

## ХАЙДЕГГЕР И АРИСТОТЕЛЬ: Dasein и вопрос практической жизни

Полная оценка часто упоминаемого влияния аристотелевской *Никомаховой этики* на Dasein-анализ Мартина Хайдеггера в *Бытии и времени* будет невозможна до выхода в свет курса лекций Хайдеггера 1924–25 годов по платоновскому *Софисту*, первая часть которого представляет собой исследование *Никомаховой этики* Аристотеля. Между тем вопрос об отношении работы Хайдеггера к практической жизни человека занял центральное место в продолжающихся попытках приблизиться к языку хайдеггеровской философии. Аристотелевские понятия *phronēsis* и *praxis* и хайдеггеровская интерпретация этих понятий, несомненно, являются важными аспектами этой дискуссии. Тем не менее нельзя исходить просто из сравнения и противопоставления Аристотеля и Хайдеггера в том, что касается их понимания практической жизни; любая подобная методика не была бы в состоянии принять во внимание герменевтический импульс хайдеггеровской интерпретации Аристотеля как в отношении нашего понимания аристотелевской философии, так и в отношении нашего понимания вопроса практической жизни человека.

В этой главе я утверждаю, что аристотелевская *Никомахова этика* есть, прежде всего, онтология человеческого бытия. Аристотель предлагает такое понимание человеческого бытия, которое означает фундаментально безотносительную способность быть как человеческий способ бытия всецело собой. Аристотель считает *phronēsis*, или практическую мудрость, преимущественно таким способом самораскрытия и *praxis*, или истинно человеческое деяние, проявлением такой возможности быть собой в своей расположенности. Я пытаюсь показать через интерпретацию структуры *phronēsis-praxis* в *Этике*, что *praxis* для Аристотеля означает тот путь, с помощью которого человек выбирает быть *ради себя*. Я доказываю далее, что очевидное отступление от повседневной практической вовлеченности обратно к значимости своего собственного бытия не является ни для Аристотеля, ни для Хайдеггера формой солипсизма, но есть единственно подлинная основа человеческого сообщества и способа отношения к внечеловеческому бытию, что может быть охарактеризовано в терминах, отличных от греческого *technē* и современной “техники”.

Хайдеггер часто отмечает, что вся греческая онтология укоренена во всеобъемлющем понимании бытия как присутствия. Экспликация этого понимания руководствуется понятием *ergon*<sup>\*</sup>, произведение. Произведение как нечто присутствующее в смысле “произведенное” в конечном счете оказывается понятным посредством *technē*, вида знания, вовлеченного в производство. Хайдеггер в своем курсе по Аристотелю (1931 г.) утверждал, что основные философские концепции вырастают

из и внутри такого понимания произведения-мира (work-world). Аристотелевские понятия формы, материи и цели основаны на этом методе исследования. Хайдеггер говорит: “То, что греки постигали как *epistēmē poiētike*, имело фундаментальное значение для их собственного понимания мира. Мы должны прояснить для себя, что значит, что человек имеет отношение к произведениям (works), которые он производит. Именно по этой причине в книге под названием *Бытие и время* обсуждается обращение с орудиями (equipment)”<sup>1</sup>.

В этой фразе, написанной вскоре после публикации *Бытия и времени*, Хайдеггер отмечает свое осознание зависимости анализа орудий в *Бытии и времени* от *technē*-модели, с которой он пытается найти общий язык. Вполне возможно, что хайдеггеровская феноменологическая приверженность тому принципу, что “никакое понимание бытия не было бы возможным, если бы оно не было укоренено в поведении по отношению к сущему”, требует, чтобы его отправной точкой были те способы, какими вещи исторически и преимущественно даны нам.<sup>2</sup> “Пробуксовывание” в человеческом отношении к сущему, которое начинается с Аристотеля, вполне может быть тем, что приводит Хайдеггера к тому, чтобы начать собственный анализ с этой *technē*-модели данности вещей. Но было бы недостаточным, если бы этот анализ орудий был его финальной точкой в вопросе о практической жизни человека. Это означало бы не только то, что хайдеггеровский взгляд на сущее вне нас серьезно ограничен, но это также подразумевало бы не столь успешный результат его анализа бытия Dasein, поскольку, как он показывает, именно наше бытие оказывается поймано и захвачено этими орудийными структурами по способу, который, говоря языком Хайдеггера, является павшим и неподлинным.

Я тем не менее попробую показать, что это не случайно и что хайдеггеровское рассмотрение подлинных *phronēsis* и *praxis* скорее может быть найдено во 2 разделе *Бытия и времени*, где он обсуждает возможное бытие-целым Dasein в терминах, удивительно параллельных собственно аристотелевскому пониманию *phronēsis* и *praxis* как способа осуществления и артикулирования совершенной жизни, что является отличительной чертой счастливого человека. Я хочу доказать, что и в *Этике*, и в *Бытии и времени* возможность подлинно практической жизни основана на возвращении своей наиболее ценнейшей способности к себе самому. Для Хайдеггера это приобретает форму движения возвращения, что открывает мир и нашу экзистенциальную расположенность среди иного сущего. Для Аристотеля это возвращение способности в себя самое эксплицируется в его рассуждениях о дружбе, как я покажу позже. Для них обоих – это наш способ быть открытыми истине сущего, или то, что Аристотель называет *theoria*.<sup>3</sup>

Прежде чем обратиться к аристотелевской *Этике*, я хотел бы предложить для обсуждения несколько отрывков из хайдеггеровского лекционного курса по Аристотелю 1931 года, которые имеют отношение к этой проблеме. В этом тексте Хайдеггер имеет дело с попыткой Аристотеля объяснить *dynamis* и *energeia* как один из многообразных способов, какими выражено бытие. Особенный интерес представляет для нас вторая половина текста, где Хайдеггер рассматривает аристотелевское разделение сущего на основе двух разных видов *dynamis*, или способно-

\* Греческое слово *ergon* переводится на русский язык как *дело, результат, труд, творение, произведение, работа*, что, в принципе, соответствует английскому *work*, используемому автором как эквивалент *ergon*. Поэтому в данном тексте мы будем использовать те варианты перевода, которые удачнее оттеняют смысл, указывая в скобках английский термин. – Прим. переводчика.

сти. Сущее, обладающее логосом, отлично от того, которое им не обладает. *Dynamis*, который принадлежит людям, есть "meta logou".

Согласно хайдеггеровскому прочтению аристотелевской дефиниции человека как "*zoon logon echon*" – живого существа, чье бытие существенно предопределено способностью к речи, – логос конституирует способ бытия Dasein, его способ удерживать себя в отношении к себе самому. Хайдеггер говорит, что фраза Аристотеля *dynamis meta logou* означает существовать в смысле "экстазиса" Dasein. Человеческое бытие всегда уже вне себя. Существовая в модусе *dynamis*, мы не имеем наше бытие как нечто, чем мы обладаем. Скорее, посредством силы и власти языка (логоса) мы способны освободиться от повседневного "они" и сказать, кто мы есть. Но человек никогда не станет произведением (work) в смысле законченного продукта. Согласно Аристотелю и Хайдеггеру, мы обретаем наше бытие иным путем. Наше самоусуществление включает удерживание самих себя в отношении к нашему небытию самими собой и, следовательно, к тому, что есть иное, чем мы. Вместе с логосом это есть пребывание среди других, так же как и открытость тому, что может быть.

Хотя Аристотель посвящает первые две главы 9 Книги *Метафизики* разъяснению этой человеческой способности (которую Хайдеггер называет *мировость*) в терминах нашей способности производить сущее, он затрагивает этот вопрос иным образом в третьей главе. Здесь Аристотель отвечает мегарцам, которые настаивают на том, что, поскольку быть значит быть действительным, никакая способность не может существовать кроме как будучи активно осуществляемой. Так, например, строитель является строителем только тогда, когда он строит. Но Аристотель обвиняет мегарцев в непонимании способа, каким *dynamis* присутствует в человеческом бытии. Его точка зрения состоит в том, что именно тогда, когда некто не вовлечен в демонстрацию умения, он "владеет" этим умением [навыком]\*. Аристотель приводит в пример обучение. Когда некто обучается строить и практикуется в строительстве, он еще не строитель. Именно тогда, когда некто уже не практикуется в строительстве, он является опытным и реализация навыка наиболее явно присутствует в нем. Согласно другому примеру, когда человек еще не бежит, но полностью сконцентрирован и собран перед началом гонки, его способность к бегу присутствует наиболее полно. То есть чья-то способность полностью присутствует, когда она возвращена в себя самое и удерживается в готовности. Это и есть *energeia*, полностью-закваченное-бытие *dynamis* как *dynamis*, полная реализация и выполнение движения как такового. Быть собранным в себе таким образом – значит иметь способ бытия, который воплощает временной экстазис всегда уже бытия внутри и бытия-к области своей вовлеченности.

Однако особенно я хотел бы здесь подчеркнуть то, что эта открытость, или мировость, есть прежде всего то, что делает возможным специфически человеческую деятельность, такую как строительство, и то, что преимущественно тогда, когда некто не вовлечен специально тем или иным способом, наша вовлеченность есть поистине и вполне наша. Более того, именно в этом смысле это возвращение к нам нашей способности быть необходимым для того, чтобы не принять на себя бытие других. К примеру, в случае со строителем именно тогда, когда строитель

\* Здесь и далее в квадратных скобках – вставки переводчика.

заканчивает строительство и удаляется от профессиональной деятельности, строительство может существовать само по себе. В примере, который говорится не на *technē*, а на *aisthēsis*, или на ощущение, Аристотель говорит, что как раз тогда, когда ощущение возвращается в себя самое и больше не является актуально осуществляемым, ощущающее существо возвращается к самому себе, а не исчезает тут же. Удержание себя самого обратно к себе не является отказом от конкретного отношения к остальному сущему, но есть способ дарования остальному сущему его собственного бытия.

В начале *Этики* Аристотель доказывает, что логос есть *ergon* или произведение (work) человека в том смысле, что через логос наше бытие реализуется наиболее полно. Его внимание прежде всего обращено на обсуждение формирования характера и прививания добродетелей. Добродетели – это расположенность действовать и чувствовать определенным образом, а именно наилучшим образом. Они, скорее, конституируют общий образ нашего поведения, чем определяют особенные или специальные действия или чувства. В некотором смысле добродетельная расположенность предохраняет нас от детерминированности наших чувств и эмоций внешними силами. Таким образом, уже здесь Аристотель делает шаг в направлении спасения человека от неподлинной вовлеченности в сущее. Мы имеем чувства, потому что мы способны чувствовать. Мы боимся, потому что быть в страхе есть наш способ бытия, возможность, нам открытая. Формирование добродетелей есть процесс сохранения этих способностей для нас. Мы можем заметить, что обладание эмоциями – ярости, страха, радости и другими, которые перечисляет Аристотель, указывает, что мы уже находимся в отношении к миру вокруг нас. Гнев и страх являются ответами на нашу расположенность и вовлеченность [букв.: запутанность с другими]. Эти эмоции возникают потому, что мы можем подвергаться воздействию. Добродетельность не исключает подверженности воздействию этих внешних сил. Это, скорее, вопрос о том, сохраняем ли мы эти способности, делаем ли их своими, конкретизируем ли их каким-то образом, что позволяет нам вытупить из зависимости от нашей вовлеченности, или же просто пребываем там как ее часть. Добродетели открывают нам отношение к себе, к нашим способностям как источнику управления нашими эмоциями и действиями. Я боюсь, потому что могу бояться, но я также могу и не бояться. Это движение от действительной связанности со своим окружением к возврату к себе и это дистанцирование себя от непосредственности своей вовлеченности раскрывает горизонты возможностей быть собой в этой ситуации – вот то, что я хочу здесь отметить.

Аристотелевское обсуждение середины в отношении добродетели опять-таки обозначает более широкий контекст понимания человеческого *praxis*, к которому стремится Аристотель. Добродетельный человек способен увидеть параметры ситуации, избыток и недостаток, и выбирает, что делать внутри этого более широкого контекста понимания; таким образом нашим естественным стремлениям и склонностям не позволяет исказить наши утверждения или решения о том, что делать в этой ситуации. По Аристотелю, быть добродетельным означает находить удовольствие в том, что является наиболее достойным из искомого. Это, в свою очередь, требует открытости к выбору, отсутствия не-

медленного принуждения, определенной удаленности от момента, что для хорошего человека скорее усиливает, чем ослабляет напряженность этого момента. Добродетель требует предусмотрительности и решения относительно того, что может быть сделано.

Рассмотрим кратко добродетель храбрости как пример способа, каким Аристотель приводит вопрос практической жизни к вопросу о человеке. Храбрость позволяет нам быть благорасположенными по отношению к тому, что страши. Главным образом к тому, что является наиболее ужасающим (*deinon*), — смерти. Храбрый человек является и не является достойно. Быть храбрым — это значит решительно стоять перед лицом возможности небития, в частности, как говорит Аристотель, когда не отдельные частные аспекты нашей жизни оказываются под вопросом, но наша жизнь в целом. Бесстрашие в некоторых случаях, говорит Аристотель, напоминает храбрость, но это не одно и то же. Так, рядовой гражданин, который выносит опасность во имя чести и во имя закона, не является, строго говоря, храбрым. Он смотрит в лицо смерти не ради нее самой, не ради величия или внутреннего достоинства такого образа действия. Аристотель продолжает утверждать, что храбрая личность может бояться того, что страши, но выносит это надлежащим образом, в соответствии с ситуацией, как указывает логос. Момент, который я хотел бы подчеркнуть здесь, заключается в том, что храбрость есть, прежде всего, расположенность к своему собственному бытию и одновременно — способ нашего отношения к другим.

Подобным образом *megalopsychia*, великодушие, есть благоприобретенная добродетель того, кто знает свое [букв.: “его или ее”] превосходство, благодаря добродетели знания своих пределов. Такой человек, говорит Аристотель, должен бы скорее давать, чем получать, настолько обильной и полной жизни является его душа. Говорят, что такой человек открыт в ненависти и в любви, не злопамятен и не болтлив. Здесь, как и в случае с сопутствующей добродетелью *zōphrosinē*, которая описывается как способность удерживать себя в ситуации, добродетель есть преимущественно способ (человеческого) бытия и таким образом — способ бытия с другими.

Но даже если это так и Аристотель продолжает заниматься прежде всего онтологией человеческого бытия и увести дискуссию от специфики практической жизни, что, как я верю, он и делает, я думаю, что это не противоречит его заявлению о заинтересованности вопросом политической жизни; более того, я думаю, что он старается получить должное основание для этого вопрошания. Это становится совершенно очевидным при обсуждении им справедливости, высшей политической добродетели.

Аристотель называет справедливость добродетелью в целом. Это происходит потому, что здоровый, благополучный человек достигает самоуправления, определенной гармонии между логосом и *alogos*. Аристотель говорит, что быть под началом самого себя означает также — следовать и слушать. Образец хорошего гражданина — это способность быть и руководителем, и в свою очередь, руководимым. Подчиняться логосу означает быть способным сказать, что соотносится с другими, и таким образом выявлять других как такой тип бытия, который берет на себя заботу о бытии человека и является ответственным за его бытие. Таким образом, быть вполне справедливым означает быть законопослушным,

жить среди других в соответствии с логосом. Это требует как знания человеческого бытия, так и того, что предпочтительно для человеческого бытия в данных ситуациях.

Частная справедливость включает в себя обладание чувством того, как соотноси себя с другими, как отделить себя от других, как определить *isos*, равный человеческому бытию, являющийся его собственным. Достижение этого, как указывает Аристотель, требует большего, чем благорасположение. *Dianotē*, или распределение, в котором нуждается справедливость, требует не только знания себя, но и того, что принадлежит не мне, но другим. Справедливость соразмерна, *ana-logos*. Она знает, что является и что не является подходящим для бытия человека.

Аристотель говорит, что поскольку моральные добродетели (*aretē*) являются привычными (*hexis*), они не открыты иному. Но, подобно врачу, который должен иметь знание о здоровье и болезни, распределитель справедливости должен знать не только то, что принадлежит собственному человеку, но и то, что ему не принадлежит. Таким образом, справедливость есть связь между интеллектуальной добродетелью и моральной добродетелью. Все добродетели посредством справедливости расположены вслушиваться в логос и могут, следовательно, стоять в отношении к тому, что не есть они. Справедливость как наивысшая добродетель собирает человеческое бытие в целом, но также конкретно артикулирует и специфицирует, что принадлежит и что не принадлежит каждому человеческому бытию. На этом уровне справедливость сродни обдумыванию как деятельности артикулирования того, что должно быть сделано в сфере *praxis*. Положение, которое я хотел бы вывести из этого рассуждения, заключается в том, что преимущественно потому, что человек приходит к осознанию своих [его или ее] собственных границ и может в некотором смысле видеть, кем он или она являются в целом своего [его или ее] бытия, и возникает возможность политической жизни.

Аристотель говорит, что произведением (work) интеллекта является *alētheia*. Он начинает свое рассуждение в Книге 6 с двойного деления логоса, деления, осуществленного на основе, с одной стороны, теоретического, а с другой — практического способа раскрытия истины. Я хочу здесь адресовать свои ремарки только последнему способу раскрытия и обсудить только тот тип практического обнаружения, который Аристотель называет *phronēsis*, или практической мудростью. Он определяет *phronēsis* как истинное расположение действовать согласно с логосом в случаях, подразумевающих выбор между хорошим и плохим таким образом, что человек выбирает и действует ради цели — благой жизни как таковой, к которой он или она направляются. Он говорит, что *phronēsis* не является политикой, поскольку *phronēsis* связан больше с собственным *eidōs* ом человека, с тем аспектом, в котором собственное бытие человека приходит к оформленности, хотя политика и практическая мудрость не исключают друг друга.

Рискуя быть слишком схематичным, я все же хотел бы предположить, что при установлении отношения между *phronēsis* и *praxis* Аристотель продумывает, как ограниченный, конечный человек может действовать таким образом, что каждое действие утверждает его или ее бытие в целом и позволяет человеку быть полностью присутствующим как конкретный индивид. Действие, обдумывание, выбор, желание и

*ноис* (простое сказывание человеческого бытия, которое сопровождается действием и благою жизнью) являются главными составляющими, которые складываются вместе в аристотелевском понятии практической мудрости.

Аристотель подчеркивает в своем понятии *orexis* (страстное стремление), что наш способ бытия, соотносимый с нашей целью (*end*), наш способ именная нашей цели, суть в мдусе бытия-ж. Этой целью является благая жизнь (*euzen*); это та цель, которую Аристотель называет *arētōs*, — сама по себе простая и явная и никогда не являющаяся средством для чего-либо еще. Обдумывание, говорит Аристотель, рассматривает, что есть *pros to telos*, средства в смысле того, что соотносятся с этой целью или соответствует этой цели и внутренне существенно для нее. Посредством обдумывания цель артикулируется, определяется и становится актуальной для действия. Человеческое действие не похоже на *poietis* с его формулой целевого средства. *Praxis* должен возникнуть из самого себя и осуществиться ради себя благодаря своему внутреннему достоинству. Добродетель деятеля определяет качество действия. Для Аристотеля значимо то, что действие манифестирует совершенство человека. Таким образом, цель человеческого действия не лежит вне человека, который действует, за исключением того, когда совершенный человек [он или она] находится вне себя. Итак, перед тем как действовать, мы должны выделить, выбрать, что должно сделать, на основе взглядывания в вовлеченное, что проявляется в обдумывании, базирующемся на предвидении добра, которое есть конечная цель всего, что мы делаем. Таким образом, действие требует большой предварительной активности. Как часто говорит Аристотель, обдумывание требует времени.

В таком случае, где же в *Этике* Аристотеля мы находим связь между онтологией человеческого бытия и практической жизнью этого [конкретного] человека? Я ответил бы, что в некотором смысле эта связь уже содержится в том, что вопрос предполагает разделение между чем-то подобием теоретической жизни и практической жизни. Но Аристотель не признает такого разделения. Одним из подтверждений этого является то, что его первое упоминание о *theōria* после 6 Книги встречается в его рассуждении о дружбе. Он говорит, что мы можем наблюдать или свидетельствовать (*theōria*) о деятельности нашего соседа лучше, чем о нашей собственной. Мы осведомлены о существовании нашего соседа, потому что, как говорит Аристотель, мы понимаем на основе своего собственного опыта, что человеческая жизнь рефлексивна и превосходит себя и что жизнь внутренне хороша и приятна, особенно для благого человека. Бытие другого подобно нашему собственному. Наше осознание собственного бытия подразумевает осознание бытия и тем самым — бытия других. Бытие другого приятно и желанно для нас. Воспринимая себя, мы в то же время воспринимаем других как самих себя.

Аристотель говорит, что знание подразумевает определенное родство (*kinship*) между знающим и тем, что познается. Аристотель называет это родство *истиной*. *Theōria* — это деятельность познания бытия того, что является иным, чем мы сами. Она предполагает способ мысли, который превосходит просто мышление и открывает родство между мышлением и бытием. Если *theōria* включает в себя родство, что допускает истину сущего как то, что должно быть раскрыто, и если *theōria* есть свойство дружбы, тогда, предположительно, она является

тем типом понимания, который взаимно и ответно открывает вовлеченное сущее. Дружба выходит за рамки справедливости в том, что она позитивным образом повышает способность справедливого человека видеть различие между тем, что является его собственным, и тем, что принадлежит другим.

Ранее я предположил, что полное исследование вопроса о практической мудрости и действии в *Бытии и времени* Хайдеггера не может быть найдено в первом разделе этой работы. Это связано с возвращением человеческого бытия из неподлинной вовлеченности [связанности] с другими людьми. Если мы прочтем рассуждение Хайдеггера об орудейности как его последнее слово по поводу связанности *Dasein* с вещами, мы упустим смысл того, что Хайдеггер должен предложить по отношению к человеческой практической жизни. Перечитывая *Бытие и время*, мы должны понять этот анализ в свете 2 раздела работы, где Хайдеггер говорит о способности-быть целым *Dasein*. Подобным же образом рассуждение Аристотеля о *phronēsis* и *nous practicos*, так же как и его рассуждение о дружбе и счастье в позднейших книгах *Этики*, являются подходящим контекстом для понимания его более раннего рассуждения о привычке и достойном поведении.

Аристотель говорит, что счастье как цель человеческой жизни требует самодостаточности и полной жизни. В своем обсуждении *phronēsis* он говорит, что эта цель никогда не выбирается, поскольку она всегда уже есть как то, к чему действие в конечном счете направлено. Аристотель спрашивает, может ли счастье быть достигнуто до смерти, и отвечает, что пребывание в своей цели возможно как *energeia*, бытие в действии, которое в своем выборе и делах выбирает выбирать себя и, таким образом, — раскрывает себя как полностью и человечески присутствующее в своей ситуации. Аристотель говорит: “То, что всегда избрано как цель в себе и никогда как средство для чего-либо еще, называется конечным в полном смысле. Кажется, это описание приложимо к счастью более, чем к чему-либо еще” (1097a3). Счастье не есть благо в ряду других, которые мы можем выбирать. Счастье — это такой вид человеческого действия, который принимает свою собственную цель как возможность бытия. В счастливых днях мы выбираем себя. В своем рассуждении о практической мудрости Аристотель говорит: “Когда человек испорчен удовольствием или болью, цель больше не выступает в качестве принципа мотивации. Человек больше не видит, что он или она должны выбрать и действовать в каждом случае ради этой цели и благодаря этой цели” (1140b17–20). Практическая мудрость — это способность слышать зов нашей цели как источника нашего действия и, наоборот, способность решительно призывать самих себя придерживаться направляющей силы. Аристотель противопоставляет такого человека морально слабому, который не может оставаться верным выбору, который он или она сделали.

Упомянув о совести, Хайдеггер говорит: “Когда наше понимание призыва экзистенциально истолковывается как решительность, совесть открывается как такой способ бытия — включенный в саму основу *Dasein*, — в котором *Dasein* делает возможным для себя свою фактическую экзистенцию, таким образом удостоверяя свою наисобственную способность-быть”<sup>4</sup>. В одном из своих ранних лекционных курсов по

Аристотелю Хайдеггер переводит *phronēsis* как *Gewissen*, или совесть. Этот перевод, как мне кажется, происходит из размышления об аристотелевском *phronēsis* в контексте его рассуждения о моральной слабости, рассуждения Аристотеля, которое сравнимо с хайдеггеровским рассуждением об утрате себя в публичности, в праздной болтовне “они” и, таким образом, невозможности услышать свою наисобственнейшую самость, пока мы слушаем самость-“они”. В этом отношении я вижу тесную связь между аристотелевским понятием *orexis*, или стремление, в его описании структуры *phronēsis-praxis* и рассуждением Хайдеггера о “желании иметь совесть”. В своем лекционном курсе по Аристотелю 1931 года Хайдеггер переводит *phronēsis* как *Umsicht*, или осмотрительность, понятие, родственное аристотелевскому описанию обдумывания. Он говорит, что *phronēsis* есть *Selbstbesinnung* [нем. осознание, сознательность] человека, или человеческий путь аутентичного пребывания в ситуации.

В заключение я хотел бы процитировать отрывок из 2 раздела *Бытия и времени*, который определенно указывает, что решительность перед лицом своего собственного бытия является для Хайдеггера основой свободного отношения к отличному от нас существу – позиция, которая, как я пытаюсь показать, является вполне аристотелевской:

“Решимость как *собственное бытие-собой* не отрешает присутствие (*Dasein*) от его мира, не изолирует его до свободнопарящего Я. Да и как бы она это смогла – когда как собственная разомкнутость она ведь есть не что иное, как *собственно бытие-в-мире*? Решимостью самость вводится прямо во всегдашнее озаботившееся бытие при подручном и вталкивается в заботливое событие с другими.

Исходя из “ради-чего” самовыбранной способности-быть решительное присутствие (*Dasein*) высвобождает себя для своего мира. Решимость на само себя впервые вводит присутствие (*Dasein*) в возможность позволить другим “быть” в их наиболее своей бытийной способности и соразмыкать ее в заступнически-освободительной заботливости. Решительное присутствие (*Dasein*) может стать совестью других. Из собственного бытия-самости в решимости только и возникает собственная взаимность...”<sup>5</sup> [Предложение не окончено. Цитируется по переводу В. В. Библихина. См.: Хайдеггер М. *Бытие и время*. М., 1997. С. 298].

#### Примечания:

- <sup>1</sup> Heidegger M. *Aristoteles, Metaphysik Theta 1–3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA, vol. 33 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1981). P. 137.
- <sup>2</sup> Heidegger M. *Basic Problems of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter (Bloomington: Indiana University Press, 1982). P. 327
- <sup>3</sup> В *Этике* (1170a2 и ниже) Аристотель говорит, что по-настоящему счастливый человек будет нуждаться в друзьях с тех пор, как он выбирает теорию действий, которые являются благими и его собственными, и таковы действия хорошего человека, который является другом.
- <sup>4</sup> Heidegger M. *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (New York: Harper & Row, 1962). P. 347.
- <sup>5</sup> Heidegger M. *Being and Time*. P. 344.

Перевод выполнен И. М. Наливайко  
по книге *Crisis in Continental Philosophy*,  
edited by Arleen Dallery and Charles Scott, SUNY Press, 1990. P. 137–146.

<sup>\*</sup> У Хайдеггера неопределенно-личное *das Man* В. В. Библихин, в частности, переводит как “люди”. – И. Н.