

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-4-190-221

ХАЙДЕГГЕР О «ВОЗМОЖНОСТИ»

Марк Синклер

*Перевод с немецкого И.А. Рыбаковой**

*Российский университет дружбы народов
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6*

Аннотация. Данная статья М. Синклера посвящена проблеме модальности в философских работах М. Хайдеггера, в частности его исследованию бытия-в-возможности как одного из модусов бытия. Автор подробно анализирует эволюцию понятия «возможность», начиная с 1920-х годов и заканчивая поздними работами Хайдеггера, по мере которой эта философская категория претерпевает определенные изменения. Также проводится анализ той роли, которую сыграли онтологическая философия Аристотеля и феноменология Гуссерля в становлении Хайдеггера как мыслителя. Наконец в статье представлены интерпретации хайдеггеровской категории возможности современными исследователями, такими как И. Томсон, У. Макнил, Дж. Вулф и др. Делается вывод о том, что категория возможного была для Хайдеггера ключевой в его построении структуры бытия, и раскрытие разнообразных аспектов этой категории происходило на протяжении всего философского пути М. Хайдеггера.

Ключевые слова: Хайдеггер, бытие-в-возможности, актуальность, действительность, *dupamis*, Аристотель, Гуссерль, *Dasein*

Проект Мартина Хайдеггера «Бытие и время» (*Sein und Zeit*, 1927)¹ включает в себя критику формы «актуализма» в философии вместе с продвижением определенной идеи возможности. Это впервые проявляется в замечаниях в § 7 текста относительно идеи феноменологии как школы или метода в философии XX века: «сущностный характер» феноменологии, пишет Хайдеггер, «не состоит в ее актуальности как философского „движения“. Выше действительности стоит возможность (*Möglichkeit*)» [SZ 38]. Таким образом, Хайдеггер, по-видимому, выдвигает несомненно трудную мысль о том, что возможность в случае феноменологической школы более соответствует тому, что или как она есть, чем ее актуальность. Далее в тексте эта мысль выдвигается более сознательно: «Возможность, – пишет Хайдеггер в § 31, – есть наиболее изначальная и конечная (*ursprünglichste und letzte*) положительная

* E-mail: irina.rybakova.88@list.ru

¹ Я ссылаюсь на пятнадцатое издание *Sein und Zeit* (Tübingen: MaxNiemeyer, 1984) в квадратных скобках в основной части текста как SZ. Оба доступных перевода текста на английский язык содержат нумерацию страниц немецкого издания как заметки на полях и поэтому я на них не ссылаюсь. Я в долгу перед Мэттом Барнардом и Джозефом Картером за ответы на черновики этого эссе.

онтологическая детерминация» [SZ 143] бытия – первого прежде всего, того бытия (Dasein, на немецком языке Хайдеггера), которым является каждый из нас. Таким образом, далекое от чисто методологического значения в рамках размышлений об идее феноменологии понятие возможности как некоего конституирующего сущность бытия является для Хайдеггера основанием и вершиной, альфой и омегой онтологии. Возможность, следовательно, не отлична от бытия и не образует царство возможностей, которое не совсем, еще не или не полностью в бытии; скорее, она принадлежит сущности самого бытия, и она может быть связана с тем, что бытие, по Хайдеггеру, не должно отождествляться с традиционными представлениями о «действительности». Что бы ни говорил текст 1927 года о смысле бытия – с его наиболее фундаментальной задачей, состоящей в том, чтобы показать, что время является «горизонтом всякого понимания бытия вообще» [SZ 1] – в самом сердце *Sein und Zeit* представляет собой размышление о *Sein und Möglichkeit*, о бытии и возможности.

В курсе лекций зимнего семестра 1925–1926 годов «Логика: вопрос об истине» Хайдеггер указал на важность идеи возможности для своего философского проекта. Он даже предполагает, что его задача состоит в выяснении природы возможности как таковой: понятие возможности до сих пор было совершенно неясным [ganz ungeklärt] в научной философии; и степень его прояснения обычно ограничивается возможностью в смысле модальности, той модальности, которая рассматривается в контексте утверждений и их возможной достоверности. Таким образом, идея возможности связана с актуальностью и необходимостью как определениями бытия и даже бытия природы в самом широком смысле. Смысл возможности и тип структур возможности, принадлежащих Dasein как таковому, до сих пор совершенно скрыты от нас².

Эти замечания содержат два ключа к пониманию проекта Хайдеггера в 1920-е годы. Хайдеггер сигнализирует, во-первых, что он не предлагает концепцию возможности в рамках традиционных параметров учения о модальности, поскольку он не касается непосредственно модальности утверждений и условий их истинности. Даже различие модальности de dicto и de re, модальности «в языке» и «в вещах», мало помогает для понимания хайдеггеровского подхода, поскольку и то и другое утверждается и понимается через язык. Хайдеггер, как станет ясно, стремится пролить свет на понимание возможности в вещах, которое предшествует и, возможно, несводимо к любой пропозициональной и теоретической позиции, которую мы занимаем по отношению к миру. Однако с этой идеей возможности «в вещах» требуется некоторая

² Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. Vol. 21: Logik: Die Frage nach der Wahrheit* / ed. by W. Biemel. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995. P. 228; *Logic: The Question of Truth* / transl. T. Sheehan. Bloomington: Indiana, 2010. P. 191. После первоначального предоставления полной библиографической ссылки на том „Gesamtausgabe“ Хайдеггера и на его английский перевод, я ссылаюсь на него с помощью аббревиатуры GA, за которой следует номер тома, номер страницы и, после косой черты, номер страницы перевода. Я часто изменял переводы, как в процитированном отрывке: перевод ganz ungeklärt как «совершенно неясный» вместо «совершенно неясный» заставляет Хайдеггера противоречить самому себе в оставшейся части предложения.

осторожность, поскольку Хайдеггер также дает понять, что его интересует не столько модальный статус вещей, которыми мы не являемся, – «природа в самом широком смысле», – сколько то бытие, которое есть мы. Сосредоточившись – хотя и не исключительно, как станет ясно, – на человеческом бытии, на «структурах возможности, принадлежащих Dasein», Хайдеггер стремится схватить чувство возможности как конститутивное для самой сущности бытия и, таким образом, переосмыслить саму идею возможности.

Этот акцент на идее возможности, однако, не заканчивается Daseinsanalytik бытия и времени и хайдеггеровским проектом «фундаментальной онтологии» 1920-х годов. Это в равной степени важно для его более поздней работы. Согласно «Вкладам в философию», тексту, написанному между 1936 и 1938 годами, который часто считается второй крупной работой Хайдеггера, именно посредством понятия возможности может быть установлено «иное начало» [ein anderer Anfang] в философии: «Возможное [das Mögliche] по существу происходит в бытии [Seyn] самом и как его глубочайшая трещина, так что в мышлении об ином начале бытие должно сначала мыслиться в форме возможного»³. Это другое начало в философии, которое исходит из идеи возможного, необходимо, утверждает Хайдеггер, именно в силу преобладания идей актуальности, или действительности, в истории метафизики. «Метафизика», как он пишет, используя этот термин в уничижительном смысле, «делает „актуальное“ как то, что есть [als das Seiende], своей отправной точкой и целью любого определения бытия», тогда как более фундаментальное и оригинальное мышление бытия постигает бытие как возможное⁴.

Понятие возможности, таким образом, занимает центральное место в мышлении Хайдеггера как в рамках его «фундаментальной онтологии» 1920-х годов, так и после Kehre или поворота, которым отмечено его философское развитие в 1930-х годах. Но как именно мы должны понимать те или иные концепции возможности и как именно мы должны понимать их в связи с традиционными учениями о модальности?⁵ Основная цель настоящей

³ Heidegger Martin. Gesamtausgabe. Vol. 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. P. 475; Contributions to Philosophy (Of the Event) / transl. R. Rojcewicz and D. Vallega-Neu. Bloomington: Indiana University Press, 2012. P. 374.

⁴ Heidegger GA 65 475/374.

⁵ Попытки напрямую обратиться к хайдеггеровской концепции возможности и связать ее с традиционными доктринами модальности, возможно, удивительно редки в исследованиях Хайдеггера. «Möglichkeit und Wirklichkeit Мартина Хайдеггера» Вольфганга Мюллера – Лаутера (De Gruyter: Berlin, 1960) – самое длинное и прямое исследование, но оно не является исключением из правила, согласно которому все, что было опубликовано о Хайдеггере до 1980-х годов, учитывая публикацию его Gesamtausgabe, представляет чисто исторический интерес. Не ссылаясь на работу Мюллера – Лаутера, в его «Хайдеггер, возможное и Бог» (впервые опубликованную в «Хайдеггер и вопросы жизни» под редакцией Р. Кирни и Дж. О’Лири, Париж: Грассет, 1981; переиздано в «Хайдеггер, Критические оценки», том 4, под редакцией К. Макканна, London: Routledge, 1992, с. 299–324), Ричард Кирни отметил, что вопрос о возможном «до сих пор сильно игнорировался комментаторами Хайдеггера» (стр. 299), и обращается к нему напрямую как в эссе, так и в его «Поэтике возможного:

главы – показать, как хайдеггеровское объяснение *Möglichsein* бытия-в-возможности опирается на интерпретацию его бытия как формы движения. Хайдеггер может рассматривать бытие *Dasein* как бытие-в-возможности, поскольку он рассматривает *Dasein* – подобно феноменологической школе мысли, как мы видели выше, – как движение. Идея *Dasein*-движения или движимости [*Bewegtheit*] относительно слабо развита в тексте «Бытия и времени», но она возникает, как я покажу, в интерпретациях аристотелевской концепции модальности и движения, которые Хайдеггер выдвинул ранее в этом десятилетии, и вытекает из них. Хотя заявления о превосходстве возможности в 1927 году в «Бытии и времени» противоречат утверждениям Аристотеля о превосходстве действительности или «энергии»⁶ ранее, до его явной формулировки проекта «фундаментальной онтологии» в соответствии с сопряженными вопросами бытия и времени, Хайдеггер попытался извлечь концепцию бытия как *Möglichsein* из Стагирита. Если можно с полным основанием утверждать, что «в западной мысли существуют три широкие концепции возможности»⁷, то Хайдеггер не занимается ни учением о возможностях как отличным от реального мира, ни критической теорией модальности в кантовском смысле, а скорее – хотя он стремится радикализировать ее – возможностью в аристотелевском смысле потенциальности как онтологическую детерминацию вещей, которая является условием их действительности и контрастирует с ней.

Во второй части эссе рассматривается хайдеггеровское объяснение *Dasein* как бытия-возможного в терминах его подвижности, тогда как третья показывает, как эту подвижность в конечном счете следует мыслить как движение времени – времени в том особом смысле, в котором Хайдеггер объясняет его именно как *временность*. Затем в четвертом разделе показано, как правильное понимание движущегося присутствия как возможности бытия позволяет нам понять спорный анализ смерти «Бытием и временем» как «возможности невозможности» существования. Тем не менее объем этой статьи не ограничивается ни хайдеггеровским описанием *Dasein* как сущего-возможного, ни его философским проектом 1920-х годов. Ибо после рассмотрения в первой части статьи модального смысла объяснения бытия-орудия в «Бытии и времени» пятая часть посвящена тому, чтобы показать, как размышления Хайдеггера о «модальности» художественного производства во введении 1930-х годов приводят к сдвигу в его интерпретации возможности и его интерпретации модального мышления Аристотеля таким образом, что это окажется ключевым для его *Kehre*.

феноменология герменевтики фигуры» (Paris: Beauchesne, 1984). Из более поздних исследований Уильяма Макнила «Переосмысление возможного: о радикализации возможности в бытии и времени Хайдеггера» (в «Условие возможности», *theory@buffalo* 13 (2009), 105–25), предлагает пронизательные замечания о мышлении Хайдеггера, но имеет более узкую направленность, чем это эссе, и его меньше интересует положение Хайдеггера в истории философии.

⁶ См. Аристотель, *Метафизика IX*, 1049b13.

⁷ Mohanty J. N. Husserl on “Possibility” // *Husserl Studies*. 1984. 1. P. 21.

8.1. *Удобство и возможность быть*

В «Бытии и времени» возможность есть одновременно «категория (Kategorie)» и «экзистенциальное (Existentiale)», то есть она характеризует как бытие вещей, так и бытие – экзистенцию – Dasein, то бытие, которым мы являемся. Хотя Хайдеггер не останавливается на этой дихотомии, важно признать ее, поскольку, как я покажу, именно измененная концепция возможности по отношению к вещам, которыми мы не являемся, лежит в основе его Kehre в 1930-х годах. Однако краткие замечания о возможности как категории в § 31 «Бытия и времени» предполагают знаменитый анализ бытия-орудия или удобства, приведенный ранее в тексте. В §§ 15–18 выдвигается утверждение, что, прежде чем стать изолированными объектами незаинтересованного теоретического взгляда, вещи проявляют себя как указывающие за пределы самих себя в пределах горизонта моих практических интересов. Вещи постигаются как «полезные для», «хорошие для» определенной цели, и в данной ситуации каждая вещь видится в отношении к другим: молоток, например, указывает за пределы себя на гвозди и на доски внутри горизонта поставленной задачи. Вещи в своей индивидуальности ускользают от моего внимания в той мере, в какой они используются, в той мере, в какой я поглощен своим практическим проектом, но для Хайдеггера это наблюдение имеет онтологическое, а не только психологическое значение. Вещи, встречающиеся в пределах горизонта моих практических интересов, суть *zuhanden*, иными словами, их бытие есть не объективность или неопределенное понятие «реальности вообще», а скорее *Zuhandenheit*, подручность. Быть под рукой – это не просто свойство чего-то, чего-то *vorhanden*, как выразился Хайдеггер, то есть эксплицитно присутствующего в качестве объекта⁸. Это еще менее продукт чисто субъективного суждения или оценки. Подручность есть скорее дотематическая целесообразность, присущая вещам и определяющая их существование, способ их бытия.

Конечно, эта внутренняя целесообразность не возникает без практического замысла деятеля; вещь не может быть целеустремленной без кого-то, кто имеет цель. Согласно § 31, целесообразность вещи есть функция допредикативного, допонятийного понимания присутствия, составляющего горизонт, в котором появляются вещи. Этот практический горизонт есть один из аспектов того, что Хайдеггер понимает под «миром», который не является вещью или собранием вещей, а скорее принадлежит бытию Dasein как *in-der-Welt-sein*, бытию-в-мире⁹. Понимание этого практического горизонта мира – это не просто пассивное восприятие данного, а проекция или *Entwurf*, которая структурирует отношения агента с конкретными вещами. Однако проекцию

⁸ Смысл ссылки на руку (*Hand*) в термине *Vorhandenheit*, который для Хайдеггера служит для перевода *existentia* [SZ 42], проясняется только хайдеггеровским «разрушением истории онтологии», существенным элементом его проекта фундаментальной онтологии. Один аспект этого ‘разрушения’ касается того, каким образом бытие в философской традиции означает быть произведенным, быть (сделанным) вручную. По этому вопросу см. главу 1 моей книги «Хайдеггер, Аристотель и производство искусства» (Basingstoke: Palgrave, 2006).

⁹ См. § 15 работы «Бытие и время».

здесь не следует понимать в смысле вторичной и в конечном счете фиктивной интерпретации внутренне бесцельных вещей *vorhanden*. Вместо этого дотематическая целесообразность, сразу понятая и спроецированная деятелем, определяет, по Хайдеггеру, само бытие подручных вещей. В каждом нашем отношении к существу, утверждает Хайдеггер, есть понимание этих сущностей в их бытии, а в обращении с подручным есть и должно быть понимание их подручности.

В § 18 Хайдеггер рассматривал встречу *Dasein* с подручными вещами в горизонте практического проекта как *Freigabe*, как освобождение или высвобождение вещи для того, для чего она хороша; вещи, поскольку я занимаюсь ими, высвобождаются, чтобы быть такими, или, лучше сказать, такими, какие они есть, а именно готовыми для использования. Однако в § 31, содержащем некоторые из наиболее программных замечаний о возможности в «Бытии и времени», он объясняет это высвобождение кратко, но не менее выразительно, в модальных терминах: «...когда то, что есть в мире, само освобождается, это сущность освобождается для собственных возможностей. Подручное раскрывается как таковое в его полезности, полезности, вредоносности [*Dienlichkeit, Verwendbarkeit, Abträglichkeit*]» [SZ 145]. В горизонте моих практических проектов вещи встречаются как полезные, годные к употреблению, доступные или, наоборот, как недоступные или как вредные, и эта практическая возможность, эта форма практической модальности пребывает не только в мыслях деятеля – в моих, как хотел бы сказать Кант, просто субъективных телеологических суждениях. Осознание модальности предшествует явному концептуальному мышлению, и эта практическая модальность так же принадлежит вещам, как и человеку, использующему их. Конечно, осознание этой практической модальности достигается не «теоретико-тематическим рассмотрением возможного как возможного и учетом его возможности как таковой», а скорее заботой о том, что я могу сделать и сделать действительным с помощью инструмента в руке, «осмотрительно отворачиваясь от возможного и глядя на то, для чего это возможно [*das Wofür-möglich*]» [SZ 261]. Мне никоим образом не нужно рефлексивно осознавать подручность, чтобы она была подручна; напротив, подручное как таковое предшествует и до известной степени ускользает от явного, понятийного осознания.

Основной момент для нас таков: есть практическое сознание, «я могу», которое лежит в основе и предшествует рефлексивному самосознанию «я мыслю», но это «я могу» дано и равнозначно «может» благодаря дорефлексивным возможностям, предоставляемым мне рассматриваемой вещью или вещами. Теперь другие мыслители феноменологической традиции, включая Эдмунда Гуссерля, вполне могут предложить версии этого понимания, и мы можем лучше понять специфику подхода Хайдеггера, сравнив его с подходом его учителя. Гуссерль, как известно, утверждает, что в перцептивном опыте наличная вещь дается с неким ореолом или горизонтом возможностей; часть предполагаемого смысла моего восприятия, скажем, этого стола здесь и сейчас и с той позиции, в которой я его воспринимаю, заключается в том, что,

когда я двигаюсь, другие невидимые в данный момент аспекты стола представляются сами собой. Единство трехмерного объекта в опыте, другими словами, не является, как будет утверждать убежденный эмпирик, продуктом простых ассоциативных и вторичных процессов в уме. В этом смысле, описывая «Действительность и потенциальность интенциональной жизни», Гуссерль утверждает, что «каждая актуальность включает в себя свои потенциальности, которые не являются пустыми возможностями, а, скорее, намеренно очерченными возможностями»¹⁰; другие возможные аспекты стола очерчены в аспекте того стола, который я вижу, и эти возможности, поскольку они составляют аспект подразумеваемого смысла любого данного объекта, более определенно уходят корнями в перцептивный опыт, чем в любую простую логическую возможность. Можно утверждать, вслед за Дж. Н. Моханти, что этот горизонт, принадлежащий всякому объективному опыту, не является просто вопросом интеллектуального познания, а сам по себе является «практическим горизонтом... указывающим на систему возможностей для практического вмешательства». Стол представляется чем-то, за чем я могу работать или вокруг чего я могу ходить, и таким образом «заранее очерченные возможности выполнения являются практическими возможностями»¹¹. Потенциальные возможности, данные перцептуальному сознанию, с самого начала являются функцией практического сознания «я могу». Понимаемый таким образом взгляд Гуссерля на горизонты в восприятии и на восприятие стоит в непосредственной близости от объяснения *Zuhandenheit* у Хайдеггера. Тем не менее в их подходах есть существенная разница: для Хайдеггера дело не только в том, что актуальная вещь присутствует в предельно практическом горизонте заранее очерченных возможностей или потенциальностей. Хайдеггер убеждает нас признать, что само бытие вещи есть нечто иное, чем актуальность или *Vorhandenheit* именно постольку, поскольку вещь удаляется от сознательного осознания как изолированный объект, когда я целенаправленно занимаюсь своими проектами. Короче говоря, Гуссерль видит отдельные вещи с ореолом или тенью, призывающей к практическому ответу, тогда как Хайдеггер видит вещи как внутренне и дотематически взаимосвязанные, каждая из которых указывает за пределы телеологического горизонта конкретной ситуации.

Можно задаться вопросом, не преувеличивает ли Хайдеггер в своем описании орудийного бытия степень дообъективности или нетематичности вещей, схватываемых в практическом опыте. Можно также задаться вопросом, почему он начинает с инструментов и мира мастерской в узком смысле, чтобы объяснить практический опыт вообще¹². Для наших текущих целей, однако, достаточно заметить, что принятие в расчет дотематического понимания возможности – не просто вспомогательная деталь в теории модальности. Напротив, оно представляет собой фундаментальное осознание модальности,

¹⁰ Husserl E. *Cartesian Meditations*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960. §19. P. 45.

¹¹ Mohanty J. N. *Husserl on 'Possibility'*. P. 27–28.

¹² Ответ на оба эти вопроса ищите во второй главе моей книги «Хайдеггер, Аристотель и произведение искусства».

осознание, данное до явного понимания концептуальной возможности, то есть до концепций того, что может быть объективно представлено. Эта особая форма модального понимания предшествует концептуальной возможности точно так же, как, по мнению Хайдеггера, вещи сначала встречаются как *zuhanden*, прежде чем их возможное явление появится как объективно присутствующее, как *vorhanden*. Однако это эпистемологическое превосходство сопровождается онтологическим превосходством. В случае возможности как «модальной категории *Vorhandenheit*», пишет Хайдеггер, «возможность означает то, что еще не актуально и никогда не бывает необходимым. Он характеризует то, что просто возможно. Онтологически оно находится на более низком уровне, чем действительность и необходимость» [SZ 143]. Мы могли бы понимать возможность в этом смысле как «простую пустую логическую возможность» [SZ 143] или в более реальном или метафизическом смысле, вслед за Кантом, как характеризующую то, что согласуется с – трансцендентальными – условиями опыта, но в любом случае это характеризует дефицитный способ бытия. Напротив, в хайдеггеровском анализе орудийного бытия возможность определяет самый полный и самый первоначальный способ бытия или существования вещей. Традиционные доктрины модальности не учитывают это ощущение возможности; и они обошли его именно благодаря преобладанию идеи существования, понимаемого – конечно, по-разному, в разные моменты традиции – как объективное присутствие. Для Хайдеггера во всей традиции модальные категории – действительность, необходимость, возможность – суть модусы объективного присутствия, то есть существования или действительности, причем один из модусов выступает, таким образом, в качестве меры двух других, или же все три берутся как модусы «чего-то» иного, то есть бытия, смысл которого никогда адекватно не подвергался сомнению.

На этой основе и еще до рассмотрения хайдеггеровского анализа *Dasein* как бытия-в-возможности мы получаем предварительное представление о ставках его критики актуализма в философии. «Актуализм» здесь означает не просто учение, согласно которому существуют только действительные вещи – скажем, стол, на котором я пишу, – в противоположность возможным вещам, скажем, единорогу, о котором я думаю и который, как скажет актуалист, не имеет никакого бытия. С точки зрения Хайдеггера, «актуализм» в более фундаментальном плане сводится к идее о том, что бытие или существование тождественны действительности, то есть объективному присутствию. Актуализм в этом более фундаментальном смысле является, в конце концов, предшествующим основанием актуализма в более узком, современном смысле, то есть попыток исключить возможные вещи из области бытия: именно допущение, что бытие означает объективное присутствие, исключает возможности из своей области в результате того, что они недостаточно объективны или неполностью присутствуют. Это, конечно, не означает, что Хайдеггер находится на стороне «возможностников» в современных дебатах о метафизике модальности. Его мало заботит статус *possibilia*, возможности в смысле возможно объективно присутствующих, то есть возможно реальных

вещей¹³. Он скорее посвящает всю свою философскую карьеру мысли о том, что смысл бытия не может или, по крайней мере, не должен ограничиваться объективным присутствием – и вместо того, чтобы задаваться вопросом, реальны ли возможности и в какой степени, Хайдеггер побуждает нас подвергнуть сомнению преобладание идей актуальности или действительности в метафизике.

8.2. *Подвижность присутствия как возможное бытие*

Хайдеггер указывает на специфический модальный статус подручности почти мимоходом в § 31, и его более основная задача в этом разделе состоит в том, чтобы прояснить, хотя бы временно, бытие *Dasein* как бытие-возможное. *Dasein* понимает особые возможности, предоставляемые ему дообъективно встреченными вещами, но делает это только на фоне понимания своих собственных проектов, проектов, которые суть не что иное, как возможности его собственного бытия¹⁴. Я могу выбрать стать, как иногда говорят, тем или иным человеком – героем или предателем, стойком или трусом, распутником или дисциплинированным. И все же Хайдеггер уводит нас от идеи, что мы просто что-то или кто-то с возможностями, к идее, что само бытие *Dasein* есть бытие-возможное. Возможности, которыми обладает *Dasein*, не должны мыслиться как наличное качество или атрибут чего-то – «лица» – тоже наличного. В § 9 «Бытия и времени» уже говорилось, что способ бытия *Dasein* несводим ни к какому традиционному понятию существования – ни к какому понятию актуальности или экзистенции – и именно потому, что он характеризуется возможностью: «...та сущность, которая в своем бытии имеет само это бытие как исход, относится к своему бытию как к самой собственной возможности. *Dasein* в каждом случае есть его возможность, и оно „имеет“ эту возможность, но не только как свойство, как нечто *vorhanden*» [SZ 42].

Dasein – это бытие, озабоченное тем, чем или как оно может быть; и эта возможность является «самой собственной» или наиболее свойственной *Dasein* в том смысле, что никто другой не может прожить эту заботу, то есть прожить мою жизнь за меня. В своей заботе о том, как оно может быть, *Dasein* есть как бы изначальная возможность.

Таким образом, § 31 пытается прямо обратиться к проблеме экзистенции *Dasein* как возможности, заявленной ранее в тексте, но даже здесь Хайдеггер объявляет, что эта проблема может быть только «подготовлена как проблема» [SZ 144]. Нас это не должно удивлять: если возможность в каком-то смысле «есть» бытие *Dasein* и если – как напоминает Хайдеггер в аристотелевской манере на первых страницах «Бытия и времени» – бытие не может быть определено [SZ 3], то и возможность тоже не позволит схватить себя в виде

¹³ Майкл Инвуд отмечает, что Хайдеггер не имеет прямого отношения к какой-либо форме модальности в логическом смысле, и он «интересуется логической необходимостью не больше, чем логической возможностью» (Инвуд М. Словарь Хайдеггера. Оксфорд: Блэквелл, 1999. С. 172).

¹⁴ Как выразился Хайдеггер, понимание «набрасывает (*project* – набросок. – *Прим. пер.*) бытие присутствия на то, ради чего оно существует, с той же изначальностью, что и на значимость, которая конституирует мирность конкретного мира» [SZ 145].

простого определения. Более того, если возможность в каком-то смысле есть бытие, то объяснение природы или сущности возможности будет хотя бы отчасти зависеть от того, что Хайдеггер должен сказать во второй части текста 1927 года о бытии и времени, о «времени как горизонте» для всякого понимания бытия» [SZ 1]. Однако первые шаги в подготовке возможности как проблемы в § 31 включают в себя выяснение того, чем возможность в этом смысле не является. Она не является – как мы уже видели при обсуждении возможности как категории – простой логической возможностью или модальной категорией, подчиненной действительности, понимаемой как *Vorhandenheit*. Его также следует отличать от случайности, от не-необходимости, характеризующей бытие, которое может изменяться, которое может возникать и исчезать.

Хайдеггер делает еще одно, очень важное, замечание о том, что возможность как экзистенциальное не следует рассматривать как «свободнопарящее умение быть в смысле „свободы безразличия“ (*libertas in Differentiae*)» [SZ 144]. Возможности *Dasein* не являются предметом произвольного или безразличного выбора, подобно тому, как кто-то выбирает главное блюдо из меню, не движимый ни одним из вариантов. Постичь возможность таким образом значило бы неверно понять природу *Dasein* как существа, которое в некотором смысле «выбирает», так и природу возможностей, из которых оно «выбирает»¹⁵. *Dasein* не выносит суждений об объективных возможностях, которые просто безразличны к нему, и не рассматривает эти возможности с внешней по отношению к ним позиции; напротив, оно всегда и уже находится в мире, имеющем историю и, таким образом, как бы уже воспринявшем определенные возможности: «В любом случае *Dasein*... уже попало в определенные возможности. Как умение быть (*Seinkönnen*), какое оно есть, оно таковые упустило; оно постоянно лишает себя возможностей своего бытия, ловит их и промахивается. Но это значит, что *Dasein* есть бытие-в-возможности (*Möglichsein*), отданное самому себе, целиком и полностью брошенная возможность» [SZ 144]¹⁶.

Понимание возможности *Dasein* есть, конечно, функция наброска или *Entwurf*, но само это набрасывание всегда и уже наброшено или брошено [*geworfen*] в том смысле, что мы всегда и уже находимся в данной ситуации и в определенном моменте истории. *Dasein* связано с этим миром и историей

¹⁵ Недавнее обсуждение ‘выбора’ как несводимого к интеллектуальному размышлению в тексте Хайдеггера см.: Béatrice Han-Pile. *Freedom and the Choice to Choose to Oneself // The Cambridge Companion to Being and Time* / ed. by M. Wrathall. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 291–319.

¹⁶ Пассажи, подобные этому, предполагают, что Хайдеггер в некотором смысле стремится отличить потенциальность Присутствия или умения быть (*Seinkönnen*) от его «бытия-в-возможности» (*Möglichsein*). Однако далеко не очевидно, что Хайдеггер пытается обозначить разницу между «нашими жизненными проектами, с одной стороны, и нашим проецированием себя в эти проекты, с другой», как утверждает Иэн Томсон, никоим образом не разъясняя и не обосновывая свое утверждение, в “*Death and Demisein Being and Time*”, в Кембриджском издании: *The Cambridge Companion to Heidegger’s Being and Time* / ed. by A. Wrathall. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 260–290 (p. 269).

и зависит от них. Возможность в известном смысле составляет сущность свободы присутствия, но согласно этой идее брошенности свобода присутствия не абсолютна; Dasein, конечно, не автономен в смысле самообоснования¹⁷.

Но если Dasein не есть внеисторический, изолированный, самообоснованный субъект, то столь же малы и возможности его выбора для себя объектов: «...Характер рассудка как проекции таков, что рассудок не схватывает тематически то, на что он проецирует, то есть возможности. Схватывание его таким образом лишило бы проектируемого самого его характера как возможности и свело бы его к данному содержанию, которое мы имеем в виду [SZ 145]».

Возможности, предлагаемые вещами, можно понять концептуально и рефлексивно; но до этого Dasein имеет понимание иного пласта возможностей, которые в конечном счете являются возможностями его бытия и которые являются дотематическими, допредикативными и допонятийными. Этот приоритет опять же представляет собой онтологическое превосходство, а не недостаток; возможность в этом смысле, согласно «Бытию и времени», есть возможность в самом подлинном смысле. Хайдеггер, кажется, даже утверждает, что интеллектуальная интерпретация возможности, то есть понимание возможности как концептуальной или идеальной – свело бы возможность к действительности, ибо концептуальные возможности, хотя и не присутствующие в мире в действительности, тем не менее, представляют собой представления о возможно реальных вещах или событиях.

Хайдеггер, возможно, указывает здесь на комбинаторную интерпретацию возможности: концептуальные возможности, в конце концов, являются действительностями, потому что эти понятия, предположительно, как и все понятия, происходят из чувственного опыта. Для комбинатора единороги хотя и не актуальны, но возможны именно и лишь постольку, поскольку их идея сочетается с идеями реальных лошадей и рогов. Если таково намерение Хайдеггера, его подход, стоит отметить, имеет общие черты с объяснением возможности, которую Анри Бергсон, мыслитель, чьей концепции времени как длительности, очевидно, обязан Хайдеггер, развивался примерно в то же время. В своей работе «Возможное и действительное»¹⁸ Бергсон утверждает, поддерживая традиционное отождествление возможности с мыслимостью, что возможное не предшествует реальному, как, скажем, у Лейбница, а скорее, следует из него, поскольку наши идеи того, что возможно, вытекают только из действительности. На этой основе Бергсон предлагает особый и радикальный ответ на часто упоминаемую трудность объяснения новизны в рамках комбинаторной интерпретации возможности: вещи или события в их новизне *невозможны до того, как они произойдут*. «Макбет», скажем, был невозможен до того, как он был написан, именно потому, что он не был предвидим, то есть мыслим до того, как был написан; и он стал возможным,

¹⁷ По этому поводу см. раздел III книги Уильяма Макнила „Rethinking the Possible: On the Radicalization of Possibility in Heidegger’s Being and Time“.

¹⁸ Она была опубликована в 1934 году в томе под названием «Мысль и движущееся» и недавно была переиздана A. Bouanicheetal: Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

то есть мыслимым, только как реально существующее произведение искусства. Теперь Хайдеггер мог бы принять многие элементы этой конкретной интерпретации возможности как представимости, но, в отличие от Бергсона, он стремится мыслить под заголовком «возможность» более фундаментальный смысл модальности, несводимый к мыслимости¹⁹.

Согласно «Бытию и Времени», Dasein во всяком случае не отличается от допонятийных возможностей, которые оно проецирует и постигает, ибо эти возможности суть, в сущности, возможности его собственного бытия. Однако недостаточно сказать, что Dasein не отличается от возможностей, которые оно проективно понимает, ибо фундаментальное и более позитивное утверждение Хайдеггера состоит в том, что Dasein – это возможности, которые оно проецирует (набрасывает): «...предбросок предвосхищает свои возможности как возможности и как таковым дает им *быть*. Понимание есть как бытийный способ представить Dasein, в котором оно *есть* как возможность возможности»²⁰ [SZ 145].

Присутствие уже есть его возможности, и, таким образом, эти возможности не просто составляют несовершенное состояние, из которого Dasein движется к тому, чтобы впоследствии стать тем Dasein, которым оно действительно является. Утверждать – это не значит, конечно, отрицать, что Хайдеггер стремится объяснить бытие Dasein в соответствии с идеей движения. Бытие и время, безусловно, – хотя Хайдеггер и говорит об этом неявно в тексте 1927 года – основано на идее того, что Dasein имеет собственную форму движения, «движимость (Bewegtheit)» [SZ 374], которая аналогична, но несводима к способности передвижения или любой другой аристотелевской категории движения или изменения, применимого к вещам. Характеристика «рода бытия», свойственного Dasein, в приведенном выше отрывке напоминает фактически аристотелевское «определение» движения в «Физике III» как «актуальность возможного как такового (tou dunamei onos entelecheia hei toiouton)» – как действительность возможного как возможного²¹.

¹⁹ В «Поэтике возможности» на с. 35 Ричард Керни совершенно справедливо замечает, что, с точки зрения Хайдеггера, мы должны дистанцироваться от концепции возможности Бергсона. Противоположное утверждение Феликса О'Мурчадхи (Kairos and Chronos in Heidegger, London: Continuum, 2013), что Бергсон и Хайдеггер «разделяют мысль» о том, что «если мы хотим понять возможность на основе свободы, тогда ее больше нельзя рассматривать как область существующих вариантов который может быть выбран» (р. 24), бесполезно в том смысле, что оно выходит за рамки всего, что Бергсон на самом деле говорит о возможности. Однако по вопросу о том, каким образом философия Бергсона требует более позитивного понимания модальности, чем критика возможности, которую он представляет в 1934 году, См. мою статью «Бергсон о возможности и новизне» (Archiv für Geschichte der Philosophie 2014. 96/1. P. 104–125).

²⁰ Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. 5-е изд. М.: Академический проект, 2015. С. 145.

²¹ Аристотель, Физика, III.1, 201a10. То, что Хайдеггер повторяет определение движения Аристотеля в последнем цитированном отрывке из § 31 «Бытия и времени», похоже, ускользнуло от внимания даже тех комментаторов, которые больше всего заинтересованы в том, чтобы подчеркнуть важность определения движения Аристотелем для Daseins analytik Хайдеггера.

Для того чтобы понять хайдеггеровское присвоение Аристотеля в этой связи, крайне важно увидеть, что определение движения, данное Стагиритом, едва ли можно объяснить движением просто как переходом от возможности к действительности. Такое объяснение движения через переход было бы недостаточным по крайней мере в двух отношениях: во-первых, оно было бы круговым, поскольку объясняет движение как переход, то есть как движение между двумя состояниями; и, во-вторых, оно ничего не говорит нам о самом движении, а лишь кое-что о состояниях, между которыми движется пребывающая в движении вещь²². У нас есть все основания полагать, что Аристотель думает не о процессе и не о результате процесса, а об особом модусе или способе бытия – движении, в котором возможное реально или подлинно существует как возможность того, что оно есть. Вот как Хайдеггер интерпретирует определение Аристотеля в курсе лекций 1924 года об основных понятиях аристотелевской философии: «движение есть энтелехия, присутствие [Gegenwart] сущего как способность быть-там [als des Daseinkönnen], и действительно это присутствие до тех пор, пока оно способно быть там. Движение есть наличие способности быть-там как таковой»²³.

Движение – это «там, где» возможность существует полностью как возможность в том смысле, что способность дерева образовывать статую становится действительно очевидной и полностью существует только в процессе ее реализации. Движение, как говорит Аристотель, есть известный род *energeia*, бытия-в-работе или деятельности, деятельности *ateles*²⁴, еще не завершенной, и поскольку движение еще не закончилось, возможное может действительно казаться возможным. Конечно, учитывая, что реализация возможности есть, в случае движения, отмена этой возможности, Хайдеггер также утверждает, что возможность действительно появляется только на пути к ее упразднению. Несмотря на этот парадокс, совсем недавно Арье Косман выдвинул подобную интерпретацию: аристотелевское определение движения пытается выявить «деятельность способности быть»²⁵, деятельность, которая еще не характеризует пассивную потенцию дерева формировать статую и которая больше не принадлежит статуе как готовому продукту.

Чтобы понять аристотелевское определение движения, важно увидеть, что существуют уровни потенциальности: способность дерева формировать статую скрыта и неактивна, когда дерево не обрабатывается, но проявляется

²² Для этих аргументов см.: Косман А. Определение движения Аристотеля // *Phronesis*. 1969. 14/1. P. 40–62 (p. 42).

²³ Heidegger. Gesamtausgabe. Vol. 18: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. P. 313; *The Basic Concepts of Aristotelian Philosophy* / transl. R. Metcalfe and M. Tanzer. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2009. P. 211. В 1924 году *Dasein* еще не является термином искусства в философском лексиконе Хайдеггера, и здесь оно означает существование вообще.

²⁴ Аристотель, *Физика*, V. 2, 201b32. «Бытие-в-работе» – на англ. яз.: “being-in-work”.

²⁵ Косман признает сходство идей с Хайдеггером: Косман А. Эссе об онтологии Аристотеля. Кембридж, Массачусетс: Издательство Гарвардского университета, 2013. С. 68.

как «деятельная потенциальность», а *tätige Möglichkeit*²⁶, когда слово претерпевает изменение посредством работы мастера.

Движение или изменение в самом широком смысле есть, конечно, движение от чего-то к чему-то, от одного состояния к другому, от возможности к действительности, но есть своеобразное бытие этой структуры «от-к», этого бытия на пути к завершению, бытия-в-пути, где возможность полностью существует как возможность – и именно оно находится в центре внимания Хайдеггера в аристотелевской концепции движения²⁷. Это особое «настоящее (Gegenwart) этого бытия-от-к»²⁸, его рассматриваемой структуры, как утверждает Хайдеггер в 1924 году, – и именно ее он включит в описание свойственной Dasein подвижности. Присутствие каким-то образом простирается между своими возможностями и их реализацией. В самом деле, как сформулирует Хайдеггер во второй части работы «Бытие и время», подвижность Dasein есть функция «растягивания», которое необходимо есть «растянутое саморастягивание [erstreckten Sicherstreckens]» [SZ 374–5], поскольку нет внешней силы, которая растягивала бы Dasein. Поскольку присутствие так растянуто, его возможности, с одной стороны, могут вполне и подлинно существовать как возможности, а с другой стороны, оно может существовать как эти возможности. В сущем Dasein движется, конечно, от частных возможностей к их реализации, но бытие Dasein – как сущее, которое всегда находится в «движении», как сущее, которое, пока оно живо, не является «законченным продуктом» – состоит в своеобразном растянутом бытии или деятельности возможного, то есть в его движении.

Хотя Dasein может актуализировать отдельные возможности, оно никогда не может быть просто актуализировано этими возможностями, ибо оно постоянно находится в движении, постоянно на пути к другой возможности

²⁶ Хайдеггер записывает это в своих „Handschriften“ к курсу лекций летнего семестра 1924 года: GA18 378/256. Джозеф Картер, в своей работе: Хайдеггеровское «Бытие к смерти» как радикализация определения движения Аристотеля // Epoché. 2014. 18/2. P. 473–502, показывая, что Хайдеггер предлагает описание уровней потенциальности у Аристотеля, легко опровергает утверждение Франсиско Гонсалеса (Кому принадлежит метафизика Присутствия? Интерпретация энергии и дьюнамис Хайдеггером // Южный философский журнал. 2006. 44. С. 533–568) о том, что Хайдеггер предлагает путаную интерпретацию концепции движения Аристотеля в лекционном курсе 1924 года.

²⁷ На Хайдеггера, безусловно, оказало влияние переложение аристотелевских модальных категорий Сереном Кьеркегором в его религиозно мотивированных психологических размышлениях, но другое эссе могло бы показать, что именно благодаря этой интерпретации движения как способа бытия немецкий философ выходит за рамки замечательных и загадочных размышлений о «Гамлете».

²⁸ Хайдеггер, GA18 315/212. Изложение Гуссерлем горизонтов, конституирующих опыт, имело большое значение для хайдеггеровского изложения бытия и возможности, как мы видели в первом разделе этого эссе, и как утверждает Иен Макдональд в книге «„То, что есть, больше, чем оно есть“: Хайдеггер и Адорно и приоритет возможности» (Международный журнал философских исследований. 2011. 19/1. С. 31–57). Это, однако, только идея движения, которая позволяет прорваться к объяснению бытия Dasein как бытия-возможного. Статический анализ Гуссерлем идеальных горизонтов, составляющих настоящую вещь, еще не приводит нас к идее Присутствия как простирающегося за пределы самого себя, за пределы настоящего, в соответствии со специфической структурой «от-к», характерной для движения.

своего собственного бытия. Присутствие может быть возможностями, которые оно понимает и проецирует, возможностями, которыми оно еще не является, – но оно никогда не может быть просто однажды реализованными возможностями, поскольку оно всегда больше, чем оно есть на самом деле, всегда на пути к другой возможности своего собственного бытия. «Dasein в его бытии всегда уже есть *вперед* себя самого. Dasein всегда уже «вне себя», не как отношение к другому сущим, которым оно не является, а как бытие к возможности быть тем, чем оно само является» [SZ 191–2], как сформулирует это Хайдеггер в § 42 «Бытия и Времени». Именно в этом смысле Dasein в своем бытии есть Seinkönnen [SZ 144], способность быть или возможность быть. Таким образом, как утверждает Хайдеггер в §31:

«Присутствие всегда «больше», чем оно эмпирически есть, захоти и сумей кто зарегистрировать его как наличное в его бытийном составе. Оно опять же никогда не больше, чем фактично есть, поскольку к его фактичности сущностно принадлежит умение быть. Однако как бытие-возможное Dasein никогда и не меньше; то есть, то, что оно *еще не* есть, оно *есть* экзистенциально» [SZ 145]²⁹.

Различие между действительностью и фактичностью здесь ключевое: если мыслить бытие «действительно», то есть согласно традиционной идее действительности, тогда Dasein, будучи протянутым и, следовательно, всегда впереди себя, оказывается либо меньше, либо больше, чем то, что есть. И все же «меньше» в такой же степени, как и «больше», здесь предполагает онтологический критерий, который, как утверждает Хайдеггер, совершенно неадекватен Faktizität или фактичности, особому роду мирского и исторического бытия Dasein как возможности-для-бытия.

8.3. Темпоральность и модальность истории

Проективное (набрасывающее) понимание Dasein своих собственных возможностей, лежащее в основе его повседневного обращения с подручными вещами мира, является, по мнению Хайдеггера, наиболее фундаментальной формой нашего осознания возможности. Это, как он выразился в

²⁹ На фоне этого параграфа Джудит Вулф (Эсхатология Хайдеггера: богословские горизонты в ранних работах Мартина Хайдеггера. Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 2013. С. 119) утверждает, что «хайдеггеровское описание возможности в § 31 «Бытия и времени» может быть подвергнуто критике на собственных условиях Хайдеггера как пространственная реализация бытия-как-возможности. Поскольку Присутствие – *есть* его возможность (в настоящем), а не отношение к какой-либо конкретной возможности (в будущем), никакой конкретный выбор или событие на самом деле не имеют значения для его сущности». Напротив, каждый конкретный выбор, который делает Присутствие, имеет для него значение, потому что то, что оно решает и делает, становится — как мы увидим — его фактическим и брошенным бытием, которое конституирует то, чем или, лучше, кем является Присутствие. Этот анализ возможности в части I „Бытия и времени“, как станет ясно ниже, не противоречит части II текста, а ведет к ней. Вулф не разъясняет, почему именно анализ Хайдеггера на этих страницах сводится к пространственной локализации Dasein и дополнительному утверждению, что «таким образом, „делая опространственной“ возможность, Часть I сохраняет, несмотря на свой феноменологический метод, характеристики philosophia perennis: философии, присваивающей себе точку зрения Бога вне фактического опыта», – это не более чем произвольное утверждение.

1928 году, «источник возможности как таковой»³⁰. Тем не менее утверждения § 31 «Бытия и времени» относительно Dasein как Seinkönnen вряд ли могут быть приняты или даже поняты без дальнейшего развития. Представление о том, что Dasein есть то, чем оно еще не является, проблематично не в последнюю очередь потому, что оно явно противоречит общепринятому, «вульгарному» пониманию времени как последовательности моментов. Если Dasein есть то, чего еще нет, то оно существует за пределами настоящего и в некотором смысле является его будущим. То, что это мысль Хайдеггера, становится явным во второй части «Бытия и времени», и в частности в § 65, касающемся «Временности понимания», где он начинает интерпретировать предыдущие выводы текста в терминах темпоральности: «Основой набрасывающего (проецирующего) понимания в экзистентной возможности лежит будущее как для-себя-наступление из всегдашней возможности, в качестве каковой всегда экзистирует присутствие. Будущее делает онтологически возможным сущее, которое есть так, что оно экзистирует, понимая в своей способности быть. Будущий по сути набросок не конципирует сперва набросанную возможность тематически в представлении, но бросает себя в нее как возможность» [SZ 336].

Бытие Dasein состоит в допонятийном, проецирующем понимании своих индивидуальных и частных возможностей. Но эти экзистенциальные возможности делаются возможными благодаря структуре Dasein Existenz таким образом, что Dasein, «проективно» понимая свои возможности, всегда и уже проектируется за пределы себя. В этом смысле будущее делает возможным возможность быть, что есть Dasein, а Dasein, таким образом, есть его будущее. Более того, поскольку именно прошлое завещает Dasein «данные возможности», Хайдеггер также утверждает, что Dasein каким-то образом является его прошлым. Способ бытия Dasein каким-то образом состоит в том, чтобы быть растянутым между своим прошлым и будущим; Dasein и есть эта протяженность.

Таким образом, становится ясно, что хайдеггеровское размышление о Sein und Möglichkeit, о бытии и возможности, ведет к критике «вульгарной» концепции времени и сопутствующему описанию Zeitlichkeit или темпоральности, представленному во второй части «Бытия и времени». Вульгарная концепция времени является выражением, если использовать современную философскую терминологию, «презентизма», поскольку она утверждает, что настоящее, каким бы мимолетным оно ни было, является единственным реальным аспектом времени. И все же Хайдеггер далек от защиты «этернализма» в противовес «презентизму», поскольку первый в равной степени является выражением глубоко укоренившейся «метафизики присутствия». Этерналист просто расширяет область актуального, утверждая, что прошлое и будущее в равной степени реальны или действительны (то есть презентны), как и настоящее, различие между этими двумя аспектами временности существует лишь в качестве нашей точки зрения, исходящей из нашей

³⁰ Heidegger M. Gesamtausgabe. Vol. 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz / ed. by K. Held. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. P. 244; Metaphysical foundations of Logic / transl. M. Heim. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1984. P. 189.

системы отсчета»³¹. Хайдеггер, напротив, ставит под сомнение первичность действительности и присутствия и их роль в качестве онтологических стандартов. Бытие, утверждает он, по крайней мере в случае бытия присутствия, включает в себя прошлое и будущее таким образом, что бытие «есть» не просто настоящее. *Dasein* – это его прошлое и его будущее; и то и другое выходит за рамки любой обычной или традиционной концепции времени, сводящей существование к стандартам настоящего. Прошлое и будущее каким-то образом существуют – это не значит, что они присутствуют или что они в каком-то смысле являются вещами, потому что прошлое и будущее *Dasein* не являются рядом моментов настоящего, которых, соответственно, уже нет или еще нет.

«Будущее [*Zukunft*]», в самом глубоком или изначальном смысле, «значит тут некое теперь, которое, еще не став «действительным», лишь когда-то будет быть, но наступление [*Kunft*], в каком присутствии в его самой своей способности быть настает для себя» [SZ 325]. Будущее, понимаемое таким образом, настолько фундаментально для бытия *Dasein* как способности-быть, что Хайдеггер может утверждать его превосходство по отношению к прошлому и настоящему [SZ 337]. Тем не менее будущее есть то, что оно есть, только посредством прошлого, понимаемого в особом смысле «бытийности» или *Gewesenheit* присутствия: «Только поскольку *Dasein* есть то же, чем «я был», оно может прийти к себе в будущем таким образом, чтобы вернуться» [SZ 352].

Прошлое в этом смысле есть то, что оно есть посредством *Wiederholung* [SZ 375], которое есть не просто повторение того же самого, но повторение с отличием, продуктивное повторение, которое принимает то, что было, как источник возможности для будущего. Бытие присутствия не есть царство мертвой необходимости, и тем не менее возможности, которые оно оставляет, таковы, каковы они только в своем повторении через открытость будущего. Следовательно, если будущее предполагает прошлое, то лишь в той мере, в какой само бытие предполагает будущее: «*Dasein* может быть своим бытием лишь постольку, поскольку оно будущее» [SZ 352]. Существует взаимная принадлежность бытия *Dasein* и его будущего, и время как временность в этом смысле «не означает „последовательность“ («*Nacheinander*») того, что Хайдеггер называет „экстазами“ прошлого, настоящего и будущего: „Будущее не позднее бытия, а оно, в свою очередь не ранее настоящего“» [SZ 350]. Бытие – это не серия «сейчас», которых уже нет, а будущее – это не серия «сейчас», которых еще нет. Вместо этого прошлое, настоящее и будущее «происходят», так сказать, «одновременно».

Если бытие *Dasein* есть форма движения или подвижности, как утверждает Хайдеггер во второй части «Бытия и времени», то время есть сущность этой подвижности. *Dasein* – это движение времени, где изначальное время –

³¹ Некоторые интересные замечания по поводу описания времени Хайдеггером в связи с различием презентизма/этернализма в «аналитической» философии времени XX века см. в книге Джека Рейнольдса: *The Analytic / Continental Divide: A Contretemps? // The Antipodean Philosopher. Vol. 1 / ed. by G. Oppy, N. Rakakis, L. Burns. Lanham, MD: Lexington, 2011. P. 239–254.*

это не просто «прохождение», «поток» или «процесс», а «экстатическая темпоральность», в которой «экстазы» будущего, настоящего и прошлого не являются независимыми частями или взаимоисключающими аспектами времени³². Согласно этой экстатической временной структуре, возможности, завещанные бытием *Dasein* в любой конкретной ситуации, не просто предшествуют настоящему. Они, конечно, не предшествуют настоящему, как возможные миры, которые бог Лейбница обзирает, прежде чем актуализировать лучший из них. Они даже не предшествуют настоящему в том смысле, что составляют постоянно растущий блок прежних реальностей, независимо существующий резервуар возможностей, в который *Dasein* время от времени может «погружаться». С точки зрения Хайдеггера, возможности скорее являются тем, чем они являются, только благодаря своему будущему повторению, своему оживляющему извлечению, и не существуют независимо от последнего³³. Следовательно, не имеет большого смысла задаваться вопросом, предшествует ли возможность хронологически действительности или наоборот. Вспомним, что в «Метафизике IX» Аристотеля интересует, является ли действительность онтологически, эпистемологически, а также хронологически предшествующей возможности³⁴.

Как только мы вместе с Хайдеггером признаем, что экстатическая темпоральность онтологически предшествует и делает возможным хронос или часы-время, мы приходим к пониманию того, что возможность не предшествует действительности во времени. Оба приходят, так сказать, «в одно и то же время» и в конечном счете вместе составляют шок новизны. Присутствие, таким образом, экстатически растянуто между своим прошлым и будущим, так что возможности, завещанные его «бытием», являются по своей сути бу-

³² Джозеф Картер, в своем «Хайдеггеровское „Бытие к смерти“ как радикализация определения движения Аристотеля», на странице 474 вопрошал: «Если временность является фундаментальным аспектом бытия присутствия, то почему Хайдеггер также отмечает, что присутствие конституируется в терминах движения? Являются ли эти два способа противоречащими друг другу, или, возможно, в темпоральности присутствия есть что-то большее, что явно не указано в тексте?» Я, надеюсь, прояснил тот момент, что в „Бытии и времени“ не указано, как мышление Хайдеггера – в 1920-х годах в целом, а также в двух опубликованных частях текста – переходит от анализа подвижности присутствия как потенциальности для бытия к объяснению темпоральности, которая этот анализ требует и предполагает.

³³ В 1928 году Хайдеггер недвусмысленно критикует версию Бергсона об этой теории «растущего блока» прошлого как таковой; см. GA 26 266/206.

³⁴ Аристотель, Метафизика IX, 1049b13. Замечания Аристотеля относительно хронологического приоритета: «возможность в одном смысле предшествует, в другом – нет». В «Проблеме существования Аристотеля» (Париж: Издательство Universitaires de France, 1962. С. 442–443, перевод мой) Пьер Обенк использует этот двойной ответ в поддержку своего аргумента о том, что описание движения Аристотелем уже является экстатическим в хайдеггеровском смысле: «Дебаты о соответствующем приоритете возможности и действительности – это ложные дебаты. Действительное и возможное являются в равной степени исходными; они являются лишь экстазами движения; только столкновение возможности и действительности реально; только насилие человеческого дискурса может поддерживать разобщенное... изначальное напряжение, которое составляет в своем вечно разделенном единстве бытие».

дущими. Только поскольку оно экстатически растянуто таким образом, возможность может быть выше действительности и Dasein может существовать как возможность-бытия. Как выразился Хайдеггер в курсе лекций 1928 года: «...в нас самих возможность выше действительности, потому что вместе с самим присутствием это высшее бытие становится наличным. Это бытие-высшее [Höhersein] возможного по отношению к действительному существует лишь тогда, когда темпоральность временит себя [sich zeitigt]»³⁵. Если бы Dasein не было «экстатически» спроецировано за пределы себя в свое бытие и будущее, оно не могло бы быть способностью-быть, а было бы чем-то действительно присутствующим, и, соответственно, возможность могла бы иметь только более низкий онтологический статус, чем актуальное присутствие, понимаемое как смысл бытия. Таким образом, «первоначальная детерминанта возможности, источник самой возможности», как пишет Хайдеггер в 1927 году, есть время, поскольку оно «временит себя»³⁶. Анализ возможности и повторения в «Бытии и времени» применим не только к индивидуальной темпоральности, но и к коллективной истории. Возможности, завещанные Dasein, приходят к нему не только из его собственного индивидуального прошлого, но также и, может быть, прежде всего, из прошлого его сообщества, из «прошлого его порождения» [SZ 20]. Это прошлое, как и индивидуальное прошлое присутствия, «есть не то, что следует за ним, а то, что уже идет впереди него» [SZ 20]. Более того, Хайдеггер распространяет этот анализ возможности и повторения на наше явное знание прошлого при изучении истории³⁷. Он утверждает, что надлежащая «тема истории», исторического знания, «не есть ни просто уникальное событие, ни парящее над ним общее, но фактично экзистентно бывшая возможность» [SZ 395]. Подлинный или аутентичный способ изучения истории не должен быть связан ни исключительно с записью прошлых реальностей в смысле установления того, что «действительно произошло», ни с попыткой разглядеть необходимые законы, управляющие историческим процессом. Вместо этого изучение истории должно быть в первую очередь связано с возможностью, и оно будет: «...тем проникновеннее размыкать тихую силу возможного, чем проще и конкретнее понимает и „лишь“ представляет бытие-бывшим-в-мире из его возможности» [SZ 394].

Исторический процесс есть история человеческих существ, каждое из которых, как Dasein, есть бытие-возможное, и подлинное историческое исследование должно брать эту возможность-бытия за свой первичный предмет. Можно сказать, что историография должна признать человеческую свободу своим собственным объектом, и Хайдеггер мог бы с радостью принять такое

³⁵ Heidegger M. GA 26 280/216.

³⁶ Heidegger M. GA 24 Die Grundprobleme der Phänomenologie / ed. by F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989. P. 463; *The Basic Problems of Phenomenology* / transl. A. Hofstadter. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982. P. 325.

³⁷ Здесь невозможно обсуждать природу и законность хайдеггеровского перехода – если таковой имеется – в работе «Бытие и время» от анализа индивидуальной темпоральности к анализу коллективной истории.

утверждение при условии, что кто-то последует за его попыткой в «Бытии и времени» понять свободу с точки зрения его анализа возможности и экзистенциальной темпоральности. С этой точки зрения вопрос о том, предлагает ли Хайдеггер модус истории, связанный или не связанный с «фактами», равносильно ложному спору: если исторические факты понимаются просто как прошлые реальности, то Хайдеггер, безусловно, побуждает нас смотреть за их пределы, но если они понимаются в их фактичности, то есть как проявление потенции-бытия присутствия, то изучение истории, по крайней мере в том экзистенциалистском модусе истории, который предполагает Хайдеггер, должно начинаться и заканчиваться ими³⁸.

Такой экзистенциалистский способ исторического исследования основывается на особом, аутентичном способе историчности присутствия, на подлинном способе *Geschichtlichkeit* или историчности, в котором прошлое, насколько это возможно, подлинно «повторяется» ради будущего: «...лишь посредством историчности [*Geschichtlichkeit*], которая является фактической и подлинной, может ли история [*Historie*] того, что было... раскрываться таким образом, чтобы при повторении „сила“ возможного проникала в наше фактическое существование» [*SZ 395*]³⁹. В этом смысле исторический мир является областью возможного не только потому, что он есть история прежних потенций бытия, но также и потому, что он есть то, что он есть, только как функция будущего *Dasein* в настоящем. Мы могли бы обыденно считать, что историческое прошлое является областью необходимости, поскольку мы больше ничего не можем с этим поделать, но для Хайдеггера прошлое в его смысле и значении для нас еще впереди. Так, он пишет в 1928 году: «Актуальность того, что было, заключается в его возможности. Возможность проявляется как ответ на живой вопрос, ставящий перед собой будущее настоящее в смысле „что мы можем сделать?“ Объективность исторического заключается в неисчерпаемости возможностей, а не в фиксированной жесткости результата»⁴⁰.

³⁸ Феликс О'Мурчада отвечает на утверждение Дэвида Хоя (История, историчность и историография в бытии и времени / под ред. М. Мюррей // Хайдеггер и современная философия, Нью-Хейвен: Издательство Йельского университета, 1978), что историк должен интересоваться не фактами, а возможностями, следующим образом: «Действительно, Хайдеггер утверждает, что темой историографии является возможность былого существования. Однако тема – это „горизонт“ проекции, который содержит определенную область сущностей... В пределах этого горизонта находятся объекты конкретных наук, сущности, имеющиеся в наличии. Историография не раскрывает свою тему в ее истинности. Она остается привязанной к своим объектам. Без понимания этого различия между темой и объектом попытка Хайдеггера выйти за пределы историографии и хронологии остается неясной» (Время революции, с. 27). Однако Хайдеггер не пытается «превзойти» историографию (то есть изучение истории), а скорее побуждает историка вести ее правильным образом; и нет никаких оснований рассматривать «тему» историографии как некое трансцендентальное условие, которое предполагается историком, но не доступно ему напрямую.

³⁹ Для более подробного изложения утверждений Хайдеггера относительно истории и возможности см.: Esposito C. Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile. Bari: Levante editori, 1992, и в особенности главу «La storiografia come scienza del possibile».

⁴⁰ GA 26 88/62.

Изучение истории не должно, в духе молодого Ницше из второго «Несвоевременного размышления», быть иногда критическим, иногда антикварным, а иногда монументальным. Оно должно, как утверждает Хайдеггер в § 76 работы «Бытие и время», быть всеми тремя одновременно; и, как всегда монументальное, оно всегда должно быть связано с тем, что мы можем сделать сейчас и в будущем, с прошлым как источником возможности для настоящего и будущего⁴¹.

8.4. Смерть как возможность невозможного

Никакое рассмотрение хайдеггеровской трактовки возможности не может быть всеобъемлющим без обсуждения его трактовки смерти (Tod) как «возможности абсолютной невозможности Dasein» [SZ 262]. Это изложение долгое время было предметом споров, но моя цель здесь – показать, как адекватное понимание бытия Dasein – возможного как движения – позволяет нам лучше понять его и позволяет избежать более крайних позиций, занимаемых по отношению к нему внутри.

Как я могу понять смерть? Я не могу пережить собственную смерть, учитывая, что в тот момент, когда она произойдет, меня уже не будет. Я могу переживать только умирание в смысле мгновений перед смертью, но не саму свою смерть. «Смерть, – пишет Хайдеггер, – не дает Присутствию ничего для „актуализации“, ничего, чем Присутствие как действительное могло бы быть само» [SZ 262]. Несмотря на то, чем является смерть, конец моего существования не является действительным событием в этом существовании, и даже не является последним. Тем не менее, как утверждает Хайдеггер, есть еще одна причина отсутствия актуальности смерти: я не переживаю смерть, наблюдая, как кто-то другой «уходит». Я, конечно, наблюдаю их переход от бытия-живого к бытию-мертвому, но, несмотря на наше обычное употребление языка и серьезность события, я не переживаю их смерти, ибо смерть в ее самом собственном смысле всегда есть *моя смерть*⁴². Смерть, по выражению Хайдеггера, «безотносительна (unbezüglich)» [SZ 250], поскольку никто не может переживать со мной мою смерть, и в этом смысле всегда умираешь один. Смерть есть «собственное (eigenste)» [SZ 250] свойство Dasein, поскольку никто не может умереть вместо меня, и это радикально индивидуализирует ситуацию. Кто-то может героически спасти мою жизнь ценой своей, но никто не может взять мою смерть на себя в смысле пережить ее за меня, и

⁴¹ Относительно щедрая интерпретация Хайдеггером второго «Несвоевременного размышления» Ницше в § 76 работы «Бытие и время» значительно изменена на его семинаре по тексту 1938 года; см. Gesamtausgabe. Bd. 46: Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung, перевод У. Хаазе и М. Синклера как интерпретация 2-го «Несвоевременного размышления» Ницше (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2016). См. также: Хаазе У., Синклер М. «История и смысл жизни» у Хайдеггера в XXI веке / под ред. Т. Гиоргакиса и П. Энниса. Dordrecht: Springer, 2015.

⁴² Здесь невозможно рассмотреть многочисленные критические замечания Хайдеггера по поводу различия между моей смертью и смертью другого, но см.: Дальстрем Д. Подлинность и отсутствие смерти // Хайдеггер М. Подлинность и самость: темы из второго раздела «Бытие и время» / под ред. Д. Макмануса. Лондон: Routledge, 2015. С. 146–162 для недавнего размышления по этому вопросу.

никто не может избавить меня от необходимости когда-нибудь столкнуться с ней лицом к лицу.

Значит ли это, что смерть – необходимость? «Никто не сомневается в том, что человек умирает» [СЗ 257], и тот факт, что до сих пор не найдено исключения для положения, что все люди смертны, может показаться некой необходимостью. Смерть «не опередить (unüberholbar)» [SZ 251], и в какой-то момент, как мы якобы знаем, наше время закончится и должно закончиться. Однако эта необходимость не является логической необходимостью, и в терминах аристотелевского статистического или временного описания модальности эта кажущаяся необходимость является просто возможностью; возможное поэтому есть то, что должно осуществиться в какой-то момент времени, в отличие от необходимого, действительного во все моменты времени. Если смерть должна когда-нибудь наступить, то по этой схеме она больше похожа на возможность, чем на необходимость, хотя моя смерть никогда не может быть действительным событием. Смерть тем более похожа на возможность, что она «неопределенна относительно своего времени» [SZ 258] и может произойти в любое время.

Экзистенциальный анализ смерти Хайдеггера, как известно, пытается объяснить смерть как возможность, и предыдущие замечания помогают нам понять, почему. Конечно, другие возможности Dasein могут быть актуализированы, хотя, как мы видели, Dasein никогда не может быть просто этими раз актуализированными возможностями, ибо оно всегда находится на пути к другой возможности своего собственного бытия, тогда как смерть Dasein не может. Тем не менее это, утверждает Хайдеггер, ничего не умаляет, а фактически только добавляет к характеру смерти как возможности: смерть «не предлагает никакой опоры, чтобы на чем-то напрячься, «расписать» себе возможное действительное и на том возможность забыть» [SZ 262]. Тот факт, что смерть не есть возможность действительности, является, конечно, одной из причин, по которой Хайдеггер характеризует эту возможность как «возможность невозможного». Другая причина состоит в том, что эта предполагаемая возможность сводится к тому, что Dasein больше не существует как сущее-возможное, что его вообще больше нет: «[Его] смерть есть возможность больше-не-способности-присутствовать (Nicht-mehr-dasein-könnens)» [SZ 250].

Для некоторых этот разговор о возможности, которая не является возможностью действительности, равнозначен немногим большему, чем пустая спекуляция, основанная на злоупотреблении языком. По словам Пола Эдвардса, «описывая уничтожение всякого сознания, невозможность любого способа вести себя» как возможность, «доводит злоупотребление языком до крайней степени»⁴³. Хайдеггер использует и должен использовать этот термин – «возможно» употребляется здесь в особом смысле, в смысле, который контрастирует с остальным Бытием и Временем и который сводится к

⁴³ Эдвардс П. Хайдеггер и смерть как «возможность» // Mind. 1975. 84. P. 548–566 (p. 558).

бессмыслице. Этот термин, утверждает Эдвардс, является излишним в экзистенциальном анализе смерти, поскольку Хайдеггер говорит просто о неактуальности, полном отсутствии Dasein после смерти; и если бы он описал смерть просто как «невозможность Dasein», как абсолютное небытие, он произвел бы гораздо меньше путаницы.

Уильям Блаттнер представил существенное возражение на такие обвинения, защищая использование Хайдеггером слова «возможность» как совместимое с «Бытием и Временем» в целом и призывая нас вместо этого признать, что именно термин «смерть» не имеет обычного смысла в его экзистенциальном анализе. Смерть означает не прекращение «жизни» Dasein – это то, что Хайдеггер называет «гибелью (Ableben)» [SZ 247], – но особый способ существования Dasein. Как пишет Хайдеггер: «Смерть – это способ бытия, который Dasein принимает, как только оно есть» [SZ 245]. Для Блаттнера этот особый способ существования сводится к приступу страха: «Смерть – это состояние, в котором речь идет о бытии Dasein, но в котором Dasein с тревогой не может понять себя, проецируя себя на какой-то возможный способ существования»⁴⁴. В таком приступе тревоги Dasein теряет свою власть над миром, и все его частные возможности кажутся столь же бессмысленными. Таким образом, смерть есть конкретная возможность существования, и я мог уже несколько раз «умереть»; но эта возможность заключается в том, что Dasein в своей тревоге обнаруживает, что больше не может проецировать себя ни в какую конкретную возможность – и, следовательно, больше не может быть по-настоящему. Таким образом, для Блаттнера хайдеггеровский анализ предполагает два уровня существования: существование Dasein в «тонком» смысле, раскрывающееся в приступе страха, отличное от его существования в «плотном» смысле как проецирования возможностей в любой момент и являющееся его условием.

Достоинство этой интерпретации, безусловно, состоит в том, что она подчеркивает, что хайдеггеровский анализ смерти представляет собой описание «умирания [Sterben]» [SZ 247], которое является структурой или аспектом ее существования, и, таким образом, смерть, экзистенциально понимаемая, в некотором смысле явление жизни. Хотя смерть для Хайдеггера не является прекращением жизни, тем не менее остается фактом, что структурные черты смерти в этом экзистенциальном анализе, как недавно подчеркнул Иэн Томсон⁴⁵, все заимствованы и внутренне связаны с завершающим жизнь событием, которое Хайдеггер называет кончиной. Более того, Хайдеггер не описывает смерть как эпизодическую в том смысле, в каком этого требует Блаттнеровская интерпретация смерти как приступа тревоги⁴⁶. Наконец, как

⁴⁴ Blattner W. The Concept of Death in Being and Time // *Man and World*. 1994. 27. P. 29–70.

⁴⁵ См.: Thomson I. *Death and Demise* // *Being and Time*. Cambridge, 2013.

⁴⁶ Эту критику интерпретации Блаттнера см. в книге: Карман Т. *Вещи разваливаются // Хайдеггер, Аутентичность и Самость: Темы из второго раздела «Бытия и времени»* / под ред. Д. Макмануса. Лондон: Routledge, 2015. С. 135–145.

утверждал Хави Карел⁴⁷, эта интерпретация выводит анализ смерти Хайдеггера из более широкого контекста части II «Бытия и времени», из его озабоченности временностью присутствия и конечностью этой временности.

Существует ли в таком случае способ защитить хайдеггеровское понимание смерти как «возможности невозможности существования» от обвинений в мракобесии и избыточности, который в то же время избегает недостатков деконтекстуализирующей интерпретации, предложенной Блаттнером? Я утверждаю здесь, что есть, и этот путь опирается на адекватное понимание хайдеггеровской трактовки бытия-в-возможности в терминах подвижности присутствия⁴⁸. «Смерть не дает присутствию ничего для „осуществления“ и ничего, чем оно само могло бы *быть*» [SZ 262], но Dasein все же *есть* его смерть, в каждый момент его жизни – не как действительность, а как возможность. Присутствие, как мы видели, есть возможности, которыми оно является, находясь на пути к актуализации, и эти возможности действительно существуют как возможности только тогда, когда оно находится на этом пути. Есть, однако, одна особая возможность, что Dasein находится на пути к реализации и, таким образом, существует с момента своего рождения, и эта возможность есть его смерть. Короче говоря, Хайдеггер утверждает, что Dasein, пока оно живо, есть неактуализируемая возможность собственной смерти. В фразе «возможность невозможного» нет прямого противоречия, если мы видим, что «возможность» конституирует бытие присутствия в настоящем, как бытие на пути к своей смерти, тогда как «невозможность» описывает неактуализируемый конец существования Dasein, который может постигнуть его в любое время и к которому Dasein всегда и уже движется. Нам не нужны «толстые» и «тонкие» понятия существования, чтобы увидеть в хайдеггеровской формулировке нечто иное, чем противоречие; нам нужно просто признать, что возможность для Хайдеггера является модусом бытия. Присутствие есть его возможности, когда оно находится на пути к их осуществлению, и есть одна возможность, что оно есть всегда и уже есть. Конечно, мысль о возможности, которая никогда не может быть реализована, странна; но странность хайдеггеровской формулировки следует понимать как попытку описать сущностную странность человеческого состояния – того состояния, при котором, как утверждает Хайдеггер, у человека действительно есть индивидуальное и внутреннее ощущение собственной смертности.

Таким образом, термин «возможность» в хайдеггеровском экзистенциальном анализе смерти используется в смысле, согласующемся с остальной частью работы «Бытие и время», но для того, чтобы понять этот анализ, мы сначала должны понять общий смысл возможности в хайдеггеровской интерпретации аристотелевского описания подвижности Dasein. Конечно, смерть

⁴⁷ См.: Carel H. Temporal Finitude and the Finitude of Possibility: the Double Meaning of Death in Being and Time // International Journal of Philosophical Studies. 2007. 15/4. P. 541–556.

⁴⁸ Моя интерпретация во многом обязана книге Джозефа Картера «„Sein-zum-Tode“ Хайдеггера и определение движения Аристотеля». Картер, однако, не показывает, как правильное понимание подвижности присутствия позволяет нам реагировать на веские замечания Эдвардса и Блаттнера на хайдеггеровский анализ смерти как возможности.

Dasein как возможность отлична от всех других. Это неслучайная возможность, которая не зависит от обстоятельств и конкретной ситуации. Более того, Хайдеггер изо всех сил старается показать, что чем более Dasein понимает и раскрывает себя как конечное, никогда не актуализируемое бытие-возможное, тем больше оно понимает и раскрывает себя как смертное, с ограниченным временным интервалом для каждого отдельного случая и теми возможностями, которые оно пытается реализовать: «предвосхищение» смерти, по выражению Хайдеггера, «делает доступными в возможности, которая не может быть превзойдена, все возможности, доступные Dasein» [SZ 264]. Предвосхищение раскрывает возможности как то, что они есть, а именно возможности для конечного бытия-возможного и принадлежащие ему, – и в этом смысле в смерти «характер присутствия как возможности позволяет раскрыться наиболее точно» [SZ 248]⁴⁹.

8.5. *Возможность как скрытая уместность*

Остается рассмотреть, как хайдеггеровская концепция возможности претерпевает значительные изменения в 1930-е годы – изменения, которые, как я утверждаю, являются ключевыми в повороте или Kehre, знаменующем его философское развитие в это десятилетие. Это изменение происходит посредством размышления о произведении искусства, и в частности посредством внимания к художественному произведению. В работе «Бытие и время», как мы видели, Хайдеггер мыслил возможность как категорию согласно описанию вещей в их использовании, согласно идее *Zuhandenheit*. Однако в эссе «Происхождение произведения искусства», третий и окончательный вариант которого был написан в 1935–1936 годах⁵⁰, Хайдеггер размышляет о производстве как произведений искусства, так и оборудования таким образом, что

⁴⁹ Что касается специфики смерти как возможности, Стивен Малхолл пишет в «Человеческой смертности: Хайдеггер о том, как изобразить невозможную возможность присутствия» в «A Companion to Heidegger», под редакцией Хьюберта Л. Дрейфуса и Марка А. Ратхолла (Oxford: Blackwell, 2005). С. 297–310 (с. 304): «Мы не можем понять наше отношение к нашему собственному концу по модели нашего отношения к любой подлинной возможности нашего бытия — как если бы наша смерть стояла на том же уровне (онтическом или экзистенциальном уровне), что и любая другая возможность, на которую мы могли бы спроецировать себя. Идея Хайдеггера в том, чтобы назвать наше отношение к нашему собственному концу нашим “бытием-к-смерти”, чтобы представить его как онтологическую (то есть экзистирующую) структуру, а не как одно экзистенциальное состояние (даже всеобъемлющее или распространенное), которое эта структура делает возможным. Короче говоря, мы не можем понять хайдеггеровскую трактовку смерти иначе, как в контексте его трактовки онтологического различия – разделения между онтическими и онтологическими материями». Однако невозможно отделить ‘экзистенциальное’ от ‘экзистирующего’ или онтическое от онтологического таким образом, поскольку точка зрения Хайдеггера заключается в том, что любая конкретная возможность уже является онтологической или экзистенциальной в том смысле, что Dasein является этой возможностью, когда оно находится на пути к ее реализации. Иэн Томсон гораздо ближе к истине, когда отмечает, что «здесь, как и везде, онтическое и онтологическое не являются гетерогенными областями (как ортодоксальные хайдеггерианцы и влиятельные критики, такие как Хабермас), а скорее обязательно пересекаются и взаимопроникают» (Death and Demise in Being and Time, p. 278).

⁵⁰ Генетическое исследование развития мышления Хайдеггера в трех версиях «Происхождения произведения искусства» см. в пятой главе моей книги «Хайдеггер, Аристотель и производство искусства».

это заставляет его пересмотреть собственную концепцию модального статуса вещей, которыми мы не являемся.

«Происхождение произведения искусства» обращается к проблеме художественного производства со ссылкой на изречение немецкого художника эпохи Возрождения Альбрехта Дюрера: «По правде говоря, искусство скрыто в природе; тот, кто может вырвать (*reißen*) его у нее, тот его и получает». Хайдеггер полагает, что это означает, что законченная форма произведения искусства дремлет в природе, в рабочих материалах и что художник должен выманивать из них форму. Это влечет за собой, прежде всего, то, что видение или знание, свойственные творчеству, не следует понимать как абстрагирование от материала работы, идеи или плана работы, которая должна быть реализована, и эта идея затем может быть наложена, навязана этому материалу. Видение в гораздо большей степени состоит в способности понять, что возможно для материала, с которым работаешь. Оно состоит в способности постичь возможность, например, статуи в камне, понять, к какой фигуре пригоден или способен сам камень. Художественное произведение менее «творческое», чем откровенное, и, воплощая замысел в материале произведения, художник осуществляет в большей или меньшей степени и во всяком случае нечто иное, чем простое воздействие на косную материю. «Вырывая» фигуру у природы, она скорее *позволяет* материалу проявиться в определенной фигуре, она выводит саму эту фигуру из предшествующей темноты или состояния сокрытости. Художественное производство, утверждает Хайдеггер, содержит существенную пассивность; это «получение и извлечение [*Entnehmen*] в отношении к несокрытости»⁵¹.

Хайдеггер обращается к изречению Дюрера в «Происхождении произведения искусства», чтобы отличить то, что мы традиционно называем «изобразительным искусством», от чисто механических искусств. Ясно, что «тонкий» художник создает не то, что будет ускользать от нашего внимания в той мере, в какой оно будет успешно использовано, а скорее делает то, что будет стоять перед глазами (или ушами), часто в своеобразной изоляции от всего остального. Однако, как также утверждает Хайдеггер, конкретная форма произведения искусства скорее черпается из того, что мы называем «материалом произведения», чем механически навязывается ему⁵². Однако стратегия Хайдеггера прерывается тем фактом, что изречение Дюрера выражает идею, которая берет свое начало в философии Аристотеля, а он в свою очередь не делает такого различия между «изящным искусством» и ремесленным производством. Изречение Дюрера выражает общее место теории искусства эпохи Возрождения⁵³ – идею о том, что произведение скрыто в рабочем материале до того, как оно будет обнаружено в процессе производства, – но это общее

⁵¹ Der Ursprung des Kunstwerkes' // Gesamtausgabe. Vol. 5: Holzwege / ed. by F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994. P. 1–74 (p. 50); The Origin of the Work of Art // Off the Beaten Track / transl. J. Young and K. Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 1–56 (p. 37).

⁵² GA5 34/25.

⁵³ See: Panofsky E. Idea / transl. J. S. Peake. New York: Harper Collins, 1975.

место в конечном счете вытекает из аристотелевского понимания возможности как потенциальности. В «Метафизике IX» Аристотель отличает действительность от возможности следующим образом: «Energeia означает присутствие [to hyperarchein] вещи, но не в том смысле, который мы подразумеваем под потенциальностью [dunamei]. Мы говорим, что вещь присутствует потенциально, как Гермес присутствует в дереве»⁵⁴.

Хотя это пример статуи, идея потенциальности здесь применима к ремесленному производству или poiesis в целом. В производстве как таковом продукт потенциально присутствует в рабочем материале, а поскольку дерево потенциально является статуей, то последняя должна быть лишь выработана, как продолжает Аристотель, из первой посредством процесса *aphairesis*, процесса абстракции⁵⁵.

В этом смысле возможность можно понимать как состояние неопределенности: до актуализации специфической формы статуи дерево находится в простом состоянии неопределенности, состоянии, из которого могли бы возникнуть иные формы или определенные состояния, чем те, которые фактически реализовались. Однако в 1939 году, читая Книгу II, главу II «Физики» Аристотеля, Хайдеггер интерпретирует это значение *dunamis* более позитивно, переводя его как «соответствующее [Eignung-zu]»: «Подходящий для» означает: приспособленный к внешнему виду стола, следовательно, к тому, в чем создание стола – движение (*metabole*) – подходит к концу. Превращение подходящего дерева в стол состоит в том, что сама уместность уместного выявляется более полно и достигает своего завершения в появлении стола и, таким образом, становится в произведенном, поставленном столе впереди, то есть переходит в непотаенное»⁵⁶.

Древесина годится для изготовления стола, и эта пригодность тем яснее становится, как мы видели, в процессе производства. Пригодность древесины для стола – это то, что производитель присваивает в процессе производства. Однако быть присвоенным в этом смысле означает быть выведенным из предшествующего состояния невидимой скрытости на свет, в явное присутствие. Таким образом, Хайдеггер усматривает в мышлении Аристотеля контраст между латентной, скрытой способностью или уместностью и ее выходом на свет, между скрытой способностью и ее раскрытием, причем раскрытие есть выход в «несокрытое». Конечно, можно было бы считать, что Аристотель просто говорит о различии между неопределенностью и определенностью, между тем, что оформлено, и тем, что, условно говоря, бесформенно. Тем не менее для Хайдеггера это означало бы неспособность адекватно понять, что для Аристотеля означает утверждение, что форма уже присутствует, но

⁵⁴ Аристотель. Метафизика, 1048a32-3.

⁵⁵ О многозначности понятия „*aphaeresis*“ у Аристотеля см.: Joseph O. The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978. P. 382–285; Cleary J. J. On the Terminology of „*Abstraction*“ in Aristotle // *Phronesis*. 1985. 30/1. P. 13–45.

⁵⁶ Heidegger. Gesamtausgabe. Vol. 9: Wegmarken / ed. by F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976. P. 350; Pathmarks / ed. by W. McNeill. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 214.

скрыта в материале произведения, и, таким образом, форму нужно только «абстрагировать» от этого материала.

Таким образом, возвращаясь к «Метафизике» Аристотеля, Хайдеггер приходит к выводу о возможности элемента откровения во всех способах ручного производства, как в «изящном искусстве», так и в «ремесле». Поступая таким образом, он изменяет интерпретацию *dunamis*, которую он выдвинул в «Основных понятиях аристотелевской философии» 1924 года. Здесь он интерпретировал *dunamis* в терминах, которые указывают на анализ подручности (*Zuhandenheit*⁵⁷) в «Бытии и времени», хотя основное внимание уделяется полезности рабочего материала, из которого должен быть произведен продукт, а не полезности готового продукта: «Ствол дерева может представляться мне в зависимости от его пригодности для (*Dienbarkeit*zu), доступности для постройки лодок. Этот ствол дерева имеет характер полезности (*Dienlichsein*), пригодности (*Verwendbarkeit*)..., не потому, что я так его понимаю, а скорее таков его способ бытия <...> *Dunamis*-бытие (бытие-в-возможности) есть положительное определение пути его туда. Долгое время я предпочитал называть этот бытийный характер вещей значимостью [*Bedeutsamkeit*]. Этот характер бытия является первичным, в котором мир является нам»⁵⁸.

В 1930-х годах это раннее прочтение *dunamis* не отрицается, а расширяется: *dunamis* определенно включает в себя идею пригодности для чего-то другого и, следовательно, определенную идею полезности. Тем не менее уместность есть, как утверждает Хайдеггер, скрытая уместность, способность проявляться – по направлению к плотнику, для него и до него, работающего над стволом дерева, – несводима ни к какой концепции полезности, к целям деятеля, даже если эти цели мыслятся онтологически в соответствии с идеей *Zuhandenheit*. Идея *Zuhandenheit* обходит скрытую уместность рабочего материала и способность проникать в несокрытое, составляющее само его существование.

Это изменение в интерпретации аристотелевской концепции *dunamis* может показаться не более чем нюансом⁵⁹. Тем не менее все в измененной

⁵⁷ Слово „*Zuhandenheit*“ вмещает в себя следующую понятийную нагрузку: в отличие от „*Vorhandenheit*“ (наличие, *vorhanden sein* – иметься под рукой, в наличии), относится к вещам постольку, поскольку они просто существуют, в то время как *Zuhandenheit* как бы манит к вещам в их функции инструмента.

⁵⁸ GA 18 300/1 34. Это прочтение Аристотеля находит отклик в работе «Бытие и время», когда Хайдеггер говорит о естественных вещах как о природных ресурсах: «Лес – это лес из древесины, гора – каменоломня; река – это сила воды, ветер – это ветер „в парусах“» [SZ 70]. Конечно, к 1927 году Хайдеггер ограничил широту своего понимания Аристотеля: «специфически „прагматический“ характер прагматики – это как раз то, что греки оставили в безвестности» [SZ 68], – и он больше не будет пытаться извлечь концепцию *Sein-in-einer-Welt* из Аристотеля.

⁵⁹ Важность этого нюанса постоянно упускается из виду Томасом Шизном в его некогда новаторской работе о хайдеггеровской интерпретации Аристотеля. См., например: На пути к Событию: интерпретация *Phusis* Хайдеггером // *Continental Philosophy in America*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1983. P. 131–164.

Хайдеггером интерпретации Аристотеля в 1930-х годах основано на этом очевидном нюансе: это объяснение *dunamis* позволяет Хайдеггеру утверждать, что в греческом мышлении материя (*hulē*) не есть просто инертная материя, как и производитель не есть действующая причина, заставляющая дерево становиться просто тем, чем оно не является. В то же время это позволяет ему утверждать, что ключевое слово аристотелевской метафизики, а именно *ousia*, которое обычно переводится как бытие, следует понимать как: «Anwesenung [активное присутствие. – *И.П.*] вместо Anwesenheit [пребывание. – *И.П.*]. Мы имеем в виду не Vorhandenheit [наличие. – *И.П.*] и уж точно не то, что исчерпывается простой стабильностью; скорее: присутствие в смысле выхода в несокрытое, выставление себя на открытое. Нельзя понять значение присутствия, ссылаясь на простую длительность»⁶⁰.

Наконец, это позволяет ему утверждать, что аристотелевская концепция *energeia*, словесно понимаемая как высвобожденное в присутствие, фундаментально отличается от латинского *actus*; и утверждать, что с этим латинским переводом *energeia* одним махом «греческий мир», то есть греческое понимание бытия, «был опрокинут»⁶¹.

Следует также отметить, что эта измененная концепция производства приводит Хайдеггера в «Происхождении произведения искусства» к пересмотру бытия – «модальности» – готового продукта за пределами идеи *Zuhandenheit*. Он выбирает в качестве примера не орудие, которое держат в руке, а снаряжение, которое носят на ногах, пару сапог, принадлежащих крестьянке. В полевых условиях, прежде чем крестьянин отнесет их сапожнику, когда они нуждаются в починке, туфли обладают, утверждает Хайдеггер, *надежностью*, которая предшествует не только их наличию перед глазами или *Vorhandenheit*, но и их *Zuhandenheit*. Именно из-за того, что, в силу надежности пары башмаков – если они в хорошем состоянии, – и только в силу этой надежности, у крестьянина могут быть определенные проекты: «Орудийная сущность орудия действительно заключается в его полезности. Мы называем это надежностью (*Verlässlichkeit*)»⁶². Надежность оборудования является предварительным условием его полезности, и «последнее вибрирует в первом»; без него оно «было бы ничем» и является его «существенным следствием»⁶³. Крестьянин принимает все это как должное, но то, что в этом принятии как само собой разумеющееся, является формой жизни, которая предшествует его явным проектам и даже любой форме целеустремленности. Можно сказать, что туфли открывают перед крестьянином возможности, но эти возможности предшествуют всякой целесообразности. Конечно, этот тезис феноменологически проблематичен, ибо достоверность, которую пытаются выявить Хайдеггер, не проявляется непосредственно в опыте. Она не

⁶⁰ GA9 272/208.

⁶¹ GA9 286/218.

⁶² GA5 19-20/14.

⁶³ GA5 20/15.

проявляется, даже если предмет снаряжения ломается, как утверждало «Бытие и Время» относительно *Zuhandenheit*⁶⁴. Это, по-видимому, основная причина, по которой Хайдеггер вводит его, как (не)известно, в качестве интерпретации картина Ван Гога. Тем не менее, проследив, как это следует из его измененной интерпретации производства и *dunamis* и, таким образом, из его признания того, что истина того, что есть, превосходит любую простую полезность, мы, по крайней мере, в состоянии понять, почему он выдвигает этот тезис.

8.6. Заключение: Бытие как возможность у позднего Хайдеггера

Таким образом, в середине 1930-х годов в хайдеггеровском понимании возможности как категории, то есть как онтологического определения того, чем мы не являемся, происходит существенное изменение. Понимание этого отчасти приближает нас к пониманию особого смысла, в котором Хайдеггер вскоре после своих размышлений об искусстве во «Вкладах в философию» размышляет о «другом начале» в философии, которое поставило бы перед собой задачу мыслить бытие как возможное. Как мы видели, Хайдеггер утверждает, что «возможное (*das Mögliche*) по существу происходит в бытии [*Sein*] отдельно и как его глубочайшая трещина, так что в мышлении о другом начале бытие должно сначала мыслиться в форме возможного»⁶⁵. Мыслить бытие как возможное значит мыслить его – не просто в терминах движимости *Dasein* и вне идеи *Zuhandenheit* – прежде всего как скрытую уместность и, следовательно, как элемент, способный предоставить или даровать особую конфигурацию присутствия человеку, для него и перед ним. Тем не менее, начиная с «Вкладов в философию» и далее, Хайдеггер пытается радикализировать и обобщить это (нео)-аристотелевское понимание скрытой уместности в ремесленном производстве: бытие есть отдача или дарование не просто и не исключительно постольку, поскольку оно характеризует особую форму «присвоения», то есть ручное производство, а потому, что оно конституирует явление сущего как таковое, явление сущего человеку и для человека. Сущее даруется бытием, и бытие как такое дарование и есть то, что следует мыслить, как возможное: «То бытие [*Sein*] есть и, следовательно, не становится бытием, – это можно наиболее точно выразить, сказав, что бытие [*Sein*] есть возможность, нечто такое, что никогда объективно не присутствует и тем не менее всегда отдает и отрицает себя в отказе посредством присвоения (*Ereignis*)»⁶⁶.

Бытие как таковое должно мыслиться вербально как случившееся или событие – обычное значение немецкого *Ereignis* – как «событие присвоения», при котором, в нашем преднамеренном и целенаправленном отношении к себе и другим вещам, сущее даруется и вознаграждается посредством бытия. Бытие «есть» появление, открытие сущего, и если в слове «возможный» мы можем услышать нечто иное, чем простое или статичное трансцендентальное

⁶⁴ По этому поводу, см. мою книгу «Хайдеггер, Аристотель и произведение искусства», с. 154.

⁶⁵ Heidegger, GA 65: 475.

⁶⁶ GA 65: 475.

состояние, то идея возможности может служить проводником в наших мысленных попытках понять это. И все же для Хайдеггера крайне важно адекватно признать, так как, по его утверждению, этого не сделали мыслители «первоначала» философии в Древней Греции, что бытие как присутствие не раскрывает своих собственных секретов и является в такой же степени отказом и отрицанием, как и пожертвование или предоставление – ибо бытие, конечно, никогда не присутствует и не доступно нам как бытие. Таким образом, если бытие есть возможное, то оно есть как бы «возможность» или возможность сущего, которое как неисчерпаемая способность сохраняет свой собственный резерв.

Это позволяет нам, наконец, подойти к замечанию Хайдеггера в «Письме о гуманизме» 1946 года относительно бытия как возможности. Здесь он еще раз подчеркивает, что возможность в его смысле следует отличать от любого понятия возможности как подчиненной действительности: «Наши слова *möglich* и *Möglichkeit* при господстве „логики“ и „метафизики“ мыслятся исключительно в противоположность „действительности“; то есть мыслятся на основе определенного – метафизического – истолкования бытия как *actus* и *potentia*... Когда я говорю о „спокойной силе возможного“, я не имею в виду возможность просто представленного *possibilitas*, ни *potentia* как *essentia* акта экзистенции; скорее, я имею в виду само бытие, которое в своем благоволении [*mögend*] делает возможным [*vermag*] мышление и, следовательно, сущность человечества, а это означает его отношение к бытию. Сделать возможным [*vermögen*] что-либо здесь означает сохранить это в его сущности, сохранить в его стихии»⁶⁷.

Бытие, мыслимое как возможное и мыслимое словесно как способствующее приходу в присутствие, наделяет человека сущим и делает возможным то, что, по Хайдеггеру, ему свойственно, а именно мышление: «Это позволение и есть то, что собственно „возможно“ [*das Mögliche*], сущность которого заключается в благоприятствовании. От этого благоприятствования бытие делает возможным мышление. Первое делает возможным второе. Бытие – это возможность-благоприятствование, „может быть“ [*das Mögliche*]. Как первоначало, бытие есть „спокойная сила“ благоприятствующего-позволяющего, то есть возможного»⁶⁸.

Таким образом, Хайдеггер опирается на глагольный корень немецкого слова «возможность»: *Möglichkeit*, возможность, есть функция определенного *mögen*, симпатии, дарования или благосклонности, которая, как он утверждает, является «сущностью» самого бытия. То, что он утверждает теперь, что это благоволение делает возможным мышление, сводится к признанию того, что *Dasein*, как бытие-возможное и в своей экстатической временности, само даруется, благоприятствует и делает возможным бытие как таковое. Как он напишет в более позднем эссе «Бытие и время» – эссе, которое явно отсылает к его мастерской работе 1927 года, – вербально схваченное как

⁶⁷ GA9 316-17/242.

⁶⁸ GA9 316/242.

присутствие, бытие сродни четвертому измерению времени: то, что объединяет и впервые дает экстатическое единство будущего, настоящего и прошлого, есть вступление в бытие самого этого единства, благоприятствование этому экстатическому единству посредством бытия или обеспечение его возможности⁶⁹. Это ни в коем случае не является поворотом в отношении к работе «Бытие и время», а лишь децентрированием Dasein-понимания бытия в философии Хайдеггера и новым приоритетом того, что оно понимает, а именно бытие, понятое как допускающее присутствие – как «возможное», которое, тем не менее, сохраняет свое собственное отсутствие.

HEIDEGGER ON “POSSIBILITY”

Mark Sinclair

*Translated from German I.A. Rybakova**

*Peoples' Friendship University of Russia
6 Miklukho-Maklaya St, Moscow, 117198, Russian Federation*

Abstract. This article by M. Sinclair is devoted to the problem of modality in the philosophical works of M. Heidegger his study of being-possible as one of the modes of being. The author analyzes in detail the evolution of the concept of “possibility”, starting from the 1920s and ending with the later works of Heidegger, as this philosophical category undergoes certain changes. The author also analyzes the role played by Aristotle’s ontological philosophy and Husserl’s phenomenology in the formation of Heidegger as a thinker. Finally, the article presents the interpretations of the Heidegger category of possibility by modern researchers such as I. Thomson, W. McNeil, J. Wolfe and many others. It is concluded that the category of the possible was key for Heidegger in his construction of the structure of being, and the disclosure of various aspects of this category occurred throughout the entire philosophical path of M. Heidegger.

Keywords: Heidegger, being-possible, relevance, reality, dunamis, Aristotle, Husserl, Dasein

⁶⁹ Heidegger. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 1976. P. 16; *On Time and Being* / transl. J. Stambaugh. New York: Harper & Row, 1972. P. 15.

* E-mail: irina.rybakova.88@list.ru