DOI: <http://dx.doi.org/10.15688/jvolsu7.2016.1.2>

УДК 130.121

ББК 87.3(4/8)

СОВЕСТЬ КАК ЗОВ БЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

Андрей Сергеевич Емельянов

Аспирант кафедры философии,
Курский государственный университет
philosophy@kursksu.ru
ул. Радищева, 33, 305000 г. Курск, Российская Федерация

Аннотация. Статья посвящена анализу феномена совести в экзистенциальной аналитике немецкого философа М. Хайдеггера. Автор обращает внимание на переживание состояния совести, благодаря которому для человека становится возможным выход из фактического и конечного существования, а также возвращение собственного достоинства, как свободного существа. Свобода человека, по мнению М. Хайдеггера, выступает в качестве ситуации выбора – озабоченностью миром или озабоченностью своим бытием. Экзистенциальные категории этой ситуации «бездомности» человека: страх, ужас, язык и совесть. Последний модус – совесть, по мнению автора, является центральным пунктом экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера, позволяющий ему совершить свой знаменитый «Поворот» от фактического вот-бытия (Dasein) к бытию как таковому (Sein).

Ключевые слова: человек, бытие, Dasein, феномен «бездомности», совесть.

Характер экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера подразумевает исследование ситуации растворения экзистенции в публичном и повседневном мире, где сам человек обнаруживается как *некто*. Исходя из этого, проект помещения бытия во временной горизонт оказывается для человека не просто «концом» фактического присутствия в мире, но и путем по возвращению к собственной экзистенции, утерянной в публичном и повседневном присутствии с людьми в мире: путем по возвращению к самому себе.

Один из таких путей по возвращению к самому себе мы можем обнаружить в феномене смерти. В сходном ключе, также были и исследования, проводимые в рамках психиатрии, а именно Dasein-анализа Л. Бинсвангера и М. Босса [9; 10; 11]. Другим путем по возвращению к самому себе М. Хайдеггер называет *совесть*. В разработке определенной

практики возвращения собственной возможности быть к своим истокам центральную роль играет феномен «бездомности» (Unheimlichkeit). Наряду с такими фундаментальными экзистенциальными феноменами, как страх, ужас, смерть и совесть, феномен *бездомности человеческого бытия*, достраивает картину мировоззренческого и методологического замысла М. Хайдеггера в отношении аналитики бытия. Аналитика бытия становится путем по освобождению человеческой экзистенции из ее фактического присутствия. Услышать этот зов и прислушаться к нему – вот задача человека, растворенного в некто в публичном и повседневном мире.

Растворенный в мире человек должен обнаружить свою ничтожность в мире людей, точно так же, как он обнаруживает свою смертность и конечность перед лицом смерти. Человек должен обнаружить *свидетельство*

своей собственной возможности быть. Только обнаруженное свидетельство может ответить на вопрос: о *моем* присутствии, о том, кто я сам. «Свидетельство должно дать понять собственную способность быть самим собой. Выражением «самость» мы отвечаем на вопрос о *кто* присутствия. Самость присутствия была формально определена как способ экзистирования, то есть не как наличное сущее. *Кто* присутствия чаще не я сам, но *человеко-самость*. Собственное бытие-самостью определяется как экзистенциальная модификация людей, подлежащая экзистенциальному очерчиванию» [3, с. 267]. М. Хайдеггер задается вопросом о сущностных причинах для человека искать *свидетельство своего собственного существования*. «Вернуть», «найти» свою собственную самость, вернуть самого себя – говорит М. Хайдеггер, не означает заново открыть, придумать или прийти; самость изначально содержится в самой нашей возможности быть. Самость, открывающаяся нам через *совесть*, не есть и личное переживание какого-либо индивида. М. Хайдеггер настаивает на том, что существует всеобщий «голос совести», раздающийся над всеми и проникающий во всех без исключения. Голос совести и есть голос бытия, оказавшегося потерянным, *брошенным* в мир и *заброшенным* среди таких же, как и он сам людей. Именно поэтому, М. Хайдеггер всячески дистанцируется от юридической, как, к примеру, у И. Канта [1], психологической, биологической и теологической интерпретации совести, считая их не достаточными потому, что совесть изначально не может являться эмпирическим фактом (стечением обстоятельств физической картины мира), ввиду того, что совесть как раз-таки и является тем феноменом, где фактический мир и присутствие сбрасывает свои оковы с человеческой экзистенции и теряет какую-либо значимость.

Вместе с тем М. Хайдеггер повсеместно указывает на то, что совесть как экзистенциальное чувство может возникнуть и обнаруживает себя *только в фактическом присутствии, только в бытии Dasein*, одновременно и снимая с бытия ярлык фактического [6, с. 269]. Будучи экзистенциальным чувством, совесть становится феноменом понимания; понимания самого себя; пониманием

своей собственной способности быть. Понять себя означает для М. Хайдеггера перестать прислушиваться к другим для того, чтобы услышать голос совести, как голос своей собственной экзистенции. «Это преподавание однако делается экзистенциально возможным через то, что присутствие как понимающее событие способно слушать других. Теряя себя в публичности *людей* и их толков, оно прослушивает, слушаясь *человеко-самости*, свою *самость*» [7, с. 270–271]. То, что дает понять это и, в конечном итоге, услышать *собственный зов* М. Хайдеггер определяет в качестве совести. «Что дает понять, зовя таким образом, есть *совесть*» [3, с. 271].

Характер совести указывает на ее специфическое свойство как формы понимания самого себя и формы возвращения своей собственной самости в границах уже, казалось бы, потери себя. Возвращение к себе, в контексте экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера, сопряжено с анти-антропологическим проектом [7, с. 330], суть которого заключается в том, что для того, чтобы вернуться к самому себе, к собственному бытию, к своему истоку, нужно отказаться *от себя в качестве человека*. Анти-антропологизм данной позиции не заключается в том, что в истории философии происходит переоценка статуса человека, как и не заключается в том, что тема человека устраняется из данной проблематики. Анти-антропологизм заключается в выявлении *не-самодостаточного* характера понятия «человек», критике его телеологического природы. Там где сам человек выступает как цель для самого себя, утверждает анти-антропология, нет ничего человеческого [и не осталось], как того, что сущностно принадлежит человеку и его бытию, а есть лишь «человеческое» как субстрат для того, чтобы быть человеком [12, с. 25]. Человек не может быть целью, потому как сама по себе цель быть человеком *бесчеловечна* по своей природе! Анти-антропологическая интерпретация человека говорит о том, что человек не цель, а *состояние*. В контексте экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера *отказ от человека*, как *отказ от человеческого* в самом человеке, реализуется в характерном для его феноменологической интерпретации отказе от субъекта и от самости человека. Именно по-

этому «удар совести» оказывается настолько решительным, что сам человек – тот самый человек, который живет в мире среди некто – распадается. «Поскольку призвана и приведена к слушанию только самость *человеко-самости*, человек распадается. Что зов обходит *людей* и публичную истолкованность присутствия, никоим образом не значит что он их не задевает. Именно обходя их, он сталкивает *человека*, пристрастившегося к публичному престижу, в незначимость. Но самость, лишенная в призыве этого пристанища и этого укрытия, приводится зовом к себе самой» [7, с. 273].

В осуществляемом «развенчивании себя» [15, с. 259], в ничтожении своей уникальности и престижа экзистенции, М. Хайдеггер видит способ возвращения, видит способ сделать «шаг назад», освободиться от фактичности озабоченного мира и вернуться к своему истоку; к *истоку своей возможности быть*. Однако коль скоро происходит ничтожение субъекта и человека-самости, как некто то, что такого *слышится* человеком в зове совести, который фундаментально изменяет метафизическую конструкцию его бытия? Вот, что отвечает на это М. Хайдеггер: «Что совесть выкрикивает позванному? Беря строго – ничего. Зов ничего не высказывает, не дает справок о мировых событиях, не имеет что поведать. Всего меньше стремится он к тому, чтобы развязать в призванной самости «диалог с собой». Окликнутой самости ничего не называется, но она вызывается к себе самой, То есть к ее самой своей способности быть. Зов, отвечая своей зовущей тенденции, не вводит призываемую самость в “судоговорение”, но как призыв к самой своей способности само-бытия он есть вы-(выводящий-”вперед”-) зов присутствия в его собственной возможности» [3, с. 273]. Именно поэтому, отличительным свойством совести является *молчание*. Совесть не к чему не призывает, ничего не говорит, а лишь удерживает человека в интенции *выбора*. Будучи потерянной в некто, она не откликается на фактические формы бытия-в-мире человека, такие как – определенные формы речи или субъекта. Нельзя установить *что* и *для чего* зовет совесть, откуда и кому она обращена, потому как в данном экзистенциальном

модусе *не к кому обращаться*, так как *нет того, к кому можно было бы обратиться*. Поэтому совесть, в контексте аналитики Dasein М. Хайдеггера, это не просто отказ от мира и отказ от людей, напоминающее уединение. Даже отказавшись от мира и от людей, мы всегда *остаемся с самим собой*. В данном случае речь идет об отказе от своей самости и самой по себе *возможности иметь какую-либо самость* [13; 14].

Совесть – это удержание себя в равновесном состоянии, когда некто еще не втянут миром в какое-либо рассуждение или исследование, когда человек еще не озабочен окружающим его миром и людьми, когда он еще не озабочен самим собой. «Зов ведь как раз не бывает, причем никогда, ни запланирован, ни подготовлен, ни намеренно исполнен нами самими. «Оно» зовет против ожидания и тем более против воли. С другой стороны, зов несомненно идет не от кого-то другого, кто есть со мной в мире. Зов идет от меня и все же сверх меня» [3, с. 275]. Идя *сверх меня*, совесть оказывается тем, что стоит выше *моей* человеческой самости, выше *моей* человечности, вообще. Именно поэтому совесть, протекающая как *молчаливое ожидание выбора собственного пути*, в этот момент становится существом снятия каких-либо различий и соединяющей собственное и несобственное, окружающее и внутреннее, *мое* и *чужое*. Откуда доносится зов совести, настойчиво спрашивает М. Хайдеггер? «Из самого меня, из самого меня проистекает этот молчаливый голос. Он есть присутствие в его обезличенном состоянии, исходное брошенное бытие-в-мире как не-у-себя-дома, голое «так оно есть» в ничто мира. Зовущий не освоен повседневной *человеко-самостью* – что-то вроде чужого голоса. Что людям, потерянными в озаботившем, многосложном «мире», может быть чужее самости, уединенной в не-по-себе на себе, брошенной в ничто?» [7, с. 276–277].

Коль скоро фактическое присутствие человека в мире среди людей реализует «бегство от совести», то встреча с ней изображает «неотвратимость судьбы» *каждого* встретиться с пропастью ничто в самом себе. Именно ничтожность, само-идентификация и де-субъективация своей значимости в бытии-в-мире являются главным итогом возвра-

щения человека к собственному и подлинному пониманию своего присутствия. А именно: «Экзистентно-слышащее понимание зова тем собственнее, чем безотносительнее присутствие слышит и понимает свою призванность, чем меньше то, что говорят *люди*, что пристойно и значимо, искажает смысл зова» [3, с. 280]. В этом отрывке М. Хайдеггер вообще переворачивает схему понимания и осознания *собственности*. Отходя в сторону, от весьма распространенной интерпретации *собственности* как акта воли, как властного механизма, что имеет место быть в фактическом присутствии человека и где сама самость человека, как его *собственность*, благодаря совести оказывается для него неподлинной или даже *чужой* самостью себя, тяжелым бременем и ношей, М. Хайдеггер говорит об *отсутствии принципиальной собственности* в пространстве бытия человека. И самость и сам человек, в конечном итоге, оказываются *собственностью* бытия и, следовательно, только ему и подвластны [4, с. 194].

«Содержание» совести точно такое же, как и относящийся к нему экзистенциальный «факт» того, *что Я есть*. Оно ничего не выражает, говорит М. Хайдеггер, как не выражает ничего и настойчивое вопрошание о том, *почему Я есть*. Иными словами, совесть ничего не говорит о том, что я должен сделать, а лишь просто устремляет меня к экспликации того факта моего существования, *что Я есть так, как Я и должен быть в определенном способе-бытия или в-обладании-прежде (себя самого)* [7, с. 276]. Исходя из этого следует, что совесть просто не способна объяснить факт экзистенциального непостоянства «Я есть», так как сама совесть есть не что иное, как то, чем Я по большей степени озабочено само по себе. Именно поэтому, *Dasein* есть отклик на такой зов совести, затрагивающий собственное бытие и обнаруживающий в отношении самого бытия «сверхъестественный» и поистине бездомный смысл (*Unheimlichkeit*), «угрожающий самому бытию быть погребенным в само-забвении» [7, с. 277] под тяжестью собственных обломков. В свою очередь, откликающийся зов в дальнейшем определяется М. Хайдеггером как вина *Dasein* перед своим бытием за то, что оно является «основанием собственной бес-

почвенности» (*Grund einer Nichtigkeit seiner selbst*) [6, с. 284]. Эта беспочвенность, по его словам, имеет точно такое же отношение к *Dasein*, как, к примеру, проекция мира к своей сущностной заброшенности. Однако удивляет не это, а то, что благодаря беспочвенности М. Хайдеггер снова приходит к человеческой свободе: «Беспочвенность изначально принадлежит *Dasein* и свободна (*Freisein*) от собственной экзистенциальной возможности. Но свобода *есть* только в выборе чего-то одного, то есть в становлении не-обладающим-выбором и бытием-не-способным-выбрать что-либо другое» [7, с. 285]. Беспочвенность, которую М. Хайдеггер устанавливает в качестве основного признака человеческой свободы, таким образом, становится истолкованием *Dasein* в собственной радикальной возможности, утверждающим «ничто» (*Nichts*) в качестве моей собственной смерти.

В конечном счете, представленная М. Хайдеггером в «*Бытии и времени*» фигура смерти субъекта человеческой свободы как смерти определенной возможности связана с индивидуальной реализацией этого «подлинного» бытия¹. Стирающаяся грань между понятиями «подлинной свободы» и «подлинного бытия», в совершающемся экстазе феномена *не-по-себе* достигает своего предельного выражения в *ужасе*, который всегда соседствует со смертью, совестью и виной. Ужас перед развернувшейся перед человеком трагедией своей собственной озабоченности всем чем угодно проявляется как «последний» и окончательный голос самого бытия, как то, что дает понять, «...что оно – ничтожное основание своего ничтожного наброска, стоящее в возможности своего бытия, – должно, То есть повинно из потерянности в *людях* извлечь себя назад к самому себе» [3, с. 287]. «Назад к самому себе» – здесь представляет собой общую методологическую базу феноменологических изысканий М. Хайдеггера, которая фундаментально изменяет всю структуру познавательных и онтологических целей самой феноменологии. Сама феноменологическая практика, таким образом, должна представлять собой трансформированный девиз Гуссерля «Назад к самим вещам» в экзистенциальное устремление «Назад к самому себе» [4, с. 197].

Неподлинность и конечность человеческого присутствия дополняется общей экзистенциальной картиной, в которой подлинность человека обнаруживается не в его вариативности выбора той или иной возможности быть, к которой он, озаботившись миром и самим собой, прислушивается, а в безысходности выбора, как единственной и необходимой экзистенциальной возможности для того, чтобы быть.

Феномен «бездомности» оказывается (впервые) модусом вневременного или безвременного присутствия, коль скоро время понимается как вручение, помещение и направление, увязание в себе, в мире, в человеке. Поэтому, страх, ужас, смерть и совесть – как феномены обезличенного присутствия человека – вневременны, и анти-субъективны. И именно поэтому, ужас, страх, смерть и совесть – беззвучны по своему характеру, для них не нужны слова, как и не нужно время.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Эмануэль Левинас представляет нашему вниманию мощную критику интерпретаций М. Хайдеггером смерти в терминах индивидуальной подлинности и само-реализации в работе «Время и Другой» 1947 года. Вот что становится объектом его критики: «У М. Хайдеггера смерть есть событие свободы, тогда как в страдании субъект, как представляется, приходит к пределу возможного. Он скован в нем, затоплен им и пассивен. В этом смысле смерть есть предел идеализма» [2, с. 69]. Проще говоря, Левинас понимает смерть в качестве определения ничто, что выражается в терминах индивидуальной *невозможности или невозможного бытия*, и таким образом, отказывается от использования самодостаточной индивидуальности как основополагающей этической и регулятивной идеи. М. Хайдеггер же, напротив, рассматривает смерть, в буквальном смысле, как «ограничение возможности» индивидуальности, то есть, понимает ее как способность для генуэной само-реализации или как «возвращение к тому, что она есть как таковая» [8, с. 105].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – М. : Эксмо, 2007. – 487 с.
2. Левинас, Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 627 с.

3. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М. : Ad Marginem, 1997. – 422 с.

4. Brejda, J. Self-Interpretation of Time as a Rule of Individuation in Scheler's, Dilthey's and Heidegger's Concepts of Man. The Origins of Life / J. Brejda // *Analecta Husserliana*. – 2000. – № 66. – pp. 187–200.

5. Calarco, M. Another Insistence of Man: Prolegomena to the Question of the Animal in Derrida's Reading of Heidegger / M. Calarco. – *Human Studies*, 2005. – № 28, iss. 3. – pp. 317–334.

6. Heidegger, M. Kant und das Problem der Metaphysik, 5th edn. Ed. F.-W. von Herrmann / M. Heidegger. – Frankfurt : Klostermann, 1991. – 405 p.

7. Heidegger, M. Sein und Zeit / M. Heidegger Tübingen : Niemayer, 1993. – 510 p.

8. Llewellyn, J. The Impossibility Heidegger's Death / J. Llewellyn. – Bloomington : Indiana University Press., 2002. – p. 395.

9. Mulhall, S. Attunement and Disorientation: The Moods of Philosophy in Heidegger and Sartre. Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking. Contributions To Phenomenology / S. Mulhall. – 2011 – № 63. – pp. 123–139.

10. Pawliszyn, A. A Temporality of Dasein (Heidegger) and a Time of the Other (Levinas). The Creative Matrix of the Origins. *Analecta Husserliana* / A. A. Pawliszyn. – 2002. – № 77. – pp. 193–204.

11. Rae, G., Re-Thinking the Human: Heidegger, Fundamental Ontology, and Humanism / G. Rae // *Human Studies*. – 2010. – № 33, iss. 1. – pp. 23–39.

12. Rossi, O. On the subject of Heidegger: Existence, Person, Alterity. Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind / O. Rossi // *Analecta Husserliana*. – 2007. – № 93. – pp. 283–317.

13. Singh, R. R. Heidegger and the Poetic Human Dwelling. Passion for Place Book II / R. R. Singh // *Analecta Husserliana*. – 1997. – № 51. – pp. 251–260.

14. Soderstrom, K. The phenomenology of religious humility in Heidegger's reading of Luther / K. Soderstrom // *Continental Philosophy Review*. – 2009. – № 42, iss. 2. – pp. 171–200.

15. Teloni, M. K. Time and The Formation of the Human Person: a Comparison of Edith Stein's and Martin Heidegger's Thoughts. Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life. Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue / M. K. Telonino. – 2007. – № 3. – pp. 225–266.

REFERENCES

1. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moscow, Eksmo Publ., 2007. 487 p.
2. Levinas E. *Vremya i Drugoy. Gumanizm drugogo cheloveka* [Time and the Other. Humanism

of Another Person]. Saint Petersburg, Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 1998. 627 p.

3. Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow, Ad Marginem Publ., 1997. 422 p.

4. Brejda J., Self-Interpretation of Time as a Rule of Individuation in Scheler's, Dilthey's and Heidegger's Concepts of Man. *Analecta Husserliana*, 2000, no. 66, pp. 187-200.

5. Calarco M. Another Insistence of Man: Prolegomena to the Question of the Animal in Derrida's Reading of Heidegger. *Human Studies*, 2005, no. 28, iss. 3, pp. 317-334.

6. Heidegger M. *Kant und das Problem der Metaphysik* [Kant and the Problem of Metaphysics]. 5th ed. Frankfurt, Klostermann, 1991. 405 p.

7. Heidegger M. *Sein und Zeit* [Being and Time]. Tübingen, Niemeyer, 1993. 510 p.

8. Llewellyn J. *The Impossibility Heidegger's Death*. Bloomington, Indiana University Press, 2002. 395 p.

9. Mulhall S. Attunement and Disorientation: The Moods of Philosophy in Heidegger and Sartre. *Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking. Contributions to Phenomenology*, 2011, no. 63, pp. 123-139.

10. Pawliszyn A. A Temporality of Dasein (Heidegger) and a Time of the Other (Levinas). The Creative Matrix of the Origins. *Analecta Husserliana*, 2002, no. 77, pp. 193-204.

11. Rae G., Re-Thinking the Human: Heidegger, Fundamental Ontology, and Humanism. *Human Studies*, 2010, no. 33, iss. 1, pp. 23-39.

12. Rossi O. On the Subject of Heidegger: Existence, Person, Alterity. Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind. *Analecta Husserliana*, 2007, no. 93, pp. 283-317.

13. Singh R.R. Heidegger and the Poetic Human Dwelling. Passion for Place Book II. *Analecta Husserliana*, 1997, no. 51, pp. 251-260.

14. Soderstrom K. The Phenomenology of Religious Humility in Heidegger's Reading of Luther. *Continental Philosophy Review*, 2009, no. 42, iss. 2, pp. 171-200.

15. Teloni M.K., Time and the Formation of the Human Person: a Comparison of Edith Stein's and Martin Heidegger's Thoughts. *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life. Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue*, 2007, no. 3, pp. 225-266.

CONSCIENCE AS A CALL OF BEING IN M. HEIDEGGER'S PHILOSOPHY

Andrey Sergeevich Emelyanov

Postgraduate Student, Department of Philosophy,
Kursk State University
philosophy@kursksu.ru
Radishcheva St., 33, 305000 Kursk, Russian Federation

Abstract. This article analyzes the phenomenon of the “conscience” in the existential analytics of the German philosopher Martin Heidegger. The author notes that, thanks to the experience of the state of conscience, allowing to leave actual and limited existence and to return human dignity. Human freedom, according to Heidegger, acts as a situation of choice – solicitude of the world or solicitude of oneself. The radicalization of the actual nature of human presence in the world, as Dasein, opens its existence as a tragedy of the loss of one's own ontological dignity and advantages of being. The insignificance concerns human world and is achieved through a decline in the factual Dasein. Through the conscience a person is able to throw off the shackles of the world that essentially do not belong to him being like an improper perspective on himself. Heidegger's fundamental ontology becomes confession and revelation to guide himself in the way of finding human dignity and his own being. The existential categories of this human “uncanniness” are: fear, terror, language and conscience. The last modus – conscience, according to the author, appears as central point of existential analytics of Heidegger that allows him to make a famous “Turn” from factual here-being (Dasein) to being as such (Sein).

Key words: human, being, Dasein, phenomenon of “uncanniness”, conscience.