



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА  
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Зарубежная философия.  
Современный взгляд



ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ДЕДУКЦИЯ ВРЕМЕНИ  
В РАБОТАХ М. ХАЙДЕГГЕРА  
ПЕРИОДА «БЫТИЯ И ВРЕМЕНИ»

Е. В. ФАЛЁВ

В статье, посвященной дедукции пространства<sup>1</sup>, мы показали, что ступенями в экзистенциальной дедукции пространства были:

- абстрактное пространство науки;
- объективное пространство «мира заботы»;
- субъективное пространство смысловых соотношений;
- экзистенциальная пространственность, устанавливаемая Заботой.

Таким образом, последним основанием, фундамирующим пространственность экзистенции, является у Хайдеггера Забота. Однако в «Пролегоменах» и «Бытии и времени» Забота уже не является для Хайдеггера последним обнаруживаемым в экзистенциальном анализе фундаментом *всех* экзистенциалов Присутствия. В «Пролегоменах» Хайдеггер утверждает, что Забота, «хоть и не раскрывает последнюю взаимосвязь в бытии вот-бытия, однако представляет собой, так сказать, *предпоследний* феномен, который дает возможность приблизиться к собственной бытийной структуре вот-бытия»<sup>2</sup>. Сходным образом в «Бытии и времени» ставится вопрос: «Не есть ли это [структурная членораздельность феномена Заботы] однако феноменальный признак того, что онтологический вопрос должен быть продвинут еще дальше до выявления еще более исходного феномена, онтологически несущего единство и целостность структурной многосложности заботы?»<sup>3</sup>

В докладе «Понятие времени», как и позже в «Бытии и времени», Хайдеггер подводит анализ к феномену временности через *Vorlaufen*, дословно – «забегание (вперед)», но также «предварение». Что же предваряет Присутствие у Хайдеггера так, что в этом предварении впервые разворачивается для него время? Соответственно что же такое «время»? В докладе «Понятие времени» ответа не было дано, Хайдеггер лишь констатирует, что сам вопрос изменился: из «что есть время?» он превратился в «кто есть время?», а точнее «суть ли *мы* время?», а еще точнее «смы ли я время?»<sup>4</sup>

В «Бытии и времени» (§53 и след.) ответ дается, и этот ответ – смерть. «Но бытие к возможности, как бытие к смерти, явно будет к ней относиться так, что она раскроется в этом бытии и для него как возможность. Это бытие к возможности мы схватываем терминологически как *предварение в открытости* (*Vorlaufen in die Möglichkeit*)»<sup>5</sup>. «Заступание в смерть» в русском языке (как, впрочем, и в немецком) наводит на ложные ассоциации с преждевременным переживанием опыта смерти, приближением ее как неизбежного конца и т.д. Прямой перевод *Entschlossenheit* как «решимость» лишь укрепляет эти ассоциации. Но так же как *Vorlaufen* для Хайдеггера прежде всего предварение, приуготовление бытийной почвы для наиболее собственных возможностей Присутствия, так *Entschlossenheit* понимается не просто как отчаянная решимость противостоять ужасу, но, по созвучию с *Erschlossenheit*, как «открытость», «готовность» принять эти возможности во всей полноте. Тогда «решимость заступания в смерть» можно перевести иначе: «открытая готовность предварения смерти».

Но даже если предварение-заступание не фундирует онтологически, а лишь феноменологически раскрывает исходную временность, все же оно, оставаясь «отличительным модусом» временности, помогает понять ее природу, а на основе этого понимания можно будет впоследствии вновь поставить вопрос о возможном экзистенциальном фундаменте временности.

Итак, рассмотрим, как исходная временность раскрывается из *Vorlaufen*. «Взятая формально экзистенциально... предваряющая открытость есть *бытие к* наиболее собственной отличительной способности быть. Нечто подобное возможно лишь благодаря тому, что Присутствие *вообще* в его наиболее собственной возможности *способно* настать для себя (*auf sich zukommen kann*) и в таком допущении-самому-себе-настать выносит эту возможность как возможность, т.е. экзистенцирует. Выдерживающее эту отличительную возможность допущение себе *настать* для самого себя есть исходный феномен *будущего*»<sup>6</sup>. В немецком языке здесь используется игра слов: *zukommen* – приходить, наступать, и *Zukunft* – будущее, дословно «наступающее» (ср. рус. грядущее). Лишь в XX в. корень *Kunft*, синонимичный *Kommen*, перешел в разряд «устаревших». Вместе с тем глагол *zukommen* имеет ряд употреблений, которые Хайдеггер явно задействует в этом экзистенциальном истолковании будущего. Например, *er läßt die Dinge auf sich zukommen* – «он занимает выжидательную позицию», «позволяет вещам “прийти в себя”». Поэтому *auf sich zukommen kann* означает также «способно прийти в себя», «вернуться к себе». А, например, *zukommen lassen* означает «доставить (преимущественно весть)». Соответственно «допущение себе настать для самого себя» (*sich auf sich Zukommen-lassen*) может означать также «прийти к самому себе (как

весть)». Очевидно, что «прийти к самому себе», «прийти в себя» можно трактовать как условие «собственного» модуса экзистенции.

«Предваряющая открытая готовность», или «заступающая решимость», как указанный Хайдеггером отличительный модус временности, несомненно, передает определенное настроение и соответствует тому предзаданному образцу Присутствия, который, по признанию философа, с самого начала руководит всем истолкованием экзистенции, — ответственного, полностью осознанного отношения и к миру, и к самому себе, и к собственному существованию. Отличительную черту такого отношения Хайдеггер обнаруживает в принятии Присутствием своей конечности, т.е. смертности. Поэтому раскрытие временности осуществляется в «Бытии и времени» не просто на основе Заботы, но на основе готовности к принятию бытия-к-смерти (каковая готовность является особым модусом Заботы). Это настроение, как можно судить, позволяло Хайдеггеру производить дополнительное впечатление на аудиторию слушателей (особенно слушательниц) и читателей. Однако, оценивая логику Хайдеггера со стороны, можно сказать, что для раскрытия времени и временности Присутствия вовсе не было необходимости обращаться ни к смерти, ни к открытости ей навстречу. Уже в самой структуре наброска заложены основания — именно экзистенциальные — всех трех экстазов временности. В наброске Присутствие набрасывает свои возможности. «Возможность» может быть названа такой только в том случае, если она реально *может осуществиться*. Но произойти это может только в *будущем*, ведь иначе возможность не будет возможностью. Поэтому в самой структуре наброска, характеризующей способ экзистенции Присутствия, заложена необходимость *будущности* Присутствия, причем этот экстаз временности может быть произведен не только от возможности Присутствия «прийти к самому себе», как пишет Хайдеггер, но и, наоборот, *уйти* от самого себя. И вполне мыслимо, что именно эта возможность для Присутствия уйти от самого себя и затеряться в сущем, экзистенциально первична по отношению к возможности возвращения к самому себе. Будущее является первым, исходным из трех экстазов временности. «Основывающееся в будущем набрасывание себя на “свое то-ради-чего” (*Umwillen seiner selbst*) есть сущностная черта экзистенциальности. Ее первичный смысл есть будущее»<sup>7</sup>.

Как экстаз будущего раскрывается из экзистенциала заступающей решимости, так прошлое выводится из «брошенности». «Однако взять на себя брошенность означает для Присутствия в том, *что оно всякий раз уже было, собственно быть*»<sup>8</sup>. Здесь впервые вводится прошлое в экзистенциальной дедукции. Напомним, что «брошенность» (*Geworfenheit*) означает, что Присутствие всегда уже обнаруживает себя частью некоего мира, в который оно изначально встроено и из которого должно себя выделять и «отмысливать». Хайдеггер связывает

*Zukommen*, «наступление» будущего, с *Zurückkommen*, возвращением к уже-бывшему. Так прошлое оказывается «оборотной стороной» будущего: корабль будущего может причалить только к причалу, построенному прошлым. Но ведь «брошенность» сама производна от Наброска, и уже в самой структуре Наброска прошлое заложено точно так же, как и будущее: возможность для чего-то осуществиться в будущем предполагает с необходимостью возможность для чего-то иного стать бывшим, *перестать* быть. В целом Хайдеггер, как и Гегель до него, трактует прошлое, руководствуясь созвучием в немецком языке *Wesen*, сущность, и *Gewesen*— прошлое. «Сущность есть то, что было» в немецком звучит почти тавтологично.

Настоящее аналогичным образом выводится из экзистенциала «фактичности»: «Решительное бытие при подручном в определенной ситуации, то есть позволение-встретиться в обращении с мироокружным присутствующим (*Anwesenden*), возможно лишь в *актуализации* (*Gegenwärtigen*) этого сущего»<sup>9</sup>. Здесь также явно задействовано созвучное и однокоренное слово, *Vergegenwärtigen* — «ясно представлять себе», актуализировать в сознании, при этом дословно звучит в немецком как «осовременивать». Отсюда Хайдеггер производит свое «современить» — *Gegenwärtigen*, в смысле «бодрствуя, ожидать, хранить» (*warten*) в присутствии чего-то (напротив, *gegen*). Пожалуй, только настоящее не выводится напрямую из Наброска как базовой структуры экзистенции Присутствия, но именно поэтому у Хайдеггера настоящее является последним из трех экстазов временности, производным от первых двух, будущего и прошлого.

В именовании будущего (как и прошлого) естественный немецкий язык «изменяет» Хайдеггеру, поскольку даже в своих корнях несет скорее признаки непонимания экзистенциально исходной временности, называя будущее «приходящим» (рус. «грядущее»), словно оно, уже существуя где-то как наличное, просто перемещается в точку настоящего, как дорога, часть которой лежит впереди, а потом окажется под нашими ногами, чтобы, наконец, пройти и стать «прошедшим» (*Vergangene*). Интересно, что и в русском, и в немецком языках к концу XIX в. этот смысл будущего как «приходящего» отмирает: оказываются устаревшими «грядущее» в русском и *Kunft* как «приход» в немецком. Хайдеггер и здесь, однако, перетолковывает свидетельство самого языка в пользу своей интерпретации времени: «грядет» в грядущем, не заготовленное для нас и ожидающее где-то будущее, «наступает» само Присутствие, «приходя в себя» после оглушенности толками, слухами и вообще «гулом сущего». Приходится слышать такие интерпретации хайдеггеровского понимания времени, что у него якобы суть «чистого» времени, если рассматривать его свободным от событийного содержания, состоит в одном лишь приближении к смерти. Так, Вальтер Бимель сравнивает понимание

времени у Хайдеггера и у М. Пруста, во всех произведениях которого «исходя из конца – предчувствия смерти, – писание приводится в движение и пускается в путь»<sup>10</sup>. Это описание какой-то другой, не хайдеггеровской, концепции времени. Во-первых, смерть по Хайдеггеру не является «точкой во времени», в неопределенном будущем, к которой мы неуклонно приближаемся. Смерть всегда уже здесь, ибо человек умирает всякий раз, отказываясь от одних возможностей ради осуществления других. Присутствие «не имеет конца, где оно просто прекращается, но экзистировать конечно»<sup>11</sup>.

И кроме того, сущность экзистенциальной временности позитивна, ибо *время есть измерение движения Присутствия к самому себе*. В «предваряющей открытости смерти» не наступает преждевременное переживание смерти, но само Присутствие «наступает для себя», приходит к себе, а точнее без конца идет к самому себе. Когда мы начинаем особенно остро переживать время и считать его? Когда мы в разлуке с любимыми, в которых смысл нашей жизни имеет опору. Будучи изначально заброшено в мир, Присутствие всегда уже в разлуке с самим собой, и именно эта разлука впервые разворачивает время как таковое. Если бы Присутствию удалось вполне «сбыться» для самого себя, времени для него больше не было бы.

Именно в этом смысле нужно понимать выражение «*Временность есть исходное “вне-себя” по отношению к себе и для себя самого*»<sup>12</sup>. Этот смысл «вне-себя-стояния», составляющий суть временности, Хайдеггер выражает при помощи понятия «экстаз». Будущее, прошлое и настоящее суть «экстазы» временности, или способы «временствования» (*zeitigung*) Присутствия. Присутствие, будучи само временным, или даже самим временем (временствованием), несет в себе единство структуры этих экстазов и посредством этого единство структуры заботы как таковой. Здесь будущее не «наступает» и не становится «настоящим», а затем прошлым, но все эти три экстаза временности есть три *смысловых измерения*, которые несет в себе Присутствие, разлученное с самим собой. Подобно тому, как в пространстве «вперед» и «назад», «вправо» и «влево» имеют значение только в отношении того, кто движется или хотя бы собирается двигаться, так «будущее», «прошлое» и «настоящее» имеют значение лишь для Присутствия, которое экзистировует навстречу своим возможностям и из этого горизонта возможности «наступает» (сбывается) для самого себя.

Очень интересные параллели возникают при сопоставлении хайдеггеровской «исходной», «экстатичной» временности с мифологическим осмыслением и мистическим переживанием времени в различных традиционных культурах и религиозных течениях. Дзен-буддийское изречение о самосущности прошлого и настоящего может использоваться как иллюстрация к хайдеггеровскому учению о трех «экстазах» временности:

«Прошлое находится в прошлом и не проистекает из настоящего. Настоящее находится в настоящем и не проистекает из прошлого»<sup>13</sup>.

«Жизнь не превращается в смерть, а зима не превращается в весну. Каждый момент времени “содержит сам себя и неподвижен” (Доген)»<sup>14</sup>.

Дело в том, что в буддизме, как и в веданте, время рассматривается как часть мира иллюзии, *майи*, в которой слились божественная магическая сила и врожденное человеческое заблуждение. Буддизм йогачары, кроме того, особенно близок к позиции Хайдеггера, поскольку в нем весь мир рассматривается как содержание сознания-сокровищницы (алая-виджняна), иными словами, как совокупность *смыслов*. Поскольку «прошлое», «будущее» и «настоящее» суть лишь смыслы, которыми мы наделяем те или иные содержания нашего сознания, они самодовлеющи и не могут переходить друг в друга. Аналогичное представление можно обнаружить и в «Йога-сутрах» Патанджали: «Поскольку качественные определенности [дхармы] различаются по времени, прошлое и будущее пребывают в своей собственной форме»<sup>15</sup>.

С другой стороны, «экзистенциальная временность» Хайдеггера имеет до странного много общего с невротическим переживанием времени и с временем бессознательного: «Фрейд не раз отмечал: бессознательное не знает времени, бессознательные процессы не упорядочены в привычном хронологическом времени, время ничего в них не меняет, в нем ничего нельзя довести до конца, в нем ничего не проходит, ничто не поддается забвению, уничтожению»<sup>16</sup>. Это не значит, что временность у Хайдеггера «невротична», однако возможно, что невротики имеют реальный опыт более глубоких уровней временности, просто их сознание не в силах вместить этот опыт и овладеть им, что и становится причиной невроза.

Также интересна параллель с двумя модусами времени в древнем Египте: *нехех* — время процессуальное, текучее, незавершенное; *джет* — время завершенное и совершенное, священное время мифологических событий. Первое довольно близко хайдеггеровскому «онтическому» времени, второе — смысловой, «событийной» временности Присутствия. Как в Египте цель человека заключается в переходе во время джет, так и по Хайдеггеру можно сказать, что *Dasein* может обрести собственный модус существования лишь в экзистенциальной временности. Можно даже найти параллель трем хайдеггеровским экстазам временности в гелиопольском представлении о трех ипостасях Бога Ра — Хепри (восходящее солнце, будущее), Ра (солнце в зените, настоящее), Атум (закатное солнце, прошлое). Это также не просто внешнее совпадение. После Поворота Хайдеггер будет писать, что европейская метафизика привела к «забвению бытия», и будет искать «опыт бытия» в древности, предшествующей возникновению

метафизики. И если такой опыт был у досократиков в Древней Греции, то почему его не могло быть в древней Индии или в Египте?

После того, как исходная временность была феноменологически выявлена и, по выражению Хайдеггера, с ней «освоились», дальнейшая дедукция не представляла для него сложностей и подчинялась той же логике, что и дедукция пространства: как из экзистенциальной пространственности выводилось «мировое пространство» — «пространство мира забот», так из исходной экзистенциальной временности выводится «заботившее время» — время, которое само становится предметом заботы в мире подручного. Это время характеризуется Хайдеггером как «датируемое», «отрезковое», «значимостное». Порядок дедукции и порядок обнаружения далее совпадают — настолько, что Хайдеггер словно «забывает» об их различии. Это, однако, создает существенные трудности, поскольку отношения экзистенциального фундирования и феноменального раскрытия самим Хайдеггером были *defacto* различены в анализе исходной временности. В анализе же времени заботы и расхожего понятия времени «раскрытие» этих модусов временности «по умолчанию» принимается так же, как их экзистенциальное фундирование.

Как и следовало ожидать, ступени дальнейшей экзистенциальной дедукции времени в целом те же, что и в дедукции пространства:

Ступени экзистенциальной дедукции пространства	Ступени экзистенциальной дедукции времени
<i>Забота</i>	<i>Бытие-к-смерти как предваряющая открытость (заступающая решимость)</i>
<i>Экзистенциальная пространственность: обитание, бытие-при, открытость-освоенность (Erschlossenheit)</i>	<i>А. Экзистенциальная временность: три «экстаза» временствования — будущность, прошедшее, настоящность; всегда-мое, конечное время</i>
<i>Мировое пространство: встречное, значимость, взаимосвязь отсылок</i>	<i>Б. Мировое время: считаемое, датируемое, отрезковое, публичное, значимостное; время как подручное</i>
<i>Расхожие представления о пространстве:</i> а) субъективное пространство; б) объективное пространство повседневного опыта; в) абстрактное научное пространство	<i>В. Расхожее понятие времени: время как наличное; поток времени; последовательность «моментов теперь»; бесконечное всеобщее время</i>

В отличие от дедукции пространства, здесь Хайдеггер сам дает систему трех уровней дедуцированной временности. Например, три

модуса будущего и прошлого описываются в § 81 «Бытия и времени» так: «[А] Экстатично понятое настоящее, [Б] датируемое значимое “потом” и [В] расхожая концепция “будущего” в смысле еще не наступившего и лишь наступающего чистого *теперь* не тождественны. Так же не совпадают [А] экстатичная бывшесть, [Б] датируемое значимое “тогда” и [В] концепция прошлого в смысле прошедшего чистого *теперь*. *Теперь* не ходит беременное своим *еще-не-теперь*, но настоящее происходит из настоящего в исходном экстатичном единстве времени временности»<sup>17</sup>.

Переход от исходной временности к «озаботившему времени» совершается очень естественно как к временному аспекту заботы: «Присутствие как сущее, для которого дело идет о его бытии, *применяет себя* первично, будь то выражено или нет, для *себя самого*. Ближайшим образом и большей частью забота есть усматривающее озабочение. Применяя себя ради себя самого, присутствие “растрчивает” себя. Растрчиваясь, присутствие тратит само себя, т.е. свое время. Тратя время, оно считается с ним. Усматривающе-расчетливое озабочение ближайшим образом *открывает время* (курсив мой.— Е. Ф.) и ведет к формированию счета времени»<sup>18</sup>. Если исходная временность скрыта от усредненного Присутствия, то время заботы есть первый модус временности, который открывается всякому озаботившемуся Присутствию.

Далее в порядке обнаружения феномена озаботившего времени, в § 69 а, Хайдеггер выявляет тройственную структуру этого феномена, отталкиваясь от «допущения-имения-дела» как экзистенциальной структуры озабочения: «*Ожидание (Gewärtigen)* того, в-чем-дело (*Wobei*), вместе с *удержанием* того, с-чем имеется-дело, делает в своем экстатичном единстве возможной специфически манипулирующую актуализацию (*Gegenwärtigen*) средства»<sup>19</sup>. Далее этот тройственный модус временности Хайдеггер именует «ожидающе-удерживающей актуализацией» (*gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen*). И хотя единство этих трех сторон времени заботы очевидно соответствует трем экстазам исходной временности и потому именуется Хайдеггером «экстатичным», в «Бытии и времени» мы не находим явной дедукции их из ранее намеченных «экстазов» исходной временности, т.е. выведения «ожидания» из «наступления» (*Zukommen*), «удержания» из «бывшесть» и актуализации в контексте заботы от экзистенциальной актуализации. Возможно, Хайдеггеру казалось, что эта дедукция настолько очевидна, что о ней не стоит даже и говорить отдельно, но мне кажется, что это скорее упущение, связанное с тем, что Хайдеггер не ставил перед собой задачи связного изложения системы отношений экзистенциального фундирования.

Можно, конечно, попытаться реконструировать возможный ход такой дедукции. В исходной временности наступание, бывшесть и



актуализация относится к самому Присутствию: оно само для себя наступает из горизонта возможностей, само «бывшествует» и само «современит». Все это модусы Наброска (*Entwurf*), в котором Присутствие набрасывает горизонт возможностей для себя стать чем-то иным. Но поскольку Присутствие не является «чистым субъектом», для него «стать чем-то иным» значит всякий раз «сделать что-то», «изменить свою ситуацию» и т.д. Поэтому для самого Присутствия «быть бывшим» означает всегда «удерживать некоторую ситуацию». «Наступание» его для самого себя открывает измерение *ожидания* чего-либо, первоначально совершенно нетематического, т.е. безотчетного. И, наконец, *актуализировать* себя, т.е. приводить к полноте Присутствия, означает вместе с тем позволение-присутствовать и тем самым актуализацию мироокружного сущего мира заботы.

В отличие от исходной временности, которая всегда моя и всегда конечна, «озаботившее время» как единство ожидания, удержания и актуализации есть время возможного совместного бытия, а также *потенциально* бесконечно. Ожидание легко разворачивает представление о бесконечности, если ожидаемое экзистенциально значимо, но в мире заботы по той или иной причине недоступно. Тогда мы говорим, что «время тянется бесконечно» и «ожидание нестерпимо». И все же всякое ожидание, как и всякое удержание, актуально конечны, поскольку конечно поддерживающее их Присутствие.

Хайдеггер неожиданно возвращается к отношениям дедукции времени заботы из исходной временности, говоря об основных характеристиках первого, — датируемости, отрезковости, значимости. «Датируемость» означает тот факт, что время заботы само становится предметом озабочения, соответственно, счета и упорядочивающего размечивания: всякое «тогда» означает «после того, как» или «перед тем» и т.д., всякое «сейчас» — «сейчас, когда...» и т.д. «Датируемость этих “теперь”, “потом” и “тогда” есть *ответ экстатичного устройства* временности и *потому* существенна для самого выговариваемого времени. Структура датируемости “теперь”, “потом” и “тогда” свидетельствует, что они идут *из корня временности, сами суть время*»<sup>20</sup>. Но здесь мы видим лишь указание на то, что отношение дедуцируемости существует. Сама дедукция (или ее подобие) содержится в одной следующей фразе: «И поскольку в *экстатичном* единстве временности, понимаемой нетематически и потому непознавательной вместе с датируемостью, присутствие всегда уже разомкнуто себе самому как бытие-в-мире и заодно с ним раскрыто внутримирное сущее, истолкованное время всегда уже тоже получает датировку из сущего, встречающего в разомкнутости вот: теперь, когда — хлопает дверь; теперь, когда — у меня пропала книга, и подобное»<sup>21</sup>. Это довольно близко соответствует той «реконструкции» «недостающего звена» дедукции времени заботы из исходной временности, которую мы

предложили выше, однако речь здесь у Хайдеггера идет о временности в целом, тогда как связь отдельных экстазов временности с модусами ожидания, удержания и актуализации остается непроясненной.

Кроме того, датируемость указывает на событийную основу времени, о которой Хайдеггер будет говорить в следующих параграфах «Бытия и времени». Счетное время заботы размечается впервые событиями: малые отрезки — малыми событиями, большие отрезки — великими, наиболее значимыми. Великий неурожай может быть опорой для датирования нескольких лет, большая война — нескольких десятков лет и т.д.

Другое свойство времени заботы — «отрезковость»<sup>22</sup>. Присутствие, размечающее время заботы по событиям, тем самым всякий раз устанавливает некоторые *промежутки* (*Spannweite*), отрезки времени. «Ожидающе-удерживающая актуализация лишь потому толкуя “рассчитывает” *отрезковое* “в-продолжение-чего”, что она при этом разомкнута себе как экстазная *протяженность* (*Erstrecktheit*) исторической временности, хотя и неузнанная как таковая»<sup>23</sup>. Применительно к времени заботы протяженность не нуждается в особых доказательствах, так как для ожидания и удержания время всегда «тянется». Но если «отрезок» времени первичен по отношению к «мгновению», у которого тоже есть «собственный» и «несобственный» модусы, соответственно «мгновение-ока» (*Augenblick*) и «теперь» (*Jetzt*), то эта «отрезковая» природа должна «отсвечивать» в любом фиксируемом моменте времени, и не только в истории, но и в физике. И действительно, уже целый ряд физиков независимо друг от друга приходят к осознанию условности лишнего длительности момента «настоящего». В квантовой механике при некоторых взаимодействиях, если их понимать с точки зрения привычной концепции времени, наблюдается «предвидение» частиц будущих воздействий, временные «флуктуации» с элементами обратного течения времени. По-видимому, принцип неопределенности Гейзенберга нужно будет распространить также и на временное измерение квантового события: мы никогда не можем сказать с абсолютной точностью, произошло ли уже данное событие, происходит сейчас или произойдет в будущем, причем это не недостаток нашего знания, а «объективное» свойство квантовой реальности. Фейнман получил Нобелевскую премию по физике за попытку согласования квантовых парадоксов с классической концепцией времени, но в последние два-три десятилетия все больше ученых понимают, что от этой концепции, даже в ее релятивистском варианте, придется отказаться. Видимо, вновь философия должна прийти на помощь физике. Как релятивизм Эйнштейна стал возможен благодаря «критике опыта» Эрнста Маха, так новая физика будет использовать концепцию «событийного времени» А. Уайтхеда и М. Хайдеггера<sup>24</sup>. Это полностью

перевернет наши взгляды на физическую реальность, на место и роль сознающего субъекта в ней.

Это же время заботы Хайдеггер определяет как *публичное (öffentliche)*. Если экзистенциальная исходная временность «всегда моя», то экзистируя как брошенное, Присутствие считает время и в этом счете соизмеряется и соотнобразуется и с другими людьми, и с повторяющимися явлениями мира, прежде всего с движением солнца. Солнце светит всем одинаково, и у всех дела днем, а ночью отдых. «*Брошенность Присутствия есть основание того, что публичное время “имеется”*»<sup>25</sup>. Экзистенциальное основание такого орудия счета, как *часы*, тоже лежит здесь.

И, наконец, время заботы определяется Хайдеггером как *мировое время*, что позволяет сопоставить этот этап дедукции временности с аналогичным этапом «мирового пространства» в дедукции пространства. «Опубликованное время как время-для... имеет по сути характер мира. Потому мы называем публикуемое во временении временности время *мировым временем*. И это не поскольку скажем оно *налично* как *внутримирное* сущее, каким оно никогда не может быть, но поскольку оно *принадлежит к миру* в экзистенциально-онтологически проинтерпретированном смысле»<sup>26</sup>.

Мировое время заботы — это время сроков. В старославянском «время» означало не текущее или протяженное измерение движения, но именно срок, преимущественно благоприятный: «время сеять», «время пожинать», «время разбрасывать камни», «время собирать камни». Текущее и протяженное время называлось «час». Поэтому, например, «делу время, потехе — час», если эта пословица достаточно стара, означало примерно следующее: «Работу выполняй в должный срок, а в остальное время делай что хочешь» (как в другой пословице: «Сделал дело — гуляй смело»). Так и по Хайдеггеру, время заботы никогда не является безразличным вместилищем «имеющих в нем место» событий, оно всегда «время для чего-то» или «еще не время». Понятно при этом, что и «срок» — не точка во времени, но некое «окно возможностей» для Присутствия.

Обнаруживая себя заброшенными в мир и начиная понимать и толковать себя, исходя из мира, мы сразу же обнаруживаем себя подвластными могучей власти времени, именно в смысле «срока». Хотя это мировое время нельзя назвать, по Хайдеггеру, ни «объективным» в смысле наличного сущего, ни «субъективным» как голой формой восприятия, оно правит нашей «фактической» экзистенцией, несмотря на то, что «исходная» временность экзистенции является первичной по отношению к нему. И если с властью природных циклов смириться легче, поскольку они безличны и равномерны, то сроки человеческой жизни, определяемые как «возраст», многими и часто ощущаются как внешнее суровое ограничение свободы экзистенции. Такое мировое

время воспринимается как чуждое и олицетворяется с древности как «судьба» и безжалостный «рок».

Когда смертельно больной человек, планирующий свои последние дела под дамокловым мечом приговора врачей или судьбы, понимает, что у него «нет времени», в этот момент, несмотря на всю первоисходность экзистенциального времени, которое «всегда мое», я признаю, что мое время является частью более обширного общечеловеческого, планетарного, вселенского времени — является ли оно при этом бесконечным, в данном случае не так важно. Парадокс хайдеггеровской концепции в том, как это всеобщее время, будучи производным от моей экзистенциальной временности, может при том охватывать его и содержать в себе как свою мизерно малую часть. Как происходит роковое отчуждение внутреннего исходного времени во время публичное и мировое и каково экзистенциальное основание этого отчуждения? Хайдеггер этот парадокс сознавал: «Но разве время не “идет своим ходом дальше”, невзирая на уже-не-присутствие меня самого? И не безгранично ли много чего еще может лежать “в будущем” и настать из него?» Однако по сути он ушел от ответа на этот вопрос: «Вопрос не в том, что там вообще может произойти “с течением времени” и что “из этого времени” может встретиться допущению-для-себя-настать, а в том, как исходно определено *само* для-себя-наставание *как таковое*»<sup>27</sup>.

Другая связанная с этим проблема — та же проблема солипсизма и интерсубъективности, с которой столкнулся Гуссерль в трансцендентальной феноменологии. Время в физике до сих пор рассматривалось как всеобщее измерение всех физических процессов. Если исходное время «всегда мое», то и исходная физическая реальность «всегда моя», что соответствует позиции строгого солипсизма. В таком случае не только интерсубъективное время, но и интерсубъективная реальность вообще являлась бы чем-то производным и вторичным по отношению к моей «личной» реальности, но этот вывод Хайдеггеру вряд ли понравился бы.

Хайдеггер делает вид, что отношение индивидуального времени к всеобщему не является релевантной проблемой для феноменологии. Но ведь если всеобщее время включается в феноменологический анализ как производное от экзистенциального, то и отношение между ними должно быть осмыслено феноменологически-экзистенциально. И вполне может быть поставлен вопрос о собственном экзистенциальном фундаменте интерсубъективного всеобщего времени, причем этот фундамент должен быть более глубоким по отношению к «всегда-моему» времени. Хайдеггер понимает, что для этого нужно было бы доказать существование *вечного* Присутствия, но такого доказательства, констатирует он, «недостает»: «Что существуют “вечные истины”, будет достаточно доказано, только если удастся показать, что во всю вечность

присутствие было и будет. До тех пор пока этого доказательства недостает, тезис остается фантастическим утверждением»<sup>28</sup>.

Если же мы не знаем «вечного» Присутствия или хотя бы соразмерного по длительности существованию мира, то и само существование мирового времени оказывается неразрешимой проблемой: «Есть ли у него тогда вообще “бытие”? Если нет, фантом ли оно тогда или более “сущее” чем всякое возможное сущее? Продолженное в направлении таких вопросов разыскание упрется в ту же “границу”, которая уже вставала перед предварительным разбором взаимосвязи истины и бытия»<sup>29</sup>.

Но если последовательно проводить обоснование временности в Присутствии, получаем еще один платонизирующий и христианизующий Хайдеггера вывод: мировое время должно иметь в качестве источника некое мировое Присутствие. Человек же получает свое время как дар внимающего ему и всему миру Высшего Присутствия, и за счет этого дара и в раскрываемом им пространстве и времени он живет и сам открывает возможность присутствовать присутствующему сущему.

И, наконец, последняя ступень дедукции времени — выведение так называемой «расхожей концепции времени» (*des vulgären Zeitbegriffs*). Эта ступень носит особый характер, ее даже нельзя в полном смысле назвать «дедукцией», поскольку дедукция выявляет экзистенциальный фундамент тех или иных модусов Присутствия, а расхожая концепция времени есть скорее проявление *лишенности* экзистенциальных оснований. Основание все же есть у самой этой лишенности и у бегства Присутствия в нее. «В чем основано это нивелирование мирового времени и сокрытие временности? В бытии самого присутствия, которое мы подготовительно интерпретировали как *заботу*. Брошенно-падающее, присутствие ближайшим образом и большей частью потеряно в озаботившем. В этой потерянности опять же дает о себе знать скрывающее бегство присутствия от его собственной экзистенции, характеризованной как заступающая решимость. В озабочении бегством лежит бегство *от* смерти, т.е. отвод глаз *от* конца бытия-в-мире»<sup>30</sup>. Страх смерти гонит Присутствие от самого себя и собственной исходной временности к забвению в наличном сущем<sup>31</sup>. Смутно ощущая внутри себя бездну, лишенность оснований (мистический *Ungrund*), Присутствие само создает для себя основания из подручного сущего, фиксируя его как *наличное*, достоверное, всегда доступное для усмотрения. Но «наличное» — не разновидность сущего и не модус его существования, это лишь особый статус зафиксированности, который Присутствие приписывает сущему. Эту операцию «обналичивания» Присутствие выполняет по отношению к подручному сущему, по отношению к пространству и равным образом по отношению к времени. В результате «для расхожего понимания времени время является как череда постоянно “наличных”, сразу уходящих и приходящих *теперь*. Время понимается как

некое одно-за-другим, как поток *теперь*, как “течение времени”<sup>32</sup>. В таком времени нивелируется его датируемость и значимость, не в том смысле, что невозможно указать в нем дат, но в том, что скрывается и нивелируется его событийная основа. Мирового времени Заботы нет без значимых событий. Время расхожего представления не лишено «происшествий», но такое время безразлично к происходящим «в нем» событиям, оно теряет смысл «благоприятного срока», становится «безвременным» и «бессрочным». В русском языке «безвременье» – не недостаток времени, но ситуация, когда нет ни одного благоприятного срока ни для какого начинания. И в этом же состоял ужас «бессрочной ссылки» – изгнания в вечное «теперь» надзирательских отчетов, без событий, без ожидания, без будущего.

Такое время гомогенно, т.е. все его моменты равны. «Все *теперь* как бы острижены по этим отношениям [датируемости и значимости] и, так обстриженные, просто нанизываются, чтобы составить свое *друг-за-другом*»<sup>33</sup>. Но уже эта его черта не позволяет вывести наиболее фундаментальное свойство любого времени – *необратимость*. Если все моменты времени равны, непонятно, почему невозможно, чтобы «течение» времени повернулось вспять, и «прошедший» момент вновь стал «настоящим». Это, кстати, до сих пор остается актуальной проблемой для физики. Были предложены различные физические гипотезы, объясняющие необратимость времени, от второго закона термодинамики до особых характеристик квантовых процессов, но все эти попытки нужно признать недостаточными, так как сама природа времени в физике не определена. Как можно выводить свойства того, природа чего нам полностью неизвестна? Но если физикам удастся понять само время, это будет означать, что время, как и связанное с ним пространство, утратит статус *исходной* физической категории. По Хайдеггеру, необратимость времени коренится в экзистенциальном основоустройстве исходной временности Присутствия, для которого прошлое и будущее – не пройденная и предстоящая части пути или точки «теперь», а особые смысловые измерения, «экстазы» временствования. Физика уже почти 100 лет топчется на пороге признания роли сознательного внимания субъекта в создании физических феноменов. Надо думать, что рано или поздно этот барьер будет преодолен, и тогда хайдеггеровский анализ исходной временности Присутствия может вновь оказаться востребованным.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См.: Фалев Е.В. Экзистенциальная дедуция пространства в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера // Философские науки. 2013. № 6.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. – Томск, 1998. С. 310 (Heidegger M. II. Abteilung. Bd. 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1979).

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997. С. 196 (*Heidegger M. Sein und Zeit.* – Tübingen, 1979. S. 196).

<sup>4</sup> *Heidegger M. Gesamtausgabe. III. Abteilung. Bd. 64. Der Begriff der Zeit.* – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2004. S. 124 – 125.

<sup>5</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 262 (*Heidegger M. Sein und Zeit.* S. 262).

<sup>6</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit.* S. 325.

<sup>7</sup> *Ibid.* S. 327.

<sup>8</sup> *Ibid.* S. 325.

<sup>9</sup> *Ibid.* S. 326.

<sup>10</sup> Бимель В. Мартин Хайдеггер. – Челябинск, 1998. С. 104.

<sup>11</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 329 (*Heidegger M. Sein und Zeit.* S. 329).

<sup>12</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit.* S. 329.

<sup>13</sup> Цит. по: *Вотс А.В.* Путь Дзен. – Киев: София, 1993. С. 133.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Классическая йога. – М., 1992. С. 188.

<sup>16</sup> Юран Айтен. Пространство и время в психоанализе. – URL: [http://prev.lacan.ru/articles/space\\_and\\_time.html](http://prev.lacan.ru/articles/space_and_time.html)

<sup>17</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 427 (*Heidegger M. Sein und Zeit.* S. 427).

<sup>18</sup> Там же. С. 333 (*Ibid.* S. 333).

<sup>19</sup> Там же. С. 353 (*Ibid.* S. 353).

<sup>20</sup> Там же. С. 408 (*Ibid.* S. 408).

<sup>21</sup> Там же (*Ibid.*).

<sup>22</sup> *Gespanntheit*, дословно «протяжённость», «протянутость», «растянутость»; однако, поскольку Хайдеггер использует это слово в связке с *Spannweite* – «промежуток», «отрезок», а «промежуточность» в русском имеет другое привычное значение, то перевод В.В. Библихина «отрезковость» можно признать удачным.

<sup>23</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 409 (*Heidegger M. Sein und Zeit.* S. 409).

<sup>24</sup> Однако пока что наши физики больше опираются на концепцию времени Уайтхеда, философа и математика, тогда как более глубокая и влекущая более далеко идущие выводы концепция времени Хайдеггера им либо неизвестна, либо непонятна. В обоих случаях историко-философские исследования должны поощрять продуктивному общению философии и физики.

<sup>25</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 412 (*Heidegger M. Sein und Zeit.* S. 412).

<sup>26</sup> Там же. С. 414 (*Ibid.* S. 414).

<sup>27</sup> Там же. С. 330 (*Ibid.* S. 330).

<sup>28</sup> Там же. С. 227 (*Ibid.* S. 227).

<sup>29</sup> Там же. С. 418 (*Ibid.* S. 418).

<sup>30</sup> Там же. С. 424 (*Ibid.* S. 424).

<sup>31</sup> Правда, Хайдеггер здесь, по-видимому, сам не до конца последовательно различает смерть как онтический факт конца телесного существования когда-то в будущем и экзистенциальную «смерть», которая всегда уже здесь. Потому следовало бы сказать не «отвод глаз от конца бытия-в-мире», а «отвод глаз от конечности экзистенции», которая, напоминаем, состоит в том, что Присутствие не может осуществить все свои возможности, даже если бы оно было физически бессмертным.

<sup>32</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 422 (*Heidegger M. Sein und Zeit.* S. 422).

<sup>33</sup> Там же (*Ibid.*).

**Аннотация**

В статье рассматриваются этапы экзистенциальной дедукции времени в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, соотношение между тремя «экстазами» временности, а также между тремя основными онтологическими уровнями временности – «экзистенциальной временностью», «мировым временем заботы» и «расхожей концепцией времени». Формулируются выводы из экзистенциальной аналитики, которые должны видоизменить общепринятое представление о времени, но вместе с тем выявляются и новые противоречия, возникающие в экзистенциальной концепции времени.

**Ключевые слова:** Хайдеггер, экзистенциальная дедукция, фундаментальная онтология, Забота, Присутствие, время, будущее, прошлое, настоящее, смерть.

**Summary**

The article considers main steps of the existential deduction of time in Heidegger's fundamental ontology, correlation between three «ec-stases» of time and also between three major ontological levels of temporality, «existential temporality», «world time of care» and «vulgar conception of time». Conclusions are worded which must transform our conventional conception of time, but also some new contradictions inherent in Heidegger's existential concept of temporality are detected.

**Keywords:** Heidegger, existential deduction, fundamental ontology, care, presence, time, future, past, present, death.