

Т. В. Щитцова

ПОНЯТИЕ «БЛИЗКОГО» и перспективы генетического подхода в экзистенциальной антропологии и этике¹

Цель доклада состоит в том, чтобы в критическом размежевании с хайдеггеровской экзистенциальной аналитикой Dasein разработать понятие близкого и связанный с ним генетический подход в экзистенциальной антропологии, открывающий новые перспективы для прояснения вопроса о бытии–с–другими и этического измерения человеческого бытия. Таким образом, после краткого введения, в котором обозначается проблема близости и определения другого как близкого, доклад подразделяется на две части: критическую, в которой выявляются «условия невозможности» анализа бытия–с–близким в рамках хайдеггеровской экзистенциальной аналитики, и позитивную – в которой на базе альтернативной интерпретации бытия–в–мире Dasein разрабатывается заявленный генетический подход.

В своей книге *Есть ли мера на земле? Основания неметафизической этики* Вернер Маркс пытается определить такие основания, развивая положения хайдеггеровской философии, т. е. (как выражается Маркс) «мысля Хайдеггера дальше». Неметафизическая мера получает в этой книге название *das Heilende, целительное*². Задавшись вопросом о возможности более определенного постижения того, чего достигает «целительное» в своих разнообразных формах (любовь, сострадание, признание других), Маркс обращается к хайдеггеровской терминологии, с помощью которой тот открывает неметафизическое измерение, и останавливается специально на понятии близости. Он спрашивает: не является ли близость, которая делает людей ближе друг другу, тем самым, что мы пытались постичь как царство целительной силы, так что эта близость и есть целительное, и соответственно то, чего оно достигает, – это сближение?³

В какой мере Хайдеггер дает основание для таких вопросов, или: насколько обосновано подобное «мышление дальше», если, как замечает сам Маркс, Хайдеггер не использовал понятия близости и сближения для определения способа, каким мы ведем себя по отношению к нашему ближнему? Очевидно, что Маркс рассматривает себя в данном случае последователем Хайдеггера в той мере, в какой поставленные им вопросы соотносятся с хайдеггеровским желанием предотвратить понимание пространства и времени как параметров⁴. Однако возникает вопрос: почему сам Хайдеггер не ис-

пользовал указанные понятия при анализе феномена со-бытия в *Бытии и времени*, упустив тем самым возможность дать экзистенциальную интерпретацию близости в новом тематическом аспекте? Можно ли рассматривать социально-этический поворот вопроса о близости у Маркса как естественное продолжение хайдеггеровской экзистенциальной аналитики (как это действительно выглядит у Маркса)? Он не ставит вопроса о том, случайно или закономерно у Хайдеггера, в его анализах со-бытия, отсутствует близкий, а ведь в последнем случае это означало бы, что хайдеггеровская концепция содержит в себе препятствия к тому, чтобы ее можно было «просто» (ohne weiteres) дополнить анализом отношения к близкому. Итак, наша первая задача состоит в том, чтобы в результате имманентного анализа выявить эти препятствия, освободив возможное место для близкого в контексте экзистенциальной трактовки человеческого бытия. Эта задача предполагает, среди прочего, установление определенного различия между понятиями другого и близкого – различия, которое как раз некритически опускается Марксом, когда он спрашивает: «Не отсылает ли близящаяся близость к самому es gibt, с которым мы имеем здесь (т. е. в отношении к ближнему. – Т. Щ.) дело, к сфере «человеческого собратства», которое Хайдеггер в *Бытии и времени* определил как бытие-с-другими?»⁵ Другие как братья – это другие как близкие, однако пока остается открытым вопрос: есть ли вообще место для близкого у Хайдеггера, коль скоро самого близкого у него нет?

Прежде всего, попробуем выяснить, можно ли развернуть такое место, исходя из имеющихся у Хайдеггера определений близости, – их два: знаменитое хайдеггеровское zunächst и характеристика nächste, ближайший, применительно к миру и, соответственно, внутримировсгречному существу («недазайнразмерному»). Обращаясь к понятию близости у раннего и позднего Хайдеггера, Маркс пропускает первое понятие и не случайно. В параграфе 71 *Бытия и времени* Хайдеггер поясняет: «Ближайшим образом» означает: способ, каким Dasein в друг-с-другом публичности «явно» («offenbar») бывает»⁶. Очевидно, что близость в таком толковании не имеет специального пространственного значения, но указывает на род бытия, с которого (в силу его «явности») начинается экзистенциальная аналитика⁷. Понятие «ближайший мир», или «окружающий мир» (а также «ближайшее встречное внутри-мироокружное существо»), напротив, содержит, как подчеркивает Хайдеггер, указание на пространственность, каковая и получает в последующем экзистенциальную интерпретацию в понятиях от-даления (Ent-fernung) и направления (Ausrichtung)⁸.

Впервые определение *ближайший* применительно к миру появляется в *Бытии и времени* при фиксировании терминологического значения выражения мир: мир, согласно Хайдеггеру, понимается в онтическом смысле, имеет доонтологически экзистентное значение¹. В конце соответствующего пункта Хайдеггер добавляет: «При этом существуют опять разные возможности: мир подразумевает «пуб-

личный» мы-мир или «свой» и ближайший (домашний) окружающий мир»¹⁰. Как в свете различия двух этих возможностей следует понимать выражение «ближайший мир обыденного Dasein»¹¹? Ведь если обыденность (повседневность) – это «ближайший бытийный образ Dasein», или Dasein в его ближайшим образом и большей частью, где ближайшим образом означает «способ, каким Dasein в друг-с-другом публичности «явно» («offenbar») бывает», то мы сталкиваемся с игнорированием осуществленного ранее различия публичного и ближайше-домашнего. Это игнорирование указывает на то, что мы имеем дело с таким подходом в проведении экзистенциальной аналитики Dasein, в рамках которого данное различие не играет принципиальной роли и «домашняя» повседневность смыкается с повседневностью публичной. Но если предположить, что место для близкого можно найти прежде всего именно в ближайше-домашнем мире, то мы должны выяснить возможность иного подхода, который будет удерживать указанное различие и специально приводить к вопросу о соотношении «приватного» и публичного.

Свой подход Хайдеггер определяет как: «в прохождении через внутримирно подручное»¹². Хайдеггеровское обоснование того, почему именно такая направленность интерпретации «поставлена вперед», остается, на мой взгляд, неубедительным: «Dasein, – пишет он, – в его повседневности в главенствующем способе бытия относит себя к миру»¹³. По какому критерию определялось это главенство? Относить себя к миру значит быть захваченным миром в смысле растворения при озаботившем подручном. Однако, как показывает анализ целостности имени-дела, Dasein как ради-чего этой целостности, тем не менее, не принадлежит ей вполне: оно принадлежит ей постольку, поскольку Dasein «отсылает себя всякий раз уже из ради-чего к с-чем имени-дела, т. е. (поскольку. – Т.Щ.) оно всегда, пока оно есть, дает существу встречаться как подручному»¹⁴, однако вместе с тем и не принадлежит ей, т. е. превосходит в той мере, в какой с этим ради-чего «уже *не* может быть имени-дела»¹⁵. Это превосхождение – неотъемлемый бытийный момент в экзистировании Dasein и одновременно условие возможности заступнически-освобождающей заботливости, которая, напомним, «сущностно касается собственной заботы – т. е. экзистенции другого, а не *чего*, его озаботившего»¹⁶. Согласно отмеченной дифференции принадлежности и превосхождения намечаются и два способа встречности «других»: 1) «другие, «встречающие» в подручной мироокружной взаимосвязи средств», т. е. с точки зрения их принадлежности целостности имени-дела¹⁷, и 2) другие, встречающие исходя из собственной трансценденции, или – бесконечности.

Обращение ко второму способу предполагает альтернативный хайдеггеровскому подход, а именно: в прохождении через встречное со-Dasein¹⁸. Причем, что важно подчеркнуть: встречное не внутримирно, а в своем превосхождении мировости, т. е., скорее, «трансмирно». И проблема, естественно, не в том, что Хайдеггер разрабатывает только первый подход, оставляя таким образом не-

полной картину бытия–с–другими¹⁹. Проблема в том, что он считает свой подход приоритетным и определяющим в толковании со–бытия. Именно эту тенденциозность подвергают критике Лёвит и Тёниссен, показывая, что в результате толкования бытия с другими в горизонте мира изначальность со–бытия заслоняет изначальность со–Dasein, которое так и не открывается нам в своей превосходящей мировость действительности. А между тем: «мое со–бытие с другим, — как замечает Тёниссен, — не только мирово, но другой встречает меня как самую (Левинас сказал бы «как лицо». — Т. Щ.), которая трансцендирует мир (ist über die Welt hinaus)»²⁰.

Прежде чем попытаться «найти» близкого в рамках заявленного альтернативного подхода, попробуем выяснить, на чем основывается, или что обеспечивает сопряжение публичного и домашнего у Хайдеггера. «В прохождении через подручное» последнее «выводит» (впускает) нас в совместный мир *равно* озаботившихся людей. Это равенство — выражаемое в понятии *das Man*, — в известном смысле, сближает, но «близость» носит здесь *анонимный (безликий)* характер, ибо со–озаботившиеся близки через ближайше встречное подручное. (Тёниссен как раз хотел показать, что через эту опосредованность невозможен выход к той сфере в бытии–с–другими, которую он определяет как я–ты отношение.) Люди, рассматриваемые с точки зрения их принадлежности совместному миру труда и потребления, все на одно лицо: на их лицах лежит печать озабочения. Итак, уравнивающим принципом, сглаживающим (нивелирующим) в том числе различие «домашнего» и публичного, выступает отношение к подручному. Хайдеггер пишет: «С изделием (*Werk*) встречается не только сущее, которое подручно, но и сущее бытийного рода человека, для которого в его озабочении изготовленное становится подручным; заодно с тем встречает мир, в котором живут клиенты и потребители, который вместе и наш. Сработанное изделие подручно не только где–то в домашнем мире мастерской, но и в *публичном мире*»²¹ (выделено. — Т. Щ.). Таким образом, ближайший «домашний» мир оказывается лишен «своего» (отличного от публичного) другого: в ближайшем домашнем мире встречает публичный другой, т. е. *люди, das Man*.

Отождествление ближайшего и публичного стало возможным в силу редукции ближайшего мира к миру мастерской, или миру труда²², которая сама обусловлена определенным подходом, а именно: «в прохождении через подручное». Такая редукция оправдана и необходима в рамках фундаментальной онтологии в той мере, в какой осуществляется ради прояснения онтологического смысла озабочивающегося растворения в ближайшем мире труда: этот смысл фиксируется в понятии *Entdecktheit*, т. е. раскрытости внутримирно встречного сущего в его бытии. Однако у Хайдеггера отмеченная редукция, так сказать, превышает свои полномочия, поскольку призвана определять также ведущий подход к вопросу о разомкнутости других: в результате, другие как *das Man* задают горизонт тематизации со–Dasein²³. Но разомкнутость других, дос-

тупная в прохождении через подручное, представляет лишь один ос-новообраз со-бытия с другими: тот, который опосредован озабоченней²⁴. Единственным проблеском, указывающим на возможность другого подхода в экзистенциальной аналитике, является 7-строчный абзац, посвященный заступнически-освобождающей заботливости, показывающей отношение к другому как раз по ту сторону, или в превосхождении, озабочения. Однако и это бытийное отношение, равно как и другие модификации заботливости, рассматриваются у Хайдеггера по аналогии с отношением к «нечеловеческому» существу, т. е. анализируются исключительно в аспекте бытия-к. Ограничение этим аспектом имеет самое непосредственное отношение к недостаточной проясненности условий возможности «морального» в экзистенциальной аналитике.

Очевидно, что понятие близкого в аспекте бытия-к просто не может обнаружиться, ибо, подобно понятиям отца или матери, является, так сказать, понятием-между, т. е. имеет место исключительно в бытийном взаимоотношении, или бытии-друг-с-другом²⁵. Чтобы обеспечить условия для обнаружения ближнего, нам надо вернуться к тому месту, где Хайдеггер различает публичный и ближайший домашний мир, и начать оттуда новый путь: в прохождении через (трансмирово) встречное со-Dasein. При этом мы сразу должны внести различие в понятие повседневности и, соответственно, также в понятие ближайшим образом: ведь если приведенное выше определение ближайшим образом как способа, каким Dasein бывает в публичном друг-с-другом, согласно хайдеггеровскому подходу, вбирает в себя в том числе и бытие в ближайше-домашнем мире, то мы, вернувшись к точке их различения, должны удерживать таковое и применительно к повседневности. Из чего вытекает, что мы должны будем снова поставить вопрос о «кто» повседневного Dasein.

Итак, мы не отказываемся от методического принципа, что «Dasein надо в начале анализа вскрыть в его ближайшим образом и большей частью»²⁶, однако, в отличие от Хайдеггера, мы будем применять его не в прохождении через подручное, обуславливающее растворение ближайше-домашнего в публичном, а в прохождении через со-Dasein. (Между двумя этими подходами, на мой взгляд, нельзя установить некое иерархическое отношение. Для целостного анализа со-бытия с другими они являются равноисходными – именно в том методическом смысле, который подчеркивается Хайдеггером²⁷, т. е. в двух разных планах открывают не сводимые друг к другу конститутивные моменты.) Для этого мы, подобно Хайдеггеру, обратимся к ближайшему, т. е. окружающему совместному миру (Mitwelt), и будем искать «трансмировость» окружающего совместного мира, проходя через интерпретацию ближайше встречного даэинразмерного сущего²⁸. Соответственно, мы тоже²⁹ сразу наталкиваемся на пространственность встречного со-Dasein. Относительно ближайшего подручного Хайдеггер пишет, что «ближайше» «означает не только сущее, встречающее всякий раз *сначала* прежде другого, но подразумевает вместе с тем сущее, которое «вблизи».

Подручное повседневного обихода, – говорит он далее, – имеет характер *близости*. При точном рассмотрении эта близость средства уже намечена в термине, выражающем его бытие, в «подручности»³⁰. В каком ином термине будет выражена близость встречного –, со-Dasein, если не в понятии близкого? Однако в отличие от понятия подручности, этот термин еще не выражает бытие встречного сущего. Соответствующий термин (или термины) мы сможем найти, лишь прояснив экзистенциальный смысл этой близости. Экзистенциальная интерпретация должна будет показать в первую очередь, что близость близких «не установить измерением отстояний», т. е. что пространственность встречного со-Dasein, так же как и встречного подручного, не может быть редуцирована к простым физическим параметрам. Только, в отличие от подручного, экзистенциальный смысл пространственности в случае с близостью близких заявляет о себе более настойчиво и явно из нашего повседневного опыта: близкий человек может быть очень далеко или даже вовсе умереть; с другой стороны, так называемые близкие родственники могут вызывать полное отчуждение³¹, быть чужими.

Напомню, что мы должны преодолеть редукцию ближайшего домашнего мира к миру мастерской и рассмотреть его в прохождении через ближайше встречного Другого. Домашний мир, рассмотренный в этом ракурсе, – это уже не мир мастерской, а мир собственно Дома как домашнего очага³², и, соответственно – не мир труда (в озабочении подручным), а мир семьи, отношения внутри которой – это отношения между близкими. Хайдеггеровская заботливость как выражение способа бытия–к Другому обнаруживает здесь свою ограниченность, поскольку может рассматриваться только в рамках наброска взрослого человека. Между тем, чтобы определить и структурно проанализировать экзистенциальное значение близости, нам необходимо принять во внимание дифференциацию внутри семейных отношений и прежде всего генетическое отношение родители–дети. Определяя смысл слова «ближайше» применительно к подручному, Хайдеггер, как это следует из приведенной выше цитаты, включал туда два аспекта: 1) встретить «*сначала* прежде другого» и 2) быть вблизи. Выделенный в первом моменте генетический смысл был в результате поглощен экзистенциальной интерпретацией близости подручного. Однако при обращении к феномену близости в отношении к другому выяснилось, что генетический момент должен определять саму структуру сложно дифференцированных близких отношений в семейном окружении. Введение генетического принципа, если мы учитываем все содержащиеся в нем требования, предполагает, помимо внимания к отношению порождения (родители–дети), также осуществление анализа *с точки зрения* рождения и становления.

Итак, кто тот ближайший другой, встречающий сначала, т. е. с момента рождения, прежде других «вблизи»? Отношением к нему, т. е. генетически, и размыкается впервые для человека сфера события. Поставленный вопрос задан в перспективе экзистенциального наброска новорожденного ребенка, чье бытие–к определяется

скорее как нужда в заботливости. Как «брошенная возможность» он оказывается вверен заботливости ближайше встречного другого (других). Пройдет немного времени, и близкими он будет называть именно тех, на кого он постоянно опирался и продолжает рассчитывать в своем становлении. Но еще до того, как он начнет говорить, *близкие* уже будут так определены в своем отношении к нему в публичном мире, признающем (очерчивающем), таким образом, по отношению к каждому человеку пространство близости, в котором бытие-с-другими имеет свои специфические характеристики. Ближайшим образом нуждаться в близком значит нуждаться в том, на кого можно опереться (в этом смысле «близко» – понятие предельно конкретное: т. е. *так* близко, чтобы можно было опереться). «Ближайшим образом» в начале фразы нужно понимать теперь двояко: и методически (как у Хайдеггера), и генетически. В таком двояком смысле ближайшим образом близкие — это родители, или *близкие* родственники, и прежде всего – мать. Выше уже подчеркивалось, что «близкий» – понятие коррелятивное: имея близких в лице родителей, ребенок, вверенный их заботливости, т. е. *как подопечный* – сам в свою очередь является самым близким для них. Эта взаимобратимость (взаимность) близости является фундаментальной характеристикой, конституирующей сферу бытия-с-другими. И если мы принимаем, что именно в аспекте «друг-с-другом» может быть развернуто этическое измерение человеческого бытия, то перед нами возникает задача генетического анализа того, как формируется это этическое измерение, т. е. задача этической интерпретации пространства близости.

Согласно всему вышесказанному, Другой встречает сначала именно как близкий, т. е. как тот, кто отвечает на потребность ребенка в заботливости. На начальном этапе жизни человека окружают не просто другие, но именно близкие другие, другой для него – это близкий *par excellence*, первые имена, которые он дает другим, – это имена близких (мама, папа и т. д.); Отвечать на нужду, или запрос, со стороны ребенка значит выказывать ответственность за него. Это первичное этическое отношение примечательно тем, что обнаруживает исходное единство любви и ответственности, подвергающееся радикальнейшей трансформации при вступлении в публичный мы-мир. Христианская этика любви к ближнему, где ближний – это любой встречный (другой), в конечном счете любой человек, при встрече с которым ты должен руководствоваться заповедью «возлюби ближнего, как самого себя», предстает как попытка организации мы-мира по законам мира «домашнего» (чему самым серьезным образом вняла русская религиозная философия с ее концепцией соборности, т. е. фактически организации социального пространства как большого общего Дома). Нельзя не заметить, что такая попытка, поскольку она уже не рассматривает ближнего как близкого в его повседневном понимании (т. е. как близкого родственника), еще острее подчеркивает, что предполагаемое в самом понятии ближнего пространственное значение не является простым физическим параметром. Вместе с тем понятие ближнего утрачивает здесь

какую бы то ни было специфику и фактически тождественно нейтрально-философскому понятию к «другого». На что и указывает, например, Киркегор в «Деяниях любви»³³. Однако Киркегора мы упомянули не столько по этой причине, сколько потому, что, разрабатывая здесь новый подход в трактовке Dasein как «бытия-в-мире» (в прохождении через встречного другого), мы вполне можем опереться на его анализ бытия-друг-с-другом в указанной работе. Киркегор различает в ней ближнего в христианском смысле и «того, кого мы видим»³⁴, что тематически аналогично различению другого и близкого в данном докладе. С точки зрения вопроса о соотношении приватного и публичного, одним из следствий учения Киркегора, которое мы готовы взять на вооружение, даже сохраняя дистанцию (дистанцию проблематизации) по отношению к христианской этике, является тот тезис, что любовь к ближнему предполагает любовь к тому, кого ты видишь, или, другими словами: (что) основанные на ответственности отношения в мы-мире *предполагают* любовь и ответственность в отношениях с близкими. В своем докладе я пытаюсь представить и обосновать это «предполагают» не только аналитически, но и генетически.

Но вернемся к задаче этической интерпретации пространства близости, или – генезису структур ответственности. Мы показали, что как «брошенная возможность» новорожденный первоначально оказывается вручен не столько самому себе³⁵, сколько ответственности другого, который, беря на себя эту ношу, становится близким и равноисходно обретает близкого. Чтобы подчеркнуть отличие этой врученности другому от препоручения своего бытия анонимным решениям *das Man*, я буду определять эту врученность близкому с помощью понятий *вверенности* и *доверия*.

Можно, кажется, вполне утверждать, что доверие и ответственность – это взаимосопряженные понятия, в том смысле, например, что довериться другому можно лишь на основании собственного понимания способности быть ответственным в бытии с другими. Однако это утверждение имеет силу только для тех, кто в своем умении-быть *пришли* к пониманию возможности быть ответственными в бытии с другими, и не распространяется на рассматриваемое генетическое отношение ребенок-родитель. В этом отношении ответственность и доверие первоначально полярно разведены, онтологически, точнее, *онтогенетически* противопоставлены: на одном полюсе – абсолютное доверие, на другом – абсолютная ответственность. Начальный период жизни имеет, таким образом, совершенно специфическую экзистенциальную задачу: взаимодействие в домашнем мире (домашней повседневности) должно привести к тому, чтобы ребенок стал ответственным в своем доверии, а родитель мог доверять ему в своей ответственности. Таким образом, с точки зрения динамики взаимоотношений, способность быть ответственным формируется в ответ на заботливость со стороны близкого, взявшего на себя абсолютную ответственность за вверенного (доверившегося) ему ребенка. Из чего следует, что ответственность

предшествует заботливости: последняя, как она проанализирована у Хайдеггера, т. е. как структура бытия-к, должна быть рассмотрена в контексте динамических отношений ответственности, которые в структурном плане характеризуют бытие-друг-с-другом, «ближайшим образом» – *бытие-близких-друг-другу*.

Ближайше встречный другой открывается по своему бытию или как *олекун* (Treuhandler, caregiver), т. е. тот, кто оказывает поддержку, «заботится о», или как *подопечный*, т. е. тот, кто нуждается в заботливости, «опирается на»³⁶. Если «о близости... ближайше подручного в окружающем мире решает усматривающее озбочение»³⁷, то о близости ближайше встречного Другого решает или (взывающая к ответственности) «вверенность-другому», или (внушающая доверие) «ответственность-за-другого». Быть близким значит: быть в круге ближайше вверенных моей ответственности или ближайше оправдывающих мое доверие своей ответственностью. Приближение ориентировано не на телесную Я-вещь, но на ответствующее/взывающее бытие-в-мире, т. е. на того, кто в последнем всякий раз ближайшим образом встречается³⁸. Кто «домашне-семейной» повседневности, таким образом, – это именно близкий, анонимность которого исключается самим тем фактом, что отношение близости учреждается (конституируется) принятием на себя абсолютной личной ответственности за другого. Именно это является залогом, или экзистентным³⁹ условием возможности того, чтобы в лице близкого видеть/увидеть лицо, заслуживающее доверия. Хайдеггер в *Бытии и времени* выявляет лишь экзистенциально-онтологическое условие возможности бытия-ответственным (и морали вообще), оставляя без внимания тот факт, что бытие-ответственным – это всегда уже *ответ* на призыв другого. Из признания первичности этого факта исходит вся философия Левинаса. Хайдеггер же примечательным образом оказался чуток к задетости (Angänglichkeit) подручным⁴⁰, но слеп и глух к притязанию других, ближайшим образом – близких.

Вернер Маркс в упоминавшейся в начале доклада книге замечает, что сегодня, в ситуации кризиса, девальвации традиционной иудео-христианской этики, реальной философской задачей является поиск нового основания как для этики ближнего, так и для соответствующей социальной этики⁴¹. Таким основанием, на мой взгляд, могла бы стать генетическая этика, возможные контуры которой и были очерчены в этом докладе. Проект генетической этики нужно рассматривать при этом как составную часть экзистенциальной антропологии, в рамках которой генетический подход должен стать основополагающим методическим принципом наряду со структурно-функциональным анализом. В этом смысле, например, хайдеггеровский Dasein-анализ должен быть дополнен Dasein-генезисом, причем осуществление этой задачи потребовало бы ревизии тезиса о вторичности жизни как способа бытия по отношению к Dasein⁴², который вызвал, как известно, много критических возражений в философской антропологии и содействовал закреплению тупиковой

для нее дилеммы: человек как экзистирующая самость *versus* человек как живое существо.

Единство структурно-аналитического и генетического подходов составляло, как известно, ядро описательной психологии и философской антропологии Дильтея. Исходя из сущностной взаимообусловленности имманентной структуры (душевной жизни) и связи развития⁴³, он выдвигает программную задачу осуществить научный анализ истории человеческого развития, «т. е. нарисовать картины возрастов жизни, в связи которых состояло развитие (душевной структуры. – Т. Щ.), и совершить анализ различных возрастов по факторам, их обуславливающим»⁴⁴. Самой замечательной особенностью такой двоякой – «по ширине» и «по длине» – динамики душевной структурной связи является, по Дильтею, то, что всякий период жизни в человеческом развитии обладает самостоятельной ценностью. Это означает, что целью развития (составляющего жизнь как таковую) не может быть достижение зрелого возраста, и, следовательно, детство, например, ни в коей мере не является просто средством к зрелости⁴⁵. В методическом смысле познание истории развития действительно должно исходить из анализа приобретенной в процессе развития «готовой» душевной связи⁴⁶, однако это развитое состояние не исчерпывает содержательно динамику человеческой жизни в целом. Выше было показано, что хайдеггеровская экзистенциальная аналитика *Dasein* осуществляется в проекте взрослого, или развитого, по Дильтею, человека. Заявляя эту аналитику как обеспечение экзистенциального априори для всякой философской антропологии, Хайдеггер тем самым редуцирует человеческую жизнь к одному возрастному состоянию, совершая таким образом ошибку, о которой предупреждал Дильтей. Хайдеггера, как известно, упрекали в том, что его *Dasein* не имеет тела – мне было важно показать, что у него нет ни детства, ни юности. Между тем генетический подход должен иметь не только экзистентное, включая этическое, но и экзистенциально-онтологическое значение: бытийная разомкнутость *Dasein* (которая, действительно, является экзистенциальным априори) в качестве *конкретного априори* должна быть всякий раз различным образом структурирована в зависимости от возраста, занимающего свое особое место в связи развития, т. е. в том историческом событии, каким оказывается всякий жизненный путь⁴⁷.

Возвращаясь к этическому значению генетического подхода, я хочу указать в заключение еще на одно перспективное направление в его разработке. Уже выявленная в рамках анализа бытия-близких-друг-другу исходная асимметрия ответственности (параллельная тому, о чем говорит Левинас, выказывающий себя, таким образом, как *родитель*) должна быть дополнена анализом той асимметрии ответственности в бытии-друг-с-другом, которая обусловлена различными экзистенциальными и экзистентными характеристиками разных возрастов⁴⁸. Ведь как пишет Киркегор: «Характеристика детства говорить: *мне хочется, мне, мне*. Характеристика юности –

говорить: *Я*, и *Я*, и *Я*. Знак зрелости и посвящение вечного – желание понять, что это *Я* не имеет никакого значения, если оно не становится *Ты*, к которому вечное непрестанно обращается и говорит: *Ты должен, ты должен, ты должен*. Это по-юношески — хотеть быть единственным Я во всем мире. Зрелость означает: понимать это *Ты* как адресованное самому себе»⁴⁹.

PS. Для того чтобы, подобно Левинасу, утверждать первичность Винительного падежа по отношению к Именительному⁵⁰, нужно уже признавать исходную первичность Родительного — *генетива* — по отношению к обоим.

Примечания

- ¹ Русский, дополненный, вариант доклада, представленного на *Первой Центрально- и Восточноевропейской конференции по феноменологии* «Person, Community and Identity», проходившей 25-27 марта 2002 года в г. Клузе (Румыния).
- ² А также: благодатное, благотворное.
- ³ Werner Marx, *Is There a Measure On Earth? Foundations for a Nonmetaphysical Ethics*. Chicago & London, 1987. P. 58, 60.
- ⁴ Ср. Левинас: «Близость - не просто сосуществование, но беспокойство» // Левинас Э. *Избранное: Тотальность и бесконечное*. М., СПб., 2000. С. 342.
- ⁵ Werner Marx, цит. соч., p. 58.
- ⁶ Хайдеггер М. *Бытие и время*. М., 1997. С. 370.
- ⁷ См.: там же, с. 43.
- ⁸ Там же, с. 105.
- ⁹ Там же, с. 65 (пункт 3).
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же, с. 66.
- ¹² Там же, с. 113.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же, с. 86.
- ¹⁵ Там же, с. 84.
- ¹⁶ Там же, с. 122.
- ¹⁷ Мир здесь понимается как совместный мир озаботившего-подручного. См. в этой связи: там же, с. 118, 123.
- ¹⁸ Одним из первых этот альтернативный подход стал разрабатывать ученик Хайдеггера Карл Лёвит, противопоставив хайдеггеровской трактовке тезис о преимуществе *Mitwelt* перед *Umwelt*. См. его: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. In: Karl Löwith, *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*. Stuttgart, 1981. S. 29-143.
- ¹⁹ В *Бытии и времени* Хайдеггер оправдывает неполноту анализа бытийной связи с со-Dasein тем, что полномасштабная разработка экзистенциального априори философской антропологии не входит в его фундаментально-онтологические задачи. Однако в докладе *Что такое метафизика?* Хайдеггер сам дискредитирует такое оправдание, указывая именно на особое фундаментально-онтологическое (размыкающее) значение межчеловеческой связи в акте любви.
- ²⁰ Theunissen M. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin, New York, 1977. S. 167.
- ²¹ Хайдеггер М. *Цит. соч.*, с. 71.
- ²² Ср.: «в домашнем мире мастерской», «в ближайшем мире труда». Там же.
- ²³ См. в этой связи: Theunissen M. *Цит. соч.*, S. 172 ff.
- ²⁴ Ср.: «В структуре мирности мира лежит, что другие... в своем озаботившем-

- ся бытия в окружающем мире кажут себя из подручного в нем» (Хайдеггер М. *Цит. соч.*, с. 123).
- 25 Своеобразной радикализацией этого тезиса становится утверждение Левинаса о том, что «ближний - это не феномен, его присутствие не сводится к представлению и видимости». См.: *Цит. соч.*, с. 342.
- 26 Хайдеггер М. *Цит. соч.*, с. 43.
- 27 Там же, с. 131.
- 28 Ср.: там же, с. 66.
- 29 Ср.: там же, с. 102.
- 30 Там же.
- 31 Отчуждение - понятие, которое могло бы выполнить функцию, аналогичную хайдеггеровскому от-далению: т.е. определять приближение Другого.
- 32 В оппозиции к Хайдеггеру сначала Лёвит, а затем и Левинас предлагают свои трактовки дома, не редуцируемые к озачочению.
- 33 S. Kierkegaard, *Works of Love*. New York, Evanston, London, 1964, P. 37.
- 34 *Ibid.*, P. 153 ff.
- 35 Сама эта врученность присутствует здесь пока скорее как возможность врученности - особенно если вспомнить, что последняя предполагает умение-быть, которое определяется со временем, т. е. при рождении, как сказал бы Бахтин, не дано, а задано (или «дано» в форме заданности).
- 36 Терминологическая пара опекун-подопечный (помимо выгодного созвучия «подопечного» с русским переводом хайдеггеровского «подручного») по своим смысловым коннотациям ближе «замещающе-подчиняющей» заботливости у Хайдеггера, поэтому, чтобы избежать односторонности, ее надо одновременно интерпретировать как отношение воспитатель-воспитуемый. Воспитатель - это тот, кто подхватывает (берет в свои руки) «брошенную возможность» (ребенка), чтобы помочь (ему) «in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden» (стать на ноги).
- 37 Хайдеггер М. *Цит. соч.*, с. 107.
- 38 Два последних предложения (со слов «Быть близким...») - это парафраз хайдеггеровского высказывания о близости подручного: «Вблизи значит: в круге ближайше усмотренного подручного. Приближение ориентировано не на телесную Я-вещь, но на озабочившееся бытие-в-мире, т. е. на то, что в последнем всякий раз ближайшим образом встречает» (там же).
- 39 Т. е. собственно «опытным» - между априори и апостериори, о чем, на мой взгляд, и говорит Левинас.
- 40 См. Хайдеггер М. *Цит. соч.*, с. 137.
- 41 См.: Marx W. *Цит. соч.*, с. 2, 3.
- 42 См.: Хайдеггер М. *Цит. соч.*, с. 50.
- 43 См.: Дильтей В. *Описательная психология*. СПб., 1996. 8 глава, здесь с. 120.
- 44 Там же, с. 137.
- 45 Там же, с. 127-128.
- 46 Там же, с. 121.
- 47 В рамках хайдеггеровской экзистенциальной аналитики возраст - как определенная возрастная экзистенциальная установка - должен, по всей видимости, занимать место «между» «находимостью» (Befindlichkeit) и настроением. Возрастную установку можно было бы, наверно, в некотором смысле назвать протонастроенностью, в котором фундировано то или иное наступившее человека настроение в его обычном понимании.
- 48 Бесспорно, особая асимметрия в бытии-друг-с-другом связана также с половым различием.
- 49 Kierkegaard S. *Указ. соч.*, P. 98.
- 50 См.: Левинас Э. *Цит. соч.*, с. 344.