

Dasein и ἦθος: фактичны ли ценности?

Владимир П. Вишняков

*Российский государственный гуманитарный университет
Москва, Россия, vishnyakov.v.p@gmail.com*

Аннотация. В статье рассматривается деконструкция М. Хайдеггером метафизических предпосылок моральной философии Нового времени. Его интерпретация Аристотеля (соединенная с анализом раннего христианства) позволяет предложить оригинальную версию онтологии, объединенную с этикой. В такой оптике «Бытие и Время», как и «Никомахова этика», представляет собой этический трактат: он также основан на понимании человеческого этоса (от греч. ἦθος, «нрав, характер, душевный склад, гнездо») и раскрывает характеристики жизни, структурированной «должным». В эпоху Просвещения в сфере практической философии произошла смена парадигмы, связанная с переходом от этики (т. е. этоса как формы жизни с ее практическими и нормативными измерениями) к моральным концепциям, основанным на индивидуализме и различии между фактами и ценностями. Раскол между онтологией и учениями о морали сделал невозможным любое обоснование или оправдание этики. В отличие от модернистских теорий морали, пытающихся выразить беспристрастные и свободные от ценностей принципы индивидуального поведения, философ исследовал условия возможности изменения образа жизни. Понимание этики Хайдеггером можно истолковать в аристотелевском контексте, в котором жизнь в социуме (т. е. бытие в «совместном мире») определяет онтологические условия, делающие возможным этическое действие. Философ раскрывает существование *Dasein* в контексте некоего перфекционистского понимания: в нем обнаруживаются два модуса, один из которых очевидно более ценен (или совершенен), чем другой, — по крайней мере, благодаря более широкой перспективе и глубокому самопониманию. Исполнение «этики» означает раскрытие индивидуализирующего способа раскрытия мира, что подразумевает чуткость к зову Бытия и готовность посреди мира трансформировать свою конечность, чтобы стать «подлинным» членом исторического сообщества. В онтологической структуре *Dasein* такой способ бытия исполняется в особых раскрывающих «настроениях» (*πάθη*), несводимых ни к эмпирической чувственности, ни к когнитивным функциям. Фактическая реализация этических ценностей выражается в решимости, стойкой приверженности выбранному историческому наследию, чуткости ко всем аспектам актуальной ситуации. Эти характеристики раскрывающих «настроений» образуют список метакультурных добродетелей, являющихся основанием для взаимопонимания и диалога между представителями различных «этосов» фрагментированного социума.

Ключевые слова: Хайдеггер, Аристотель, герменевтика фактичности, фактичная жизнь, этика, моральная философия

Для цитирования: Вишняков В.П. *Dasein* и ἦθος: фактичны ли ценности? // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2022. № 3. С. 40–57. DOI: 10.28995/2073-6401-2022-3-40-57

Dasein and ἥθος: do values exist?

Vladimir P. Vishnyakov

*Russian State University for the Humanities
Moscow, Russia, vishnyakov.v.p@gmail.com*

Abstract. The article considers M. Heidegger's deconstruction of the meta-physical foundations for the moral philosophy of modern times. Heidegger's interpretation of Aristotle (together with an analysis of early Christianity) offers an original version of ontology combined with ethics. In such optics, Being and Time, like Nicomachean Ethics, is an ethical treatise: it is also based on an understanding of human ethos (from the Greek ἥθος, "temper, character, nest") and reveals the characteristics of life structured by "proper". During the Age of Enlightenment (17th–19th centuries), a paradigm shift occurred in the field of practical philosophy, associated with the transition from ethics (that is, ethos as a form of life with its practical and normative dimensions) to moral concepts based on individualism and the distinction between facts and values. The split between ontology and the teachings of morality made impossible any rational substantiation or justification of ethics. Unlike modernist theories of morality, which attempt to express impartial and value-free principles of individual behavior, Heidegger explores the conditions for the possibility of changing lifestyles. His understanding of ethics can be interpreted in an Aristotelian context, in which life in society (that is, being in a "shared world") determines the ontological conditions that make ethical action possible. The philosopher reveals the existence of Dasein in the context of a certain perfectionist understanding: two modes are found in it, one of which is obviously more valuable (or perfect) than the other – at least due to a wider perspective and deep self-understanding. The fulfillment of "ethics" means revealing an individualizing ("owned") way of disclosing the world, what implies sensitivity to the call of Being and a readiness in the midst of the world to transform one's finiteness in order to become a "genuine" member of the historical community. In the ontological structure of *Dasein*, such way of being is fulfilled in special revealing "moods" (πάθη), which are not reducible either to empirical sensibility or to cognitive functions.

The factual enactment of ethical values is expressed in resoluteness, steadfast adherence to the chosen historical heritage, sensitivity to all aspects of the existential situation. These characteristics of revealing "moods" form a list of metacultural virtues that are the basis for mutual understanding and dialogue between representatives of various "ethoses" of a fragmented society.

Keywords: M. Heidegger, Aristotle, hermeneutics of facticity, factual life, ethics, moral philosophy

For citation: Vishnyakov, V.P. (2022), "Dasein and ἥθος: do values exist?", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*, no. 3, pp. 40–57, DOI: 10.28995/2073-6401-2022-3-40-57

Многие исследователи философии М. Хайдеггера разделяют убеждение, что мышление немецкого философа находится вне сферы этических проблем, вопросов добродетели и т. п. Более того, считается, что отсутствие проекта позитивной этики является явным и значительным недостатком его наследия. Упрек двоякий: с одной стороны,

экзистенциальная аналитика и тема подлинности упускают из вида морально значимые обязательства индивида перед людьми. С другой стороны, условия возможности подлинного существования оказываются маргинальными и изолируют *Dasein* от социума, игнорируя уже существующие нормативные измерения морали и политики.

Действительно ли М. Хайдеггер ничего не говорит об этике или морали, и его философия (в частности, в период до «поворота», случившегося после публикации «Бытия и времени») не предлагает никаких универсальных этических «добродетелей» и тем самым бесполезна для нас? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо увидеть, как М. Хайдеггер проводит «деструкцию этики», тесно связанную с его деструкцией западноевропейской метафизики (онтоотеологии), – в лекциях и работах, предшествующих написанию «Бытия и времени» (в рукописи *Natorp Bericht* 1922 г., курсе «Основные понятия философии Аристотеля» и публичных лекциях «О понятии времени» 1924 г., курсе «Прологомены к истории понятия времени» 1925 г. и др.), а также в самом трактате.

Два модуса Dasein

Одним из итогов выполненного М. Хайдеггером до «поворота» синтеза феноменологии, философии жизни, христианского богословия, интерпретации Аристотеля и т. п. (что получило названия фундаментальной онтологии, герменевтической интуиции, герменевтики фактичности, экзистенциальной аналитики) стала экспликация бытия *Dasein* в контексте некоего перфекционистского понимания. В нем (т. е. в отношении к возможностям своего существования) обнаруживаются два модуса «бытия-в», один из которых («подлинный» или «собственный», *eigentlich*) очевидно более ценен (или совершенен), чем другой («неподлинный», *uneigentlich*), – по крайней мере благодаря более широкой перспективе и глубокому самопониманию. Основной чертой «неподлинной» жизни является своего рода отпадение или отчуждение от себя, «что обнаруживает *распад* “бытия-в”, равнение на “людей” и исчезновение в них»¹. Другими словами, «неподлинная» жизнь – это жизнь, которая не проживается самой собой.

Можно выделить несколько тесно связанных между собой характеристик, в которых Хайдеггер описывает модус «неподлинности». Прежде всего, рассматривая «заботу» о «хлебе насущном» как основной смысл существования *Dasein*, он указывает, что «неподлинная жизнь» принуждает, «втягивает» (1) присутствие в определенный образ существования, где оно запутывается и теряет себя. «Тяга» мотивируется стремлением к безопасности, «облегчению» (2), успокоению.

¹ Хайдеггер М. Понятие времени. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 58.

Следуя по пути наименьшего сопротивления, *Dasein* утрачивает фокус, «рассеивается» (3) в «подручных» обстоятельствах и ситуативных «бросках» к комфорту и безопасности. Вместо того чтобы заботиться о понимании своей жизни, *Dasein* оказывается захваченным «мирскими амбициями» (4) – «беспокойством» о том, как оно выглядит в глазах других. В стремлении управлять обстоятельствами и людьми *Dasein* легко утрачивает меру, переходя любые границы в своих манипуляциях. В итоге фактичная жизнь приходит к почти полному отказу от ответственности за себя. *Dasein* скрывается (5) в анонимной публичности, «блокирует» и «маскирует» себя в способах мышления и действия, предлагаемых «людьми». Одновременно это создает условия для самопонимания и осознания уникальности собственного существования.

В подлинном модусе или «экзистенции» (один из терминов М. Хайдеггера начала 1920-х гг.) жизнь делается «прозрачной» для себя. Она может «пробудиться» и вступить в борьбу с «падением», изменить «стиль» своего существования на («окольном») пути к выбранному «духовному направлению» или общественному призванию. Поэтому еще одним именем подлинности является «бодрствование», отсылающее к метафорам апостола Павла и делающее акцент на самопонимании *Dasein* (осознании «тяготы» жизни и отстранении от разрушительного «падения»). В трактате «Бытие и время» М. Хайдеггер указывает на новые аспекты «подлинности». Это прежде всего «совесть», молчаливый «зов» которой прерывает погруженность *Dasein* в повседневные «толки» «людей» и, действуя как «удар», приказывает вступить в бой с «неподлинностью». Ответом на «зов» становится «решимость», использующая возможности из сети отношений с «людьми», и «возрождения призвания» и «выбор героя» из своей культурной традиции, когда *Dasein* освобождает и актуализирует также фактичные элементы своего культурного «наследия», в полноте образующие его (единственную) «судьбу». В трактате «Бытие и время» М. Хайдеггер впервые систематически исследует возможность сообщества, образуемого «подлинными» индивидуумами – в феномене «поколения», в понимании которого философ следует В. Дильтею. В «поколении» устанавливаются отношения «современности», формируемые общим наследием и значимыми историческими событиями. Фактичный контекст определяет доступные возможности, круг задач, проблем и конфликтов для «поколения» в целом. Чтобы быть «подлинным» со своим «поколением», человеку необходимо объединить некоторые общие задачи с личной приверженностью и свободным принятием образа «подлинности» других. В этом случае *Dasein* становится для «других» их «совестью», практикуя «освобождающее заступничество», не имеющее ничего общего с принуждением и навязыванием решений.

Возможно ли связать выявленные экзистенциальной аналитикой модусы *Dasein* с этической проблематикой? Является ли описываемая

ими реальность нейтральной или она указывает на хорошо знакомый всем повседневный опыт, «заряженный» широким спектром переживаний? Для ответа на такие вопросы необходимо понять, как интерпретация Хайдеггера соотносится с историей этики.

Смена парадигм в истории этики

Чтобы представить краткую сводку истории этики, для начала отличим ее от морали. Различие можно обнаружить даже в этимологии: как указывает Б. Уильямс [Williams 1993, p. 6], латинский термин (*moralis*) больше связан с социальными ожиданиями, а греческий (*ἠθικός*) – с чувством индивидуального характера. Другими словами, этика относится к развитию самости, достижению благой и достойной жизни, а мораль – с правами и обязанностями, обосновывающими то, как следует поступать. История западноевропейской мысли включает трансформацию и смену парадигмы, когда в XVII–XIX вв. на смену этике, основанной на понимании природы человека, пришли моральные концепции, зафиксировавшие разрыв между учением о бытии и учением о нравственной жизни. В результате смысл того, «как поступать правильно» и «как быть хорошим человеком», оказался разным.

Согласно А. Макинтайру, до XVII в. в этической философии доминировала трехчастная схема, восходящая к Аристотелю: в ее рамках «существует фундаментальное противопоставление человека-как-он-есть и человека-каким-он-мог-бы-быть-если-бы-он-понимал-свою-существенную-природу», и этика как «наука, которая помогает людям, и как они совершают переход от первого состояния во второе» [Макинтайр 2022, с. 78–79]. В перспективе аристотелевской «биологической метафизики» любая форма жизни (движущее себя сущее) может исполниться, «расцвести», связав в единое целое различные аспекты своего существования. Смысл бытия конкретного сущего улавливается в движении от его истока до завершения. Целью человеческого существования является достойная самодостаточная жизнь, – для этого требуется воспитывать добродетели и поступать согласно разуму. Дело, труд или работа (*ἔργον*) человека заключается в том, чтобы формировать себя внутри общего (то есть разделяемого с другими людьми) мира. При этом, согласно Аристотелю, молодые люди должны стать продуктивными членами полиса и социализироваться прежде, чем они смогут изучать этику и развивать добродетели, участвуя в добродетельных действиях.

В продуктивном способе бытия (*ποίησις*) человек создает отдельное от себя сущее, и благо такой деятельности подчинено качеству создаваемого предмета. Продуктивная деятельность основывается на мотивирующем ее самосозидании (*πρᾶξις*, «то-ради-чего»): например, врач умело производит состояние здоровья у пациента, одновременно фор-

мируя свою собственную гражданскую идентичность. В движении к благой и самодостаточной жизни человек вначале приобретает благие привычки (ἤθισμοί) и постепенно учится выбирать середину (μεσότης), избегая недостатка и излишка, в практической мудрости (φρόνησις, от φρήν, сердце). В таком подвижном (κίνησις), направленном на мир самоопределении и само-конституировании устраняется разрыв между фактической и благой жизнью (εὐδαιμονία). Люди не рождаются мудрецами, но могут стать ими, вырастая из «многих» (πόλοι, «людей», *Man* в терминологии Хайдеггера). Согласно Аристотелю, мы узнаем, *как* должно жить, из факта осмысленного существования, направленного к благу, – причем в этом движении дружба и любовь образуют важную сферу опыта для формирования добродетелей.

С установлением христианского мира этика трансформируется в рамках христианской телеологии. Благо основывается на повелении суверенного Бога, а целью (τέλος) человеческой жизни становится единение с Богом через искупительную жертву Христа, что «исправляет» весь предшествующий греховный опыт. Человек понимается как религиозный атом (индивидуум), наделенный волей и верой, – именно на них направлена христианская этика. Блаженная жизнь (*beata vita*) как цель христианской жизни достигается на пути аскетизма, при этом намерение и цель оказываются важнее, чем добродетели и достойная жизнь.

Интериоризация этики и морали в средние века способствовала утверждению механицизма и различению фактов от ценностей. В первой половине XVII в. новая метафизика и теория познания «отменили» телеологию в описании природы. Бэкон, Галилей и Декарт были согласны в том, что прежнюю телеологическую натурфилософию надо отбросить, заменив механической причинностью. В написанной на языке математики книге природы (Галилей) объективные факты являются ценностно нейтральными. Разум не может постичь подлинные цели человека, он только рассчитывает и выбирает средства для производства вещей, – и поэтому мораль становится оценочным суждением, предиктируемым бытию. В результате религия, эстетика и мораль оказываются творениями людей, а архетипы «благой жизни» превращаются в простые средства. Такая сглаженная картина мира без целей, ценностей, красоты и смысла передается эпохе Просвещения.

Таким образом, в трехчастной этической схеме исчез один из взаимообусловленных элементов («человек-каким-он-мог-бы-быть-если-бы-он-понимал-свою-существенную-природу»). Хотя в XVIII в. в философии Просвещения предпринимаются попытки соединить онтологию и этику и оправдать мораль (связать существующее по природе с морально должным), все они оказываются несостоятельными. Моральные философы унаследовали противоречивые фрагменты ранее согласованной системы: с исчезновением «истинных целей» отношение остальных двух элементов оказалось проблематичным (смысл

этики именно и заключался в переходе от нынешнего состояния к истинным целям). И «они не смогли распознать невозможного и донкихотского характера своей задачи» [Макинтайр 2022, с. 82].

Например, согласно Юму (воспитанному в духе кальвинизма), мотивация (причина) моральных суждений находится в человеческих страстях. Нормы морали связаны с приемлемыми и полезными социальными традициями. При этом полезность является отношениями идей, а не фактов. Поэтому никакого «должно» нельзя вывести из того, что фактично «есть» в мире, у человека нет возможности воспринять благо само по себе. Линия различения фактов и ценностей продолжается в философии Канта. В мире природы действует причинность, законы которой не сообщают нам, как должно жить, – мораль является характеристикой мира разумной свободы. Ценности («должное») нельзя вывести из эмпирических фактов, моральный закон обнаруживает невидимое «я», способное разумно подчиняться универсальным обязательствам. Добрая воля выражается в гипотетических императивах, являющихся средствами для достижения ситуативных целей. Моральное действие должно основываться на категорическом императиве, побуждающем нас подчиниться самодостаточному разуму, т. е. на свободе или природе рациональной свободы воли. Однако если полностью отбрасывается содержание мотивации, рациональная свобода выглядит пустой и бессмысленной. Более того, сами моральные суждения изменяют свое значение: они рассматриваются как императивы, которые не могут быть истинными или ложными. Поэтому моральная философия не получает доступа и не схватывает целостный контекст фактической жизни. Для ответа на главный вопрос, почему мы должны действовать морально, ей приходится исходить из ниоткуда (и из «никогда»), искать беспристрастную основу. Это приводит к пониманию человека как замкнутого центра воли и опыта, взаимодействие которого с другими опирается на решения и суждения. К различению фактов и ценностей добавляется «онтологический индивидуализм»: за более чем двести лет политические, социальные и религиозные перемены привели к формированию языка «независимого я».

Далее, философия постсовременности унаследовала различение ценностей и фактов («должно» и «есть») и поставила своей целью сделать людей эффективными деятелями в достижении желаемых ценностей. Однако установка, согласно которой действующий индивидуум должен выбирать ценности, сама является ценностным утверждением [Guignon et al. 1999, p. 265]. Главной реальностью становятся экономические «монады» (агенты), связанные ситуативными соглашениями в чрезвычайно фрагментированном постмодернистском социуме, – при этом унаследованный от Просвещения идеал абсолютной свободы вступает в противоречие с универсальными обязательствами (и обществом).

То, что когда-то вызывало приверженность, – боги, герои, Богочеловек, действия великих государственных деятелей, слова великих мыслителей – утратили авторитет. Люди чувствуют себя изолированными и отчужденными. Они чувствуют, что их жизнь не имеет смысла, потому что общественный мир не содержит ориентиров [Dreyfus 2006, p. 347–348].

Раскол между бытием и этикой привел к разрушению того, что Токвиль назвал «привычками сердца», и отношения между людьми стали рассматриваться как договорные и коммерческие. Постсовременная мораль сфокусировалась на узкой сфере реальности, на стыке моральной свободы и биологической данности. Говоря иначе, «как это ни парадоксально, люди рассматриваются как радикально корыстные и обязанные уважать и продвигать свободу других людей» [Guignon et al. 1999, p. 49].

Есть ли у Хайдеггера своя этика?

Хайдеггер деконструирует основания моральной философии и предлагает путь, ведущий обратно к единству онтологии и этики. Он показывает, какими должны быть люди, чтобы иметь этику, а также и то, что мешает им быть этическими. Как мы увидим дальше, это отчетливо выраженный анти-индивидуалистический проект, который подразумевает отказ от обращения с людьми как атомарными и само-инкапсулированными организмами, движущимися по заданному курсу. Причем язык «независимого я» замещается языком «долга, вины и ответственности».

Немецкий мыслитель обращается к практической философии Аристотеля, феноменологически интерпретируя ее с позиций богословия Лютера. Хайдеггер указывает, что различие фактов и ценностей происходит из метафизики произведенного сущего.

В курсе лекций по «Феноменологической интерпретации Аристотеля» 1921–1922 гг.² Хайдеггер обсуждает вопросы: почему стало возможным разрабатывать абсолютную систему морали, оставаясь при этом плохим человеком? Как может философия игнорировать отношения, возникающие в нашей фактичности? Если никакое оправдание этики после Просвещения невозможно, то почему мы остаемся «невозмутимыми в своей защите абсолютной этики»³?

Привычный способ описания мира, установившийся благодаря Просвещению, предусматривает восприятие морально нейтральных (объективных) вещей в пространстве, к которым подобно маркерам добавляются ценностные характеристики. Однако при таком подходе

² Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns. (GA 61) Frankfurt am Main, 1985. S. 164.

³ Ibid.

скрываются и затемняются способы, заранее схватывающие и конституирующие наше понимание. Иначе говоря, упрощенное различие между фактами и ценностями скрывает этические принципы. Например, мы уже откуда-то знаем, что держать данное обещание («честное слово») хорошо, и руководствуясь таким пред-пониманием оцениваем факты, появляющиеся в мире. Обращение с фактами и ценностями как с наличными атрибутами «не может придавать значения сущему, если само бытие не имеет значения и меры» [Sluga 2001, p. 222]. То же самое можно утверждать и про вещи как отсылки в открытой сети мировых отношений: добротность, полезность являются для нас их собственными свойствами: «Пока есть *Dasein*, эта вещь есть перчатка» [Polt 1999, p. 57]. Все является продуктом социальных интерпретаций, кроме самой структуры интерпретации.

Наше поведение всегда окрашено эмоциями. Например⁴, при выборе подарка для друга целью (*τέλος*) действия является радость, которую мы хотим ему доставить. Начинаем рассуждать, что лучше всего подойдет, вспоминая о конкретном человеке, и решаем, что это книга, – значит, надо идти в магазин. Такой ход событий оказывается возможным потому, что у нас всегда есть более-менее смутное представление о бытии-в-мире (*in-der-Welt-Sein*) о том, что значит быть влюбленным, щедрым, быть другом, слугой Господа и т. д. «Бытие-в-мире» не предполагает разделения на субъект и объект, это сама фактическая жизнь, – согласно Хайдеггеру, предлог *in* «идет от корня *innan-*, селиться, пребывать, обитать»⁵. Мы уже встроены в общество, пойманы в различные ситуации, участвуем в специальных социальных практиках и т. п., – все это вместе образует фон, фактичность (состоящую из того, что произошло раньше) из которого формируется *вторая природа*. Мы понимаем себя через вещи, о которых заботимся, и через ситуации, в которых мы уже находим себя в мире (*Befindlichkeit*) заброшенными (*geworfen*), – что соотносится с аристотелевским термином «расположение» (*διάθεσις*). Усвоение Хайдеггером аристотелевского понятия *διάθεσις* подчеркивает «тесную связь между «обладанием» и «бытием-в» [Kisiel 1993, p. 293], показывая способы, которыми наше до-онтологическое понимание должного воплощено в нашем до-рефлексивном понимании-как, вовлеченном в практический мир (и конституируемом им). «Бытие-в-мире» написано через дефис, чтобы подчеркнуть, что это не свойство, но унитарный феномен, так что «заброшенность» и «расположенность» равно-изначальны и равно-действительны в любом опыте и понимании того, что значит быть человеком (взяты вместе, они составляют то, что Хайдеггер называет «фактичностью» *Dasein – Faktizität*).

⁴ Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Hrsg. von Mark Michal-ski (GA 18), Frankfurt am Main 2002. S. 59.

⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 54.

Из такого понимания для моральной философии можно вывести несколько следствий. Прежде всего, описание исходных отношений подвижной и конечной самости (*Dasein*) и бытия не допускает разделения на субъект и объект, на факты и ценности. Экзистенциальная аналитика соединяет этику и онтологию и отбрасывает взгляд, видящий *Dasein* субъектом, выпрыгивающим во внешний мир, – так что в фактической жизни нельзя отделить теоретические категории от практических. Далее, поскольку все формы познания фундированы в экзистенциальных возможностях самости (и производны от них), отбрасывается разделение на оценочные и описательные суждения. Мораль интересна нам потому, что она имеет значение, – т. е. следует из этики. Тем самым Хайдеггер отказывается от концепции замкнутой моральной сферы (вследствие «онтологического индивидуализма» ограниченной исключительно обязательствами перед другими), поскольку она всегда основана на интерпретации повседневной жизни. Все формы познания, открытия, суждения, восприятия, ощущения и т. д. являются производными и предполагают «некоторое предшествующее понимание экзистенциальных возможностей *Dasein*» [Natab 2000, p. 22].

Попытаемся показать, как повседневное совместное бытие оказывается уже наполненным пониманием единства жизни (ἥθος), которое предшествует морали, ориентированной на других. Ключевыми концептами в хайдеггеровской интерпретации фактической жизни, в которой он опирается на этику Аристотеля, являются κίνησις и λόγος. *Dasein*, как «брошенная в мир возможность», проецирует себя в будущее и с помощью речи (на языке, полученном от «людей») извлекает и проявляет благоприятные вещи (уже собранные в λόγος). Жизнь среди «людей» протекает в общем языке, рядом с единомышленниками, в связи с традицией, историей, идеалами.

Мы не просто молча схватываем вещи, а затем вкладываем в них слова; язык – это средство, с помощью которого мы распознаем добро и размышляем о нем [Sandel 2009, p. 196].

В λόγος сформулировано, как мы живем и кто мы есть, λόγοι действуют всегда. Онтология Хайдеггера анти-индивидуалистична, поскольку принадлежность к традиции является условием возможности самой индивидуальности.

Целое наших обязательств и отношений с миром – это сущее в интенциональном движении (κίνησις) к цели (τέλος), данное во временном горизонте как переход от возможности к действительности. Эту телеологию Хайдеггер заимствует у Аристотеля: когда существование дает движению необходимое время, и *Dasein* отражает это в своем представлении, этот скачок раскрывается единственно возможным образом: либо он должен произойти, либо он уже был [van Buren 1994, p. 224]. Хайдеггер объясняет, что для Аристотеля бытие в «изначаль-

ном смысле» есть «законченное бытие», то есть κίνησις, который «пришел к своему концу» (ἔσχατον) и, таким образом, является законченным делом (ἐνέργεια) и субстанциальным присутствием (οὐσία). Такое человеческое бытие темпорализуется в чистой действительности σοφία как безмятежного, пребывающего в отдохновении (συχολή), чисто перцептивного ожидания подле ἀρχή того, что всегда есть. Хайдеггер деконструирует в лютеранском духе (или «квази-лютеранском», – т. е. использующим основные концепции *theologia crucis* М. Лютера в аналитике *Dasein*), разоблачает и демифологизирует этот визуально-эстетический квинтизм [van Buren 1994, p. 224]. Удел человека, его заботы об изменчивом существе фокусируются вокруг главной нужды «в поте лица... добывать хлеб свой» (Быт. 3:19), – а не в созерцании высшего и неизменного начала. Примечательно, что такой сдвиг интерпретации, по-видимому, отражает изменение взглядов самого Хайдеггера: в первой диссертации 1913 г. («Учение о суждении в психологизме») он называет (неизменный) логический смысл способом бытия *Dasein*, а в двадцатые годы термин «вот-бытие» уже указывает на основополагающий до-логический характер исторического бытия-в-мире [van Buren 1994, p. 66].

Повседневная продуктивная деятельность (ποίησις) всегда есть незавершенное движение, бытие на пути к «еще не» своего интенционального предмета. Применив к *Dasein* концепт ἔσχατον (понятый как последнее завершение, – и основной, изначальный смысл τέλος, фундирующий «результат» и «цель»⁶), мы получим указание на истинный τέλος человека.

Для *Dasein* завершение движения не является его τέλος. В самом деле, может ли человек произвести себя подобно тому, как он строит дом? С одной стороны, пребывая в «людях», он усваивает (производит) полезные привычки, навыки – другими словами, он создает частичные и «внешние» идентичности (семьянин, служащий, профессионал своего дела, предприниматель, «душа компании» и т. д.), не являющиеся его собственными. Быть человеком значит проецировать себя на горизонт возможностей, принимая формы участия в мире. Но даже когда он достигает «биологического расцвета» своей природы, он вовсе не обязательно достигает благой и счастливой жизни настоящего рассудительного мудреца (φρόνιμος). Более того, произвести из себя благоразумного человека невозможно в принципе. В самом деле, хотя в процессе производственной деятельности *Dasein* наряду с созданием какого-либо продукта формирует свою идентичность, такой формирующий πρᾶξις уже не является рутинной или повторением некоего стандарта. Формирование себя, самоконституирование имеет собственный τέλος, отличный от производства. Он заключается не в пре-

⁶ Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Hrsg. von Mark Michal-ski (GA 18), Frankfurt am Main 2002. S. 84-86.

крашении движения: нельзя произвести свое прекращение как живого существа (то есть смерть) как осуществленную возможность, — она отбрасывает *Dasein* к себе (смерть не добавляет ничего к актуальному *Dasein*, поскольку она забирает бытие из того, что есть, и жизнь исчезает⁷). Следовательно, настоящий *télos* подвижного бытия *Dasein* заключается не в присвоении ситуативных целей, но в бытии-навстречу единственной достоверной, неопределенной и неприсваемой возможности смерти. В самоконституировании (*πρᾶξις*) нет предустановленного порядка или априорной этики. «Бытие навстречу смерти» дает нам более четкое представление о том, что важно в жизни: поскольку «смерть приводит меня к моей жизни, как моя собственная, чтобы вести меня» [Vogel 1994, p. 46]. Требуется только смотреть и решать, что важно именно сейчас, — а это, в свою очередь, означает ориентацию на особое, уникальное время (*καίρως*): «Я нахожусь здесь, будь что будет!» Это особая действительность (*ἐνέργεια*), которая отличается от созерцания высшего и неизменного сущего: свою будущую смерть невозможно созерцать как сущее, о ней можно помнить, удерживать в поле внимания, что придает качество собственному поступку.

Dasein не является субстанцией, это подвижное сущее, поэтому единственный путь к добродетели, благой и счастливой жизни проходит через повторение выбора, через решение о себе (самоконституирование). Это возможность быть без актуализации, поскольку то, в перспективе чего мы выбираем, нельзя присвоить. Смерть — это горизонт бытия *Dasein*.

Такая «забота быть здесь» является формированием собственного характера, задач, стоящей перед *Dasein*. Пробудиться к благой и счастливой жизни (*εὐδαιμονία*), что Хайдеггер интерпретирует как «подлинность» (собственность, *Eigentlichkeit*), означает найти в бытии то, что вызывает страстную приверженность (*πάθος*) и уводит *Dasein* назад из бесконечных возможностей в простоту его судьбы⁸.

Фактичные ценности как *πάθη*

Подобно тому как Хайдеггер усматривает решение проблемы универсалий («существуют акты, в которых показывает себя идеальный состав предметов сам по себе»⁹), он преодолевает раскол между фактами и ценностями — они понимаются как элементы единого структурного интенционального комплекса (*πάθος* или «настроение», *Stimmung*). *Πάθος* не сводится к действительным аффектам, душевным

⁷ Ibid. S. 87.

⁸ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 384.

⁹ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 78.

состояниям или знанию (когнитивному измерению): всякий раз это способ, которым мы находим себя в мире, вовлекаемся, погружаемся в свою ситуацию, «манера и способ ориентации по отношению к миру или в мире»¹⁰. Кроме того, по отношению к каждой части своей интенциональной структуры *πάθος* открывает или раскрывает: нас самих, сущее в мире и наши отношения с этим сущим, то есть нашу ситуацию, – то, что Хайдеггер называет «возможностями»¹¹. В этом первичном способе восприятия мы раскрываем то, что для нас важно *как* приятное, полезное, неоправданное, прискорбное, ужасное или удивительное и т. п. Переживаемый *πάθος* является сущим, которое движет, касается или имеет значение: это бытие влюбленным, пренебрегаемым и т. д., – и поскольку это способ открыться миру на фундаментальном уровне, – нет никакой «внешней» точки зрения, с которой можно было бы оценить его достоверность.

Каждое аффективное состояние (*πάθος*) действительно дает нам ясный или искаженный доступ к нашей ситуации: оно показывает пути, которыми вещи (включая нас самих) *уже* затронули нас и привели в движение. Причем мы можем понять и схватить это различие: а именно, что раскрывающий *πάθος* ясно проявляет нашу ситуацию и то, как вещи действительно нас затрагивают, – а в нераскрывающем *πάθος*, напротив, встречаемые (нами) и движущие нас вещи искажаются или затемняются. Благоразумный человек или мудрец занимает открытую позицию, наиболее наглядно раскрывающую его ситуацию¹², – то, как мир сам по себе относится к нам, или как мы находимся в нем. Такое подлинное раскрытие Аристотель называет серединой (*μεσότης*), – такое *как*, характеризующее *πάθη*, когда все они понимаются правильно в отношении каждого аспекта своей интенциональности: «вовремя, при надлежащих обстоятельствах, направлены на лиц их заслуживающих, возникли из причин и проявляются в форме, в которой следует»¹³. По Хайдеггеру, такая середина трудно достижима, тогда как избыток и недостаток в отношении каких-то частей ситуации являются способами ее облегчить и свести к усредненному способу раскрытия, «выровненному» значению, нормам и правилам «людей». Однако для Хайдеггера лучше быть «менее средним», чем «более средним», – тогда как для Аристотеля избыток и недостаток одинаково порочны.

Сопротивление усредненности подразумевает выбор (*προαίρεσις*) и подобно решимости, которой мы достигаем, слыша «зов совести», – что относится к модусу подлинного (собственного) существования *Dasein* в «Бытии и времени». Мы не выбираем свои чувства, но мо-

¹⁰ Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Hrsg. von Mark Michal-ski (GA 18), Frankfurt am Main 2002. S. 248.

¹¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 148.

¹² Там же. С. 300.

¹³ Аристотель. Этика. М.: Эксмо, 2018. С. 71–72.

жем направить *πάθος* в его раскрывающее *как*¹⁴, – причем в соответствии с человеческой природой. Она, в свою очередь, состоит в том, чтобы быть живым существом и, следовательно, тем, для кого все имеет значение¹⁵. Направлять свой путь (в соответствии с этой природой) значит позволять себе по-настоящему быть движимым и позволять настроениям происходить – причем таким образом, чтобы они исполняли себя как середина [Withy 2015, p. 30]. Хотя это и подразумевает некую активность, дело не в том, чтобы стать «хозяином [своих] настроений»¹⁶ и контролировать свой путь. Решимость негативно регулирует интенционально сложный *πάθος*: она не разрешает вмешиваться общественным нормам.

Поскольку *πάθη* постоянно меняются, тяга к усреднению (уводящему от раскрывающей середины) действует постоянно. Поэтому настоящая открытость ситуации требует постоянных и повторяющихся усилий, чтобы удерживать нас открытыми ко всем элементам подвижных «настроений». Аффективная добродетель *πάθος* подобна брачной клятве, которая возобновляется и сопротивляется рутине, превращению в привычку [Withy 2015, p. 30]. Мы ответственны не за те *πάθη*, которые являются просто чувствами (их мы не выбираем), но за раскрывающие (или затемняющие) ситуацию настроения и установки, за то, позволяют ли они нашим путям быть срединными. Это также подразумевает борьбу с языком, который подрывает ответственность, упрощает, выравнивает и усредняет ситуацию. При этом бежать бессмысленно – отказ от публичной жизни также является формой общественного бытия. Степень доминирования публичности может изменяться в ходе истории, но изолированный индивид не борется с усредненной диктатурой публичной сферы.

Могут ли враги примириться?

...ежели люди порочные связаны между собой и составляют силу, то людям честным надо сделать только то же самое¹⁷.

Подход изначальной этики Хайдеггера отличается от принятого в моральной философии модерна отношения к этосу как совокупности усвоенного исторического наследия (идеалов, героев, норм, практик и т. д.). Хайдеггер пытается раскрыть форму жизни, структурирован-

¹⁴ Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Hrsg. von Mark Michal-ski (GA 18). Frankfurt am Main 2002. S. 179.

¹⁵ Ibid., S. 50–51.

¹⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 136.

¹⁷ Толстой Л.Н. Война и мир // Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. VII. М.: Худож. лит., 1979–1981. С. 307.

ную осмысленным «долгом», исследуя онтологические условия возможности самоконституирования, индивидуации (отделения от «людей»), – т. е. изменения образа существования. Его предельная цель – жить благой жизнью и быть достойным и счастливым человеком, даже в эпоху крушения «великих нарративов» прошлого.

Парадигма науки, утвердившаяся в Новое время, игнорирует аффективные аспекты человеческой ситуации, в которых мы захвачены противостоянием нашему существованию и берем на себя ответственность за действия и выбор (сделавшие нас такими, какие мы есть). Тревога и беспокойство, что в жизни нет гарантий, раскрывает хрупкость, незащищенность и непредсказуемость нашего существования, давая более глубокое понимание того, что такое жизнь. Это не вопрос правильного выбора, соблюдения правил или следования универсальным принципам, которые диктуют, как мы должны действовать (или не действовать). Скорее, это вопрос ответственности.

Нравственность (*Sittlichkeit*) этих действий состоит не в том, что я осуществляю какую-нибудь так называемую ценность, а в том, что действительно совершаю волеизъявление, т. е. решаю, волю в своей решимости, т. е. беру на себя ответственность и буду существовать в этом взятии¹⁸.

Выбрав подлинность (собственность), *Dasein* отвечает за свой ἦθος (и перед ним): мы не обосновываем свое бытие-в-мире, но несем ответственность за место, которому уже присвоены [Vogel 1994, p. 47].

Когда Хайдеггер говорит: «*Dasein* – это его прошлое на пути своего собственного Бытия»¹⁹, это значит, что *Dasein* присваивает и присваивается обязательствами и проектами исторического этоса. Следовательно, любая попытка понять человеческое существование должна признать его основу – пребывание в неясных убеждениях и аффективных диспозициях (πάθη). Этика необходима и составляют основу того, что значит быть *Dasein*. Согласно Хайдеггеру, мир не предлагает нам универсальных принципов или правил того типа, к которому стремится современная мораль, но он предлагает пути, способы существования или возможности жить осмысленной и полноценной жизнью.

Принадлежность к исторической традиции обосновывает идеал стойкости, постоянства, верности, преемственности, согласованности и так далее. Принадлежность (*Zugehörigkeit*) влечет понимание вины-долга (*Schuld*), самопожертвование, личную ответственность, искренность и устремленность. Освобождающая отрешенность (*Gelassenheit*) порождает внимательность (*Bessinnung*), отсутствие на-

¹⁸ Хайдеггер М. О сущности человеческой свободы. СПб.: Владимир Даль, 2018. С. 336.

¹⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 41.

пряжения и скованности, принятие и открытость навстречу ближним (и дальним) и т. д. Это широко признанные метакультурные и транс-региональные добродетели, встречающиеся в разные эпохи у самых разных народов.

Региональные добродетели подвижны: известно, что Аристотель не включал в их число сострадание (примерно в это время в Индии и Китае оно считалось главной характеристикой мудреца), гордость и стремление покрыть себя вечной славой (κλέος ἄφθιτον), принятые в греко-римском мире, не считались благом в иудео-христианской традиции. Однако движение к раскрывающей аффективности (πάθη) образует тонкую и сложно уловимую область, где разные *Dasein* могут понимать и открываться друг другу. Мы *уже* понимаем, что добродетель раскрывается в бытии, когда угроза порождает мужество, страдание окружающих – вызывает сочувствие и пристальное внимание (или нет) и т. п. Однако даже искушенный мудрец может ошибиться, утратить свежую открытость к миру, и застыть, проигнорировав затемненные (или грядущие) части собственного существования.

Вероятно, мудрость раскрывающего πάθος требует детской мягкости, заинтересованно исследующей все прячущиеся закоулки своего мира, стремящейся уравновесить и отрицающей жестко доминирующие установки в (фоновом) этосе каждой социальной группы, – и не боясь ошибиться. Иногда такой открытый поиск исторической самости может выглядеть противоречивым, как у персонажа великого русского романа: «Пьер же, как был, так и остается до конца не определившимся: в салоне Шерер, где он пришлый, – оправдывает Наполеона; у Ростовых, где он едва ли не долгожданный гость, – оправдывает свои идеи о всеобщем благе» [Кондратьев, Меринов 2021, с. 204].

При этом возможное зло скрывается в затемненных и непроясненных участках фона, объединяющего нас с другими в общей истории и судьбе. Его практическое исследование и раскрытие есть наш проект бытия, возможно, единственный шанс понять себя и принять других. И это по-прежнему философская задача, открытая для решений.

Источники

Аристотель. Этика. М.: Эксмо, 2018. 384 с.

Кант И. Сочинения в шести томах. М.: Мысль, 1965. Т. IV. Ч. 1. 539 с.

Толстой Л.Н. Война и мир // Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 22 т. М.: Худож. лит., 1979–1981. Т. IV–VII.

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. 460 с.

Хайдеггер М. О сущности человеческой свободы. СПб.: Владимир Даль, 2018. 414 с.

Хайдеггер М. Понятие времени. СПб.: Владимир Даль, 2021. 200 с.

Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. 384 с.

Юм Д. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1996. 735 с., 800 с.

Heidegger M. Gesamtausgabe, vol. 18. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2002. 418 S.

Heidegger M. Gesamtausgabe, vol. 61. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1985. 204 S.

Литература

Кондратьев, Меринов 2021 – *Кондратьев А.С., Меринов К.А.* Оппозиция Закона и Благодати в духовном опыте Пьера Безухова в «Войне и мире» Л.Н. Толстого // Проблемы исторической поэтики. 2021. Т. 19. № 1. С. 194–208.

Макинтайр 2022 – *Макинтайр А.* После добродетели: исследования теории морали. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2022. 368 с.

van Buren 1994 – *Buren J., van.* The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King. Bloomington: Indiana U.P., 1994. 741 p.

Dreyfus 2006 – *Dreyfus H.* Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics // The Cambridge Companion to Heidegger. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 345–372.

Hatab 2000 – *Hatab L.* Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy. New York and Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000. 243 p.

Guignon et al. 1999 – *Guignon C., Fowers B., Richardson F.* Re-Envisioning Psychology: Moral Dimensions of Theory and Practice. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 1999. 347 p.

Kisiel 1993 – *Kisiel Th.* The Genesis of Being and Time. Berkeley: University of California Press, 1993. 700 p.

Polt 1999 – *Polt R.* Heidegger: An Introduction. Cornell University Press, 1999. 197 p.

Sandel 2009 – *Sandel M.* Justice: What's the Right Thing to Do? New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009. 320 p.

Sluga 2001 – *Sluga H.* Conflict is the Father of Everything: Heidegger's Polemical Conception of Politics // A Companion to Heidegger's "Introduction to Metaphysics" / Ed. by R. Polt and G. Fried. New Haven: Yale U.P., 2001. P. 205–225.

Taylor 1989 – *Taylor C.* Sources of the Self: The Making of Modern Identity / Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. 624 p.

Vogel 1994 – *Vogel L.* The Fragile "We": Ethical Implications of Heidegger's "Being and Time." Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1994. 138 p.

Williams 1993 – *Williams B.* Ethics and the Limits of Philosophy. London: Fontana Press, 1993. 230 p.

Withy 2015 – *Withy K.* Owned emotion: Affective Excellence in Heidegger on Aristotle // Heidegger, Authenticity and the Self: Themes from Division Two of Being and Time. New York: Routledge, 2015. P. 21–36.

References

- Buren, van J. (1994), *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Indiana U. P., Bloomington, USA.
- Dreyfus, H. (2006), "Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics", *The Cambridge Companion to Heidegger*, 2nd edn., Cambridge University Press, Cambridge, USA.
- Guignon, C., Fowers, B. and Richardson, F. (1999), *Re-Envisioning Psychology: Moral Dimensions of Theory and Practice*, Jossey-Bass, San Francisco, CA, USA.
- Hatab, L. (2000), *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, New York and Oxford.
- Kisiel, Th., (1993), *The Genesis of Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Kondratiev A.S., Merinov K.A. (2021) The Opposition Between Law and Grace in the Spiritual Experience of Pierre Bezukhov in "War and Peace" by L.N. Tolstoy. In: Problemy istoricheskoy poetiki [The Issues of Historical Poetics], vol. 19, no. 1, pp. 194–208.
- MacIntyre, A., (2022), *After virtue. A study of moral theory*. Moscow: Canon+RPOD "Rehabilitation".
- Polt, R., (1999), *Heidegger: An Introduction*. Cornell University Press.
- Sandel, M. (2009), *Justice: What's the Right Thing to Do?*, Farrar, Straus and Giroux, New York, USA.
- Sluga, H. (2001), "Conflict is the Father of Everything: Heidegger's Polemical Conception of Politics", Polt, R. and Fried, G. (eds.), *A Companion to Heidegger's "Introduction to Metaphysics"*, Yale U.P., New Haven, pp. 205-225.
- Taylor, C. (1989), *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, USA.
- Vogel, L. (1994), *The Fragile "We": Ethical Implications of Heidegger's "Being and Time"*, Northwestern University Press Evanston, Illinois, USA.
- Williams, B. (1993), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, London, UK.
- Withy, K. (2015), "Owned emotion: Affective Excellence in Heidegger on Aristotle", *Heidegger, Authenticity and the Self: Themes from Division Two of Being and Time*, Routledge. New York, USA.

Информация об авторе

Владимир П. Вишняков, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; vishnyakov.v.p@gmail.com

Information about the author

Vladimir P. Vishnyakov, postgraduate student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047; vishnyakov.v.p@gmail.com