерживая неспособность, терпеливо отдавая себя обретению способности подлинного говорения о Боге”. Критика Хайдеггера нашего времени жёсткая, но веская. “Мы живем в странную, невероятную, жуткую эпоху”, говорил он в одном из своих Цолликоновских семинаров. “Чем неистовей растет количество информации, тем решительнее распространяется ослепление и слепота для феноменов. Более того, чем чрезмернее информация, тем меньше возможность к пониманию того, что современное мышление всё больше слепнет и становится безжизненным расчетом, которое может рассчитывать лишь на эффект и, возможно, сенсацию. Но еще есть те, кто способен испытать, что мышление есть не расчёт, а благодарение, поскольку оно вызвано благодаря тому, что, претерпевая, остаётся подверженным требованию очевидности: сущее не есть ничто. В этом “есть” обращается к нам невысказанный язык бытия человека, чьё отличие и одновременно опасность покоятся в том, чтобы находиться в открытости многочисленными способами для сущего как сущего”. Для Хайдеггера обострение ситуации, по крайней мере, европейской, приобрело апокалептические масштабы. Для человека остаются открыты только две возможности. В современной индустриальной культуре “человек настроен на то, чтобы взрывать в воздух свое собственное существо, и разрушать почву, на которой он стоит” (Haeffner, 1976, 526). Способность к простому восприятию того, что само себя показывает, уступает место “бесконечному резонёрству”, планированию, реформированию. Поставленный перед вопросом о бытии и не-бытии, человек должен решиться на самопонимание. Ни на приспособление к техническому преобразованию, которое впервые придаёт его миру смысл, ни на признание своего бытия как недоступной участи. В первом случае человек понимает себя как “техника”, который распоряжается сущим, поскольку последнее предстает как исчисляемое, изготовляемое, и в качестве такового становится вручную управляемым. Во втором случае оставляет за техникой, обретшей универсальный характер, именно “отнимающее себя бытие”. Обе возможности само- и миропонимания человека есть “судьбинные послания” этого самого

бытия. В решении в пользу первого бытийного посыла Хайдеггер видит наибольшую опасность, глубочайшее отчуждение человека; в альтернативном же варианте “мышления” – возможность спасения, пришествия собственного человеческого.

До самой своей смерти Хайдеггер оставался и, вероятно, за всем этим остается философски и политически спорной личностью. 28 мая 1976 года он был похоронен в месте своего рождения в Месскирхе, по его собственному желанию, его племянником Генрихом Хайдеггером, священником и деканом в Санкт-Блазиене. Надгробную речь произносил земляк Хайдеггера, Бернхард Велте, профессор католическо-теологического факультета во Фрайбурге-в-Бресгау, который, среди прочего, сказал о нем: “Он всегда был в поиске и всегда в пути. Настойчиво раз от разу в разные моменты времени он обозначал свое мышление как путь. Он странствовал, не зная покоя на этом пути, в котором были повороты и изгибы, но также точно были и участки заблуждений. Путь Хайдеггер всегда понимал как тот путь, который был послан и указан ему. Его слова он стремился понять как ответ на указание, к которому он непрестанно прислушивался. Мыслить было для него – благодарить, благодаря – отвечать на обращение” (Welte, 1977). Хайдеггер встряхнул мир и столетие, он принес собой новые источники света, вопросы и толкования для всей западноевропейской истории.

ВОПРОС О БЫТИИ

Влияние Хайдеггера на психотерапию современности вряд ли можно недооценивать. Во времена, когда для медицины и тем самым для психиатрии и психотерапии в счет идет только естественнонаучная картина мира, дух же не в почете – как однажды о том выразился Шопенгауэр, – не удивительно, что как раз те врачи, которые происходят из психиатрии и ближе всего стоят к человеческому, искали новых оснований для своей науки. Именно психиатрия, которая осмысляет самого человека, не может быть только психопатологией. Она кроме того должна вскрывать рамки симптоматологии, ибо во всех здоровых и болезненных явлениях говорит весь человек. Речь, таким образом, всегда идет о бытии здорового и больного человека.

Чтобы суметь лучше понять базовую концепцию психиатрического и терапевтического даэзин-анализа, мы должны, прежде всего, разобраться с даэзин-аналитикой Хайдеггера. Последняя покоится не только на теории

о человеке, она не вопрошает или не вопрошает лишь попутно конфронтируя о что-йной сущности человека, а основывается исключительно в исполнении феноменологического удостоверения базового устройства Дазайн[а] как бытия-в-мире.

Фундаментальная онтология вопрошает лишь о смысле бытия как такового и понимает “это прояснение как свою фундаментальную задачу” (Heidegger, 1927, 11). Собственноподлинная сущность человека глубочайшим образом образована через свое “первоначальное самопонимание”. “Бытие” для нас является самопонятным. Мы употребляем слово “есть” в единственном или множественном числе с той уверенностью, которая исключает какое бы то ни было сомнение в понятии “бытия”. При этом вопрос о “бытии” философски отнюдь не нов. Это основной вопрос философии вообще. Его ставила и аристотелевско-схоластическая философия, не в той, разумеется, непосредственности, какой требовал Хайдеггер. Он предъявляет упрек традиционной метафизике в том, что знание о бытии не разработано специально, а предпосылается как заранее проясненное и как известная величина. Поэтому утверждается, что понятие бытия всеобщее и пустое; что оно не нуждается в дефиниции, так как всякий его использует и конечно понимает, что тем самым имеется в виду. Потому то, “что в качестве сокрытого лишает покоя и приводит в движение античное философствование и в нём содержится, стало ясной как день самопонятностью, так что, если кто после этого также вопрошает об этом, уличается в методической ошибке (Heidegger, 1927, 2)”⁴⁷. Ни разу, однако, никто не вопрошал о том, каким таким образом бытие несет с собой эту повсеместную знакомость, и каждый, кто говорит о сущем, предпосылает это как совершенно ясное. Бытию самому присваивается “раскрывающая сущность”. Метафизика ведет разговор о бытии не в его истине и об истине не как несокрытости.

Но бытийный вопрос – это вопрос о “смысле бытия”. Почему нечто есть, а ничто не есть? Смысл происходит от старонемецкого “*sinan*” и означает “на пути к”. Вопрошание есть искание. Смысл бытия должен быть для нас как-то доступен: то есть, человек обладает первичным самопониманием. Это

⁴⁷ Здесь и далее перевод цитат из работ Хайдеггера приводится по оригинальным источникам. В ином случае при необходимости приводится дополнительный комментарий. Данное место в переводе В. Библихина звучит так: “что как потаённое приводило античное философствование в беспокойство и умело в нём удержать, стало ясной как день самопонятностью, причем так, что кто об этом хотя бы еще спрашивает, уличается в методологическом промахе”. – *Прим. пер.*

самопонимание приходит только к человеку, не животным и не растениям, и уже вовсе не свойственно неживой природе. На основе этого понимания человек проявляется как область освещенности, просвет бытия. Даже если мы ничего не знаем о сути бытия, мы все же необходимым образом пребываем в первоначальном понимании этого “есть” при вопросе “Что есть бытие?”. Человек есть свои возможности, он не имеет их как что-то наличное. Он не определен посредством какого-то другого сущего. Но так как он есть своё бытие, то в нём самом он высвечен как бытие-в-мире. Лишь “высвеченному сущему может быть доступно наличное в свете”, в темноте остающееся сокрытым (Heidegger, 1927, 13; Boss, 1957, 63). Человек есть “тут” как просвет бытия: потому Дазайн было выбрано Хайдеггером как чистое бытийное выражение этого сущего. “Это сущее, которое есть мы сами и которое среди другого имеет бытийную возможность вопрошания, мы терминологически схватываем как Дазайн” (Heidegger, 1927, 63). Если, таким образом, речь идет о Дазайн, то всегда подразумевается [конкретный] человек.

Понятие “просвет”, однако же, часто понимается неправильно. Когда Хайдеггер и Босс говорят о том, что “наличное” может быть “доступно в свете”, то это нуждается в пояснении, которое дает сам Босс: “Дазайн-соразмерное определение базовой природы человека [...] как бытия-просвеченным [...] нередко неверно понимается как буквальное сравнение [...]. Дазайн-соразмерное высказывание ‘просвет’, которым предполагается стоящее открытым человеческое существо, с легкостью заменяется метафорой света платонического подобия пещеры. Этой серьезной ошибке понимания нужно противопоставить то, что ‘свет’ в смысле светлоты и отбрасывания тени ни в языке, ни на деле не связаны со ‘светить’ и ‘просвет’, которые подразумевают свободное и открытое. И то, и другое, тем не менее, не существуют без вещной (sachlich) взаимосвязи. Это [свет] такого вида, который просвечивает свободное и открытое, так что ‘просвет’ для света как светлости вообще только впервые есть возможность (Möglichkeit) его возможности появления (Scheinen-Können), то есть: дает его пребывание (Anwesen). Помимо этого, свет и просвет также имеют не одно и то же этимологическое происхождение” (Boss, 1975, 383).

Учение о бытии есть онтология. Для Хайдеггера, чья центральная задача среди прочего – устранение субъективизма, онтология может быть возможна только как феноменология. Феноменологическое понятие феномена подразумевает “бытие сущего”, его смысл, его модификацию и дериват (Heidegger, 1927, 35). Бытие не есть качество сущего, например, человека, напротив, мы всегда имеем о бытии только весть от сущего, посредством и через сущее. В качестве “сущего” имеется в виду реальное, предметно данное, “что есть”, все имеющее место (Vorkommende) в мире (Zahn, 1976, 206), люди, животные и растения. “Но ‘сущим’ называем мы многое и в различных смыслах. Сущее есть всё, о чём мы говорим, что мы имеем в виду, для чего мы

себя так-то и так-то ведем, сущее есть также то, как и что есть мы сами. Бытие лежит в Чтобы- и Так-бытии, в реальности, наличном бытии, в наличном составе, в действительности, в Дазайн[e], в 'имеется'⁴⁸ (Heidegger, 1927, 7).

Вопрос о бытии и бытийной понятности неизбежно ведет к вопросу об основании человеческой сущности. Понимание бытия не есть "какое бы то ни было любое своеобразие человека, которое он наряду со многим другим просто таскает за собой" (Heidegger, 1982a, 125), оно пронизывает всё его поведение по отношению к другому сущему и к самому себе. Человек ни единого раза не мог бы без понимания бытия повести себя по отношению к себе как к сущему, "он не мог бы говорить ни 'я', ни 'ты', он не мог бы быть он, *персона* (Person). *Это было бы в его сущности невозможно. Самопонимание есть поэтому основание возможностей сущности человека*".

Из вопроса о бытии человека мы попадаем в вопрос о "просто бытии", или "бытии о себе", и тем самым к базовому вопросу всякой философии. Уже Аристотель провозгласил, и с древних времен, и в современности, и во все времена имеет место этот вопрос, который, однако, во всякое время приводит к затруднению – вопрос, что такое есть бытие. Одно можем мы сказать с определенностью: Бытие не сводимо обратно к сущему, в том смысле, что сущее "имеет" бытие. Это также не просто всеобщее понятие сущего или даже сумма всех сущих. Бытие "свойственно" сущему – как говорит Келлер (1943, 25 ff.) – и так от него отличается, как истина от истинного, красота от красивого. "Как истина лишь делает истинное истинным, красота делает красивое красивым, точно также бытие есть то, что только впервые делает сущее собственно сущим"⁴⁹. Но любая попытка определения бытия отстает от того, что есть бытие, поскольку уже предпослана в каждой попытке определения. Вопрос о бытии уже содержит в себе опрошенное; другими словами: бытийный вопрос сам уже принадлежит сущности бытия, то есть, что из бытия о нем самом может быть спрошено: "оно имеет отношение к самому себе".

В прочитанном в 1962 году докладе о *Времени и бытии* (1969b) Хайдеггер утверждает, что "бытие" значит с ранних времен западно-европейского

⁴⁸ В пер. В. Бибихина: "Бытие лежит в том, что оно есть, и есть так, в реальности, наличии, состоянии, значении, присутствии, в 'имеется'". – *Прим. пер.*

⁴⁹ Было бы неверно понимать, будто в "бытии" можно видеть родовое понятие, как "истина" или "красота". Это, определённо, не то, что имел в виду Келлер.

мышления до сегодняшнего дня “то же самое, что присутствие (Anwesen)”. Бытие, тем самым, “определяется посредством времени”. Но “бытие не есть, бытие *имеется* как раскрытие присутствия”, поскольку “позволение присутствия означает: раскрытие”. “Бытие значит присутствие, позволение присутствия, присутственность”, и “присутственность означает постоянное, человека настигающее, его достигающее и стоящее у него на службе пребывания (Verweilen⁵⁰)” (Heidegger, 1969a, 13). “Бытие – собственно: присутственность примечающая (gewährende)” (Heidegger, 1963, 39).

Если в *Бытии и времени* Хайдеггер еще говорит о том, что бытие означает то, что сущее и мир раскрываются сами к себе, будто бы – как из одного нерасчленного и несвязного, самого по себе мертвого сгустка выступили, распустились в самих себя, то есть в пёстрое многообразие сущего, то во *Времени и бытии* он выставляет требование попытки “помыслить бытие без сущего”. Это требование, которое противопоставлено нашей привычке мыслить бытие из сущего. Но возможно ли это? И каким образом это должно случиться? Даже Вильдермут (1967), который комментировал выступление Хайдеггера 27 февраля 1967 года на радио DRS⁵¹, считает, что мы могли бы, очевидно, сначала провести различие между бытием, которое понимается как всеобщее всего сущего, и бытием, которое первоначальнее этого всеобщего бытия. Хайдеггер хотел раскрыть первоисточник, из которого то, что мы называем сущим, выступило, из которого оно вообще понимаемо. Слушатель мыслит, так сказать, перевернутым образом, действительно не замечая этого. Но едва ли можно принять, что Хайдеггер думал о двух видах “бытия”. В своем заключительном слове он как раз указал на свое намерение: “Мыслить бытие без сущего означает мыслить бытие без оглядки на метафизику”.

Для нас может быть проще вернуться к фрайбургской лекции Хайдеггера 1941 года, чтобы не подвергнуться опасности начать мыслить “бытие” абстрактно. В §17 Хайдеггер (Heidegger, 1981, 78 ff.) говорит о расщепленности бытия и сущности человека: набрасывание (Zuwurf) и отбрасывание

⁵⁰ Слово Verweilen (в отличие от Aufenthalt), которое здесь используется, имеет смысловой оттенок дления, то есть пребывание в смысле дления в отличие от пребывания в смысле (место)пребывания. – Прим. пер.

⁵¹ Швейцарское радио DRS (Radio der deutschen und rätoromanischen Schweiz) – радио немецкой и ретороманской Швейцарии. Сегодня функционирует как радио SRF (Schweizer Radio und Fernsehen) – объединенная медийная организация “Швейцарское радио и телевидение”. – Прим. пер.

(*Verwerfung*)⁵². Бытие само, так это значит в лекции, имеет как раз вид сущности, приводящий человеческое мышление к безвыходности: “Если мы это знаем, мы уже знаем существенное о бытии”.

Хайдеггер видит человека в *Бытии и времени* в его отношении к бытию таковым, что это подразумевает “просвет бытия”. Сущность Дазайн[a] лежит в его экзистенции. “Вы-стаивание” в просвете бытия Хайдеггер называет экзистенцией (*Ek-sistenz*)⁵³ человека. Это эк-зистирование отвечает не на вопрос, есть человек действительно или нет, но на вопрос о “сущности” человека. Экзистенция не есть осуществление эссенции, но отношение просвета к бытию.

Экзистенция, согласно Хайдеггеру, не покрывается “ни содержательно, ни по форме” традиционным “*existentia*”⁵⁴. Именно эк-зистенция означает содержательно “выстаивание в истине бытия” (Heidegger, 1947, 16 ff.). Но через это сущностное определение человека ... “гуманистические толкования человека как *animal rationale*, как ‘Person’, как духовно-душевно-телесного существа не объясняются как ложные и не отбрасываются”. Скорее, единственная мысль та, “что наивысшие гуманистические определения сущности человека еще не узнали собственноподлинного достоинства человека”; что этот “гуманизм еще не достаточно высоко установлен». Бытие “не есть Бог и не есть основа мира”. Бытие есть дальше, чем все сущее, и все же оно ближе человеку нежели всякое сущее, будь то скальная порода, животное, произведение искусства, машина, будь то ангел или Бог. Бытие есть ближайшее. То, что эта близость остается для человека самой дальней, то это потому, прежде всего, что он хоть и “пастух бытия”, но всегда уже и только держится за сущее.

Вопрос о бытии сущего, в особенности бытии Дазайн, как уже сказано, ставился в истории философии не только Хайдеггером. Уже античность и большей частью также средние века были движимы им, даже если не в той же мере. Аристотель занимался этим, и Хайдеггер упоминает *Софиста* Платона, из чьего текста взятая цитата вводит *Бытие и время*. Также Фома Аквинский уже говорил о “свете”, через который нам становится доступна открытость бытия. Холленбах (Hollenbach, 1954, 3) даже находит, что учение о “*prima principia*” познания полностью охватывало поднятую Хайдеггером проблему вещи (*Sache*), но только не выдвигало отчетливо на центральную позицию. Раскрываемая сущность бытия означала для Фомы Аквинского преданную базовую интуицию, которая далее ни

⁵² Работа *Grundbegriffe* (1941) опубликована в 51 томе Собрания сочинений Хайдеггера. На русский язык не переводилась. – Прим. пер.

⁵³ “*Ek-sistenz*” вместо “*Existenz*” используется Хайдеггером только после *Бытия и времени*.

⁵⁴ Для различения оставляем латинское написание, как это делал и В. Библихин. – Прим. пер.

к чему не сводима. Правда, схоластика не просто низложила подразумеваемый Хайдеггером “соблазн” самопонимания. Но она, без сомнения, не разобралась в достаточной мере с понятием бытия, и Холленбах с полным правом полагает, что “у такой уверенной традиции как аристотелеского-томистская” еще есть что наверстать и разъяснить.

Но что есть “бытие”? Высказывания метафизики, говорит Хайдеггер (Heidegger, 1927, 11), от своего начала до завершения двигались “странным способом сплошного смешения сущего и бытия”. Это смешение, хотя и не имеет своего основания в “неаккуратности мышления или небрежности говорения”, но в самом бытии, в “забвении бытия”. Отношение бытия к человеческому существу не поддается нашему мышлению, вот почему любое напряжение мышления, направленное на преодоление забвения, оказывается негодным. Все дело, скорее всего в том, чтобы сперва однажды научиться обращать внимание на забвение бытия, чтобы его испытать в опыте, и принять этот опыт в отношении бытия к человеку и в этом хранить.

Забвение бытия должно, прежде всего, выступить как вопрос; только тогда мышление пробьется к онтологическому смыслу сущего. Здесь Хайдеггер выступает принципиально против субъективистского, онтического мышления, которое выносит заключения о сущности “внешнего мира”, вещей и упорядочивает их категориально как “наличествующие”. В этом отношении в даэрин-аналитике Хайдеггера речь идет о том, чтобы устранить расщепление мира на “субъект” и “объект”, на “*res cogitans*” и “*res extensae*”, как они были философски постулированы со времен Декарта. Такое мышление исходит именно от “изолированного” субъекта, который производит контакт с “внешним миром” посредством собственного усилия. Хайдеггер критикует в этой связи Декарта и Канта, которые объясняли отношение мыслящего субъекта и внешнего мира посредством того, что “наличествующий” субъект и наличествующий внешний мир в одно и то же время настойчивым образом зависят друг от друга и влияют друг на друга. Из-за того, что вопрос о “реальности” “внешнего мира” был поставлен без предварительного прояснения феномена мира как такового, “проблема внешнего мира” постоянно ориентировалась на внутримирное сущее, вещи и объекты. Через это возникает “онтологически почти неразрешимая проблематика” (Heidegger, 1927, 203).

Эта констатация, таким образом, существенно отрывается от возвращающей к Декарту и Канту “критической” и “трансцендентальной” философии, в которой постижение бытия связано с человеком и актом его

разума, согласно которому “бытие” угрожает стать чисто субъективным и ни к чему не обязывающим “переживанием сознания” (как в позднем психологизме). Хайдеггер ставит вопрос о смысле, прежде всего, человеческого Дазайн[a], однако так, что выявляют себя не субъективно-произвольные, но обязательные, то есть “экзистенциальные”, данные со всякой экзистенцией структуры человеческого бытийного устройства. Этой вытекающей из противоположности античного и современного мышления постановке вопроса, пишет Цан (Zahn, 1976, 198) удовлетворяет *Бытие и время* и это есть “самый широкий духовно-исторический горизонт, из которого ее (эту работу) можно видеть, если мы претендуем на полное понимание ее основной идеи”.

Таким образом, согласно Хайдеггеру, различие бытия и сущности, “*existentia*” и “*essentia*” теряют силу. Вопрос, почему человек есть чувствующее, мыслящее и действующее существо, какой существенный признак оно имеет благодаря своему сознанию, своему настроению, страху, вине, болезни и смерти, содержался в вопросе о характере бытия человека. Человек может быть схвачен в своей целостности, которая всё более есть в качестве отдельного, и никогда из мира, и таким образом, из сущего. Настолько, насколько он понимается лишь с одной стороны, со стороны духовного или материального, он одновременно оказывается неверно понят вследствие пренебрежения других сторон. Антропология пыталась преодолеть эту односторонность, но угодила в тупик вследствие антропоцентрированности своего усилия сводить отношение человека к миру. В то время как классическая философская антропология исходила из человека и, исходя из этого, пыталась понять мир, Хайдеггер видит человека всегда в отношении к бытию.

“Находимся ли мы вообще на пути к сущности человека, пока мы отграничиваем человека как живое существо, и настолько, насколько мы его среди прочего отграничиваем от растений, животного и Бога? Можно действовать и так, можно, таким образом, помещать человека внутри сущего как сущего среди других. Можно при этом постоянно высказывать правильное о человеке. Но также поэтому может быть совершенно ясно, что человек при этом окончательно оказывается изгнан в сущностную область *animalitas*, даже тогда, когда его не ставят на один уровень с животным, но приписывают ему специфическое различие. В принципе постоянно мыслят *homo animalis*, даже если *anima* устанавливается как *animus sive mens* и более поздние – как субъект, как *Person*, как дух [...]. Так мало содержится сущности человека в том, чтобы быть животным организмом, так мало можно устранить это и выровнять это недостаточное сущностное определение человека, снабдив человека бессмертной душой, или разумной способностью, или личным характером. Всякий раз эта сущность переступается, и именно на основе того же самого метафизического наброска” (Heidegger, 1947, 13 ff.).

Уже во фрайбургской лекции в летнем семестре 1930 года Хайдеггер (1982a, 122) высказывал мнение, что антропология исхожена вдоль и поперек, эксплуатировалась совершенно различными намерениями и различным инструментарием. При этом он упоминает психологию, педагогику, медицину и теологию. Это “уже больше не мода, но эпидемия”. Даже в философской антропологии неясно, *как* спрашивается о человеке и в какой мере это вопрошание – философской природы. При этом нельзя также оставить в стороне язвительный намек столь не любимых Хайдеггером американцев:

Как же тогда, если мы допустим, что мы вовсе не знаем, где мы есть, и кто мы есть? Как, если все предыдущие ответы на вопрос, кто есть мы, всякий раз покоятся только на применении уже давно данного ответа, ответа, который, возможно, вовсе не соответствует тому, что спрашивается в сейчас затрагиваемом вопросе о том, кто мы есть? Так как сейчас мы не спрашиваем о нас “как людях”, предполагается, что мы понимаем это имя в традиционном значении. Согласно ему, человек есть вид “живого существа” (animal, zoon), который также как все живые существа находится на заселённой земле и среди прочего во вселенной. Нам знакомо это живое существо, тем более что мы сами его вида. Существует целый отряд “наук”, которые приносят известия об этом живом существе – названном человеком, и их объединяют под названием “антропология”. Существуют книги с самоуверенными заголовками, например, “Человек”, которые притворяются, что знают, кто есть человек. Как если бы мнение американской иллюзорной философии, которая слишком ревностно перенимает сегодняшнюю немецкую науку, уже представило истину о человеке. (Heidegger, 1982a, 83 ff.)

Таким образом, христианское определение сущности человека понимается путем отмежевания от *deitas*⁵⁵, из сыноположения Бога, только из истории Священного писания, и в этом отношении человек остается по ту сторону от этого мира и мира, “теоретически-платонически помысленного”, лишь временно преходящим. Марксизм же ищет человеческое в человеке в обществе, так как только в нем могут быть обеспечены такие “естественные потребности”, как питание, одежда, продолжение рода и экономический доход. “*Homo romanus*” чувствовал себя, благодаря своей духовной встрече с поздним христианством, возвышающимся над “*homo barbarus*”, причем “*humanitas*” состояло в значительной мере в духовном “формировании”. Повторение этого “гуманистического” определения человека сформировало Ренессанс 14-15 веков, а также гуманизм 18 века.

Хайдеггер неоднократно защищался от упреков в том, что поставить таким образом под вопрос теоретическую антропологию и одностороннее

⁵⁵ Божественного (лат.) – Прим. пер.

определение сущности человека означает нигилистическое обесценивание человека. Так как во всём сказанном сплошь и рядом звучит возражение тому, что признается светлым и высоким в человечестве, то не учит ли его философия безответственному и разрушающему “нигилизму”? По факту: Что может быть “логичнее”, чем то, “что тот, кто сплошь и рядом отвергает истинно сущее, стоит на стороне не-сущего и, тем самым, проповедует чисто ничто как смысл действительности? [...] Но указывает ли с необходимостью это ‘против’, которое противопоставляет обычно помысленному, на чистую негацию и негативное?” (Heidegger, 1947, 33). Удивительное место, которое акцентирует Хайдеггер не допускающим двусмысленности образом, есть абсолютизация одностороннего высвечивания сущности человека, измерение стоимости, которую он обозначает как “величайшее богохульство, которое следует мыслить в отношении бытия” (Heidegger, 1947, 35). Поэтому вопрос должен гласить теперь не *Что* есть человек, а: Как *есть* человек.

А потом, Хайдеггер, несмотря на свой протест против традиционной антропологии, никоим образом не уклоняется от вопроса о человеке: перечитываем напечатанное в разрядку: “*Вопрошание о бытии, следовательно, вопрошание о бытии и времени, вопрошание о сущности времени, неизбежно требует вопрошания о человеке*” (Heidegger, 1982a, 123). Время, говорит он в другом месте (Heidegger, 1983a, 90) времени себя только в той мере, в какой есть человек. Но если бы не было времени, то был бы человек? Строго подходя к этому, мы не можем этого сказать. Во всякое время был и есть и будет человек. “Не было времени, поскольку не было человека, не потому человек приходит из вечности и в веки вечные уходит, а потому, что время не есть вечность и время времени себя только во всякое время как человеческо-историческое Дазайн”. Что именно позволяет “бытию” и “времени” принадлежать друг другу, что “не только приводит обе вещи к их собственному, но охраняет их в их взаимоотноисленности и в этом держит, положение то и другое, положение вещей”, обозначается Хайдеггером (1969b) в его докладе *Время и бытие* как “событие” (Ereignis).

Таким образом, в первом обозначении, дазайн-аналитика называет человеческое существование (Existieren) бытием-в-мире. *Бытие и время* с начала и до конца имеет перед глазами тоже только одну, читателями по большей части упускаемую, цель – определять эту, прежде всего, формальную характеристику Дазайн в том числе и качественно, то есть согласно его собственноподлинной природе, его всё несущей сущностной черте. Если

этот базовый характер бытия-в-мире в *Бытии и времени* пока ещё то и дело называется “первичным пониманием бытия”, то это же понятие уже отдается как обозначение собственноподлинной “природы” человеческого существа в пользу других определений, так как слово “понимание” слишком легко может содействовать ошибочному сужению до чисто разумного, интеллектуального познания. Дазайн потому характеризуется, скорее, как “Бытие вот этого тут” (*Sein des Da*), при чем, конечно, под “Тут” подразумевается именно не какое-то пространственное место, некое “здесь” как отграничение от “там”, а открытость миру, просвет, которую человек выстаивает как первоначальную способность внимать (*Vernehmenkönnen*) встречному (по этой причине также и перевод Сартром Дазайн как “*être-là*” более чем сомнителен). Бытие-в-мире как такая “экстатическая”, мир открывающая, внимающая отнесенность к встречному может быть тем самым, наоборот, неверно понята как чистое качество, которое свойственно человеку среди многих других. Человек *есть*, в большинстве своем, по своему наиприсущему базовому устройству, не что иное, как используемая для держания “мира” открытым способность внятия. “Бытие-в-мире” не следует понимать пространственно. “Мир” есть базовый характер самого Дазайн[а]. В том же месте в *Бытии и времени* (1927, 64 ff.) Хайдеггер, тем не менее, указывает на многозначность слова “мир”. Оно может иной раз быть использовано как онтическое понятие и означать тогда “все сущее, которое может наличествовать внутри мира”; в другой раз оно означает онтологический термин и подразумевает бытие не-дазайн-размерного сущего, название региона, который охватывает многообразие сущего, как, например, “мир” математиков, регион возможных предметов математики. С другой стороны, в онтическом смысле “мир” может пониматься в своем экзистенциальном значении для Дазайн[а], как то, “в чем” “живет” фактическое Дазайн. Наконец, Хайдеггер обозначает “мир” как онтологически-экзистенциальное понятие “мирости”. “Мир” и “набросок мира” подразумевают более не “сущее в целом”, а открытое, область просвета, в которую пребывают все феномены, могут проявить себя и прийти к своему бытию. Все становление открытым феноменов случается всегда только в создающую просвет, внимающую сущность человека. В нем вообще имеет основание каждое отдельное познание⁵⁶.

⁵⁶ Во фрайбургской лекции зимнего семестра 1929/30 годов “Основное понятие метафизики” Хайдеггер (1983а) выводит относительно понятия “мир”, что материальное безмирно, животное мало-мирно и человек миро-образующ.

Речь о бытии-в-мире привела к неверному пониманию, и Хайдеггер (1947, 32 ff.) должен был то и дело наталкиваться на ошибочное толкование. Поскольку говорится, что бытие человека состоит в бытии-в-мире, то тут же находили, что человек упрощается до чисто лишь посюсторонней сущности, из-за чего философия проваливается в позитивизм. И что же тогда может быть более “логичным” чем утверждение, “что кто утверждает мировость человеческого бытия, тот признает правомерность лишь посюстороннего, потустороннее отрицает и все ‘трансцендентное’ отвергает”?

Хайдеггер резко расправляется с такими “мнениями”. “С помощью многожды призываемой логики и рацио полагают, что то, что не позитивно, то негативно, составляет несоответствие разуму и потому как дурное заслуживает клейма. Так преисполнены ‘логики’, что все то, что противно привычной лености человека, тотчас перерасчитывается как дурное противоречие. Все, что не умещается в знакомое и родное позитивное, сбрасывают в прежде с верхом наполненную яму голой негации, которая всё отрицает, которая через это завершается в ничто и таким образом исполняет нигилизм. На этом логическом пути всё погребают в нигилизм, который изобретается с помощью логики” (Heidegger, 1947, 33).

“Мир” в смысле Хайдеггера все же никоим образом не означает “мирское” сущее в отличии от “духовного”. Вообще в каждом определении “Мир” означает не сущее и не область сущего, “а открытость бытия”. Человек “есть, и есть человек в той мере, в какой он есть эк-зистирующее”. Он выступает в открытости бытия, он “стережет истину бытия”. В расчете и обработке человек всегда лишь сущее, тогда в нем себя проявляет “забвение бытия”. Само бытие-в бытия-в-мире не образует ни бытийного отношения двух пространственно отдаленных сущих, ни субъект-объектного отношения. Это бытие-в есть, скорее, бытийный вид заботы-для в отношении не-дазайн-соразмерного сущего (подручного). Забота-для может перенять нечто, о чем для другого нужно позаботиться, или она может вспоможествовать ему в том, чтобы остаться свободным в своей заботе.

Помимо этого, Хайдеггер обращает внимание своих критиков на испытанное утверждение, что бытие-в-мире не содержит никакого решения о том, является ли человек в теологическо-метафизическом смысле только посюсторонним или потусторонним существом. Далее он защищается против вновь и вновь вменяемого ему атеизма. С экзистенциальным определением сущности человека также ничего не высказано о “Дазайн[е] Бога” или его “не-бытия”. Не только опрометчиво, но уже в корне ошибочно, если утверждают, будто толкование сущности человека из отношения этой сущности к истине бытия есть атеизм. “Это произвольное перепостроение, кроме того, лишено

и тщательности чтения” (Heidegger, 1947, 36 ff.). Однако из такого высказывания можно было бы вычитать и безразличие. Не равнодушная позиция в отношении святого или божественного воспрещает мышлению быть теистическим или атеистическим, но исключительно “внимание к границам, которые установлены мышлению как мышлению”.

В *Письме о гуманизме* в этой связи находят себя мыслительные заходы наивысшей взрывной политической силы: Хайдеггер дистанцируется от всякой формы материалистического и националистического гуманизма.

Перед лицом сущностной бездомности человека его будущая судьба видится бытийно-историческому мышлению в том, что он повернется к истине бытия и попытается найти себя в ней. Всякий национализм есть в своей метафизической сути антропологизм и, как таковой, субъективизм. Национализм не преодолевается простым интернационализмом, а только расширяется и возводится в систему. Национализм настолько же мало доходит и подтягивается таким путем до *humanitas*, насколько индивидуализм – путем внеисторического коллективизма. Последний есть субъективность человека в ее тотальности. Коллективизм довершает ее абсолютное самоутверждение. Отменить себя субъективность отныне уже не может. Ее невозможно даже достаточным образом осмыслить односторонне опосредующей мыслью. Повсюду человек, вытолкнутый из истины бытия, вращается вокруг самого себя как *animal rationale*. (Heidegger, 1947, 28)

Можно было бы задаться вопросом, почему вопрос о бытии значим настолько, что философия им непрестанно занимается; далее, имеет ли значение бытийный вопрос за пределами философии для дазайн-аналитической антропологии и терапии. Дазайн-аналитика не просто спрашивает о бытии как таковом, но о “смысле” бытия. Разработка бытийного вопроса означает: “проницание сущего – вопрошающего – в его бытии” (Heidegger, 1927, 7). Смысл бытия лежит в экспликации Дазайн относительно его бытия. Такое вопрошание о смысле бытия принадлежит самому сущностному устройству Дазайн[a]. Вопрос о смысле бытия есть также вопрос о смысле человечества. Но “смысл” имеется в виду здесь не теологически или же морализирующе, а как смысловое содержание или сущностность. Смысл бытия имеет в виду сущность бытия. “Мы понимаем слово ‘бытие’ и тем самым все его превращения, даже если выглядит так, будто это понимание остается неопределенным. Таковое, что мы понимаем, что в понимании себя нам вообще как-то открывает, о чем мы говорим: оно имеет смысл. Бытие в той мере, в какой оно вообще понимается, имеет смысл. Изведать и схватить бытие как наисомнительнейшее, собственно, опросить бытие, значит тогда не что иное, как: спросить о смысле бытия” (Heidegger, 1983a, 89).

Понятно, что слово “смысл” (Sinn) используется в повседневном языке в различных значениях. Вильсон (Wilson, 1981, 179), среди прочего, указывал на это. Говорят о “смысле жизни” о “смысле” болезни, работы, спрашивают, что некто имеет в виду⁵⁷, имеет ли нечто “смысл” или является “бессмысленным”, ищут смысл произведения искусства или текста. В психологии ощущений⁵⁸ говорят о способности ощущений, характерологически – о взглядах, воззрении (Gesinnung) и образе мыслей (Sinnesart), в этическом аспекте говорят, в свою очередь, о смысле страдания и т.д. Согласно Вильсону, выражение “духовно следовать вещи” имеет как нормальное словоупотребление, так и философское исчисление. Наполненным смыслом “является объект духовного следования”. То, что первично обладает смыслом, есть текст или композиция, в то время как “значение” взаимосвязано с “толкованием” и (согласно Дудену) по всему вероятно предполагает: “для (всего совокупного) народа объяснять, делать понятным” (Wilson, 1981, 180). Хайдеггер говорит кроме того о смысле, значении и речи как толковании и откровении.

Бытие и время задумывалось как первая часть широкомасштабного вопроса о бытии; вторую часть Хайдеггер остался нам должен. В семинаре к докладу *Время и бытие* (1962) он упоминал также “до публикации уже не” дошедшее “Прояснение смысла бытия” (Heidegger, 1969b, 34). Существенное, однако, находится в *Письме о гуманизме*, где он *expressis verbis* говорит о человеке как пастухе бытия. Не Дазайн, то есть человек, имеет приоритет, а бытие. В бытийной покинутости сущего, чей знак – забвение бытия, истина бытия остается непомысленной.

Что же интересует психотерапевтов в вопросе о смысле или истине бытия? Что интересует Хайдеггера в психотерапевтах? Он говорит это сам. Они [психотерапевты] имеют “особый интерес” в этом, так как для них имеет основополагающее значение вопрос о том, “что, кто и как есть человек”. Врачи, это знал он, и знаем мы, сегодня в значительной мере определены образом мысли естественных наук. Но также и традиционная психология, антропология и психопатология рассматривают человека как что-то “наличное”, причем упускается вопрос, что и как человек как человек “действительно *есть*”. Принципиально человек по существу своему относит себя, ведет себя по отношению и к другому сущему и к самому себе, так как он “понимает своё бытие”. “Отнесение себя” есть фундированное самопониманием отношение.

⁵⁷ С нем. *im Sinn haben* – иметь в виду. – Прим. пер.

⁵⁸ Очевидно, что в немецком языке корневая основа Sinn гораздо более распространена в психологическом словаре, что в данном случае обостряет проблему онтических дефиниций. В русскоязычном психологическом словаре эта корневая основа не так распространена. В немецком языке слова *Sinn* – *смысл* и *Sinne* – *органы чувств* – являются однокоренным. – Прим. пер.

Таким образом, неверно заключать, что само-отнесение человека без осмысления лежащего в основе его самопонимания изолированно характеризуется как способ бытия Дазайн[a]. Именно это нельзя узнать ни из физиологии человеческого тела, ни из естественно-научной измеряемой “телесности”, ни тем более из математических формул. То, что медицинские науки на основе своего естественнонаучного фундирования установили очень важное о строении и способах функционирования человеческого тела и его органов и сделали это знание плодотворным для учения о болезнях и терапии, не подлежит никакому сомнению и полностью признаётся дазайн-анализом.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ

Каковы же базовые черты того сущего, которое мы называем Дазайн, то есть человеческого экзистирования, и речь в котором всегда идет об истине бытия? Хайдеггер называет их “экзистенциалы”, по контрасту с “категориями” Дазайн-несоразмерного сущего. Экзистенциалы есть, тем самым, базовые свойства Дазайн[a], онтологические базовые структуры, которые есть не атрибуты человеческого бытия, но согласно его сути его самого определяют. В-мире я всегда есть с подобными мне и при тех же вещах. Таким образом, нет разделения на субъективное (Я) и объект внешнего мира (*res extensae*), нет трансценденции как выступления к чему-то другому, поскольку бытие-в-мире как трансценденция есть единство, единство Дазайн. Понятие “наброска мира” у Хайдеггера соответствует понятию “мирского”⁵⁹ у Гуссерля. Мир доступен нам в наброске мира и через него.

Понятие “набросок мира”, соответственно “*Welterwurf*”, обнаруживается еще у Бинсвангера, и едва ли – у более позднего Хайдеггера и в цюрихской школе дазайн-анализа. Отказ от него произошёл, прежде всего, потому, что он вел к неверному пониманию и в этом отношении мог толковаться субъективистски, будто Дазайн проектирует себе свой мир. Но это никоим образом не соответствует пониманию мира как открытости, в которой всё может являться и присутствовать лишь как “мировое”. Человек не проектирует встречающиеся ему вещи и других людей. Но всё становление открытым

⁵⁹ *Mundanität*. В отличие от мира (*Welt*) мирское (*mundan*) у Гуссерля есть “всё то, что преднаходит субъект в наивной объективности” (цит. по: *Ebbinghausen R.*, *Die Genealogie der europäischen Krisis*, Würzburg, 2010) в противоположность трансценденции. – *Прим. пер.*

“мира” не может случиться без создающей просвет сущности Дазайн[a] и его самопонимания. Встречающиеся человеку растения, животные и люди не могли бы быть, ни единого раза человек не смог бы экзистировать как то, что он есть, без встречающегося ему. Часто высказываемое возражение, что растения и животные были уже до Дазайн[a], не противоречит этому. Как таковые без человека они не были бы тем, чем они были или есть сейчас. Встречающиеся человеку вещи, растения, животные и люди предоставляют соразмерное ему место пребывания и тем самым возможность быть-в-мире в качестве создающего просвет миропонимания. Поскольку никогда не сможет свет проявить себя как свет, если он не встречает чего-то, что проявит его. Отношение бытия и человеческого существа несёт [в себе] всё “в той мере, в какой оно способствует согласованию проявления бытия и сущности человека” (Heidegger, 1967a, 45).

В первоначальном понимании бытия имеет свое основание и каждое отдельное познание вещей; первичная мирооткрытость не только дает возможность познания наличествующих вещей, но и опосредует понимание для других людей, которые соразмерно своему способу бытия в качестве Дазайн, равно как и я сам, есть в мире.

Приоритет, если можно так сказать, всех экзистенциалов требует от Дазайн[a] стояния в открытости. Не случайно Хайдеггер использует для характеристики человеческого существования латинское *Existere*⁶⁰, “стояние” в открытости бытия. Но и “мир” в “бытии-в-мире” подразумевает ту же самую открытость для всего встречающегося, и, наконец, “тут” Дазайн[a] указывает на то же онтологическое бытийное устройство. Только такая открытость, конституирующая человека как Дазайн, экзистенцию и бытие-в-мире, образует основу для всех остальных экзистенциалов, среди прочего, для первичного пространственного и временного бытия, со-бытия, понимания и речи, находимости и историчности, бытия телесным, подлинности и людей вообще (*das Man*), бытия в падении и совесть, структуры заботы Дазайн[a], конечности и бытия смертным. Дазайн может непосредственно понять самого себя и встречающихся ему других людей и вещей. Он рас-крыт в смысле первичной мирооткрытости. Но в открытости Дазайн[a] основывается также и основание человеческого экзистирования вообще: а именно, свободное бытие. Без

⁶⁰ “Sistere” – форма редупликации (удвоения) к “stare”; происходящее от греческого “Ek-” латинское “Ex-” должно выражать еще более отчетливо.

свободы как базового характера Дазайн[a] мы вообще не могли бы употреблять слово “свободный”. Однако мы можем и пропустить мимо ушей возглас о свободе, который сегодня проносится через весь мир. Так как несвобода, репрессия, зависимость, господство, манипуляции человеку могут быть даны только если ему полагается собственно свобода. Когда Хайдеггера упрекают, что его понятие свободы является “буржуазным” и “индивидуалистским” и потом абстрактным, что он не учитывает, что миллиарды людей могут только мечтать исходя из своих внешних, социальных, политических жизненных обстоятельств о таком образом описанной свободе, то ясно как день, что это есть ничто иное как крайне ошибочное понимание дазайн-аналитического понятия свободы. В тюрьме никому бы не пришло в голову сказать, что жизнь в заключении указывает на тот факт, что никакой свободы не существует принципиально.

Ясперс оставил одну заметку: “Хайдеггер не знает, что такое свобода” (Jaspers, 1978, 50). Но не обосновывает эту фразу. Она становится понятной только при условии осведомленности о присутствующей на заднем фоне затаённой обиды, которую Ясперс испытывал в отношении Хайдеггера. Понятие свободы в дазайн-анализе также оказывается от случая к случаю понятным неверно. Свобода, это должно быть отчётливо высказано, не подразумевает распушенность, не подразумевает никакую свободу от привязанности и обязанности, никакую свободу от ответственности. Свобода человека – это не “самостоятельный” экзистенциал, который стоит “вне” других экзистенциалов. Если Дазайн есть бытие открытым и со-бытиё, то бытие открытым всегда означает также ответ и ответственность, тогда моя свобода также всегда означает свободу ближнего.

Стояние открытым Дазайн[a] не нужно понимать в том смысле, что человек подобен полному пространству, в которое всё может войти. Полное пространство окружено границами. Оно измеримо. Но стояние открытым не измеримо: открытое, свободное пространство – качественной, не количественной природы.

Человек во всякий момент времени есть где-то “тут”. Таким образом, в этом “тут”-бытии, в таком “быть-открытым-для” всегда есть присутствующая пространственность и временность. Пространственность и временность знакомы нам как пространство и время. Принадлежны ли они, однако, области измеримого? Мы говорим о большом, маленьком, широком, узком, высоком, низком пространстве. Жилое пространство здания дается в квад-

ратных метрах, разрешение на постройку зданий предоставляются на основе рассчитанного в кубометрах заключения. Повседневное определение того, что может называться пространством, покоится исключительно на измеримости. Материалы, всё телесно-объемное может быть схвачено таким образом. Расстояние от одного здания до другого, близость или удаленность, высота, глубина, длина или широта безжизненного тела может быть таким образом установлена. То же касается времени. Оно также в определенном смысле “измеримо”. Но какое время? Конечно, только то, которое сегодня имеет действительность как конвенционально определенное “время на часах”. Именно время на часах утверждено; час – это всего 60 минут, день имеет 24 часа. Но уже регионально это суточное время меняется. В Европе и Америке время разнится на много часов, на еще больших расстояниях – еще больше. На восточном побережье США может быть 12 часов пополудни, на западном в то же самое время – лишь 9 часов утра. В разных странах уже введены зимнее и летнее время, что привело к значительным политическим и экономическим осложнениям. Исторически установленное развитие нашей системы времени до того усложнено, имеет такой отпечаток произвольных решений, что действительно можно говорить вместе с Хэберли (1979) о “самодельном изделии из многих различных шнурков”. Фактически мы держим время в ежовых рукавицах, не зная, однако, что мы тем самым “схватываем” – мы беспомощно стоим перед феноменом “времени”.

В открытости как бытийном характере Дазайн[a] нам открывается первоначальная пространственность и временность человека.

Пространство является нам, как было сказано, в качестве самопонятности, о которой вовсе не стоит говорить. Нам привычно понимать его физикалистски. Оно есть “что-” в чем мы стоим и движемся. Мы есть в доме, в комнате, в кровати, так же, как если бы мы были субъектом в противоположность объекту. Мы движемся к дереву, к другу, к лесу. Где мы находимся? Где мы? И где есть нам встречающееся? Где друг, находящийся в Америке, есть в своём отношении ко мне, который есть в Европе, и где я, когда я о нем думаю, здесь или по ту сторону [Атлантики]? Можно возразить, что это же “само собой разумеющееся” и очевидное, что я – *здесь* и только в моем “представлении” я – на той стороне. Хайдеггер предостерегает от таких само собой разумений. Действительность, как она понимается Ньютоном, означает именно, что мы воспринимаем вовсе не стол, а пустое пространство, в котором туда-сюда летают электрические заряды. Стол есть что-то, что

состоит из определенного материала (древесины), имеет определенную форму и служит определенной цели. При всех перечисленных возможностях этого тройкого определения остается всё же вопрос, действительно ли мы тем самым знаем, что есть стол, в чём состоит его сущностное. Само по себе установление стола на основе измеримой пространственной протяженности не говорит нам ничего о его сущности и о сущности пространства. Что мы знаем о действительности цветущей розы или подруги, если мы разведали все без исключения “пространственные” количества и качества? Это равным образом справедливо и для представления.

Хайдеггер характерным для себя образом ставит вопрос о пространственности, например, дерева. “Что такое здесь случается, что дерево представляется нам, и мы противопоставляется дереву? Где разыгрывается это представление, если мы поставлены против цветущего дерева, перед ним? Что-то в нашей голове? Определенно, в нашем мозге текут какие-то процессы, когда мы стоим неким образом и воспринимаем стоящие перед нами цветущее дерево в его свечении и благоухании. Сегодня можно даже процессы, происходящие в голове в виде мозговых токов, посредством преобразования и усиления сделать акустически воспринимаемым и представить их в виде графиков. Без проблем! Чего сегодняшний человек не может? С этим умением он может даже помогать на отдельных участках, что он и делает повсеместно из самых лучших побуждений. Можно – и, наверное, мало кто из нас догадывается, что в скором времени человек сможет в научном смысле всё. Но где остается, чтобы нам себя в нашем случае ограничить, где остается при таких научно регистрируемых токах мозга цветущее дерево? Где остается луг? Где остается человек? Не мозг, а человек, который завтра, возможно, вымрет для нас, а когда-то он приближался к нам? Где остается представление, в котором представляется дерево и человек, стоящий против дерева?” (Heidegger, 1954, 17).

В картезианском расщеплении “*ego cogito*” и “*res extensae*” пространственность со-конструируется через протяженность, и даже идентично с ней. Длина, широта, глубина, близость и даль определяют пространственность. Друг в Америке отдалён как стол в моей комнате. Но фундаментально-онтологически пространство невозможно дефинировать как “*res extensae*”; протяженное сущее окружено протяженными границами протяжённого. Однако же оба, внутри-стороннее сущее и окружающее существуют в пространстве. Дазайн, таким образом, не есть заключённое в пространстве. “Особенно следует показать, как окружное окружающего мира, специфическая пространственность встречающегося в окружающем мире сущего сама фундирована через мирность мира, а не наоборот мир со своей стороны наличен в пространстве”, полагает Хайдеггер (Heidegger, 1927, 101 ff.). Пространственность Дазайн[a] конституируется постольку, поскольку Дазайн есть “в” мире “в смысле озаботившегося-освоившегося

обращения с внутримирно встречным сущим”. Отдаление означает здесь уже не отдаленность или отстояние, а “делание дали исчезающей”, то есть приближение. Отдаленность, отстояние обозначают не дизайн-соразмерное сущее. Поэтому для студента, который должен следить за лекцией в аудитории, его пребывающая на удалении подруга может быть “ближе”, чем непосредственно перед ним стоящий преподаватель; да, может быть даже, что он одновременно и здесь, и там. Равным образом и для матери, пребывающий на значительном в измерительном плане отдалении, сын может быть ближе, чем домашнее хозяйство, которым она в данный момент занимается. Именно в свой первоначальности пространство есть открытое, прозрачное, не ограниченное. Мы говорим именно о жилых пространствах и спрашиваем об их трёхмерности. Люди проживают в одно-, двух-, трехкомнатных квартирах и измеряют их по высоте, ширине и длине. Тем самым, однако, не обозначается “пространственное” пространства, а лишь его ограничение. Но неспроста говорят, то или иное пространство обустроено со вкусом. Мы говорим о красивом пространстве, об узком или широком пространстве. “Со вкусом” – это не количественное, а качественное определение; “обустроено” означает, что открытое пространство “одушевляется”. Пространство “простирается”. Но “простирается” – понятие настроенности. Простираться означает: впустить себя (sich einlassen). Пространство, тем самым, выводится из “разместить в пространстве”, “освободить пространство”, “наполнить пространство”. Язык повседневности поясняет это нам наилучшим образом. “Простирать” имеет различные значения. Оно может подразумевать “обустроить”, но также легко выражает отношение, так, например, когда собеседнику предоставляют правоту в его аргументации. Наряду с наполнением и освобождением пространства есть еще “расчищение пространства” в смысле порядка и делания обозримым. Таким образом, первичная пространственность всегда определяется способом, каким оказывается затребован человек. Не геометрическое ограничение обозначает пространство, а неограниченность. Открытое, первоначальная пространственность Дизайн позволяет человеку сохранять значения и отсылающие взаимосвязи всего того, что его встречает. Открытое, Прозрачное и Проницаемое пространства имеет смысл “создания просвета”.

Первоначальная пространственность Дизайн[a] есть также то, что дает человеку возможность фактического опыта близости и дали. Если мы получаем, к примеру, путевое сообщение от друга из дальних стран,

мы оказываемся с ним самим в самом близком отношении. Скорее всего, описываемый им ландшафт также теряет свою дальность; он обращает нас ближе, становится нам ближе и знакомее. Мы с нашим другом в поездке, мы встречаемся с теми же людьми, животными, растениями и вещами, что и он. Пространственная близость может облегчить видение, но также и затруднить. Она может способствовать отношениям, но и затруднять их. Люди держат чрезмерную дистанцию, или насаждают друга на друга.

Также и в своей временности раскрывается Дазайн из своего прошлого через свое настоящее в свое будущее; время не есть ни “вне” человека, ни просто порядок следования моментов сейчас. Первоначальная временность всегда остается первично отнесенной с соответствующим поведением, в котором разворачивает себя человеческое существование. В той мере, в какой человек простирается в отношении к вещам и другим людям, он временит себя нам и потому есть как сущее временного существа. Настоящее, бывшее и будущее есть экстазы временности, причем Хайдеггер (Heidegger, 1927, 329 ff.) всегда называет будущее на первом месте. Временность первоначально показывается из будущего. Базовое устройство бытия-в-мире определяется как из пространственности Дазайн, так и из временности.

Только из первоначальной временности и пространственности Дазайн можно понять, почему человек может сновидеть “о другом месте” или “в другое время”, вместо того, чтобы просто спать в кровати. Если утверждается, что нарушен пространственный или временной смысл, то это утверждение ничего не высказывает. Что значит тогда смысл пространства или смысл времени? Если человек грезит, находится ли он в убогой хижине или в анонимном гостиничном номере, в универмаге или во дворце, в темнице или в церкви, то это соответствует его первоначальной пространственности. Если он грезит на протяжении двадцати четырех часов, пребывая возле любимой, то его Дазайн временит себя не в вульгарном смысле как мировое время, а как первоначальная временность. Пространство и время, как известно, ключевые проблемы метафизики от Ньютона до Эйнштейна. Согласно Хёсли (Hoesli, 1965) пространство и время образуют элементы всякого описания физикалистского события. Всякое событие случается на определенном “месте” и в определенное “время”. Ньютон допускал абсолютное время, протекающее во всех системах координат, в то время как для Эйнштейна допущение абсолютного времени физикалистски казалось не выдерживающим критики. Относительность времени Эйнштейна, однако, не принесла нового

определения. Хайдеггер в Цолликоновских семинарах со всей отчетливостью указывал на то, что широко распространенное мнение, что благодаря теории относительности было поколеблено до сих пор имеющее силу учение философии времени, есть фундаментальное заблуждение. В физике, как и в теории относительности, речь не идет о вопросе “что есть время”, а единственно о том, как может быть измерено время в смысле следования друг за другом моментов сейчас; существует ли абсолютное измерение времени или всякое измерение должно быть относительным, то есть условным. В этой связи Хайдеггер также со всей решительностью отклоняет тот упрек, что философия хромает позади естественных наук. Совершенно наоборот, сегодняшние естественные науки, в отличие от испытателей уровня Галилея и Ньютона, отказались от живого философского осмысления. То, что сегодня действительно всё-таки отсутствует понимаемая в строгом смысле самокритика современной науки, никакая не случайность, и коренится это ни в небрежности, ни в ленности отдельного исследователя. Скорее, это “наваждение”, определяемое участью современной эпохи. Поэтому речь идёт и том, что философия сама, “в той мере, в какой она еще есть”, хромает не позади наук, а позади своей собственной традиции и более не в состоянии поставить перед самой собой в вопрошающей беседе этот вопрос о деле мышления.

Но что такое – время? Неспроста Хайдеггер называет свое основное произведение *Бытие и время*. И появившийся позднее столь важный доклад *Время и бытия?* “Время” таким образом, имеет дело с “бытием” настолько, что одно без другого немислимо. О времени спрашивается уже тысячелетия. И все еще, говорит Хайдеггер, на него нет ответа. Лишь то точно, что измеряемое время как поток моментов сейчас не раскрывает сущности времени. При каждом измерении времени время должно быть предзадано. Часовое время лишь уведомляет о “сейчас”. Это считанное время есть также “друг за другом”, “только что” и “сию минуту”, “прежнее” и “будущее”. Было время, когда..., придет время, когда... У нас также есть время для..., мы можем даже “пожертвовать” временем. Время не указывает непосредственно на “сейчас”, но собственно на пребывание. От случая к случаю “время наверстывают” или “время отпускают”; для одного “время стоит”, для другого “время летит”, для третьего “длится вечность”. Для одного время “еще предстоит”, у другого “нет времени”, одному время слишком коротко, другому оно длится слишком долго, наконец, время можно “растрачивать” или “убивать”. В романе *Запасной выход* Хансйорга Эрни⁶¹ в одном месте значится: “Рот⁶² должен ждать и убивать время”. Он может, таким образом, только убивать время, не заполнять осмысленно. Кто убивает время, мир того пуст и полон упущенных

⁶¹ Хансйорг Эрни (Hansjörg Erny, род. в 1934 г.) – швейцарский писатель, журналист. Роман “Запасной выход” вышел в свет в 1980 году. – *Прим. пер.*

⁶² Рот – имя персонажа. – *Прим. пер.*

возможностей. Но тогда есть “наивысшее время”, чтобы что-то предпринять. “Времени”, таким образом, всегда принадлежит “казание на”. Даже если мы говорим “вчера”, “сегодня” или “завтра”, мы не подразумеваем пустое “вчера”, “сегодня” или “завтра”, но всегда указание на то, что вчера случилось, что сегодня происходит или что завтра нас ожидает. Первая характерная черта времени есть, таким образом, “для”, указуемость, отсылание. Вторая характерная черта – датированность, третья и четвертая – натяженность и открытость. Пример Хайдеггера: “Сейчас, когда (da) мы тут говорим друг с другом”; “тогда, когда (als) был убит Кеннеди”; “потом, когда (wann) будет масленица”⁶³, указывают на то, что речь идет не о календарном датировании, а о намного более первоначальной датированности. Календарное, хронометрическое датирование фундировано в том, что случается, в “da”, “als”, “wann”, то есть во “в то время, как”. Время есть первоначально “дление”. Даже простонародный повседневный язык знает об этом. Мы говорим о “нашем времени”, о времени греков, времени средневековья, Новом времени, времени техники. Уже “час” – это больше, чем просто измеряемые 60 минут. До 15 столетия оно было “передышка, остановка, пауза, свободное время”. Еще сегодня мы знаем “отсрочивать”, что значит: давать срок для... Латинское слово для часа, “hora”, означает в монастырской жизни час для хоровой молитвы, и Хайдеггер, который указал на эти данности, упомянул дополнительно *Часослов* Рильке и собрание стихотворение Ингеборг Бахман *Отсроченное время*. Также суточное время как датированное время имеет не только количественный, но и качественный характер. Даже при измеренном с помощью секундомера времени спуска на лыжах, где рассчитываются сотые доли секунды, показание времени подразумевает всегда только быстроту одного конкурента относительно другого. Оно подразумевает затраченное время в отношении высшего достижения. Самый быстрый обладает рекордом. В английском “record” означает первоначально “запись”, и именно официальную запись. Лишь позднее значение слова сузилось окончательно до “рекорда”, фиксации показателя достижения в спорте. И так Хайдеггер заключает: История языка всюду показывает тенденцию к сужению и уплощению значений слов.

Человеческое Дазайн, согласно этому, всегда уже растянуто в трех временных измерениях настоящего, прошедшего и будущего. Собственно временное человеческое бытия есть именно этот троякий способ его экзистирования в настоящем, прошедшем и грядущем, при котором человек в своем индивидуальном поведении не для каждого из трех измерений открыт в равной мере. Один исключительно отдан настоящему. Он замыкается перед всем грядущим и “вытесняет” прошлое; он живет изо дня в день. Другой, напротив, живет в прошлом, печалится о прошедшем, живет воспоминаниями. И третий отдается исключительно утопическому будущему. Естественно, при таком понимании другие измерения не просто оказываются потеряны. Они редуцированы и прикрыты.

⁶³ В немецком языке в зависимости от времени, используются разные союзы, на русский язык каждое из них в приведенных примерах переводится словом “когда”. Работа, из которой цитируется этот пример, не установлена. – *Прим. пер.*

Временность есть вместе с тем условие возможности историчности как временного способа бытия Дазайн, следовательно, экзистенциала. Другими словами: Дазайн есть, “как” и “чем” оно уже было, оно есть свое прошлое. Элементарная историчность Дазайн[a] может оставаться сокрытой или испытывать заботу, например, в охранении традиций. Историк может ровно постольку спрашивать об “истории”, поскольку историчность есть базовый характер Дазайн[a]. Также и исследование истории жизни не может быть ничем иным как реактулизацией прошедшего. Если речь идет об историчности Дазайн[a], то этим все же не имеется в виду просто индивидуальная история жизни человека. Фраза “Дазайн исторично” скорее есть экзистенциально-онтологическое фундаментальное высказывание и “весьма удалено от чисто онтического утверждения того факта, что Дазайн происходит в ‘мировой истории’” (Heidegger, 1927, 332). Определение того, что может называться историчностью, находится перед тем, что подразумевается “историей”. Только на этом основании возможна “мировая история”, а также “история жизни”. Историчность относится к бытийному устройству “происходящего” Дазайн[a] как таковая. Она есть “историческая участь бытия” или “бытийная историческая участь”. У каждой эпохи своя историческая участь (Geschick); судьбоносная историческая участь может совершенно явно раскрыться в повторении, повторение впервые делает открытым для Дазайн[a] его собственную историю. Таким образом, мы также говорим о судьбоносной исторической участи Дазайн[a] в и с его “поколением”, которое только и есть полное, собственноподлинная событийность Дазайн[a]. Хайдеггер близко подошел к этим взаимосвязям, прежде всего, в *Неторных тропах* и в *Положении об основании*. Виплингер (Wiplinger, 1961, 355) указывает на то, что нет никакого фундирования или обоснования, никакого доказательства из истории для тезиса об исторической участи, “поскольку онтологически более ранее не выводимо из более позднего”. Равно как и нет нужды в доказательствах, поскольку Дазайн сам себе создает просвет и раскрывает себя как “бывшее”.

В *Бытии и времени* Хайдеггер обращает внимание на вульгарное понимание истории и событийности Дазайн[a]. История понимается, прежде всего, как прошедшее. Говорят, то или иное принадлежит истории, прошло, более не наличествует – или наличествует, но без значения для настоящего. Тем самым оно становится незначащим. В противоположном направлении разворачивается высказывание, когда уже не могут избежать истории. И здесь

речь ведется о прошедшем, но в его значимости для Сейчас. История как прошлое есть тогда настоящее; оно может, тем самым, принадлежать более раннему времени и все же еще “сейчас” быть наличным. В следующем смысле “история” означает происхождение, процесс становления, развития. Можно делать историю. История здесь означает “взаимосвязь событий, действий”, которая протягивается сквозь прошлое, настоящее и будущее – где прошлое не владеет особым преимуществом. Наконец, история обозначает также “целое сущего”, перемены, историческую участь людей и их культуры, и “традицию” как таковую.

Тем самым уже сказано, что Дазайн экзистирует не как “сумма моментов действительности, следующих друг за другом и исчезающих переживаний” (Heidegger, 1927, 374). И рождение “не есть и никогда не есть прошедшее в смысле более-не-существования”, настолько же, насколько смерти присущ вид бытия еще никогда не существовавшего, но подступающего ухода. “Фактическое Дазайн существует рожденным, и рожденным оно умирает, но уже в смысле бытия к смерти”. И в *Письме о гуманизме* (Heidegger, 1947, 24) утверждается, что экзистенция человека как таковая является историчной, “но не потому, или вовсе не только потому, что много чего происходит с человеком и человеческими вещами в течение времени”. Историчность, следовательно, не утверждается через повседневный опыт с наличествующим и подручным, а узнается как экзистенциал.

В историчности Дазайн[а] является обоснованным тот факт, что актуальное поведение со-определяется как через прошлое, так и через будущее. Прошедшее не угасло, но всегда присутствует в смысле континуальности Дазайн[а]. Человек не остается тем же самым от одного мгновения к другому, так как первое уже содержится во втором. Гампер (Gamper, 1980, 22) заключает из этого, что “беря строго научно”, с человеком также невозможно и экспериментировать. Поскольку фактически не дано основного требования эксперимента, а именно повторяемости из одного и того же исходного положения. То, что будущее также действует на человеческое поведение, нужно понимать через отнесенность человека к тому, что ему предстоит и испытывается как надежда или безнадежность, как сильная уверенность или страх, как радостное ожидание или безропотное смирение.

Хайдеггер в этой связи говорит об “экстазах” временности. Будущее имеет характер “к-на-себя”, бывшесть – “обратно к”, и актуальность – “допущение-встречи-с”. Тем самым историчность снова и снова отсылает

к грядущему, бывшему и настоящему как экстазам временности. Она “сущностно экстатична. Временность исходно временит из будущего” (Heidegger, 1927, 331). Здесь находится исключительно “бывшее”, но не “прошлое”. Так как в той мере, в какой Дазайн фактически экзистировал, “оно не прошло, но всегда уже было в смысле ‘я есть бывший’. И быть бывшим можно только пока ты есть. Прошедшим мы называем сущее, которое уже не наличествует. Потому будучи экзистирующим Дазайн никогда не может установить себя как наличествующий факт, который возникает ‘со временем’, и проходит, и частично уже прошел” (Heidegger, 1927, 328).

Во временности и историчности как базовом характере Дазайн[а] также находит свое обоснование всякий из феноменов, которые мы называем способностью воспоминания, памяти и забывания. Память имеет дело с памятованием и воспоминанием, то есть с мышлением⁶⁴. Речь идет о замечании и удержании данностей в их взаимосвязях значений и отсыланий, в то время как забывание дазайн-аналитически рассматривается как явление привации воспоминания. Забытые события, вещи или мысли исчезают из области мирооткрытости человека. Греческое слово для забывания есть “λανθάνομαι”, медиальная форма от “λανθάνω”, что означает то же, что “быть сокрытым, незамеченным”. Сокрытое и незамеченное всегда еще как таковое существует, но не как непосредственно наблюдаемое присутствие. Оно не воспринимается, поскольку другое придвинуто ближе. Так забывание может также снова вторгнуться, выступив из сокрытого, когда Дазайн для этого снова открыт. Бытие, открытое для чего-то есть феномен отношения; забывание, тем самым, всегда обозначает также и способ самозабвения, так как при этом утрачивается особый вид отношений, позволение тематического присутствия.

Тем самым показано феноменальное, то есть сущностно-соразмерное содержание воспоминания, памяти и забывания. Онтическое исполнение этого человеческого базового феномена связано с физиологическими и психологическими условиями. С этой точки зрения другие исследовательские подходы также становятся совершенно правомерными – в той мере, в какой они продолжают осознавать свои границы и свой методический заход. Естественнонаучная биология и физиология, психиатрия и экспериментальная психология занимаются, соответственно, мнемой, памятью даже как базовым принципом жизни. Нейрофизиологическое толкование сохранения энграмм в мозге, которые могут

⁶⁴ В немецком языке слова “память” и “мышление” остались однокоренными и их единопроисхождение более очевидно. Если мы обратимся к словарю М. Фасмера, то обнаружим там развернутое этимологическое рассуждение на этот счет, касающееся и русскоязычного употребления этих слов. – *Прим. пер.*

оживать в сознании как образы восприятий, владеет современным изучением памяти. Оно, в конечном итоге, ведет к спорному высказыванию, что дезоксирибонуклеиновая кислота имеет память. Ибо и самой естественнонаучной стороной этот тезис принимается не без критики, то возлагают надежду на генетические процессы и на иммунологию. Дж. Экклс (цит. по: Boss, 1975, 85) полагает, однако, по этому поводу, что такого рода расхождения в словоупотреблении означают, что понятие “память” практически обесценилось. Он само держится первоначального, узкого смысла и понимает под “психической памятью” то качество центральной нервной системы, посредством которого может запускаться как процесс сохранения, так и воспроизведения информации. Но даже это является спекуляцией, и естественнонаучно не доказуемо. Естественнонаучный образ мыслей, однако, уже давно охватил психологию. Г. Эббингауз уже 100 лет назад впервые исследовал память; развитие шло дальше. Говорится о “сохранении и консолидации следов памяти”, существует “гипотеза разрушения следов памяти” и “гипотеза интерференции” (след памяти перекрывается другими событиями), говорят об “ассоциативной теории интерференции” и “двухкомпонентной модели”.

Все эти теории, которые ведут к психологии научения, имеют свое практическое значение. Но огромная опасность при этом состоит в том, что они обладают абсолютным авторитетом на факультетах гуманитарных наук в большинстве университетов в области психологического образования, по сравнению с антропологически ориентированной психологией. Этим не только отмечено спорное научное сознание, но еще проводится та идея, будто сущностные черты можно постичь средствами экспериментальной психологии.

Босс подробно разбирался с биологическими, генетическими и иммунологическими положениями о памяти. Кажется, между естественнонаучным теоретическим построением и феноменологической позицией находится непреодолимый разлом. Можно, конечно, задаться вопросом, является ли это необходимым и обоснованным. Поскольку все, что нам смогла предъявить экспериментальная физиология и психология, есть телесное условие феномена “памяти”. Телесение мироотношения – как таковое стоит рассматривать и вспоминание, и забывание – не может быть увидено прямо как противопоставление к именно этой мироотнесенности, а в высшей степени как фактическое основание осуществления его возможности. Это касается всех “психических функций”: внимания, способности концентрации, способности восприятия, способности запоминания, кратковременной и долговременной памяти, волевых действий, сознания и мышления. Поэтому телесение обозначается как экзистенциал. Определенно, что “условия” не составляют “причин” или “оснований” феноменов как таковых. Кто так полагает, выходит за границы естественнонаучного знания. Говоря более широко, и несколько более сложно, Босс называет память “способностью удерживать более раннее случившееся как случившееся определенных значений в их пространственно-временных местах внутри мотивационных взаимосвязей человеческой жизненной истории” (Boss, 1975, 89). Это предполагает сущностно-соразмерное

обладание пониманием значимого случившегося, чего не может никакой хемо-физикалистский процесс.

Дазайн-аналитико-феноменологический способ рассмотрения воспоминания и забывания существенно отклоняется от психоаналитических представлений. В психоанализе “проработка” жизненной истории имеет чрезвычайное значение, так как за непосредственно кажущимися феноменами должны отыскиваться бессознательные силы, то есть “забытые” причины имеющихся симптомов болезни. Реактуализирующаяся в воспоминании история жизни “не имеет преимущества прозрачности” (Kohli-Kunz, 1973, 68). Память, пишет Фрейд в 1915 году (1948, 393), “пристрастно и с большой охотой может исключить все те впечатления из репродукции, с которыми сцеплен болезненный аффект”. Через это “исключение” забывание становится “вытеснением”. Забывание больше не означает только “выпадение”, а кроме того “отклонение и отстранение от сознания” (Freud, 1949, 250). Оно есть (невротический) защитный симптом. Такому видению дазайн-анализ противопоставляет то, что забывание есть исключительно исчезновение данности из непосредственно и специально удерживаемого в нетематическое присутствие. “Иначе оно есть ничто” (Boss, 1975, 305). Тематическое обращение к определенной вещи как раз позволяет другому отступить в сокровытость. Это все же принципиально отлично от невротической защиты, в которой воспоминание чего-то, способность удержать что-то должна быть лишь целесообразным поведением какой-то психической инстанции, чтобы позволить чему-то другому выйти на свет.

По этой причине история жизни в дазайн-анализе также играет другую роль, нежели в психоанализе. Поскольку открытому стоянию Дазайн[а] принадлежит также и ре-актуализация, соответственно, позволение-присутствовать всем без исключения более ранним и актуальным возможностям отношений. Ни в коем случае поведение человека по отношению к другому человеку не может быть объяснено каузально-генетически из “прошедшего” или “вытесненного” образца отношений, как этого требует “концепт переноса” Фрейда. Скорее всякое онтическое восприятие другого человека основано в экзистенциале со-бытия.

Со-бытие означает, прежде всего, то, что я в этом мире не один, что прежде всего не дано никакое “Я”, никакой чистый субъект без мира. Бытие-в-мире тем самым уже содержит “Другого”. “Дазайн есть как бытие-в-мире одновременно и бытие друг с другом – точнее: со-бытие” (Heidegger, 1979, 328).

Это высказывание Хайдеггера обладает экзистенциально-онтологическим смыслом и никоим образом не имеет в виду, “что фактически я обретаюсь не один и что наличествуют еще другие субъекты моего вида”. Ибо иначе я говорил бы о моем Дазайн[е] как в окружающем мире наличествующей вещи, со-бытиё было бы чем-то, что причиталось бы Дазайн[у] на основании наличного бытия другого. “Дазайн было бы со-бытиём ровно постольку, поскольку Другие фактически обретаются”. Но по Хайдеггеру со-бытиё означает равнозначальный с бытием-в-мире бытийный характер Дазайн[а] как таковой, что также есть формальное условие возможности “со-разомкнутости” Дазайн[а] другого для всякого собственного Дазайн[а]. Это важно также тогда, когда другое Дазайн не призывается и воспринимаемо как наличествующее. Так как даже одиночество есть со-бытиё в мире. Оно означает лишь дефицитность фактически переживаемого в опыте со-бытия; если “Другой” отсутствует, тем самым показывает себя позитивный характер со-бытия. В “отсутствии Другого”, которое только потому может иметь место, что мое бытие есть со-бытиё, бытийное устройство Дазайн[а] не приходит к своему фактическому исполнению. И когда говорят, что только в качестве со-бытия Дазайн может быть одиноким, то это одиночество Дазайн[а] “не устранено через то, что второй экземпляр рода человек, а возможно, и десять других, стоит тут рядом”. Даже если другие наличествуют, Дазайн может быть один, так как бытие друг с другом основано не в совместном наличии субъектных вещей. Везде в том, с чем мы обходимся, другие есть тут. “Это бытие друг с другом не есть суммативный результат существования нескольких, не эпифеномен множественности Дазайн[ов], не что-то добавочное, что складывается только на основе определенного числа, но наоборот, поскольку Дазайн как бытие-в-мире из себя самого есть со-бытиё, то имеется и что-то такое, как бытие друг с другом” (там же). Но это со-бытиё бытийного вида Дазайн не может быть постигнуто ни как подручное бытие, ни как наличное бытие. Со-бытиё есть, таким образом, со-Дазайн.

Дословно Хайдеггер продолжает: “Другие могут встречаться в окружающем мире. Плохо обработанное поле, вдоль которого я иду, аппрезентирует его владельца или арендатора; стоящая на якоре парусная лодка – того, кто совершает на ней свои прогулки. Но эта встреча имеет здесь другую структуру аппрезентации. Эти другие не включены в контекст отсылок окружающего мира, но встречаются мне в том, с чем они имеют дело, в этом ‘с чем’ своего обихода (поле, лодка), – и в качестве тех, кто как-то обходится с этим сущим. Они встречаются мне как они сами, в их бытии-в-мире: не как нечто, проходящее перед взором, но как те, кто обрабатывает поле или совершает прогулки под парусом, то есть

они присутствуют в их бытии-в-мире, и поскольку они есть тут для меня таким образом, они есть тут вместе со мной, тоже существующим способом бытия-в-мире. Они присутствуют вместе со мной в одном мире”⁶⁵ (Heidegger, 1979, 330).

Следует помнить, что эти высказывания Хайдеггера были сделаны до выхода *Бытия и времени*, но уже в подготовительной фазе к нему, в 1925 году. Уже тогда со-бытие получает специфическое значение, так как сама повседневная “незадетность” другого, встреча с самым что ни на есть чужим человеком, “уклонение” и “незамечание”, “прохождение мимо друг друга” есть прива́ция со-бытия́ как “врученность друг другу”, таким образом, не просто есть ничто. В этой связи Хайдеггер пересматривает воззрение, которое он ранее представлял, согласно которому можно было бы говорить о “совместном-мире” и “мире самого себя”, первый – отнесенный к встречам в мире с другими, в отличие от вещей мира в их наличности и подручности в окружающем мире, последнее – отнесенное к собственному Дазайн[у], насколько оно встречается в окружающем мире. Так как мир сам никогда не есть с “тут”, никогда с “со-бытиём”, но то, в чем каждый раз бытие есть как озабочение, Хайдеггер больше не говорит о совместном мире, но о “со-бытии”. Также поэтому он, как в том числе утверждает в своей книге *Встреча и отношение* Хиклин (Hicklin, 1982), осуществил радикальный отход от субъект-объектной позиции картезианской философии и воздвигаемым на ней естественным наукам.

Первичная мирооткрытость, снятие подчиненного, строящегося на доказательствах разделения мира на субъектное и объекты, делает возможным, как сказано, не только познание наличествующих и подручных вещей, но и опосредует понимание для других людей, которые, равно как и я, есть в мире соответственно своему способу бытия как Дазайн[а].

Человек может понять себя самого и встречающихся ему людей непосредственно как таковых. В то время как Сартр в со-Дазайн[e] (mit-Dasein) видит стремление овладеть другим, то есть первично эгоистическую установку, у Хайдеггера со-бытие в качестве экзистенциала принципиально остается принадлежностью всем вещам этого мира. Марсель подходит ближе к ходу мыслей Хайдеггера, допуская, что дано не только другое, но и имплицитно уже мое отношение к нему. Этот Ты понимается в обращении как способный к ответу; это то, что я зову и призываю. Я тем самым выражаю мое отношение к нему. Это не Что-то, не предмет, но также не просто природа, а свобода. Этот Ты есть другой только в той мере, в какой он есть свобода. Я не могу оставаться закрытым в отношении этого Ты. Этот Другой экзистирует для меня как Другой, в той мере, в какой я с самим собой не образую замкнутого

⁶⁵ Восстановлено по “Прологомены...” в переводе Е. Борисова. – Прим. пер.

круга. Также и для Ясперса экзистенция остается возможна только в коммуникации. Эта экзистенциальная коммуникация осуществляется как процесс становления открытым и в то же время становления действительным Я как самости. Коммуникация – это любящая борьба, экзистенция борется в себе за безостаточную открытость. Но это борьба особого вида; превосходство и победа никогда не волятся; каждый предоставляет в распоряжение другому все. Любовь еще не есть коммуникация, но ее источник; без экзистенциальной коммуникации любовь оказывается под вопросом.

Хайдеггера часто, в том числе Сартр, упрекали, что он представляет крайне субъективистское видение человека, так как он “делает набросок” своего, себе свойственного мира, чтобы потом привести его вместе со спроектированными другими к общему знаменателю. Однако о субъективистском наброске и такой очередности не может быть и речи, это отчётливо звучит в *Бытии и времени* (Heidegger, 1927, 64): “Мир всегда есть уже тот мир, который я делю с Другим”. “Уже всегда” не допускает временного следования. И “делить” не имеет ничего общего с расхожим пониманием “разделения” наличного на различные персоны или в различных областях. Экзистенциальный анализ хочет подтвердить именно то, что мир размыкается в подручном обращении как целое. Дазайн относится всегда к целому, следовательно, к “миру”, в котором другой “постоянно и везде уже со-обнаружен и всегда снова в обращении заново узнается в опыте” (Zahn, 1976, 217). Если люди и вещи обретаются лишь как исчисляемые составные части мира, то субъект стоял бы “наряду” с данностями и это могло бы в высшей степени приводить к чистому внешнему столкновению друг с другом. Постоянно-быть-при-вещах – все же совершенно другой природы: это экзистенциальное своеобразие Дазайн как бытия-в-мире.

Тем самым первичное со-бытие также никоим образом не обозначает того наивного представления, что человек постоянно обретается только среди людей. Речь идет дальше, нежели только об аристотелевском определении человека как ζῷον πολιτικόν, так как общественное со-бытие также фундаментально характеризует экзистенциальная определенность, то есть бытие-при-другом или мироотношение Дазайн[a]. Лучшее всего человек узнает свой Дазайн как со-бытие, когда он один или одинок. Опыт отсутствия другого предполагает предварительное актуальное со-бытие. Цан (Zahn, 1976, 218) очень красиво это описал: “Человек, потому, может как быть одиноким, не находясь в уединении, так и пребывать в уединении, но не в одиночестве: в первом случае он может сидеть в кафе с шумящей толпой своих знакомых и при этом замечать, что все с ним лишь фактически рядом, но каждый при этом пребывает с кем-то другим, во втором случае он может, фактически без присутствующего рядом другого, то есть в фактическом одиночестве тем не менее чувствовать себя связанным с другими людьми”. Абсолютно ясно здесь выражено то, что уединенность и одиночество есть различные модусы привативного со-бытия; и далее, что экзистенциальное со-бытие не может быть схвачено пространственно в смысле телесно постижимых дистанций, но может быть увидено на фоне Дазайн[a], которому бытие другого “вверено” его собственным бытием.

Со-бытие человек узнает, прежде всего, в повседневности. Она есть “усредненный способ бытия Дазайн[a]”. Эта “индифферентность повседневности” есть “позитивный феноменальный характер” (Heidegger, 1927, 43 ff.) Дазайн[a]. Также в повседневности и “даже в модусе несобственности” находится “a priori” структура экзистенциальности; также в ней для Дазайн[a] идет речь о его бытии, к которому оно отнесено “и будь то даже лишь в модусе

бегства от нее и забвения ее”. Требование, которое в этом высказывании заложено, состоит в том, что исходить нужно не от идеального наброска человека, а от того, чем он обычно является. Дазайн прежде всего имеет тенденцию, “понимать себя по модели того, что не есть Дазайн” (Biemel, 1973, 41), схватывать себя из того сущего, которым оно как раз не является, отдавать себя во власть традиции, ее заключениям и приговорам. “Человек лучше всего осведомлен о том, с чем он обходится, нежели о самом себе” (Biemel, 1973, 46). То, что скрыто посредством такого неверного понимания поведения и посредством традиции, должно снова стать доступным, и человек должен научиться понимать, с какими понятиями он, собственно, обходится, из какого времени они происходят, вместо того, чтобы перенимать и дальше передавать их как непреложные истины. Лучше такого философского требования не может быть описана и цель аналитически ориентированной психотерапии! Идея выбора здесь также играет центральную роль. По Хайдеггеру, Дазайн есть сущее, которому его бытие поручено как задача. Бытие не просто *есть*, но оно должно быть, его нужно осуществлять. “Дазайн понимает самого себя всегда из своей экзистенции, возможности своего себя, быть собой или не быть собой. Эту возможность Дазайн либо выбрало само, либо оно в нее попало или уже в ней выросло. Об экзистенции решает способом присвоения или упущения только вот это данное Дазайн” (Heidegger, 1927, 12).

Бытие, о котором для Дазайн[a] идет речь, есть всегда моё. Модусы бытия собственности и несобственности⁶⁶ “основываются в том, что Дазайн вообще определяется через моё и только мое” (Heidegger, 1927, 43). Несобственность Дазайн[a] не есть, однако, низшая градация бытия; оно определяет, скорее, Дазайн “согласно его наиболее конкретной” в его занятости, возбужденности, заинтересованности и способности наслаждаться.

В модусе собственности Дазайн находится в самом себе, в свободном выборе; в несобственности человек определяется другими, анонимностью “людей вообще”. Люди-вообще осуществляют несобственное бытие

⁶⁶ Под понятием собственности также всегда следует удерживать и значение “подлинности”, поскольку в переводческой традиции сложилась такая двойная конвенциональность. Выше в ряде мест мы для решения этой задачи удержания двух смыслов немецкого “eigentlich” использовали понятие “собственно-подлинный”. Здесь же, во-первых, появляется для выражения подлинного другое понятие – “echt” (которое, кстати, использует Гуссерль, когда говорит о подлинном, тематизируя поле собственно-подлинного), во-вторых, обсуждение ведётся в контексте удержания другого понятия – Jemeinigkeit, потому в этом конкретном месте уместно говорить просто “собственный” – Прим. пер.

Дазайн[a]. Это означает усредненность, уравнивание, бегство от решений и ответственности, и потом – падение Дазайн[a]. “Люди” делают то или это не из собственного побуждения или собственного убеждения, а поскольку все другие тоже это делают. Фактическое событие определяется анонимностью масс. “Люди” ходят в театр, “люди” сидят перед телевизором, “люди” идут на спортивное мероприятие, на доклад, в церковь. “Люди” умеют себя вести, “люди” верят в Бога или правящую партию. Люди есть парадигма слухов и лжи. “Люди” говорят о ком-то, что он неблагонадежен; “люди” утверждают, что друг бесчестен; люди говорят, что он плохой человек, люди говорят, что они, “люди”, не могут ему доверять; люди предполагают, люди надеются, люди думают. “Люди” – но кто эти “люди”, кто есть те, которые остаются в анонимности под этим “люди”? В большинстве случаев, никто, или, самое большое, некая персона, которая к тому же не обладает именем. Как часто мы должны утверждать, что “люди” имеют дурную славу, “люди” нелюбимы или, наоборот, любимы и известны. Дискредитация пользуется “людьми”, предубеждение базируется на них. “Люди” едва ли считают возможным, что все безличное можно приравнять к “Людям”!

Из этого “люди” Дазайн вызывается обратно посредством зова совести как зова заботы. Но эта совесть – другой природы, нежели та, к которой мы чувствуем себя повседневно обязанными. Это именно не та “несобственная” совесть “людей вообще”, как это, в частности, было описано Хиклином (1982, 109): “люди”, которые призывают человека, чтобы сделать и перенять то, что делал или делает отец, что делают и говорят другие. Такая совесть связывает нас с тем, что делают и оставляют после себя другие, с тем, что “люди” думают, что “люди” читают, о чем “люди” рассуждают, как “люди” ведут себя, что “люди” видят или как “людям” следует видеть. Такая совесть соответствует не самоопределению, а определению путем присвоения чужих образцов, падению во встречающееся, наконец, потере свободы. Несобственная совесть бескомпромиссна, закоснелая в абсолютах и полярностях. Мы застаем ее у здоровых, но главным образом зависимых личностей и в непримиримо острой форме у депрессивных. Но человек, который таким образом находится в провале своей несобственной совести, попадает в дурной круг. Тогда обреченный на повиновение с каждым днем возвращает он свою виновность. Это может звучать парадоксально, но это именно так. Бытие в падении такой несобственноподлинности стагнирует человека. Стагнация лишает возможности развития и зрелости. Сужение

лишает возможности самораскрытия и свободного становления для богатства всего встречающегося. По этой причине заточённый в нормативное никогда не может также совершить полный опыт нуминозного переживания, внять полноте глубокой религиозности. Свобода есть всегда бытие свободным для чего-то, и никогда лишь от чего-то. Совесть может, тем самым, всегда пониматься только как зов к свободе, к той свободе, однако, которая включает ближних. Со-человечность есть, также как и со-бытиё, базовая черта человеческого экзистирования как бытия открытым и свободным. Потому и зов свободы может пониматься только как зов к открытости и отношению.

Зов совести есть зов заботы. В смысле заботы в Дазайн[e] речь идет о его бытии, потому совесть есть не что иное как призыв, соответственно, отзыв Дазайн[a] из безличного “люди” к его самости. Для безличной самости “людей вообще” виновность остается скрыта. В человеке-вообще, которого мы знаем как безличное местоимение среднего рода, не как собственноподлинную самость, а скорее как определенность-через-других, но знаем также и как усредненность, анонимность, безответственность и уплощение, как неподлинность, виновность имеет лишь смысл правила, публичного мнения и нормы. “Нарушения же вычисляют и ищут затем компромиссов. А от подлинной виновности ускользнули, чтобы тем громче злословить потом ошибки” (Heidegger, 1927, 288).

Но в призыве безличная самость “людей вообще” призывается к самой подлинной виновности самости. Понимание зова есть действие выбора – не совести, которая как таковая не может быть выбрана. Выбирается иметь совесть как бытия свободным для наиподлиннейшей виновности. Понимать призыв значит: “Волить-иметь-совесть”. В этом волении иметь совесть, совесть мыслится не просто как хорошая совесть, но как готовность для призванности. В приставке “со-” совести содержится все, что производит единство в многообразии. Со-общество охватывает людей, со-цветие подразумевает собрание цветков, со-оружение – совокупность возведённых построек. Так и со-весть следует обозначать как со-брание вестей, знаний, также как оно выражено в латинском “conscientia” или в греческом “συνείδησις”. Но в совести заложена также достоверность. Εἶδω и “video” тесно соседствуют со старонемецким “wizzan”, которое ведет знание от видения. Видение соответствует мирооткрытости Дазайн. Дазайн знает, что оно есть, и знает, что ему вменен долг решения вопроса достойного человеческого существования. Человек должен будет встать под обращение со стороны встречающегося,

своей экзистенции как вы-стаивания (Ek-stare). Но оно может и отклонить его. Это его свобода. Совесть же есть не только антогонист свободы. “Внутренний голос”, “совесть”, который мне говорит, что правильно и что неправильно, что я должен делать и что нет, есть несобственноподлинный. Он скрывает подлинную виновность, как мы часто можем утверждать в случае с депрессивными или навязчивыми невротиками. Их чрезмерно строгая, ограничивающая свободу, “плохая” совесть не оставляет никакой открытости и как раз препятствует исполнению того базового характера человеческой экзистенции, который Дазайн придаёт лишь тому, что есть собственноподлинное. Подлинная и собственная совесть призывает человека к свободе выбора и деяния, и к принятию ответственности для этого выбора и деяния, для этой свободы.

Понятие совести в дазайн-анализе следует видеть во взаимосвязи с экзистенциалом вины. Дазайн в своей базовой структуре виновен, то есть вина – это не нечто случайное или акцидентно присущее человеку, не “атрибут” Дазайн[а], а то, что со-определяется вместе с понятием Дазайн[а]. Вина есть “в бытии Дазайн[а] как таковом”, и именно так, что оно виновно постольку, поскольку оно фактически экзистирует. В повседневной понятности виновность показывает себя в нескольких формах. Прежде всего, мы знаем ее как “иметь вину”, “быть перед кем-то в чем-то виноватым”, причем это “способы со-бытия́ с другими в поле озабочения как добывания, доставления. Модусы такого озабочения суть также изъятие, заимствование, удержание, отбирание, ограбление” (Heidegger, 1927, 281). Далее виновность имеет значение исходности, причинного основания, повода. Это “быть виновником”. Обе формы могут сливаться в своих вульгарных значениях в то, что мы называем “провиниться”, в чем заключено и “сделать себя подлежащим наказанию”. В онтологическом смысле провинность перед другими предполагает не только правонарушение, но и экзистенциальную вину “из-за того, что я виновен в том, что другой в своей экзистенции оказался под угрозой, сбит с пути или даже сломлен” (Heidegger, 1927, 282). Эта провинность перед другим возможна без нарушения “публичного” закона. Формальное понятие виновности в смысле становления провинившимся перед другим следует, потому, определить так: быть основанием для изъятия в Дазайн[e] другого, а именно так, что это основание само себя определяет из своего “для чего” как “ущербное”. Эта ущербность есть неудовлетворение требования, которое приходится экзистирующему со-бытию́ с другим.

В понятии виновности лежит, таким образом, значительно больше, чем только провинность или же сознание вины. Провинность не есть основание виновности, а, наоборот, она становится возможна только на основании первоначальности виновности. Потому виновность “первоначальнее, чем всякое знание о ней” и потому предшествует всякому сознанию вины. Вины нет и там, где сознание вины пробуждается, но как раз там, где вина “спит”, заявляет о себе первоначальная виновность (Heidegger, 1927, 286).

Хайдеггер не оставляет никаких сомнений в том, что он рассматривает вину как экзистенциал. Дазайн, согласно ему, “в основе своей виновно, виновность которого, в любом случае, существует только как онтологическое условие того, что Дазайн фактически может стать экзистирующе виновным. Эта сущностная виновность равнозначально есть экзистенциальное условие возможности для ‘морального’ блага и зла, то есть для моральности вообще и ее фактически возможных исполнений... Первоначальнее всякого знания об этом есть виновность” (Heidegger, 1927, 286). Вина здесь также понимается в этимологическом смысле. Слово происходит от старонемецкого “sculd” или “scult” и означает “обязательство”, перед тем, в чем должен быть виновным или виновен, то есть нечто, чего недостает, что отсутствует, но не просто потеряно. Быть виновным означает быть ответственным за. Это я уже подробно изложил в 1962 году работе *Страх и вина как основные проблемы психотерапии* (Condrau, 1976). На упреках, которые были выдвинуты против хайдеггеровского понятия вины, я обстоятельно остановился в монографии *Человек и его смерть – certa moriendi condicio*, так что мне здесь нет нужды повторяться (ср. Condrau, 1984a, 496 ff.). Виновность и способность иметь вину однозначно акцентируются в *Бытии и времени* как экзистенциалы, поскольку человек не может экзистировать никак иначе, нежели способом, который беспрестанно в процессе исполнения своего жизненного назначения остается виновен перед чем-то, как писал Босс в одном письме от 18 августа 1981 года одному критически настроенному сотруднику. С одной стороны, человек может в каждом данном ему мгновении осуществлять одну из возможностей поведения, из-за чего он остается виновен перед исполнением всех других. Во-вторых, Дазайн еще остается виновен перед теми возможностями поведения, которые будут открываться ему встречающимся ему в его будущем. То, что мы достигаем понимания в таком экзистенциале виновности всегда только через онтические феномены, то есть через чувственно конкретные или этически, или психологически описываемые явления, лежит на поверхности. И это касается

всех экзистенциалов. Если бы виновность не была экзистенциалом, мы никогда не смогли бы онитически узнать в опыте чувства вины и угрызений совести, если бы мы не осваивали и не разрешали все собственно принадлежащие к нашему экзистированию возможности поведения как собственные.

И если человечество всегда уже виновно, то это означает, что Дазайн также всегда уже поставлен перед выбором. Из этой виновности следует обязательство выбирать. Выбор для индивидуума есть в большинстве случаев сверхтребование, выбор запрашивает повседневное Дазайн о плате, в связи с чем каждое человеческое общество нуждается в регулировании, которое “посредством кодекса регулировало бы каждый отдельный выбор” (Кнарр, 1970, 127). Из этого становится очевидно, что нравы и мораль укоренены в структуре человеческого бытия, человеческого бытия, которое всегда “виновно”. В этом смысле также и “вину” в немецком языковом употреблении стоит рассматривать как обязательство и ответственность.

Но в неотъемлемой взаимосвязи с экзистенциальной виной стоит рассматривать также и тревогу⁶⁷, которая, согласно Хайдеггеру в качестве “базовой настроенности” есть “совершенная разомкнутость Дазайн[a]”. Отсюда возникает, по меньшей мере, вопрос, идет ли речь в этой тревоге лишь об онтическом феномене (в смысле особого настроения) или у Хайдеггера ей не должно приписываться онтологического измерения. Попытки разобраться в этом имели место, по крайней мере, в “цюрихской школе” Дазайн-анализа. В 1962 году я представил точку зрения, что тревогу, как и вину, нужно рассматривать в качестве базового характера Дазайн[a]. Такое видение во вторичной литературе также нередко можно встретить, например, у Древермана⁶⁸ (Drewermann, 1982, 451), который интерпретирует Хайдеггера в том отношении, что “именно тревога высвобождает базовую структуру человеческой экзистенции”. Эта интерпретация, по меньшей мере, резко противоречит Боссу. В ранее упомянутом письме (к вопросу

⁶⁷ Было решено слово “Angst” переводить как “тревога” (а не ужас), а слово “Furcht” как страх, что связано, прежде всего с тем, что клиничко-психологический контекст задает в ряде случаев совершенно однозначное звучание некоторых классических психиатрических и психотерапевтических понятий. – *Прим. пер.*

⁶⁸ Ойген Древерман (Eugen Drewermann) (род. в 1940 г.) – немецкий теолог, психоаналитик, писатель и отстраненный от деятельности священник (был отстранен в связи с очень спорными воззрениями в вопросах толкования Библии и вопросах теологии морали), является крупным представителем психоаналитической экзегезы. – *Прим. пер.*

о совести и вине) он обозначает тревогу как “онтический феномен и как таковой один из возможных онтических модусов экзистенциала ‘настроенности’”. Когда Хайдеггер называет тревогу базовой расположенностью, то потому, “что она есть совершеннейшая тревога”. Совершеннейшая она потому, что в ней Дазайн лишается всей своей опоры во всем встречающемся ему из его мира и оказывается полностью отброшен к самому себе. Поэтому Дазайн размыкает само себя как то, что он есть, в настроении тревоги, как первичности отнесенности к встречающему, так отчётливо, как ни в каком другом настроении. “Так как только виновность можно назвать ‘экзистенциалом’, то та настроенность к тревоге перед чем-то или о чём-то есть всегда только модус разрешения (Austragungsmodus) экзистенциала ‘настроенность’, поэтому моя мысль не в состоянии видеть то и другое как одно, будь то слитно или с дефисом, как ‘вину-тревогу’”.

Понятно, что тревогу нельзя рассматривать лишь как онтический феномен среди других. Босс (Boss, 1962) сам говорил еще о тревоге как “основной силе” человеческой жизни, причем он вовсе не имел в виду экзистенциальность. Здесь же стоит вопрос, почему она должна быть основной силой. Мы говорим об “основе”, о “базовых” свойствах там, где ведём речь об экзистенциалах. К тому же Хайдеггер ничего не говорит в *Бытии и времени* о тревоге лишь в смысле особой настроенности, но об основорасположении. Расположение есть, однако, онтологическое название для настроенности, для онтического настроения. В расположении Дазайн всегда уже вручено самому себе. К сущностному устройству Дазайн[а] бытия-в-мире, “которое никогда не наличествует как экзистенциальное, а само всегда есть в модусе фактического Дазайн, то есть расположения”. И наконец, Хайдеггер совершенно четко ставит вопрос, насколько “с этой экзистенциальной интерпретацией тревоги” (Heidegger, 1927, 191), достигнута феноменальная почва для ответа для ведущий вопрос о бытии целостности структурного целого Дазайн[а]. “Бытие свободным для самого собственноподлинного бытия-мочь и тем самым для возможности собственности и несобственности показывает себя в первоначальной, элементарной конкретности в тревоге”(Heidegger, 1927, 191).

Хайдеггер отличает феномен тревоги от феномена страха. Последнее есть также модус расположения, ее “перед чем” (чего я стражусь), именно страшное, есть внутримирно встречающееся подручного, наличного или со-бытия. Согласно этому в страхе речь идет об угрозе из-за сущего. “Чего” страха (чего или кого я боюсь) есть “вызывающее страх сущее само” (Heidegger,

1927, 140 ff.). Я боюсь всегда за свое Дазайн, за свое существование. Речь идет о том, что я есть и как я есть, о моем Дазайн [тут-бытии] и Так-бытии. “Только сущее, о котором в его бытии о нем самом идет речь, может страшиться”. Даже тогда, когда мы боимся за других людей или за наше состояние, нет никакого противоречия только что сказанному. Дазайн есть как оно само всегда со-бытиé и озаботившееся бытие-в-мире. Страх может стать испугом, если угроза врывается внезапно, или жутью, если угроза обладает характером совершенно незнакомого. Если человеку одновременно встречается пугающее и жуткое, то страх становится ужасом (Entsetzen). Дальнейшие превращения страха есть застенчивость, стеснительность, боязливость и настороженность. Способность испытывать страх (Furchtsamkeit) есть “экзистенциальная возможность сущностного расположения Дазайн[a]”, но “не единственная”. Тревога же принадлежит как расположение к бытию-в-мире. Он даже есть “основорасположение сущностного устройства Дазайн[a] [...] он открывает ничто”(Heidegger, 1927, 140 ff.).

Но перед чем тревожится Дазайн? Это “перед чем” – это не как в страхе внутримирно встречающееся, а бытие-в-мире; это “о чем” есть способность мочь-быть-в-мире. Полный феномен “тревоги”, в соответствии с этим, удостоверяет Дазайн как фактически экзистирующее бытие-в-мире. Это есть само Дазайн, то, перед чем тревожится тревога. Перед чем и о чем тревоги постоянно одни и те же. В ней речь идет об угрозе бытия-в-мире, посредством которого объясняется, что как оно, так и жизнь охватывает умирание. Тревога как расположение подразумевает, что “в тревоге жутко”. Жуть указывает на неопределенность Дазайн[a], на Ничто и Нигде. Риманн (Riemann, 1961) различает, как известно, четыре формы тревоги: тревога самоотдачи, переживаемая как потеря Я и зависимость; тревога перед индивидуацией, которая узнаётся как незащищенность; тревога перед изменением, предполагающая переходящесть и небезопасность; и наконец, тревога перед необходимостью, как ограничивающая человека конечностью и несвободой. Во всех этих видах переживания тревоги речь первично идёт о способности мочь-экзистировать. В тревоге речь идёт об экзистенции, об её уничтожении, о возможности, уже более не мочь быть тут и так. Тревога есть, таким образом, это следует повторить, не просто настроенность как только нечто другое, как то печаль, страдание, досада, скука или депрессия. Она есть – даже если не единственно это – “основорасположение” Дазайн[a]. Как таковая она есть онтологическое условие для всякого вида наполненной

тревогой или защищающейся от тревоги настроенности. Так во всех страхах, фобиях, тревожно-невротических ошибочных установках себя показывают возможности перехода. Фобии, например, позволяют человеку узнать, какие даны возможности для повреждения и нанесения вреда своему слабому Дазайн[у]. Змея, мышь, темнота ночи, но также и прорыв инстинктивности в пубертате позволяют людям в опыте познать силы, от которых они “боятся уничтожения своей высокоупорядоченной, надежной и целесообразной структуры жизни и мира” (Boss, 1962, 30). Также те люди, которые страдают от страха высоты, агорафобии или клаустрофобии, узнают в опыте через восприятие этой высоты, широкого пространства или его замкнутости сужение и замуровку своего собственного экзистенциального устройства в непереносимом масштабе. Тревога есть, таким образом, всегда тревога смерти. Но тревога, также, как и вина, есть экзистенциальная проблема, в любой форме психотерапии (Condrau, 1976).

Но почему, должны мы спросить у себя, человек страшится перед событием, которое принадлежит непосредственно его человеческой экзистенции, которое как опыт человеческого определяет жизнь? Поскольку ничего не предназначено человеку с большей определенностью, нежели то, что он должен умереть. И почему, спрашиваем мы дальше, подлинная тревога смерти так редка? Почему она выражается, где она может обнажаться, часто лишь ли в форме фобий или тревожно-невротических ошибочных установок?

Тревогу имеет прежде всего тот, кто живет свою зрелость и свободу не в соответствии со своими возможностями, чья экзистенциальная вина не только не уменьшается, но скорее увеличивается. Хайдеггер, как, к слову сказать, и Фрейд, поэтому говорят о тревоге вины или тревоги совести. И здесь становится также ясно, что тревогу и вину в экзистенциальном смысле, в конечном счете, нельзя рассматривать как параллельное существование двух различных феноменов.

В вступительном слове ко второму изданию моей книги *Тревога и вина как основные проблемы психотерапии* (Condrau, 1976, 13) Босс пишет: “Единственное рассмотрение, которому я не могу следовать в этой книге, касается того воззрения Кондрау, что всякая тревога есть в основе своей тревога вины, что ее, таким образом, нужно понимать из неисполнения всех сущностных жизненных возможностей”. Но не сам ли Босс (Boss, 1962, 63) говорит, что невротический пациент может в психотерапии высвободиться к своей “истинной и собственноподлинной виновности и пережить ее действительно как *свободное от тревоги* (курсив автора), осязательное и полное смысла бытие призыва к экзистированию как области просвета мира...”? Очевидно, что человек теряет (невротический) страх, когда он “более не стеснен и не терзаем сущностно чуждыми

предписаниями, и запретами, и постоянно возникающим чувством вины...”. Кроме того, никоим образом не соответствует основному ходу хайдеггеровской мысли, если экзистенциалы аккуратно разделены, как если бы речь шла о “категориях”. Ни пространственное, ни временное бытие, ни исходное со-бытие или бытие телесным не могут быть отделены от стояния открытым и бытия свободным-для-чего-то. Имено всегда, в тревоге или вине, речь идет о самом Дазайн[e]. Тревога есть основорасположение Дазайн[a]. Человек воспринимает ее, однако, лишь тогда, когда он позволяет себе откликнуться обратно на зов своей собственной самости и тем самым к своей наиподлиннейшей виновности. В той мере человек падает в безличное “люди”, в какой он не знает ни своей вины, ни своей тревоги.

Если определение человека сводится к тому, чтобы самосовершенствоваться, удовлетворять требованию своей экзистенции, свое Дазайн препоручать все большей ответственности и свободе, и свое Дазайн согласно этому разворачивать открытым миру, то фактически для него существует возможность лишиться этого определения. С одной стороны, определенные политические и экономические, но также и мировоззренческие и правовые коллективные мероприятия хлопчут о том, чтобы стремление к свободе не становилось для человека слишком легким. В качестве компенсации для потери свободы ему содействуют в самообманчивом, но, тем не менее, ощутимом изгнании страха. Кто без сопротивления встраивается в систему, тот хотя и может свою жизнь провести в несвободе, но зато в относительном отсутствии страха. С другой стороны, у человека в распоряжении есть и индивидуальные возможности избежать мучительного переживания страха. То, что он при этом, однако, часто оказывается в состоянии, которое, в конечном итоге, более не действует как страх преодолевающее, но страх формирующее, обнаруживается уже на грани. Такие люди часто попадают в порочный круг, который вынуждает их к все большей защите от страха, пока они, наконец, в своей нужде не вынуждены искать помощи у врача, по причине так называемых соматических, а позднее у психиатра, по причине психосоматических жалоб.

Наконец, имеется довольно путей бегства из страха. Мы думаем об алкоголизме, наркомании, злоупотреблении медикаментами, бегстве в активную суетливую деятельность. Однако не каждому удастся это бегство. Многих людей одолевает тревога в самом истинном смысле этого слова, затопляет и заключает в плен. Тревога тогда определяет психопатологическую картину состояния, совокупную экзистенцию настолько, что все остальное отступает на задний план.

Вопрос о различии тревоги и страха привел в научном пространстве к оживленным дискуссиям. Угроза, всякий раз и везде где она всегда может возникнуть, касается самого бытия-в-мире. Как в страхе, так и в тревоге, – это

то же самое. Страх, так мы слышали от Хайдеггера, есть “модус расположения”. Расположение и страх, таким образом, не идентичные понятия. “Расположение есть онтологическое наименование для настроенности, настроения” (Heidegger, 1927, 136). Настроение размыкает Дазайн, но также и замыкает его. Это не означает ничего иного, как то, что фактическое стояние человека открытым является зависимым от настроения, так как “мир” как основная черта открытого, внимающего и воспринимающего всего настроен равнозначально.

Если все же тревога, как и страх – об одном и том же, а именно, о бытии-в-мире, возникает правомерный вопрос, правомерно или нет резкое разделение обоих понятий. Для психотерапии ответ на него не лишен значимости. Известно, что Фрейд тоже обращался к различности тревоги и страха, чтобы отграничить “реальную тревогу” от “невротической тревогой”. Это, конечно, не онтологическое высказывание, так как всякая тревога, в конечном итоге, и всякий страх имеют основание в заботе о способности экзистирования мочь-существовать. Качественное различие между реальной тревогой, обусловленной актуальной угрозой, и невротической тревогой, покоящейся в мнимой угрозе, психотерапевтически также не доказуемо. Даже “свободно флоттирующая тревога” имеет свое перед чем и о чём, которые, возможно, поначалу сокрыты, но тем не менее открываемы. Наконец, языковое чутьё запрещает нам отличать друг от друга тревогу и страх. Вандружка (Wandruszka, 1959, 15)⁶⁹ не считает поэтому неправомерным называть попытку развести тревогу и страх насилием над живым языком. С помощью истории болезни фрау Матильды я (Condrau, 1976, 91) утверждал, что понятие “страха” как расположения, обусловленного доказуемой опасностью, сбивает с толку. Как в чувстве вины собственноподлинное “место” вины, экзистенциальная провинность, может оставаться сокрытой, зачастую также и собственное “место” тревоги может оставаться не просматриваемым⁷⁰.

Тревога ставит человека перед ничто, у-ничтожение значит возможность более-не-Дазайн, ничтожности. Как конечное бытие-в-мире Дазайн смертно. Также и бытие смертным есть экзистенциал. Также как ничто не есть просто “ничто”, что-то вроде противоположности бытию, также и бытие смертным принадлежит жизни. Бытие смертным определяет человеческую экзистенцию как ей принадлежащую бытийную возможность. Потому человек знает также о своей смертности, даже если не из собственного опыта, но через умирание другого. Люди есть “смертные”. Человеческая жизнь есть “бытие к смерти”. К этому человек относится множеством способов, страшится ли он этого, вытесняет ли мысли о смерти, или же примиряется с этим. Один предпринимает побег от этого знания, он теряет себя в деловой занятости повседневности, в суеде своих рабочих обязанностей и потребительского

⁶⁹ Марио Вандружка (Mario Wandruszka) (1911-2004) – австрийский романист и языковед. – *Прим. пер*

⁷⁰ Такое рассуждение Кондрау оправдывает и то, что в повседневном русском языке мы тоже, например, употребляем выражение “страх смерти” наряду с выражением “страх темноты” и т.д. – *Прим. пер.*

поведения; другой с нетерпением ожидает смерти, которая означает для него конец непереносимой жизни или его болей; третий активно добивается ее суицидом, в то время как четвертому дано ожидать ее со зрелой отрешённостью (*Gelassenheit*). “*Carpe diem*”⁷¹ требовал уж Гораций (Оды, I, 11), “*quam minimum credula postero*” – используй день, ибо упущенное невозможно наверстать.

“Бытие к смерти” Хайдеггера привело к не меньшим недоразумениям. От предположения, доказывающего “конечность”, что Хайдеггер не верил в “бытие *после* смерти”, до утверждения, что экзистенция означала для него лишь материальное бытие-в-мире, которое в смерти разрешается в ничто, и наконец, что в этом отсутствует отношение трансцендентности, до предположения, что безнадежному “бытию к смерти” противопоставлено христианское “бытие к жизни”, находятся все возможные толкования. При этом именно по этой теме вышли подробные монографии (в особенности также с “христианской” стороны), которые опровергали все эти вбросы. Среди прочего стоит сослаться на философскую диссертацию Демске (*Demske*, 1963) и на мое собственное исследование *Человек и его смерть* (*Condrau*, 1984).

Для Хайдеггера “бытие к смерти” есть, прежде всего, онтологическое высказывание. Через то, что смерть берется в бытие, “она есть феномен жизни” (*Heidegger*, 1927, 246). Но жизнь есть вид бытия, которому принадлежит бытие-в-мире. Лишь в качестве “чистой”, то есть биологически, возвращает она в область бытия животного и растительного мира. Там всё-таки посредством онтических установлений завоёвывается мир животных и растений, изучаются взаимосвязи между продолжительностью жизни, продолжением рода и ростом, видами смерти и причинами смерти.

Но об этом у Хайдеггера речь не идёт. Во Фрайбургских лекциях 1942/43 годов о Пармениде (*Heidegger*, 1982b, 143) он говорит, что смерть завершает жизненный поток конкретного человека, но она не обрывает окончательно бытие человеческого существа. Экзистенциальная интерпретация смерти, писал он уже в *Бытии и времени*, лежит прежде всякой биологии и онтологии жизни. Но она также фундирует только биографо-историческое и этнолого-психологическое исследование смерти. Любая характеристика состояний и способов, в которых в опыте узнается прекращение жизни, уже предваряет понятие смерти. Дазайн не только умирает – или даже вообще не умирает – “при и в переживании фактического прекращения жизни” (*Heidegger*, 1982b, 246 ff.). И со всей отчетливостью

⁷¹ “Лови день”, “живи настоящим” (лат.) – Прим. пер.

Хайдеггер утверждает, что онтологический анализ бытия к смерти не посягает на экзистенциальную позицию к смерти. Определение смерти как “конца” Дазайн[а] как бытия-в-мире не дает никакого онтического решения о том, возможно ли после смерти еще более высокое или низшее бытие, продолжает ли Дазайн жить или же, пережив себя, оказывается “бессмертным”.

Но есть ли смерть действительно “конец Дазайн[а]”? Хайдеггер здесь противоречив. Прежде всего, смерть есть способ быть, который принимает Дазайн, постольку, поскольку она есть. В этом смысле, Демске считает, что смерть не есть чистое “единожды достигающее конца бытие-к-концу Дазайн[а]” (Demske, 1963, 31) в смысле внутримирного события, не бытие-к-концу Дазайн[а], а всегда присутствующее экзистенциальное определение, экзистенциал. “Дазайн умирает фактически, поскольку оно экзистирует” (Heidegger, 1927, 251).

Но Хайдеггер говорит не только о “бытии” к смерти, но также о “свободе” к смерти. Мирооткрытость Дазайн[а] охватывает не только то, что есть, но также то, что предстоит. Смерть, так нужно было бы говорить, есть, но все ещё только предстоит. Жак Шорон (Choron, 1967, 246) не без оснований считает, что Хайдеггер действительно не дает ответа на проблему смерти, но он призывает человека к тому, чтобы жить подлинно. “Только когда мы проясним для себя, что наша экзистенция сущностно и необходимо есть бытие к смерти, мы сможем поднять себя над не имеющей значения повседневной жизнью и действительно мы сами, действительно станем свободными” (Choron, 1967, 246). Смерть, тем самым, принадлежит жизни. Кто в этом высказывании способен разглядеть лишь хайдеггеровское недопонимание, “одержимость смертью”, “культ смерти”, или иначе говоря: для кого мышление Хайдеггера слишком непонятно, может обратиться к католическому теологу Ранеру (1958, 76 ff.): “Поскольку мы умираем всей жизнью, поскольку мы непрерывно остаемся, непрерывно прощаемся, непрерывно уставляем взор туда, где конец, непрерывно впадаем в заблуждение, непрерывно проламываемся через действительность к ее ничтожению, непрерывно через фактические решения и действительно отжитое сужаем возможности свободной жизни... поэтому мы умираем через всю жизнь и это есть то, что называется смерть, собственно говоря, конец смерти, смерть смерти”. Тем самым слова Эпикура (“Пока мы есть, смерти нет”) обращаются в свою противоположность как у Хайдеггера, так и у Ранера: “Пока мы есть, есть смерть; если нас больше нет, то и смерти больше нет” (W. Müller-Lauter, цит. по: Demske, 1963, 32).

Также и Босс утверждает, что знание о смерти не оставляет человеку выбора. Он вынужден всегда вести себя каким-то образом по отношению к ней. “Учитывая это человеку присущее собственное необходимость-относиться к смерти, человеческое экзистирование можно по праву назвать бытием-к-смерти”. Конечно, возможности вести себя как-то по отношению к смерти самые разнообразные. Не мимолетное и не скрытое, истинно достойное человеческое поведение по отношению к смерти “состоит в беспрестанном удержании и выдерживании знания о собственном бытии-смертным. Единственно таковое ‘бытие к смерти’ творит предпосылку для всегда нового возвращения Дазайн[а] из потерянности и падения к вещам повседневных занятий к себе самому” (Boss, 1975, 309 ff.).

И все же чаще всего конечность Дазайн[а] видится лишь в потере телесности. Без сомнения, бытие смертным фактически снова и снова указывает на базовый характер Дазайн[а], в той мере, в какой сущностно принадлежит человеку то, что он экзистировать телесно. Бытие телесным есть, таким образом, экзистенциал. Встает, однако, вопрос, действительно ли под телом имеется в виду нечто в смысле биологизма предметное, что отличается своей “материальностью” душевного и духовного, или же, как полагает Хайдеггер (Heidegger, 1947, 14), природа так скрывает свою сущность с той стороны, где она возвращается техническому овладению посредством человека.

Телесное у человека как раз нельзя сравнивать или даже идентифицировать с где-то наличествующей и измеримой плотью. Все человеческое телесно; это телесное есть всегда телесение (das Leiben) миро-отношения, в которое мы себя отдаем в какой-то данный момент. Человек телесит свое отношение к миру, он экзистировать в телесении. Телесное человека потому не ограничено поверхностью кожи или не определено наличием и, соответственно, отсутствием органов. “Мы живем, осуществляя телесность”, говорит Хайдеггер (Heidegger, 1961, 119). Но телесение есть “нечто сущностно другое, нежели только снабжённость организм”. Уравнивание плоти и тела посредством естественнонаучного определения есть ложное толкование. Без сомнения, здесь можно очень много обнаружить, однако сущностное и определяющее то и дело остаются за пределом взглядов и схватываний: “догоняющие поиски ‘душевного’ к телу, уже до этого неверно истолкованному как плоть” уже упустили это положение вещей. Особенно впечатляюще проговаривает Хайдеггер понимание телесного в следующем отрывке, где он описывает сущность органов чувств, в особенности ушей. Его рассуждения настолько значимы и впечатляющи, что их стоит воспроизвести здесь *in extenso* (ср. мою статью “Значение дазайн-анализа для медицины” (Condrau, 1984a), в которой наполовину заимствованы важнейшие задачи для понимания телесности):

“Мы не пользуемся какими-то ‘чувственными’ или захватывающими инструментами. Мы не потому слышим, что имеем уши, но мы имеем уши, ‘потому что’ мы слышим. Слышание – это, собственно говоря, самособирание, которое собирает себя в одно в ответ на притязание и обращение. Слышание есть, во-первых, собранное вслушивание. Во вслушивающемся пребывает слух. Мы слышим, когда мы целиком есть ухо. Но ‘ухо’ не значит акустический аппарат органа чувств. Анатомически и физиологически обнаруживаемые уши как чувствующие инструменты никогда не влияют на слушание, даже тогда, когда мы его схватываем лишь как внятия шумов, звуков и тонов. Такое внятия нельзя ни установить анатомически, ни доказать психологически, ни вообще схватить биологически как процесс, который протекает внутри организма, хотя внятия только осуществляя телесение и живет. Так, пока мы при осмыслении слышания, согласно наукам, исходим из акустического, все ставится с ног на голову. Мы ложным образом полагаем, будто деятельность телесного слухового инструмента и есть подлинное слышание. Слышание же в смысле вслушивающегося и услышанного должно в этом случае считаться за перенос этого самого подлинного слышания на духовное. В рамках научного исследования можно установить много полезного. Можно показать, что периодические колебания атмосферного давления воспринимаются определенной частотой как тоны. Исходя из такого рода установлений о слухе может выстраиваться исследование, которым овладевают, в конечном итоге, лишь только специалисты психологии органов чувств.

О подлинном же слышании можно, наверное, сказать лишь малое, что имеет отношение, конечно, к каждому человеку. Здесь имеет смысл не изучать, а, размышляя, уделять внимание простому. Так, к собственно слышанию принадлежит именно то, что человек может ослышаться, если он прослушал важное. И если к собственно слышанию в смысле вслушивания уши непосредственно не относятся, то вообще слышанию и ушам присуще особое свойство. Мы слышим не потому, что мы имеем уши. Мы имеем уши и можем быть оснащены ушами телесно, потому что мы слышим. Смертные слышат небесный гром, шепот леса, журчащий источник, звучание мертвого хода поршня, дребезжание мотора, шума города только и только в той мере, в какой они этому всему уже каким-то способом принадлежат или не принадлежат”⁷² (Heidegger, 1967b, 10).

“Мы, однако, должны поспешить объяснить: слышание и видение может означать мышление только в переносном смысле. На самом деле. Услышанное и увиденное в мышлении не может быть ни услышано нашими ушами, ни увиденно нашими глазами. Это не воспринимаемо нашими органами чувств. Если мы понимаем мышление как некий вид слышания или видения, то чувственное слышание и видение переносится и привносится в область не-чувственного внятия, то есть мышления. Язык ученых называет такой перенос метафорой. Мышление может, таким образом, называться слышанием и выслушиванием, зрением и созерцанием лишь в переносном смысле. Кто здесь говорит ‘может’? Те, кто полагает, что слышание ушами и видением глазами есть подлинное слышание и видение.

Способ, которым мы в слышании и видении что-то воспринимаем, происходящий через органы чувств, есть чувственный. Эти утверждения верны. Но все же они оказываются неистинны, потому что они упускают ключевое. А именно, мы слышим фугу Баха ушами, но только если здесь остается только то услышанное, что в качестве акустической волны ударяет по барабанной перепонке, тогда мы ни в коем разе не могли бы услышать фугу Баха. Мы

⁷² Слова слышать (hören) и принадлежать (gehören) в немецком языке – однокоренные. – Прим. пер.

слышим, а не ухо. Мы слышим, разумеется, с помощью уха, но не ухом, когда здесь говорят 'ухом', то ухо как чувственный орган есть то, что опосредует для нас услышанное. Когда же человеческое ухо притупляется, то есть глохнет, то может быть, что человек, как показывает случай с Бетховеном, все равно еще слышит, возможно, даже еще больше и большее слышит, нежели прежде. К слову, стоит заметить, что 'глухой' настолько же означает 'беспечный', как и 'тупой', в греческом то же самое означает 'беспечный', 'тупой' в видении, то есть слепой.

Услышанное нами никогда не исчерпывается тем, что наше ухо принимает как определенным образом обособленный орган чувств. Точнее говоря: когда мы слышим, к этому добавляется не что-то, что воспринимается ухом, а нечто, что ухо внимает, и как оно внимает уже настроено и определено тем, что мы слышим, пусть мы слышим [шелест] листьев кукурузы, малиновку, жаворонка. Наш орган слуха, хотя и есть в определенном смысле необходимое, но ни в коем случае не достаточное условие для нашего слышания того, что нас, собственно, достигает и замечает.

То же самое касается нашего глаза и нашего видения. Если бы человеческое видение было ограничено лишь тем, что передано глазу как отпечаток на сетчатке, то греки никогда не смогли бы увидеть в статуе юноши Аполлона, лучше сказать, в Аполлоне и через него – статую. Древнегреческое мышление было близко мысли, которую представляют слишком грубо: равное познается только равным. Что подразумевает: то, что к нам обращается, внимается только благодаря нашему соответствию. Наше видение есть в самом себе соответствие” (Heidegger, 1957, 87 ff.).

Высказывания Хайдеггера о телесности человека могут произвести впечатление, что совокупное естественнонаучное биологическое исследование не в состоянии высказать даже малейшего о человеке, а особенно о его телесности; равным образом высказывания гуманитарных наук о Person, душевном в человеке были разоблачены как несостоятельные. Это касается и разбора Хайдеггером вопроса о технике. Они же привели и к острым разбирательствам между даэин-анализом и соматически ориентированной медициной и естествознанием – как, например, показала конфронтация Босса и Келлера (Condrau & Hicklin, 1978) по поводу границ естественнонаучного знания, от которой ввиду резкости обеих сторон ничего не стоит ожидать. Также нескончаемы и нападения Хайдеггера на “науки”. Он смеется даже над философией, которую преследует страх “потерять престиж и репутацию, если она не будет наукой” (Heidegger, 1947, 6). Такое суждение равно попытке, “оценивать существо и возможности рыбы по тому, насколько она в состоянии жить на суше”. С другой стороны, он указывает на то, что сущностное определение человека как эк-зистенции “не объявляет ложными и не отвергает гуманистические размышления о человеке как animal rationale, как 'Person', как духовно-душевно-телесном существе” (Heidegger, 1947, 19). У Хайдеггера, таким образом, речь не идет лишь о дезавуировании наук о человеке, а о проложении четких границ. Естественнонаучным и гуманистическим определением

человеческого именно “ещё не узнается собственноподлинное достоинство человека”.

Если вести речь о “достоинстве” человека, то нельзя проглядеть, что тем самым указывается именно на особую позицию Дазайн[а] в отличие от всякого другого сущего. Этой особой позиции Дазайн обязано, однако, не только телесностью, но также и языком. Хайдеггер обозначал речь и понимание как экзистенциал. “Речь есть артикуляция понятности” (Heidegger, 1927, 161). Она равнозначальна с расположением и пониманием. “Вовне-выговоренность речи есть язык”. Только человеку, не животному и не растению, никакому неживому предмету, насколько мы знаем, не присущ язык в этом смысле. В мышлении бытие приходит к языку. “Язык есть дом бытия. В его жилище проживает человек” (Heidegger, 1947, 5). Он оказывается, конечно, “под диктатурой публичности”, которая наперед решает, “что понятно и что должно отвергаться как непонятное”. Если истина бытия все же стала достопамятна мышлению, то осмысление сущности языка должно “достигнуть другого ранга”. Такое осмысление больше не может быть чистой философией языка. “Повсеместно и быстро буйно распространяющееся запустение языка” питается не только эстетической и моральной ответственностью языкового употребления, но и происходит “из угрозы сущности человека”.

Речь принадлежит говорению, слышанию и молчанию. Речь и со-бытие находятся в теснейшей взаимосвязи. Со-бытие “сущностно уже открыто в со-расположении и со-понимании. Со-бытие в речи явно выражено разделяется...”; так, всякая речь о... имеет вместе с тем характер самовыговаривания (Heidegger, 1927, 162). Взаимосвязь речи с пониманием и понятностью, согласно Хайдеггеру, становится отчетливой из принадлежного пространству экзистенциальной, то есть онтологической возможности слышания. Речь здесь идет об экзистенциальной открытости Дазайн[а] как “со-бытия для другого”. И потом происходит решающее: “Дазайн слышит, ибо понимает. Как понимающее бытие-в-мире с другим оно ‘послушно’ со-бытию и самому себе, и в этой послушности принадлежно⁷³. Слышание друг друга, в котором складывается со-бытие, имеет возможные способы следования, сопутствия, приватные модусы неслышания, противоречия, упрямства, отказа” (Heidegger, 1927, 163). Онтологически молчание есть

⁷³ См. предыдущий комментарий. – *Прим. пер.*

также экзистенциальный модус речи. Молчание как конститутивно данная каждому человеку сущностная возможность, то есть как экзистенциал, равнозначальна, как и забота, расположение или страх. Но также как такой экзистенциал, оно принадлежит “пониманию”. Кто молчит друг с другом, говорит Хайдеггер, тот может собственнее дать понять, то есть образовать понятность, нежели тот, у кого речам нет конца. Много-говорение о чем-то “ни в малейшей мере не гарантирует, что понимание тем самым расширится”. “Пространное говорение”, напротив, может скрыть и привести понимаемое к кажущейся ясности, к “непонятности тривиальности”.

“Но молчать не значит быть немой. Немой, наоборот, имеет тенденцию к ‘говорению’. Немой не только не доказал, что он может молчать, он лишен даже всякой возможности доказать такое. И подобно немому тот, кто от природы привык мало говорить, не показывает, что он молчит и может молчать. Кто никогда ничего не говорит, не способен в данный момент и молчать. Только в настоящей речи возможно подлинное молчание. Чтобы суметь молчать, Дазайн должно иметь что-то сказать...” (Heidegger, 1927, 164).

В онтологическом феномене молчания основан также всякий вид онтического молчания. Это молчание есть всегда “отнесение себя к”. Как таковая со-человеческая возможность отнесения может обсуждаться самыми разными способами. Существует упрямо молчащее отнесение в определенной ситуации, к определенному человеку, исходя из определенных мотивов. Это молчание в аналитической сессии толкуется как “умолчание”. Существует аутистическо-шизофреническое молчание, всеобъемлющей природы. В этом молчании экзистенция молчащего сужена до невозможности озвучивания. В то время как в первом случае молчащего самоотнесения Дазайн может быть открыт для кого-то другого, то, например, кататоник, относится молчащим образом ко всем людям, не располагая в большинстве случаев другими возможностями отнесения. Так можно сказать, что всякое онтическое поведение молчания основано в экзистенциальном молчании как принадлежащее речи, в том, как оно постоянно определяет всякое молчащее поведение и впервые делает его тем, что оно есть. Но и в то же время нет молчания как онтологического экзистенциала без человека, в качестве абстракции. В конкретном случае нужно было бы сказать: вид молчания аутистическо-шизофренического, истерическо-упорствующего или блаженного молчания любящей пары есть совершенно различные онтические способы исполнения одного и того же онтологического феномена

или экзистенциального молчания, которое как сущностная возможность конститутивно принадлежит бытию-в-мире.

На этом фоне молчание аналитика также понятно. Слишком часто оно неверно понимается как распадение со-бытия' на части. При этом это молчание принадлежит особенной отнесенности терапевта к другому человеку (Mitmensch), которым он особенным образом занят. Молчание и вместе с ним тем самым и слышание, отличительнейшим образом есть модус бытия-друг-с-другом. Молча открывает себя терапевт ищущему помощи как тот, кто понимает его, принимает его в его способности мочь-быть, есть тут для него. Терапевты, которые не выдерживают молчания, обречены проваливаться в пустые разговоры. Им недостает непринужденности, которая формирует атмосферность всякого аналитического лечения. То же самое касается и молчания пациента. Там также важно уделять внимание дифференцированию молчащего поведения, чтобы увидеть, в качестве какого онтического феномена это молчащее поведение нужно видеть. Непринужденность и молчащее поведение терапевта дают пациенту возможность открываться в разговоре, создает возможность взаимопонимания между обоими собеседниками, которого нет в деловой и общественной повседневности. Конвенциональная речь не допускает ни непринужденности, ни молчания. Так, часто утверждается, что аналитическая ситуация неестественная. Что она противоречит "естественной потребности общения". Но это как раз обратный случай. Просто люди разучились осмысливать и в повседневном обращении уделять внимание базовым предпосылкам двустороннего понимания.

Дазайн-аналитическое понимание человека существенно отрывается, таким образом, от до сих пор обсуждавшихся естественнонаучных теоретических представлений о человеке. Мы не только видим, сколько вопросов должно вызывать определение человека как субъекта в противоположность миру как объекту (и потому также слишком скудным для экспликации невротического симптомообразования); также и вопрос "Кто или что есть человек?" становится избыточным, так как этому "Кому" или "Чему" личность (Person) или субъект уже должны быть заранее предпосланы.

И здесь появляется проблема, каким образом это понимание человека касается или даже влияет на врачей или психологов. Не могли бы мы более не возвращаться к нашему прежнему образу действий и остаться при естественнонаучных познаниях? Определенно, это было бы возможно – при условии, что мы тогда уже не будем приписывать нашим действиям тот

смысл, на который мы претендуем на основе нашего способа бытия. Только вот профессия врача обозначает то, что он постоянно имплицитно есть с больными как человек и эксплицитно как терапевт. Ни в каком случае хирург не сможет понять свою деятельность только исходя из естественнонаучных категорий. За всяким аппендицитом стоит больной с его судьбой, и за каждым скальпелем – хирург во всей своей человеческой сущности. Никогда не состоится чистой встречи червеобразного отростка и скальпеля, а всегда встреча двух людей. Естественнонаучные попытки схватить человеческое в человеке, оказались безнадежными. Не в последнюю очередь для понимания невротических и психотических людей, и психосоматических заболеваний изначальный вопрос о собственноподлинном бытии человека напрашивался как неизбежный. Концепция Хайдеггера есть совершенно иное, нежели мысленная абстракция, теоретический конструкт, “онтологическое” пальто, которое в то же время одевается и на “онтических” людей; сущностное устройство Дазайн[а] не есть что-то “в себе заключающееся”, что состоит в аналогичном отношении к человеку, как, например, план постройки – к дому, но оно означает всегда уже самого конкретного человека. В этом лежит значение Хайдеггера для психотерапии: опосредовать для терапевтов то понимание своей деятельности, которое непосредственно выявляет себя из фактической сущности Дазайн[а].

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ СПОСОБ РАССМОТРЕНИЯ

Вопрос о значении феноменологического способа рассмотрения для врачебной и психологической практики – это вопрос не только принципиально-теоретического интереса, но и вопрос весьма практической, конкретной действительности, речь в нем идет равным образом как о врачебном и психологическом понимании человеческого бытия больным, так и о методической процедуре в лечении больных. Сюда добавляется то, что ему коренным образом присуще этическое значение, поскольку он способен дать ответ на вопрос как о смысле, так и о цели психотерапевтического лечения. Потому здесь необходимы два предварительных пояснения, а именно о смысле и сущности феноменологического рассмотрения, а также хоть и знакомый, и само собой разумеющийся, но не бесспорный вопрос о том, что сегодня нужно понимать под врачебной и психологической практикой. Только ответы на эти предварительные вопросы дадут возможность показать взаимную принадлежность феноменологии и врачебной и психологической деятельности.

Поскольку вместе с Хайдеггером (Heidegger, 1927, 35) под феноменологией понимают “способ подхода к тому и способ указывающего определения того, что должно стать темой феноменологии”, остается проследить феноменологию до чистого видения тому, что есть, в стихотворении до-

сократовского Парменида⁷⁴. В классической греческой философии “феномен” в значительной мере приближен по значению к “воспринятому” (“αἰσθητόν”). Но оценка варьируется: в то время как Платон преимущественно понимает феномены как чисто кажущееся в отличие от истинного бытия идей, для Аристотеля они образуют более или менее достоверное, на которое могут опираться естествоведческие высказывания. Античность знает еще *terminus technicus* “спасение феноменов” (“σώζειν τὰ φαινόμενα”), который в первую очередь называет астрономический принцип: кажущееся движение планет относить к истинному, круговому и равномерному движению. Эта программа переходит в проект объяснения феноменов Нового времени. Философски у истоков современного словоупотребления стоят Ламберт (который в 1764 году представил феноменологию как учение о видимости), Гердер (который в 1769 году предлагает эстетическую феноменологию) и Кант (который в 1770 году задумывает свое произведение, позднее названное как *Критика чистого разума*, как “*phaenomenologia generalis*”). Гегель пишет *Феноменологию духа* (1807) как метафизическое представление опыта сознания. В последней трети 19 века выражение становится относительно употребительным. Содержательно оно покрывается “дескриптивной психологией” Н. Гартмана, Ф. Brentano, М. Лазаруса и К. Штумпфа. Как “психологическая феноменология” может обозначаться *Феноменология воли* Пфендера, равно как и характерология Клагеса. В область “антропологической феноменологии”, наконец, нужно включить учение о Person Шелера, которое наивысшей точки достигло в ставшей известной формулировке, что животное имеет окружающий мир, человек же – мир (1961). Создателями собственно “феноменологической антропологии” стали Мерло-Понти (1945) (*Phénoménologie de la Perception*), де Вэленс (1950) (*Phénoménologie du corps*), а также Валле и Кинг (1978) (*Existential-phenomenological alternatives for psychology*).

Собственно основатель современной феноменологии – Эдмунд Гуссерль (1859-1938). С появлением *Логических исследований* (1900/01) он посвятил ей свой жизненный труд. “Феноменологию” он воспринимал поначалу как описательную психологию, с тем различием, что он видел ее как чистое сущностное учение о переживаниях сознания. После работ

⁷⁴ За содействие в следующем изложении я хотел бы поблагодарить профессора доктора Х. Хольцхей.

по феноменологическому прояснению математической и логической предметности он, уже будучи введом идеей новой критики разума, обратил свои интересы к сознанию времени и восприятию вещей. Понимаемая как философская фундаментальная наука, феноменология должна была высветить теоретический и практический опыт мира у человека в его крайних основаниях. Гуссерль присоединился к программе обоснования философии Декарта, но отделился от него в ее реализации. Она преследовала не субъективистскую редукцию опыта мира на психические акты (я воспринимаю, я мыслю и т.д.), а описание конституции опыта мира в его интенциональной структуре (я воспринимаю дерево, я размышляю о феноменологии и и.д.).

В 1913 году вышли *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. В этой работе Гуссерль отвернулся от считавшейся непоколебимой начиная с XVII века аксиомы естествознания, что мир постижим и, как следствие, овладеваем математически. Не эксперимент, необходимо заметить, нужно рассматривать как первоисток познания, скорее всякий эксперимент имеет основание в предшествующем научном тезисе, который происходит из интенции, априорного знания, внутреннего представления ученого. Необходимо, согласно этому, разрабатывать научный метод, который позволит непосредственное постижение действительности. Но действительность равнозначна сущности. В феноменологии, потому, речь идет о сущностном созерцании.

Мир, или мировость, как коррелят соответствующего опыта находятся во внимании исследователей феноменологов. Их анализ касается сущности тематического опыта или переживаний. Сущность, и это феноменологическая первоубежденность, невозможно закрепить в теоретических конструкциях или редуктивных объяснениях, сущность есть “предмет” созерцания. Сущностное познание есть созерцание, “и узрение в точном смысле, а не голая и возможно смутная реактуализация, следовательно, оно есть первично данное созерцание, схватывающее сущность в своей ‘телесной’ самости. Но с другой стороны, оно есть созерцание принципиально собственного и нового вида, ... особенно в отношении созерцания в обычно узком смысле, то есть индивидуального созерцания” (Husserl, 1976, 15). В §24 своего основного произведения Гуссерль также затем сформулировал в этом отношении феноменологический базовый принцип, “что все, что в этой ‘интуиции’ себя

первично... преподносит, нужно лишь принять, как то, что себя дает, но также только в тех пределах, в которых оно себя дает”.

Гуссерль в своих феноменологических исследованиях держался “феноменов сознания” и исследовал явления, “как они себя сознанию предъявляли”. Он говорит об интенциональных актах, причем в спонтанном переживании часто осознаётся только акт, который его производит. Так каждое реактуализирующее познание, в особенности научно-естественное мышление, структурировано интенционально. Все, что мы можем непосредственно воспринять при столкновении с людьми и вещами, Гуссерль называет “презентированным”, а то, что кажется закрытым в непосредственном восприятии, но все же со-дано в понимании, “аппрезентированным”.

Кун (Kuhn, 1973) наглядно представил это различие на примере отношения между учителем и учеником. Учитель опосредует определенный материал занятия, который должен усвоить ученик. Оба занимаются одним и тем же материалом, содержанием или предметом, таким образом, исполняют интенциональные акты в одном и том же направлении и посредством этого находятся в некотором отношении друг к другу. Они реактуализируют или “презентируют” одну и ту же область вещей. Но для достижения цели, с тем чтобы занятие стало успешным, нужно еще следующее. Учитель должен как-то отдавать себе отчет в том, что он преподает (следовательно, осуществляет интенциональный акт) и при этом обращается к ученикам, которым этот материал еще не знаком. Он должен, другими словами, знать свою роль как учителя и роли учеников как учеников, чтобы мочь быть учителем в подлинном смысле этого слова. Хотя он и не произносит доклада о том, что он учитель и по каким принципам он выстраивает занятие, так как иначе он потеряет тему, и вместе с ней цель и назначение занятия, которое он намеревается проводить. Его роль как учителя и роли учеников как учеников каким-то образом совместно даны, следовательно, “аппрезентированы”. Тем самым не только “презентированные” материалы занятия должны быть согласованы, но и “аппрезентированные” роли, которые и тот, и другой играют, и в которых они видят, соответственно, своего партнера, чтобы достигать полного человеческого отношения и взаимопонимания.

То же самое касается роли психотерапевта в отношении клиента, врача – в отношении пациента.

Первоначальное восприятие есть переживание, которое соответствует первоначальной презентации. Воспринятый предмет имеется “действительно”, “в оригинале”, а не только “со-презентирован”. В этой связи Гуссерль делает важные для психосоматики замечания о телесности. Он говорит о “первопрезентированной телесной плоти с аппрезентиваронной внутренней сферой”. “Люди как члены внешнего мира изначально даны в той мере, в какой они как постигнуты как единства телесной плоти и души: внешне относительно меня стоящее тело я узнаю, как и другие вещи,

в первопрезентированности, внутренней сфере душевного через аппрезентацию” (Husserl, 1976, 163 ff.).

Связанные членные ряды, наконец, не только имеются тут в своей сопрезентированности, но и отсылают друг к другу. Тело, “мое тело” я узнаю “солипсически”, то есть только в самом себе. В обнаруживаемые в моем психическом окружающем мире тела я вживляю (fühle ich ein) Я-субъект, при чём на них переносятся и та локализация, которую я осуществляю в различные поля ощущений (область прикосновений, тепло, холод, запах, вкус, боль, чувственное удовольствие) и области чувств (Sinnesgebieten), и равным образом моя непрямая локализация умственной деятельности. И тогда, по мере узнаваемой локализации, по-нарастающей происходит упорядочивание психического и физического, например, локализация психических процессов в мозге. “Но моя лобная извилина не есть носитель поля ощущений и для меня вообще не есть являющееся. Также и в чужом мозге я не могу ‘усмотреть’ принадлежащие ему психические процессы в непосредственной аппрезентированности” (Husserl, 1976, 164). При этом тело как “физический объект” подвергается воздействиям, которые сплетены с психическими “следствиями”. “И так я, наконец, прихожу к мозгу, к его структурам и в нем имеющим место процессам, которые согласованы с психическими, согласованность, которая заключает в себе функциональные изменения, функциональные зависимости. Если процесс в мозге изменяется, то наступает изменение соответствующей группы переживания, группы психических событий, и возможно, также наоборот” (Husserl, 1976, 164)

В области психиатрии мышление Гуссерля сильно повлияло, прежде всего, на Бинсвангера. На маниакальных и депрессивных больных он показал, как нарушения аппрезентации могут быть основополагающим элементом психоза. То же самое касается шизофрении, и даже психореактивных нарушений и невротических изменений. Для психоанализа этот взгляд предлагает прояснение так называемой “проблематики переноса”, согласно которому аналитик для анализанда есть не некто вроде отца, а роль отца становится аппрезентированной. И по-другому ведет он себя у психотикогаллюцинаторного пациента, где терапевт фактически не расценивается как отец.

Гуссерлевское категориальное усмотрение сущности создает, без сомнения, возможность всеохватывающего умственного постижения как чувственного восприятия. Речь идет о том, чтобы “поставить себя на место” усмотренного предмета (Binswanger, 1961,

15 ff.), как это примерно переживает художник. “Это не видение глазами и тем более не непосредственное познание, смотрение или рассматривание, которое по силе убеждения ничего не добавляет к чувственному, да, возможно это усиливает непосредственную уверенность, и это в состоянии опосредовать взор каждого кто имеет ‘орган’, кто имеет духовную способность это увидеть” (Binswanger, 1961, 15 ff.). Но, несмотря на это, феноменология – это не просто искусство или субъективная интуиция. Скорее факт, согласно которому наше “созерцающее или непосредственное познание простирается бесконечно дальше функции и сферы чувственного восприятия” образует сущностное научное основание для психопатологии. Феноменолог направлен воспринимающим образом на объект или предмет, он воспринимающим образом отнесен к нему. Поэтому говорят о “воспринимающей” интенции; мир сознания схватываемых предметов есть интенциональный мир, при чём интендирование предполагает направленность на что-то или отнесенность к чему-то, интенциональное то, на что мы себя направляем. Психопатологическая феноменология Бинсвангера отличается, с одной стороны, от “чистой” феноменологической философии (“для этого требуется чисто феноменологическая школа, овладение которой я себе не приписываю” и, с другой стороны, от дескриптивной психологии (как она представлена, например, в группе шизофрении⁷⁵ Блейлера). Дескриптивная психопатология подразделяет ненормальные психические явления на классы, роды и виды, которые взаимосвязаны друг с другом посредством иерархической системы признаков, системы, которая снова целиком противопоставляется системе здоровых. Дескриптивно действующая психопатология рассматривает отдельное патологическое переживание или патологическую функцию как специальный случай определенного рода, в то время как психопатологическая феноменология обращается к переживанию и пытается вжиться. Естественнонаучное познание, так резюмирует Бинсвангер, начинается чувственным восприятием вещей и процессов и на пути понятийного разложения на качества, элементы и функции прогрессирует в сторону естественнонаучной теории. Феноменологическое познание начинается с надчувственного или категориального восприятия ирреальных сущностей. “Сущности” есть непосредственно данные предметы актов категориального усмотрения, которые есть реальные вещи непосредственно данные предметы чувственного усмотрения.

Новаторское возведение Гуссерлем фундамента философской феноменологии, которое началось с *Логических исследований*, положило почву для позднее продолженных Хайдеггером определений феноменологии. Если первое было решающим, как объяснено, прежде всего, для “психиатрического даэин-анализа” Бинсвангера, то цюрихская школа ориентируется исключительно на феноменологию Хайдеггера, которую он сам передавал на семинарах и лекциях в Цюрихе и Цолликоне.

⁷⁵ Речь идет о работе Блейлера (Eugen Bleuler) “Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien”. В этой работе Блейлер предложил термин “шизофрения” для обозначения группы психических нарушений, которые ранее объединялись Крепелином под названием Dementia praecox. Этот термин восходил к современной модели диссоциации мышления. При этом Блейлер отличал первичные и вторичные симптомы, а также основные и сопровождающие симптомы и т.д. – *Прим. пер.*

“Феноменология” состоит из Феномена и Логоса. Феномен есть самому-себе-кажущее, действительное, в негативной дефиниции бытие свободным от “свободно шатающихся конструкций, случайных находок... лишь мнимо доказанных понятий”. Феномен происходит от “φαίνεσθαι” и означает “себя-непосредственно-кажущее”, выступающее из сокрытости, просвечивающее (φῶς = das Licht), раскрывающее себя. Логос означает речь, а также разум. Человек как “Ζῷον λόγον ἔχον”, как способное к языку, так и одаренное разумом (animal rationale) существо. Функция логоса лежит в способности дать место видению (Sehenlassen), в обнаружении, во внятии. Греческое “λέγειν τὰ φαίνόμενα” в немецком переложении получается: “То, что себя кажет, то, как оно себя из самого кажет, из самого себя дает видеть”. Поскольку такое, в основном формально установленное понятие феномена могло бы способствовать ошибкам толкования, феномен означает только кажущуюся поверхность в противоположность сущностному ядру, которое остается скрытым, Хайдеггер спрашивает не только о “как” феноменологического предъявления, но и о “что” такового. Это “как” есть “descriptio”, следовательно, описание, толкование. В запретительном смысле: удержание от всего не проявляющегося определенного, всего лишь опосредованного, лишь посредством мысли позади феноменов обнаруженного толкования. Но это “Что” есть очевидно такое, которое себя прежде всего и по большей части не кажет, которое противоположно тому, что себя кажет, остаётся сокрытым, но одновременно есть что-то, что сущностно принадлежит тому, что себя кажет, так, что составляет его смысл и основание. К этому возвращаются при феноменах болезни. Максима феноменологии была сформулирована уже Гёте как воззвание к естественнонаучной установке. “Мыслящий человек ошибается особенно, если он справляется о причине и следствии: вместе они составляют неделимый феномен. Кто хочет это познать, находится на правильном пути к действию, к делу” (Goethe, 1081). И еще одна цитата: “Наивысшим было бы постижение того, что все фактическое уже есть теория. Голубизна неба открывает нам основной закон хроматики. Только не искать ничего за феноменами; они сами есть учение” (Goethe, 1083)⁷⁶. Гуссерль, как и Хайдеггер, обозначали феноменологию лаконичным требованием: “К самим вещам” или просто “К вещам”. Гуссерль

⁷⁶ Указанное в библиографии издание Гёте в двух томах выходило несколько раз. Кондрау не указывает, на издание какого именно года он ссылается. – *Прим. пер.*

понимал под “вещами” трансцендентальное сознание, Хайдеггер же – бытие (бытие Дазайн[a]). Это различие становится очевидным уже в разном понимании тела.

Из представлений Гуссерля об учреждающих значениях интрапсихических актов сознания Хайдеггер вывел феноменологию в область мира, исходя из которого вещи фактически непосредственно становятся воспринимаемы. Феноменология более не означает “давать значение” или “придавать”, как это имело место в феноменологии сознания Гуссерля и французских феноменологов Рикёра, де Вэленса, Мерло-Понти, и у Бинсвангера тоже. Герменевтическая феноменология Хайдеггера ориентируется, напротив, на то, что первоначально в греческой философии толковалось как феномены. Поэтому, во-первых, нужно отграничить понятие феномена от множества сбивающих с толку значений, которые сегодня придаются представлению “явления”. Явления болезни, например, рассматриваются как “происходящее в теле, которое себе кажется и в этом себя-казании нечто ‘индицируют’, что сами они не кажут” (Heidegger, 1927, 29). Явление есть знак, который указывает на сокрытое. Для примера, желтый цвет кожи как явление (симптом) считать знаком, который указывает на больную печень (гепатит), которая, со своей стороны, непосредственно себя не кажется. Феномены, согласно этому, никогда не есть просто явления, но всякое явление (например, явление воспаления печени при желтухе) указывает на феномен (кажущее себя желтухи).

На это решающее положение дел обращает внимание также фон Херрманн (Herrmann, 1981). Хайдеггер очищает формальное понятие феномена посредством двоякого отграничения, во-первых, от привативного преобразования в образ “кажущегося”, во-вторых, от “явления”. Что само себя кажется, как оно есть, принципиально находится в возможности казать себя так, как оно есть не в самом себе. Вещь тогда выглядит так, какая она в действительности не есть. Потому чтобы что-то вообще так могло выглядеть, оно должно вообще уметь себя казать. В случае кажимости речь идет, таким образом, о привативном модусе феномена. По-другому в случае явления. Это вообще не себя-казание. Покрасневшие щеки, которые показывают наличие температуры, которое, в свою очередь, индицирует нарушение в организме, приводятся Хайдеггером в качестве примера. В красноте щек заявляет о себе болезнь, но она кажется себя не сама. Явление, в противоположность феномену, не есть вид встречи, “но сущее отсылающее отношение”.

Феномен, в соответствии с этим, характеризуется двояко: через сокрытое и через сущностное. Определенная область феномена, прежде всего и в большинстве своем, сокрыта и неоткрываема нашему взгляду. Повседневным способом мы настолько оглушены онтическими феноменами, что сущностные и основополагающие (онтологические) феномены остаются сокрыты. Это, однако, есть сокрытость, которая тотально отличается от той, которая характеризует отношение явление болезни и причины болезни.

Мы можем, таким образом, принципиально различить два вида феноменов: а) воспринимаемые, сущие феномены (онтические феномены), например, стол, который стоит перед нами, в его всякий раз определенном своеобразии (дерево, цвета и т.д.); б) не непосредственно воспринимаемые феномены (онтологические феномены), экзистирование чего-то, “сущностное”, например, стола.

По рангу онтологические феномены стоят на первом месте, но осмысляются и видятся прежде онтические феномены. Онтические феномены – в смысле Канта – доступны посредством эмпирического созерцания. Так, желтый цвет кожи (при желтухе) или покрасневшие щеки (при температуре или возбуждении) могут обозначаться в вульгарном смысле как феномены. Составляющее смысл и основание покрасневших щек, прежде всего и в большинстве своем, сокрытое, есть та основная черта экзистирования человека, которое называют его “телесением”. Этот феномен можно было бы назвать регионально-онтологическим, а то, что фундаментальным образом составляет смысл и основание “телесения” (*das Leiben*) человеческого экзистирования, а именно Дазайн этого сущего как такового, фундаментально-онтологическим. Все феномены связаны с человеком и в то же время независимы от него, не через него сделаны. Онтологический феномен открыт в чувственно воспринимаемом стоянии стула на полу, даже если отсыланием к полу и несущей земле не является чувственно воспринимаемым – именно стулу самому принадлежащий регионально-онтологический феномен. То же самое касается видимого, хотя и чувственно не воспринимаемого отсылания древесного материала стула к дереву и столыру. Все отсылающие взаимосвязи вещи, которые принадлежат самой вещи и составляют ее “природу”, можно обозначить как регионально-онтологические феномены этой вещи. Напротив, онтическими феноменами такого стула можно было бы назвать лишь, например, красную подушку сиденья или его чувственно воспринимаемую форму, его измеримо, пространственно установимое расстояние от пола,

причем подушка как фабричный продукт также может осмысляться также онтологически исходя из сущности техники и экономики.

Феномен, таким образом, как сказано, нельзя приравнивать явлению. Явление подразумевает именно отношения выражения. В выше приведенном примере: Не кажущее себя повреждение печени (гепатит) выражается индцировано через желтый цвет кожи (желтуха). Такая естественнонаучная абстракция возможна только постольку, поскольку желтый цвет кожи дан как онтический или вульгарный феномен. От этого отграничившись, далее есть также кажимость как себя казание чего-то, что прямо не есть (кажущимся образом блестят волосы как золото, или в определенном освещении кто-то выглядит так, как будто у него покрасневшие щеки или желтый цвет кожи).

Феноменологическая процедура, таким образом, в противоположность индуктивному методу естественных наук, состоит в том, чтобы опрашивать человека, что для него означают чувственные образы каких-либо видов. Конечно, между тем, как понимает феноменологию Бинсвангер и тем, как видит её Хайдеггер, имеется принципиальное расхождение в отношении “значащего” (bedeutsam) феноменов.

Это можно пояснить опять же на примере Куна (Kuhn, 1973). Когда мы берем в руку нож, чтобы отрезать кусок хлеба, значение ножа в ситуации состоит в том, что он служит резанию. Если нож вслед за этим помыт и высушен, то дана совершенно новая ситуация, в которой нож – это “уже не что-то для резания, а для очищения”, и, хотя он все еще есть по отношению к руке, но уже в отношении не к хлебу, а к полотенцу, которое он вот прямо сейчас резать не может. Согласно Куну, тем самым он изменил свое значение; хотя нож остался тем же, “его значение поменялось кардинальным образом”. Отношения, которые внутренне членят ситуацию (резать хлеб), называются взаимосвязями обстоятельств дела. Отсыл же к другим ситуациям есть взаимосвязь отсыланий (как то: между ножом и полотенцем). Что именно встречается человеку в той или иной форме, то и значимо. Значимость определяется через взаимосвязи обстоятельств дела звеньев ситуации между собой и посредством взаимосвязи отсыланий различных ситуаций между собой. Феномены есть, согласно этому, всегда значимы или являются “носителями смысла”.

Здесь становится ясно, что состоялся возврат этого мнимо феноменологического мышления в субъективность. “Носитель смысла” стало бы означать, что прежде вещь есть в и для себя, и лишь потом ей подобает роль носителя. Но об этом нет никакой речи, всё встречное только через свою значимость есть встречающееся. Смысловое содержание и встречающееся не отделимы друг от друга. Далее в корне неверно говорить, что нож меняет своё значение, когда он используется для другой цели, нежели резание. Даже тогда, когда он прямо сейчас не “может” резать, всегда есть что-то, что тут

есть для резания. Нож моют всегда как нож, сушат как нож и ухаживают за ним как за ножом. Он даже тогда остается ножом, когда лишь висит на стене в качестве украшения или коллекционируется из-за своей красоты. Всякое занятие с ножом предполагает, что это уже понято и известно как нож.

Также вызывает вопрос различие взаимосвязи обстоятельств дела и отсылающих взаимосвязей. В обстоятельстве лежит “оставить дело как оно есть”. Сущее в качестве подручного отослано к чему-то, что “находится с ним в некотором обстоянии дел”, причем вот это “с” и “в” показываются через термин отсылания. В качестве определяющих отсыланий не-дазайн-соразмерное сущее называется полезностью для, называется пригодностью для и тому подобное. Резание ножа не есть качество, а “бытие внутримирно сущего”, для которого оно уже доступно. Нож не есть то, что прежде наличествует, а потом дополнительно становится качеством подручного. Характер средства ножа лежит в полезности (чему) и в пригодности (для чего). Также в нарушении отсылания, в непригодности для... выражается отсылание. Значимость и отсылание ножа как средства есть, согласно этому, всегда “для того, чтобы” или подручность резания. Изготовленное произведение, однако, отсылает не только к “для чего” своей пригодности и “из чего” своего существования, но также к изготовителю, носителю и пользователю. Также при этом “есть” пользователь в возникновении произведения, с произведением (ножом) встречается не только подручное, но также сущее бытийного рода Дазайн, для которого в его озабочении изготовленное становится подручным. Также в этом показывает себя различие хайдеггеровского мышления с мышлением Сартра и Бинсвангера, которые исходили из наличного существования “*factum primum*”, которому прививаются дополнительно различные взаимосвязи обстоятельств дел и отсылающие взаимосвязи.

Другой пример приводит сам Хайдеггер (Heidegger, 1927, 78-84). Вещь, как, например, молоток, не просто “налична” в “окружающем мире” нашей повседневности, как например, камень в горах, но “подручна”. То есть: молоток имеет свое значимое содержание от “забивания”; он есть тут для “забивания”. Посредством своей полезности он отсылает к другому: к ковальной коже, к обуви, которую нужно изготовить, к вбиваемому гвоздю, картине, которую нужно повесить на стену. Молоток, таким образом, имеется как подручное средство в целом взаимосвязи средств, в которой одно средство отсылает к другому, благодаря тому, что оно с каждым отдельным составляет определенное обстоятельство дела и имеет определенное значение (см. здесь

также: Pöggeler, 1972, 45 ff.). Целое обстоятельство дела составляет бытие окружно подручного. Таким образом, целому обстоятельству дела принадлежит и пространственное обстоятельство дела, размещение и простираание.

Но что это означает? Мы имеем два новых понятия, у которых есть два значения для дазайн-анализа: значимость, соответственно, значащее содержание и взаимосвязь отсыланий. Здесь нужно упомянуть и целое обстоятельство дела. Босс (Boss, 1966) написал книгу под названием *Смысл и содержание сексуальных перверсий*. Допускает ли это “и” то заключение, что “смысл” и “содержание” есть различные феномены? Часто говорится о “смысле”. Какой смысл есть в том, если я сделаю то или это? Какой смысл имеет праздник дня рождения, какой смысл лежит в традиционных, общественных формах обращения, в чем состоит смысл авторитарного и антиавторитарного воспитания? Подразумевается ли здесь тот же “смысл”, что и “смысл бытия”? И означает ли “смысл” для всякого, кто более не видит смысла в том, чтобы жить дальше, то же самое, что и для того, кто вновь хотел бы придать смысл своей жизни или для другого, который страдает болезнью нашего времени, “неврозом потери смысла”? Смысл, который мы уже видели, происходит от “*sinan*” и означает “на пути”. Таким образом, это отсылка в будущее. Если я спрашиваю о смысле моей жизни, моих деяний и действий, то этот вопрос одновременно подразумевает, на верном ли я пути. Потому смысл включает в себя не только путь, но также и цель. Смысл лекции лежит в его форме и содержании таковой (пути), но также и в постановке цели. Из этого проявляется также и значащее содержание нам встречающегося. “Значение” (*Bedeutung*) происходит от “толковать” (*deuten*). Но толкование много-значно (*viel-deutig*). Это подразумевает различные способы раскрытия в познании. В античности толковали пророчества, предсказатели и хироманты толкуют будущее, астрологи толкуют созвездия, толкователи сновидений – сновидения, врачи – симптомы болезни. В толковании, прежде всего, становится открытым то, что не всё, что нам встречается, позволяет сразу познать его смысл. Потому речь при толковании идет, прежде всего, о раскрытии содержания. Толкование, однако, по одной специфической причине стало многозначным – или, может, стоит лучше сказать: двузначным. Именно там, где толкование является не просто видением и истолковыванием происходящего, нужно было бы говорить о перетолковывании. Такое толкование покоится не только, как например в психоаналитической метапсихологии, на истолковывании воспринятого, но и на заранее имеющейся теории. Если дазайн-анализ говорит о толковании и значении, то не имеет в виду перетолковывания, а схватывание содержания или, лучше сказать, сущности вещи.

Возьмем простой пример. Если я в лекционном зале университета Цюриха следую за лекцией по психологической теме, то содержание значения этого лекционного зала дано посредством того, что в нем происходит учебная деятельность, и именно специфическая деятельность. Речь идет о пространстве, которое могло бы использоваться ещё для чего-то другого, например, для концерта или политического собрания. И то, и другое, однако, не соответствует смыслу и содержанию лекционного зала для лекции о психологии. Здесь как раз имеют место взаимосвязи отсыланий. Так, лекционный зал, в частности, как таковой отсылает к обучению и преподаванию; он отсылает к университету и, тем самым, снова к смыслу подготовки человека с высшим образованием. Но он отсылает и к архитектору, к строителям, которые его строили; к месту, на котором он стоит. Еще многое можно добавить в список. Но он определенно не отсылает к футбольному стадиону, хирургической клинике, зоологическому саду, главное не приводить здесь примеров без разбора. Ибо не малое количество людей полагает, что взаимосвязь отсыланий охватывает просто-напросто всё,

наконец, целый мир – как однажды объяснял один студент. Как в ситуации со значимым содержанием, также и в ситуации со взаимосвязью отсыланий можно рассматривать только исходя из дела (Sache), не из какого-то субъективного толкования.

Обозначение “феноменология” даёт, тем самым, разъяснение о том, как что-то (а именно “из самого себя”) и что должно становиться видимым (именно то, что составляет его смысл и основание). Так как феномены возможны только в отношении человека, также уже высказано, что Дазайн открыто для феноменов. О феномене говорят, что он “очевиден”. Язык тогда говорит об “открытом”, когда что-то в своем значении должно делаться отчетливее. Очевидно, открыто, эвидентно – происходит от “evideri” (“дать себя увидеть”; на греческом: “εναρῦῆσ” = “просвечивающий, являющийся, из самого себя кажущий”, откуда также произошло и слово “argentum” для серебра). Очевидное (например, собственная экзистенция) нельзя доказать. То, чему было внято в восприятии, сказал однажды Хайдеггер в Цолликоновских семинарах, не нуждается в доказательстве, оно удостоверяет само себя. Способность внять обращению, притязанию значимости того, что встречается, не просто есть качество человека, как то цвет глаз, а то, что его только делает и человеком, составляет бытие человеком. Поэтому мы говорим, человек по своему базовому устройству есть открытость для внятия значимости.

Хиклин (Hicklin, 1973, 21) превосходным образом характеризует множественность такой открытой способности внять: быть занятым чем-то, что-то производить, возделывать и заботиться, применять, от чего-то отказываться и переживать потерю, браться за дело, претворять, доискиваться, вопрошать, всматриваться, обсуждать, определять, обдумывать. Открытость обращению основывает непосредственное понимание для другого человека. Что характеризует человека и отличает одного человека от другого, это вид и способ, которым он открыт обращению и как он отвечает на это обращение. Присутственность вещи, даже проблема бытия вообще дает нам возможность при достаточном осмыслении непосредственно раскрыться и тем самым выступить в несокрытое.

Классический пример феноменологического описания мы находим у Хайдеггера на примере моста:

“Легко и туго раскачивается мост над потоком. Он не просто связывает уже наличествующие берега. Берега впервые выступают как берега только когда мост перекидывается через поток. Именно мост даёт им возможность лежать друг против друга. Другая сторона отделена от первой посредством моста. Берега уже не просто тянутся как пограничные патрули вдоль твердых полос земли. Всякий раз вместе с берегами мост

притягивает к потоку одну и другую дали, лежащие позади береговых ландшафтов потока. Он приводит поток и берега, и землю во взаимное соседство. Мост собирает землю как ландшафт вокруг потока. Таким образом он ведет его через поймы. Опоры моста, залегая в глубине речного ложа, несут на себе колебания свода, позволяя водам прокладывать свой путь. Потоки вод могут течь спокойно и ревно, в грозовой шторм или при таянии снегов могут обрушать небесные потоки и устремлять стремительные волны к подпружным аркам, и мост уже готов к небесной буре и ее вендской⁷⁷ сущности. Даже там, где мост перекрывает поток, поднимает он его к небу, чтобы принять его на мгновение под свои своды и тут же выпустить на свободу. Мост позволяет потоку прокладывать своё русло и в то же время предоставляет смертным их путь, чтобы они шли и ехали от одной земли к другой. Много и разно ведут мосты. Городские мосты ведут от замкового округа к соборной площади, речные мосты провинциальных местечек проводят упряжи и автомобили к лежащим вокруг деревням. Невзрачная переправа через ручей, старый каменный мост дают путь с луга в деревню нагруженным сеном повозкам, выводит с просёлка к шоссе лесовозы. Мосты автобана вплетены в сеть линий рассчитанного и быстрого междугородного сообщения. Всегда и каждый раз по-разному ведет мост туда и обратно неспешные и суетливые пути людей, чтобы они попали на другой берег, и, в конце концов, как смертные – на другую сторону. То через высокие, то через низкие излучины и овраги переброшен мост; помнят ли смертные или забывают об этом переходе проторённого мостом пути, чтобы они всегда уже будучи на пути к последнему мосту стремились к тому, чтобы перешагнуть свои обычные беды и несчастья перед благом божественного. Мост собирает как перебрасывающий переход перед божественным. Мыслится ли его пребывание и зримо собирает благодарность в фигуре Святого Мостового⁷⁸, загораживается ли оно или даже отодвигается” (Heidegger, 1967b, 26 ff.).

Критики даэин-аналитики Хайдеггера и даэин-анализа хоть и оспаривают “со всей решительностью” (Kunz, 1963/64) общую законность положений, согласно которой имеет место “непосредственность” полного опыта вещей, когда мост обнаруживает свою первоначальную своеобразную сущность и это может быть сказано о первоначальном видении этих феноменов. Они считают, что наоборот, каждая из мнимых сущностных черт требует тщательной проверки, лишена ли она проявляющегося себя-казания моста или незаметно показалось, или была приписана ему из переживания. Поскольку человек обладает способностью всё со всем “в мышлении приводить в какое-то отношение, и исходя из себя не сталкивать в сопротивлении вещи в их равно безграничном терпении”, то легко оказывается “приписать мосту любые другие черты, которые однажды в них могли быть ‘пережиты’, но в остальном им самим так много или так мало свойственны, как это упомянуто Хайдеггером”. Так, мост может послужить бродяге местом для ночёвки, рыбаку – стоянкой,

⁷⁷ Сербско-лужицкий или вендский язык. – *Прим. пер.*

⁷⁸ Упоминание отсылает к статуям святых, устанавливаемых на мостах, которые призваны охранять мосты и всех, кто по ним ходит. Легенда отсылает нас к фигуре Яна Непомуцкого (1350-1393), чешского католического священника, памятник которому установлен на Карловом мосту в Праге. – *Прим. пер.*

мальчишке – местом справить нужду или, “и это был бы единственный раз в соответствующем смысле Фрейда” (Kunz, 1963/64), – может найти применение сексуальный символ.

Эта критика покоится на решающей ошибке. Конечно, человек, мысля, может “всё со всем” поставить в связь. Между тем это зависит от того, о каком виде мышления и мысленного связывания идёт речь. В любом случае подразумеваемое Кунцем “соединение” (Inverbindungsetzen) не имеет ничего общего с феноменологическим внятием значащего содержания и взаимосвязи отсыланий данного феномена в смысле дазайн-аналитики и дазайн-анализа. Если он значащему содержанию, которое Хайдеггер может внять от моста, прибавляет еще более возможностей, чтобы мост мог проявиться для бродяги также как место для ночёвки, для рыбака – как место ужения, для мальчишки – как место справить нужду, то эти значащие содержания моста настолько мало есть лишь в них вложенное помысленное и им приписанное субъективное, в то время как относящаяся к мосту сущностная черта состоит в связывании двух берегов. Скорее, что уютность моста, его удобство для рыбака и требуемый для справления нужды характер равнозначительно основаны в принадлежащих ему сущностных чертах перекрытия русла, его непосредственных отнесениях к рыбной реке и полноводности и быстротечности ее вод. Тот факт, что ни “сегодняшнему строителю мостов”, ни удящему рыбу рыбаку, ни маленькому мальчику не могло бы “вообще прийти в голову” обращаться к мосту как “представляющему место собирания перед божественным”, ничего не высказывает о вопросе, соответствует ли само такое высказывание значимому содержимому вещи или только было приписано ему. Это значит только то, что, возможно, способность иного сегодняшнего мостостроителя внимать, соответствующая его технической картине мира, захвачена нацеленным на чисто практическую цель исчисляемым производимых им вещей, а вид бесприютного бродяги одержим лишь поиском укрытия во всем встречающемся, взгляд прижатого своей витальностью мальчика охвачен лишь желанием дать возможность разрешить это напряжение, и оба они этим и ограничиваются. Но из чего берётся право декларировать единственно ориентированное на цель исчисляемое, предметное в вещи как единственно “действительное” этой вещи, как исключительно самой вещи принадлежащее, “объективное”, “несубъективное”? Как можно было бы защититься от упрека, что не Хайдеггер приписывает вещи что-то “субъективное”, что скорее мы

есть те, кто посредством произвольного обрезания полных, непосредственно воспринимаемых значащих содержаний и взаимосвязей отсылания встречающихся феноменов с самого начала кастрируем их до лишь полезных инструментов и тем самым слишком скудно их оцениваем? Не есть ли тогда “объективно” остаточное в вещах – “субъективистское”, которое имеется постольку, поскольку все “объективное возможно всегда только на основе определённого, предварительного толкования способа бытия всего действительного в смысле его представленности в субъективном сознании?

На эти взаимосвязи обратил внимание уже Бинсвангер (Binswanger, 1961, 18), когда он указал на то, что ассоциативная психология уже предпосылает то, что она хочет объяснить. Если, например, картина Ван Гога, которая изображает пашню с деревом, дает созерцателю испытать не “отдельное” дерево и не “отдельные” стебли, а “что-то невыговариваемо чистое и нежное”, которое рождает прикосновение, какое рождает спящий ребенок, тогда сперва должен быть усмотрен феномен “чистого, мягкого, прикасающегося”, прежде чем может состояться ассоциация “спящий ребенок”. Кто же не открыт такому сущностному усмотрению, для того оно остается фактически сокрытым и утаённым.

К этому прежде сокрытому и утаённому сущностному, которое не является ни неоткрытым, ни просто погребённым, добиваются на пути всё более уточняющегося всматривания. Поэтому метод феноменологии дескриптивный, описывающий. Смысл этого описания есть толкование, поэтому феноменологический метод называют герменевтическим. Герменевтика хлопочет о раскрытии смысла и базовых структур феномена. Ее “универсальность” делает феноменологическое проникание “*veritas transcendentalis*”, трансцендентальной истиной. Значащее содержание феномена потому сверхиндивидуально и “объективно”. Дерево имеет свою сущность повсеместно и во всякое время – одно и то же феноменальное значащее содержание, даже если обладает для каждого отдельного еще и своим “субъективным” источником отношения. Так, дерево может для лесоруба быть лишь механистически материалом, который нужно подвергнуть разрушению, для архитектора – это строительный материал, для ботаника, в свою очередь, живое растение, для любящего – место первой встречи. Эти качества и ещё многие, сущностно принадлежат дереву, независимо от того, открывается каждому человеку эта полнота значений или нет; отдельно сами по себе они, однако, сущностного значения дерева не составляют. К сожалению, именно наш технизированный мир принёс собой то, что мы из многих феноменов внимаем лишь измеряемым, взвешиваемым, предметным и в полном ослеплении держим за единственно действительное. Наша техническая

картина мира позволяет проявляться лишь сообразному практическим целям исчисляемому за действительно принадлежащее вещам и делает нас слепыми для полноты значений феноменов этого мира.

REFERENCES

- Adorno, T.W. (1964). *Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Arendt, H. (1969). Martin Heidegger. *Merkur*, 10, 893-902.
- Biemel, W. (1969). *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbeck: Rowohlt.
- Binswanger, L. (1945). Der Fall Ellen West. *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie*, 55, 16-40.
- Binswanger, L. (1953). *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Zürich: Niehans.
- Binswanger, L. (1960). Daseinsanalyse und Psychotherapie. *Acta psychother*, 8, 251-266.
- Binswanger, L. (1961). *Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*. Bern: Francke.
- Blankenburg, W. (1971). *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomatischer Schizophrenien*. Stuttgart: Emke.
- Blankenburg, W. (1972). Daseinsanalyse. In J. Ritter (Ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe.
- Bleuler, E., & Bleuler, M. (1983). *Lehrbuch der Psychiatrie*. Berlin: Springer.
- Bleuler, M. (1972). Klinik der schizophrenen Geistesstörungen. In K.P. Kisker, J.-E. Meyer, G. Müller, E. Strömngren (Eds.), *Psychiatrie der Gegenwart* (Bd. II/1) (7-82). Berlin: Springer.
- Bochenski, I.M. (1947). *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Bern: Dalp.
- Bollnow, O.F. (1969). *Existenzphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Boss, M. (1952). Die Bedeutung der Daseinsanalyse für die Psychologie und die Psychiatrie. *Psyche*, 6, 178-186.
- Boss, M. (1957). *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*. Bern: Huber.
- Boss, M. (1960). Psychoanalyse et analyse du 'Dasein'. *Acta psychother*, 8, 161-171.
- Boss, M. (1962). *Lebensangst, Schuldgefühle und psychotherapeutische Befreiung*. Bern: Huber.
- Boss, M. (1963). *Psychoanalysis und Daseinsanalysis*. New York: Basic Books.
- Boss, M. (1966). *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversion*. Bern: Huber.
- Boss, M. (1975). *Grundriss der Medizin und der Psychologie*. Bern: Huber.
- Boss, M. (1977). Zollikoner Seminare. In G. Neske (Ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (31-38). Pfullingen: Neske.
- Boss, M., & Condrau, G. (1967a). Existential Psychoanalysis. In B.B. Wolman (Ed.), *Psychoanalytic Techniques. A Handbook for the Practicing Psychoanalyst* (443-467). New-York: Basic Books.
- Boss, M., & Condrau, G. (1967b). Analyse existentielle (Daseinsanalyse). *Encyclopédie médico-chirurgiale*, 5, 55-60.
- Boss, M., & Hicklin, A. (1971). Daseinsanalyse. In W. Arnold, W.H. Eysenck, R. Meili (Eds.), *Lexikon der Psychologie*. Freiburg: Herder.
- Buhr, H. (1977). Der weltliche Theolog. In G. Neske (Ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (53-59). Pfullingen: Neske.
- Busche, J. (1983, April 30). Der Standpunkt Martin Heideggers. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7.
- Cargnello, D. (1961). Dal naturalismo psicoanalitico alla fenomenologia antropologica della Daseinsanalyse: da Freud a Binswanger. In *Archivio di Filosofia. Filosofia della alienazione e analisi esistenziale* (127-198). Padova: CEDAM.

- Casper, J. (1980). Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923. *Freiburger Diözesan-Archiv*, 32, 533-541.
- Choron, J. (1967). *Der Tod im abendländischen Denken*. Stuttgart: Klett.
- Condrau, G. (1969, September 21). Martin Heidegger und schweizerische Psychiatrie. *Neue Zürcher Zeitung*.
- Condrau, G. (1975). *Aufbruch in die Freiheit*. Bern: Benteli.
- Condrau, G. (1976). *Angst und Schuld als Grundprobleme der Psychotherapie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Condrau, G. (Ed.). (1979). Transzendenz, Imagination und Kreativität. In *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts* (Bd. 15). Zürich: Kindler.
- Condrau, G. (1981). *Introduccion a la Psicoterapia*. Mexico: Editorial Diana.
- Condrau, G. (1984a). *Der Mensch und sein Tod – certa moriendi condicio*. Zürich: Benzinger.
- Condrau, G. (1984b). Die Bedeutung der Daseinsanalyse für die Medizin. *Daseinsanalyse*, 1, 23-38.
- Condrau, G., & Boss, M. (1968). Existential Analysis. In J. D. Howell (Ed.), *Modern Perspectives in World Psychiatry* (488-518). Edinburgh: Oliver & Boyd.
- Condrau, G., & Boss, M. (1980). Daseinsanalysis. In W. Sahakian (Ed.), *Psychopathology Today: Experimentation, Theory and Research* (567-575). Itasca, Illinois: F.E. Peacock.
- Condrau, G., & Hicklin, A. (Eds.). (1978). *Der Mensch – Gegenstand der Naturwissenschaften?* Bern: Benteli.
- Corsin, R. J. (1983). *Handbuch der Psychotherapie* (Bd. 2). Basel: Beltz.
- Demske, J.M. (1963). *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*. Freiburg: Alber.
- Drewermann, E. (1982). *Strukturen des Bösen*. München: Schöningh.
- Eisenbeis, W. (1983). *The Key Ideas of Martin Heideggers "Being and Time"*. Washington: University Press of America.
- Fédier, F. (1966, November). Trois attaques contre Heidegger. *Critique*, 23, 883-904.
- Fédier, F. (1967, Juli). A propos de Heidegger: une lecture dénoncée. *Critique*, 24, 672-686.
- Fédier, F. (1977). Andenken... In G. Neske (Ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger (79-85)*. Pfullingen: Neske.
- Feick, H. (1968). *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*. Tübingen: Niemeyer.
- Fischer-Barnicol, H. A. (1977). Spiegelungen – Vermittlungen. In G. Neske (Ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger (87-104)*. Pfullingen: Neske.
- Freud, S. (1998). *Die Traumdeutung* (GW II-III). Frankfurt a. Main: Fischer Verlag.
- Freud, S. (1948). *Das Interesse an der Psychoanalyse* (GW VIII). London: Imago.
- Hicklin, A. (1973). Daseinsanalytische Anthropologie als Grundlage der Psychotherapie. *Therapeutische Umschau*, 30, 12-41.
- Hicklin, A. (1982). *Begegnung und Beziehung*. Bern: Benteli.
- Hoesli, R. J. (1965, April 18). Raum, Zeit und Relativität. *Neue Zürcher Zeitung*.
- Hollenbach, J.M. (1954). *Sein und Gewissen*. Baden-Baden: Grimm.
- Holz, H. H. (1969, September 28). Zweideutigkeit und Verführung. Kritische Bemerkungen zum 80. Geburtstag von Martin Heidegger. *National-Zeitung Basel*.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Jaspers, K. (1978). *Notizen zu Martin Heidegger*. München: Piper.
- Keller, J. (1943). *Vom Wesen des Menschen*. Basel: Recht und Gesellschaft.
- Kirsch, J. (1985). Jungs sogenannter Antisemitismus. *Analytische Psychologie*, 16, 40-65.
- Knapp, G. (1970). *Mensch und Krankheit*. Stuttgart: Klett.
- Kohli-Kunz, A. (1973). *Erinnern und Vergessen*. Berlin: Duncker & Humbolt.
- Kommerell, M. (1967). *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*. Freiburg: Walter.

- Kuhn, R. (1973). Daseinsanalyse. In C. Müller (Ed.), *Lexikon der Psychiatrie. Gesammelte Abhandlungen der gebräulichsten psychiatrischen Begriffe* (78-91). Berlin: Springer.
- Kunz, H. (1962). Die eine Welt und die Weisen des In-der-Welt-Seins. *Psyche*, 16 (1), 58-80.
- Kunz, H. (1976). *Martin Heidegger und Ludwig Klages. Daseinsanalytik und Metaphysik*. München: Kinkler.
- May, R. (1959). The Existential Approach. In S. Arieti (Ed.), *American Handbook of Psychiatry: Vol. 2* (1348-1361). New-York: Basic Books.
- Merlau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Meyer, W. (1964). *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*. München: Schöningh.
- Mörchen, H. (1980). *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Müller, C. (1972). Psychotherapie und Soziotherapie der endogenen Psychosen. In K.P. Kisker, J.-E. Meyer, G. Müller, E. Strömgen (Eds.), *Psychiatrie der Gegenwart* (Bd. II/I) (291-342). Berlin: Springer.
- Müller, C. (1973). *Lexikon der Psychiatrie*. Berlin: Springer.
- Müller, M. (1964). *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg: Kerle.
- Ochwadt, C., & Tecklenborg, E. (1981). *Das Mass des Verborgenes. Heinrich Ochwadt zum Gedächtnis*. Hannover: Charis.
- Padrutt, H. (1984). *Der epochale Winter*. Zürich: Diogenes.
- Perrez, H. (1967/68). Widerspruch gegen eine Rezension. *Civitas*, 23, 875-877.
- Petzet, H.W. (1983). *Auf einen Stern zugehen, Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*. Frankfurt: Sozietäts.
- Pöggeler, O. (1972). *Philosophie und Politik bei Heidegger*. Freiburg: Alber.
- Rahner, K. (1958). *Zur Theologie des Todes. Quaestiones Disputatae 2*. Freiburg: Herder.
- Ricœur, P. (1949). *Philosophie de la volonté*. Paris: Montaigne.
- Riemann, F. (1961). *Grundformen der Angst*. München: Reinhardt.
- Ris, O.F. (1967/1968). Philosophische Auseinandersetzung. *Civitas*, 23, 315-395.
- Sahakian, W.S. (1970). *Psychopathology today*. Itasca: F.E. Peacock.
- Sarró, R. (1969). L'Interpretation du mythe d'Édipe chez Freud et chez Heidegger. *Acta psychoter*, 8, 266-289.
- Sartre, J.P. (1943). *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard.
- Schlette, H.R. (1972). *Skeptische Religionphilosophie*. Freiburg: Rombach.
- Schlier, H. (1977). Denken im Nachdenken. In G. Neske (Ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (217-221). Pfullingen: Neske.
- Scheeberger, G. (1962). *Nachlese zu Heidegger*. Bern: Schneeberger.
- Schulte, W., & Tölle, R. (1975). *Psychiatrie*. Berlin: Springer.
- Staiger, E. (1977). Streiflichter. In G. Neske (Ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (229-232). Pfullingen: Neske.
- Straus, E.W., Natanson, M., Ey, H. (1969). *Psychiatry and Philosophy*. Berlin: Springer.
- Valle, R.S., & King, M. (1978). *Existential-phenomenological Alternatives for Psychology*. New-York: Oxford University Press.
- Waelhens, A. de (1950). La phénoménologie du corps. *Revue philosophique de Louvain*, 48, 371-395.
- Wandruszka, M. (1959). Was weiss die Sprache von der Angst? In W. Bitter (Ed.), *Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht*. Stuttgart: Klett.
- Weitbrecht, H.J. (1973). *Grundriss der Psychiatrie*. Berlin: Springer.
- Welte, B. (1977). Suchen und Finden. Ansprache zur Beisitzung am 28. Mai. 1976. In G. Neske (Ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (253-256). Pfullingen: Neske.

- Wiesenhütter, E. (1959). Neuere medizinische Anthropologie und Rehabilitation. *Praxis psychother*, 4, 108-1024.
- Wildermuth, A. (1967, Februar 27). *Was hat Heidegger gemeint?* Radiovortrag SRG zu Heideggers "Zeit und Sein".
- Wilson, T.J. (1981). *Sein als Text*. Freiburg: Alber.
- Wiplinger, F. (1961). *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers*. Freiburg: Alber.
- Zahn, L. (1976). *Die letzte Epoche der Philosophie*. Stuttgart: Klett.