

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-1-159-172>

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ И ПОСТСТРУКТУРАЛИСТСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ §§ 54–60 БЫТИЯ И ВРЕМЕНИ*

ГЕОРГИЙ ЧЕРНАВИН

PhD, профессор.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

105066 Москва, Россия.

E-mail: gchernavin@hse.ru

Статья отталкивается от «тривиальных» наблюдений Гуссерля из рукописи «Разум — наука. Разум и мораль — разум и метафизика» на тему совести, чтобы затем поставить вопрос об игнорировании темы заблуждений или самообмана в хайдеггеровской модели совести из §§ 54–60 «Бытия и времени». В хайдеггеровской концепции совести (как молчаливого зова, апеллирующего к подлинности *Dasein*) мы не найдем ряда моментов, важных для гуссерлевского понимания совести: ни нераскрытых горизонтов предшествовавшей жизни, ни относительности intersubъективных контекстов, ни заблуждающейся (и сомневающейся) совести, ни тем более поиска предполагаемой очевидности. При этом, то, как Хайдеггер аксиоматически задает изначальную виновность *Dasein*, создает в этой модели ряд тупиков или слепых пятен. Именно к ним и обращается в своей интерпретации (а точнее, двух альтернативных интерпретациях) Марк Ришир, говоря об «изначальном символическом зловключении», которое постигло *Dasein*, а затем о «символической тавтологии», в плену которой оно оказалось. Критика Ришира направлена не на «преодоление» хайдеггеровской модели совести, а на демонстрацию трансцендентальной иллюзии — вероятно неизбежной для того, кто руководствуется «подлинностью» и «внутренним голосом». Это своего рода критическая феноменология «подлинности», которой удастся избежать замкнутости феноменологии на самой себе за счет «прививки» постструктурализма. Вот почему в центре и первой, и второй интерпретации, проведенной бельгийским феноменологом, стоит проблема символических структур: «изначального символического зловключения» в первом случае и «символической тавтологии» во втором.

Ключевые слова: зов совести, вина, Эдмунд Гуссерль, Мартин Хайдеггер, Марк Ришир, феноменология, постструктурализм.

* Публикация подготовлена в результате проведения исследования по проекту № 21-04-052 «О феноменологической революции: истоки философского проекта Марка Ришира» (2021–2022) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики” (НИУ ВШЭ)».

© GEORGY CHERNAVIN, 2023

A PHENOMENOLOGICAL AND A POSTSTRUCTURALIST READING OF *BEING AND TIME* (SECTIONS 54–60)*

GEORGY CHERNAVIN

PhD in Philosophy, Professor.
National Research University “Higher School of Economics”.
105066 Moscow, Russia.
E-mail: gchernavin@hse.ru

The article builds on Husserl’s “trivial” observations from the manuscript *Reason — Science. Reason and Morality — Reason and Metaphysics* on the topic of conscience, to then question the neglect of the topic of misguided conscience or self-deception in Heidegger’s model of conscience from §§ 54–60 of *Being and Time*. In Heidegger’s conception of conscience (as a silent call appealing to the authenticity of *Dasein*) we will not find a number of points important to the Husserlian understanding of conscience: neither the unrevealed horizons of prior life, nor the relativity of intersubjective contexts, nor a misguided (and doubting) conscience, still less a search for (presumed) evidence. That said, the way Heidegger axiomatically sets up the original culpability of *Dasein* creates a number of dead ends or blind spots in this model. It is to these that Mark Richir addresses in his interpretation (or, more precisely, two alternative interpretations), speaking of the “original symbolic mishap” that befell *Dasein*, and then of the “symbolic tautology” in which it has become a prisoner. Richir’s critique is not aimed at “overcoming” Heidegger’s model of conscience, but at demonstrating a transcendental illusion — probably inevitable for one who is guided by “authenticity” and the “inner voice.” This is a kind of critical phenomenology of “authenticity”, which manages to avoid the closedness of phenomenology in itself by “grafting” in it poststructuralism. This is why both the first and the second interpretation by the Belgian phenomenologist focus on the problem of symbolic structures: “original symbolic mishap” in the first case and “symbolic tautology” in the second.

Keywords: call of conscience, guilt, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Marc Richir, phenomenology, poststructuralism.

В заметках 1926 года, озаглавленных «Разум — наука. Разум и мораль — разум и метафизика», Гуссерль перечисляет ряд тривиальных наблюдений о совести, своего рода набор суждений «здравого смысла» по этому вопросу. При этом применяется самый минимум феноменологической терминологии: речь идет о ее (не-)очевидности, самоданности и intersубъективном характере. Остальные наблюдения звучат как уже известные каждому из естественной установки, разве что само слово «совесть» заключено в кавычки. При этом в двух абзацах из 22 фраз — 11 вопросов.

* The publication was prepared within the framework of the Academic Fund Program at HSE University in 2021–2022 (grant no. 21-04-052 “On a Phenomenological Revolution: Origins of Marc Richir’ philosophical Project”).

Обязательства в строгом смысле этого слова — ведь они есть у меня как тождественного Я всей моей жизни? «Теперь самое время»: то, что требуется сейчас, требуется, в том числе исходя из всего моего бытия и моей жизни в целом, которые стоят за моим нынешним Я в его теперешней определенности. Моя «совесть» говорит, что теперь самое время, теперь пора это прожить, теперь это вынести, взять это на себя, совершить это, вкусить этого и т.д. Но что если совесть говорит, взывает ко мне, а моя жизнь для меня не раскрыта? И я не высчитываю, что в этом случае будет самым лучшим [поступком]. Скорее теперь я могу стоять перед мучительным выбором. Совесть ничего не говорит? Не в каждом Теперь она определенно говорит, она может говорить также неопределенно, это также может быть сомневающаяся совесть. И разве это не может также быть заблуждающаяся совесть, как это выяснится задним числом — но опять же посредством совести? Как это разъяснить?

Не оказываемся ли мы в ситуации относительности, с относительными очевидностями? Возможна ли вообще последовательно чистая совесть? И как она вообще может быть возможна? Имеет ли смысл раскрывать предшествовавшую жизнь и выводить на свет ее требования? Но не попадаем ли мы тогда в лишённые конечной точки интересубъективно-исторические контексты? Для начала, разве тут нет изначальной самоданности, пусть, возможно, и с нераскрытыми горизонтами, и разве тут нет внутренней последовательности исполнения вновь пробуждающихся интенций, то есть постоянной самоподтверждающейся самоданности, как это как раз бывает во всякой очевидности? Например, материнское «я должна», материнская любовь в ее внутренней последовательности и последовательной очевидности. Здесь мы имеем дело с совестью в ее очевидности. Это не исключает сомнения в том, что именно нужно делать, а в рамках совести ошибочных решений, принимая которые, тем не менее руководствовались долгом. Наряду с этим есть и конфликты с другими устремлениями, которые оказываются то чувственными склонностями, то сами содержат в себе зов. Конфликт между совестью и совестью. Если, конечно, обозначать каждый зов как «совесть». Так можно называть также то, что стоит передо мной в данном Теперь как требование — «одно только нужно» [Лк. 10:42], *unum necessarium*. То есть очевидность, которая однозначно определяет, что мне теперь нужно делать и которая, среди всего того много, что ко мне взывает, просто-напросто выделяет решение, которое нужно принять. (Husserl, 2014, 419)¹

¹ „Pflichten im prägnanten Sinn habe ich als identisches Ich meines ganzen Lebens? Es ist ‚jetzt an der Zeit‘, das sagt: Das jetzt Geforderte ist aus der Ganzheit meines Seins und meines Lebens, das mir mein jetziges Ich in seiner jetzigen Bestimmung vorgezeichnet hat, mitgefordert. Mein ‚Gewissen‘ sagt, jetzt ist das an der Zeit, jetzt ist das zu durchleben, jetzt ist das zu ertragen, das zu übernehmen, das zu leisten, das zu genießen etc. Aber wenn das Gewissen spricht, mich anruft, ist nicht mein Leben enthüllt? Und ich rechne nicht aus, was da an dieser Stelle das Beste ist. Freilich, jetzt kann ich in peinlicher Wahl sein. Spricht das Gewissen nicht? Nicht in jedem Jetzt spricht es bestimmt, es kann auch unbestimmt sprechen, es kann auch zweifelndes Gewissen sein. Und nicht auch irrendes Gewissen, wie es sich nachträglich herausstellt — aber doch wieder im Gewissen? Wie ist das zu klären? | Stehen wir nicht in einer Relativität mit relativen Evidenzen? Ist ein konsequent gutes Gewissen überhaupt möglich? Und wie wäre es möglich? Hat es eine Bedeutung, das frühere Leben zu enthüllen und seine Forderungen zu Tage zu bringen? Aber stehen wir

Вопросы эти можно свести к следующим:

- Как быть, если совесть ничего не говорит?
- Возможна ли последовательно чистая совесть?
- Если совесть и долг вытекают из всей моей предшествовавшей жизни, то как быть, когда сама эта жизнь для меня не раскрыта?
 - Как средствами совести установить, что во мне до сих пор говорила заблуждающаяся совесть?
 - Не оказываемся ли мы в ситуации относительности, с «относительными очевидностями»?
 - Не ведет ли это нас к регрессу в бесконечность интерсубъективно-исторических контекстов?
 - Нет ли в рамках опыта совести изначальной самоданности — этой характерной черты очевидности?

Всего этого мы не найдем в самой знаменитой феноменологической концепции совести, сформулированной §§ 54–60 «Бытия и времени», над которой Хайдеггер работал все в том же 1926 году. Ни нераскрытых горизонтов предшествовавшей жизни, ни относительности интерсубъективных контекстов, ни заблуждающейся (и сомневающейся) совести, ни тем более поиска очевидности нет в модели совести как молчаливого зова, апеллирующего к подлинности *Dasein*.

Раз совесть «звучит» как «голос», как требование или зов, то большой вопрос, стоит ли к ней применять такое оперативное понятие феноменологического исследования, как «очевидность» (развивающее оптико-визуальную метафору). Во мне звучит голос; чей это голос? Подразумеваемый «правильный» ответ: мой собственный, а точнее, моей самого собственного способа существования, моей подлинности. Но может ли моя подлинность меня обманывать, может ли это быть только подобие подлинности? Для Хайдеггера такой

damit nicht in der Endlosigkeit der intersubjektiv-historischen Zusammenhänge? Zunächst, gibt es da nicht eine ursprüngliche Selbstgebung, obschon vielleicht mit unenthüllten Horizonten, und eine innere Konsequenz der Erfüllung immer neu erwachsender Intentionen, also eine beständige Selbstgegebenheit in Selbstbestätigung, wie ähnlich eben in jeder Evidenz? Zum Beispiel das mütterliche ‚Ich soll‘, die Mutterliebe und liebende Muttertätigkeit in ihrer inneren Konsequenz als konsequente Evidenz. Hier haben wir Gewissen in Evidenz. Das schließt nicht Zweifel aus, was da getan werden soll, und innerhalb des Gewissens Fehler in den Entscheidungen, die doch im Sollen verlaufen. Daneben aber die Konflikte mit anderen Erstrebungen, die bald sinnliche Neigungen sind, bald selbst einen Ruf in sich enthalten. Konflikt zwischen Gewissen und Gewissen. Ja wenn man jeden Ruf als ‚Gewissen‘ bezeichnet. Man kann aber auch so nennen das, was von mir im gegebenen Jetzt als das *unum necessarium* gefordert ist. Also eine Evidenz, die eindeutig bestimmt, was ich jetzt zu tun habe, und die, wo Mehreres mich anruft, eine Entscheidung als zu wählende schlechthin auszeichnet“.

вопрос не стоит, но это не значит, что его нельзя поставить как в феноменологической, так и в постструктуралистской перспективе. Я предлагаю проверить модель совести из §§ 54–60 «Бытия и времени» на прочность как с точки зрения «тривиальных» наблюдений Гуссерля, так и в свете интерпретации Ришира, колеблющейся между феноменологической и постструктуралистской стратегией.

Эта статья является частью более широкого исследовательского проекта, в рамках которого я прорабатываю тему «подобия совести»: внутреннего голоса, во всем напоминающего совесть, однако внушающего скорее невротическую вину и моральную тревогу и тем самым почти не оставляющего места для подлинной совести. Рабочей гипотезой для меня является то, что подлинная совесть проходит по разряду феноменологического опыта, в то время как подобие совести — по разряду символических структур, выдающих себя за феноменологический опыт. В этом контексте важно, что феноменологическую модель совести, которую в §§ 54–60 *Бытия и времени* предложил Хайдеггер, Марк Ришир в работах *Du sublime en politique* (1991) и *Phantasia, imagination, affectivité* (2004) предлагает читать с точки зрения переплетения в ней феноменологического опыта и символических структур.

1.

Хайдеггер в § 58 «Бытия и времени» объясняет правила игры: *Dasein* как таковое виновно². При этом *Dasein* не рождаются, *Dasein* становятся (см. «превращение человека в свое *Dasein*» (Heidegger, 2017, 36; Heidegger, 2007, 33)). Встает вопрос: стоит ли становиться *Dasein*, если оно по определению виновно? Ясно, что оно виновно «во вне-моральном смысле», но тем не менее, прежде чем соглашаться на априорную виновность, стоит разобраться, действительно ли это нужно.

«Есть (*ist da*)» ли вина, только когда просыпается сознание вины и не является ли о себе в том, что вина «спит», как раз исходное бытие-виновным?»

² См. также: Самое собственное бытие-виновным определяет *Dasein* «до всякой фактической провинности и после ее погашения» (Heidegger, 2006, 307). «Как это вполне ясно проговаривает Хайдеггер в § 58, не стоит выводить задолженность из некоей “системы”, в которой *Dasein* приписывалась бы оплошность или неудача, но нужно поставить более глубокий вопрос об основании (*Grund*) всякой “системы”, которое представляет собой “изначальное бытие-в-задолженности”, заложенное в самом бытии *Dasein* [Comme le dit très clairement Heidegger au § 58, il ne faut pas dériver la dette de son “système” où le *Dasein* serait en défaut ou en faute, mais il faut aller au fond de la question, vers le fondement (*Grund*) de tout le “système”, qui est un “être-en-dette originaire” dans l’être même du *Dasein*]» (Richir, 1991, 372).

(Heidegger, 2006, 286)³. Исходя из контекста §§ 54–60, этот вопрос выглядит риторическим; у нас есть два варианта: первый — расхожее истолкование совести, а второй — экзистенциальное ее истолкование. Здесь используется очень узнаваемая риторическая фигура (своего рода «эмблема» экзистенциальной философии), так уже у Кьеркегора мнимое отсутствие отчаяния было самой тяжелой и безнадежной формой отчаяния. Хайдеггер предсказуемо предпочитает экзистенциальное истолкование расхожему: в том, что вина «спит», о себе заявляет как раз исходное бытие-виновным.

В такой системе координат провинность — только повод для зова совести; люди ускользают от своего бытия-виновными, чтобы тем громче обсуждать свои ошибки (Heidegger, 2006, 290, 288). Однако, у читателя может возникнуть подозрение: а что, если верно обратное и *Dasein* ускользает от своих провинностей, чтобы тем громче обсуждать свое бытие-виновным? То есть Хайдеггер заявляет, что за спиной фактической провинности стоит не связанная с ней исходная вина, а «вульгарная совесть» (расхожее толкование совести) выдает поверхностный повод за подлинную причину. Проблема в том, что экзистенциальная интерпретация совести тоже может выдавать одно за другое, может выдавать фактическую вину за внешний случайный повод вспомнить об исходной виновности. К сожалению, эту игру («провинность — только повод, позволяющий забыть об исходной виновности») можно развернуть в обе стороны («исходная виновность — только повод, позволяющий забыть о провинности»). Сложность состоит в том, что у нас нет критерия, который позволил бы отличить «экзистенциальную интерпретацию совести» от псевдо-экзистенциальной интерпретации совести. То есть нам неизвестен статус более чем одного из элементов. Мы не знаем, какова наша ситуация: а) «провинность» — только повод, позволяющий забыть об исходной виновности; б) «исходная виновность» — только повод, позволяющий забыть о провинности; в) «провинность» и «исходная виновность» — только поводы, позволяющие забыть об одном в пользу другого; г) «провинность» и «исходная виновность» соревнуются в том, кто из них является поводом, притом что и та и другая является причиной.

Мы чувствуем укол «совести», она неммым укором призывает нас к нашей подлинности. И здесь нет выбора: придется придать ей словесную форму, она

³ Перевод незначительно изменен. — Г.Ч. Здесь и далее — ссылки на страницы немецкого издания «Бытия и времени» (Heidegger, 2006) со стандартной пагинацией первого книжного издания 1927 года. Во всех случаях они совпадают со страницами перевода В.Бибихина (Heidegger, 2002).

окажется чем-то вроде «внутреннего голоса». Вряд ли кто-то извне сможет подсказать, к чему мы прислушиваемся, когда вслушиваемся в этот зов.

«Совесть вызывает самость *Dasein* из потерянности в людях» (Heidegger, 2006, 274). Здесь не учитывается символическое измерение, неподлинное подобие совести, ситуация, когда «совесть» вызывает самость *Dasein* из потерянности в людях ради другой потерянности в людях. «Зов [совести] ничего не высказывает, не дает справок о мировых событиях, не имеет что поведать» (Heidegger, 2006, 273) — в том-то и дело, что значимые Другие, апеллирующие к нашей совести «дают справки о мировых событиях» и «имеют что поведать». Хайдеггеровский зов совести — это «призыв *Dasein* к наиболее своей способности быть самим собой» (Heidegger, 2006, 269). В этой формулировке становится слышна не только пустота и формальность этого зова, но и его тавтологический характер. Здесь важно учитывать «подлинность», наведенную из *das Man*, а точнее, риск неразличимости подлинности и «подлинности».

Такого рода затруднения и неразъясненные вопросы хайдеггеровской модели в полной мере послужат основанием для ее интерпретации на стыке феноменологической и постструктуралистской стратегий, а именно в работах М. Ришира.

2.

Марк Ришир дважды подступался к истолкованию §§ 54–60 «Бытия и времени» — в 1991 и в 2004 гг., и это два совершенно разных разбора. Первое прочтение — в работе *Du sublime en politique* — строится вокруг идеи «изначального символического злоключения (*malencontre symbolique originaire*)» (Richir, 1991, 372) в котором оказывается *Dasein*. Понятие «злоключения», по собственному признанию бельгийского феноменолога (Richir, 1991, 60), он заимствует из трактата «Рассуждение о добровольном рабстве» (1576) Этьена де Ла Боэси:

Все способные чувствовать существа ощущают зло порабощения и стремятся к свободе, поскольку даже животные, которые, хотя они и созданы, чтобы служить человеку, не могут привыкнуть покоряться иначе, как против воли. Что же это за злоключение [*malencontre*], которое могло так извратить природу [*desnaturer*] человека, поистине единственного существа, рожденного, чтобы жить свободно, и заставить его забыть о своей первоначальной свободе и о желании вернуть ее? (de La Boétie, 1952, 17; de La Boétie, 1846, 30)⁴

⁴ Перевод Ф. А. Коган-Бернштейн незначительно изменен. См.: « toutes choses qui ont sentiment des lors qu'elles l'ont, sentent le mal de la subjection, et courent apres la liberté; puis que les bestes,

В чем же тогда состоит злосючение в случае хайдеггеровской концепции совести? Как и в политической философии, оно будет касаться добровольного служения (*service volontaire*), но на этот раз в экзистенциальном контексте, который будет связан с извечной «задолженностью» *Dasein*. Здесь важно отметить, что в переводе Мартино, которым пользуется Ришир, *Schuld* передается не как «вина», а именно как «задолженность»⁵:

«Голос совести» — это молчаливый, давящий и угрожающий зов не-по-себе, исходящий от *Dasein* и тем самым от мира, существующего коррелятивно самой собственной способности быть. То есть не внешняя сила, универсальная совесть, Оно (или «сверх-Я») или люди, не Бог, а (согласно логике имманентизации) сама наиболее собственная самость как наиболее собственная способность быть. [...] Именно это изначальное бытие-в-задолженности, согласно Хайдеггеру, задействовано в рамках совести и морали в целом. [...] Бытие-в-задолженности, которое удостоверяет и о котором свидетельствует совесть, как раз, таким образом, означает, что в принципе не бывает онтической [*existentielle*] подлинности (что могло бы привести, как благоразумно предупреждает Хайдеггер к озлоблению совести, к своего рода скрытому или извращенному удовольствию от страдания), а есть только зов, «вызывающее отозвание» к подлинности, которая в своем исходном падении может быть только онтологической [*existentielle*]. (Richir, 1991, 371, 374–375, 376)⁶

То, что *Dasein* в изначальном и неоплатном долгу у самого себя, с одной стороны освобождает совесть от внешнего влияния (понятого теологически или психоаналитически), но, с другой стороны, замыкает носителя совести на самого себя. Как строится интерсубъективность при условии, что совесть каждого из встроенных в нее каждый раз замкнута на их собственную подлинность? Идея Ришира со-

qui encores sont faites pour le service de l'homme, ne se peuvent accoustumer à servir, qu'avecques protestation d'un desir contraire; quel malencontre a esté cela, qui a peu tant desnaturer l'homme, seul nay (de vray) pour vivre franchement, de lui faire perdre la souvenance de son premier estre, et le desir de le reprendre? »

⁵ «Мы следуем здесь переводу Мартино, который здесь исключительно верен: задолженность более изначальна, чем вина [nous suivons la traduction de Martineau ici extrêmement judicieuse: la dette est plus originaire que la culpabilité]» (Richir, 1991, 370).

⁶ « La “voix de la conscience” est l'appel silencieux, pressant, et menaçant, de l'*Unheimlichkeit* du *Dasein* et donc du monde qui existe corrélativement au pouvoir-être le plus propre. Non pas, donc, puissance étrangère, conscience universelle, ça, ou On (ou “sur-moi”), ni Dieu, mais, dans la logique de l'immantisation, le soi le plus propre lui-même en tant que pouvoir être le plus propre. [...] C'est cet être-en-dette originaire qui est en jeu, selon Heidegger, dans la conscience (*Gewissen*), et dans la moralité en général. [...] L'être-en-dette, qu'atteste ou dont témoigne la conscience signifie donc bien qu'il n'y a pas, par principe, d'authenticité existentielle — ce qui pourrait conduire, dit judicieusement Heidegger, à la méchanceté de la conscience, à une sorte de plaisir caché ou pervers de la souffrance –, mais seulement dans l'existence, un appel, un “rappel pro-vocant”, à l'authenticité qui ne peut être, dans sa dénivellation originaire, qu'existentielle ».

стоит в том, что это приводит нас к своего рода «экзистенциальному солипсизму» (хотя традиционно упрек такого рода адресовали скорее Гуссерлю). При этом одно *Dasein* объединяет с другим не нечто вроде «общего чувства» или «здорового смысла», а только общая перипетия отпадения от собственной подлинности:

Развоплощенность хайдеггеровского *Dasein* приводит не только к адской логике задолженности, которую нужно обрабатывать вечно, поскольку она изначальна и бесконечна, но и к отсутствию всякого феноменологического *common sense*, благодаря которому Другой мог бы хотя бы проявить свою инаковость без опосредования экзистенциальным солипсизмом, задействованным в бытии к смерти и удостоверяющим в этом бытии-в-задолженности. При этом отсутствии *common sense* Другого можно встретить разве что в модальности его бытия-в-задолженности перед самим собой, строго отмеренного в рамках встречи с моим бытием-в-задолженности перед самим собой. (Richir, 1991, 378–379)⁷

То, что *Dasein* принимает эту перипетию отпадения от подлинности как своего рода правила игры, оказывается «изначальным символическим злостью» и предрешает неоплатную задолженность *Dasein* перед сами собой. Рихир говорит о добровольном служении (*service volontaire*) *Dasein* по аналогии с добровольным рабством (*servitude volontaire*) из трактата Этьена де Ла Боэси:

Изначальное и бесконечное бытие-в-задолженности, характерное для совести, вполне предсказуемым образом означает, что фактическая самость, которая обнаруживает себя заброшенной, может рассчитывать на доступ к свободе и подлинности только в добровольном и бесконечном служении «своей самой собственной способности быть». [...] Сознание, включая совесть как моральное сознание, — это то, как изначальная задолженность «пересчитывается» в непрекращающееся служение. [...] Основание, бездна, в силу которой самость всегда в невозможном долгу, — это лишь временящий переворот, во временящем забегании вперед, переворот своего рода трансцендентального будущего смерти в своего рода трансцендентальное прошлое задолженности, а существование подлинного *Dasein* в настоящем может быть только повторением в мгновении (*Augenblick*) подлинного бытия-в-задолженности. Именно в этом смысле, как можно понять, заступающая решимость впервые постигает подлинно и тотально (насквозь, то есть вплоть до истоков) бытие-в-задолженности как (онтическую) способность быть в-задолженности. *Символическое злостью*, касающееся символического учреждения, у Хайдеггера оказывается по-настоящему *изначальным*, в той мере, в какой то, что

⁷ « La désincarnation du *Dasein* heideggerien le conduit non seulement à la logique infernale de la dette, qu'il faut servir indéfiniment puisqu'elle est originaire et infinie, mais aussi à l'absence de tout sens commun phénoménologique, où autrui pourrait tout au moins se révéler dans son altérité sans en passer par la médiation du solipsisme existentiel à l'oeuvre dans l'être-pour-la-mort et son attestation dans l'être-en-dette. Dans cette absence de sens commun, autrui ne peut même être rencontré que sous la modalité d'un être-en-dette à son propre égard, mesuré strictement dans la rencontre par mon être-en-dette à l'égard de moi-même ».

символически учреждается, вместе с темпоральностью, по отношению к феноменологической (пока еще) неопределенностью смерти — это онтологическая (и онтическая) *определенность*, соответствующая смерти и задолженности; это как если бы встреча с неопределенностью должна была *сразу же* приводить к определенности — что на деле и происходит в символическом злосключении. И очень любопытно, что Хайдеггер не увидел здесь риска *автоматизма*, *Wiederholungszwang* в бес-конечном «служении» ради задолженности; он не понял, что этот риск как раз слепо воспроизводится в символическом *Gestell*. (Richir, 1991, 377, 384).⁸

Dasein реагирует на неопределенность своей свободы, внося определенность всегда уже накопленной задолженности, которую так никогда и не восполнить. При этом совесть не зависает в неопределенности или сомнении, а сразу же обнаруживает себя как молчаливый зов, намекающий на вечное несоответствие «занимаемому положению».

Не оказывается ли в таком случае концепция совести из §§ 54–60 «Бытия и времени» ловушкой, в которой *Dasein* всегда ждет один и тот же результат: бесконечная неоплатная задолженность?

3.

Второй раз Ришир подступает к интерпретации хайдеггеровской концепции совести в книге *Phantasia, imagination, affectivité* (2004). На этот раз в центре оказывается идея символической тавтологии: предвосхищения основания, подмены феноменологического измерения символическим (Chernavin, 2022).

⁸ « L'être-en-dette originaire et infini de la conscience signifie, de manière très cohérente, que le soi factice qui, se découvre dans l'être-jeté n'a de chance d'accéder à la liberté et à l'authenticité que dans le service volontaire, et infini, de "sa possibilité d'existence la plus propre". [...] La conscience, y compris la conscience morale, est la manière dont se "monnaie" la dette originaire, dans un service incessant. [...] Le fondement, l'abîme de l'ipse à l'égard duquel l'ipse est toujours irréductiblement en dette, n'est donc que le revirement temporalisant, dans le devancement temporalisant, du futur en quelque sorte transcendantal de la mort dans le passé en quelque sorte transcendantal de la dette, et le présent de l'existence du *Dasein* authentique ne peut être que la répétition, dans le coup d'oeil (*Augenblick*), de l'être-en-dette authentique. C'est en ce sens, on le comprend, que là résolution devançante comprend pour la première fois authentiquement et totalement, dans la transparence qui est celle de l'origine, l'être-en-dette comme pouvoir-être (existentiel) en-dette. Le *malencontre symbolique* à l'égard de l'instituant symbolique est donc, chez Heidegger, véritablement *originaire*, dans la mesure où ce qui s'y institue symboliquement, avec la temporalité, sur l'indéterminité encore phénoménologique de la mort, est la *déterminité* existentielle (et existentielle) corrélative de la mort et de la dette; cela, comme si la traversée de la première devait conduire *immédiatement* à la seconde — ce qui est le cas, en effet, dans le *malencontre symbolique*. Et il est extrêmement curieux que Heidegger n'ait pas vu, ici, le risque d'*automatisme*, de *Wiederholungszwang* dans le "service" in-fini de la dette, qu'il n'ait pas compris que ce risque, précisément, se machine à l'aveugle, dans le *Gestell* symbolique ».

С самого начала бельгийский феноменолог подчеркивает: Хайдеггер игнорирует проблему самообмана, трансцендентальной иллюзии, проблему совести, блуждающей в интересующих контекстах и относительных моральных «очевидностях» (если говорить о совести на языке «тривиальных» наблюдений Гуссерля из рукописи 1926 года):

Значительная часть парадоксов хайдеггеровского мышления (и не только в «Бытии и времени») происходит из того, что ему никогда не приходит на ум следующая идея: структуры, которые он выделяет как онтологически-экзистенциальные, могут быть неотделимы от сопровождающих их иллюзий. [...] Нет ничего, что позволяло бы априори отличить подлинный зов бытия-в-долгу от поддельного зова, например, от зова вины (тоже *Schuld* по-немецки), которым занимается психоанализ, [...] [или от ситуации], когда читатель *Бытия и времени*, пытаясь «осуществить» то, что там написано, сам водит себя за нос. [...] Хайдеггер уточняет (не без лукавства?), что *Dasein*, разомкнутое в своем «вот», «держится равноисходно в истине и неистине» (Heidegger, 2006, 298) — но явно не для того, чтобы сказать, что решение [в пользу собственного экзистенциального проекта] могло быть иллюзией решения, а решимость — иллюзией решимости. [...] [Хайдеггеровской концепции решимости] не хватает какого бы то ни было конкретного феноменологического критерия, и вновь каждый может «обвести себя вокруг пальца». А вот и круг: «Решившись, *Dasein* себе самому в своей всегдашней фактической способности быть раскрылось, а именно так, что оно само есть это раскрытие и бытие-раскрытым» (Heidegger, 2006, 307). (Richir 2004, 169, 171, 174, 177)⁹

Хайдеггер утверждал, что «решительное *Dasein* может стать “совестью” других» (Heidegger, 2006, 298). Здесь во всей остроте встает опасность самообмана и злоупотребления собственной подразумеваемой «подлинностью». В таком случае важно подчеркнуть проблематику самообмана, круга, самоподтверждающейся иллюзии (которыми чревата риторика подлинности):

Нет конца странностям «Бытия и времени», доходящим почти до экстравагантности. Ведь мы опять замечаем, что нужно считать себя или другого достойным

⁹ « En un sens, bon nombre de paradoxes de la pensée heideggerienne (et pas seulement dans *Sein und Zeit*) viennent de ce qu'il ne lui vient jamais à l'idée que ce qu'il dégage comme structures ontologiques — existentielles pourrait être indissociable de leur illusion. [...] Encore une fois, rien, sinon l'hyperbole elle-même, ne permet de distinguer a priori l'appel véritable de l'être-en-dette d'un faux appel, par exemple par la culpabilité (également *Schuld* en allemand) dont il est question en en psychanalyse, ou d'une hyperbole imaginaire où le lecteur de *Sein und Zeit*, cherchant à “effectuer” ce qui est dit, se “monterait le coup”. [...] C'est au reste pourquoi Heidegger précise (avec astuce?) qu'ouvert en son “là”, le *Dasein* “se tient co-originellement dans la vérité et la non-vérité” (SZ, 298) — mais ce n'est certes pas pour dire que cette décision pourrait être une illusion de décision, et la résolution une illusion de la résolution. [...] il y manque tout critère phénoménologique concret, et à nouveau, chacun peut “se monter le coup”. Et on retrouve le cercle : “[...] Résolu, le *Dasein* est dévoilé à lui-même dans son pouvoir-être chaque fois factice, et ce, de telle sorte qu'il est lui — même ce dévoiler et cet être-dévoilé” ».

«живым попасть в рай» [*donner «le bon dieu sans confession»*], чтобы верить, что то или иное фактическое решение существовать исходит только лишь из непосредственной экзистенциальной апперцепции забегающей вперед решимости, собирающей *Dasein* в целом как экзистенциальный идеал. Любопытно заметить, что всему хайдеггеровскому предприятию (которое при этом представляет собой метафизическую гиперболу) *совершенно чуждо сомнение*¹⁰. Это отражается в том, что решимость может только подтвердить саму себя круговым образом. В некотором смысле вся книга «Бытие и время» представляет собой не что иное, как одну *гигантскую тавтологию*. Конечно, не логическую, а *символическую* тавтологию в нашем смысле, где речь не идет ни о чем другом, кроме как о *само-учреждении* того, что Хайдеггер «изобрел» под рубрикой *Dasein*. (Richir, 2004, 178)¹¹

«Бытие и время» не столько описывает, как мы устроены, сколько предлагает нам переустроить себя по предложенному образцу:

Решение или выбор — это не решение или выбор в общем случае, некоего *Dasein* вообще, на деле они принадлежат *Dasein* индивидуированному в Хайдеггере, которое ищет как можно было бы экзистентно удостоверить метафизически-спекулятивную (экзистенциальную) структуру; они принадлежат всякому философствующему *Dasein*, согласному сопровождать его на этом пути, который кажется ему единственно возможным путем к «подлинности». В этом смысле, как уже

¹⁰ Философская стратегия Ришира, напротив, постоянно сопровождается сомнением. См.: «Всегда, во всем, что я делаю, когда я что-то разрабатываю — во всем заложено сомнение. И когда я это разработал, у меня вновь возникает сомнение. И вот это сомнение и есть гиперболическое сомнение. Может быть, что все эти [разработки] — это только метафизическая фантазмагория, и я должен признать, что иногда это достаточно мучительно. Но, по крайней мере, такой способ практиковать феноменологию учит скромности. Может возникнуть впечатление, что мы выстроили фантом и его иллюзорно обживали; что сложно (впрочем, это кто как устроен), так это сопротивляться искушению сбежать, сказав: “ну все, хватит, это уже чересчур рискованно” [d’ailleurs il y a toujours, dans tout ce que je fais et quand j’élabore quelque chose, un doute. Et quand je l’ai élaboré, j’ai encore un doute. Et c’est ce doute-là qui est le doute hyperbolique. Il se pourrait que tout cela ne soit qu’une fantasmagorie métaphysique, et je dois avouer que c’est parfois assez terrible. En tout cas cette manière de phénoménologiser rend modeste. On peut avoir l’impression d’avoir construit un fantôme et d’avoir eu l’illusion d’habiter ce fantôme, et ce qui est très dur, mais cela tient à la constitution de chacun, c’est de résister à la fuite qui serait de dire, “bon, j’arrête parce que c’est vraiment trop dangereux”]» (Richir, 2014, 53–54).

¹¹ « Car on s’aperçoit, encore une fois, qu’il faut se donner à soi, ou donner à l’autre, “le bon dieu sans confession” pour croire que telle ou telle décision factice d’exister relève purement et simplement de l’aperception existentielle immédiate de la résolution devançante reprenant le tout du *Dasein* comme idéal existentiel. Il est curieux de constater que toute la démarche heideggerienne, toute en hyperbole métaphysique cependant, soit *totale­ment étrangère au soupçon*. Cela a au reste pour corrélat que la résolution ne puisse que s’attester *circulairement* elle-même. En un sens, tout *Sein und Zeit* n’est qu’une *gigantesque tautologie*. Certes non pas logique, mais, en notre sens, *symbolique*, où il ne s’agit de rien d’autre que de *l’auto-institution* de ce que Heidegger a “inventé” comme le *Dasein* ».

было сказано, *Бытие и время* — это этика¹². Этика философии, к которой Хайдеггер обратился и которую он разработал заново. [...] Переворот, по своей жестокости редкий для философии. (Richir, 2004, 172)¹³

Учитывая этот трансформативный аспект (переустройства совести по «инструкции» §§ 54–60 «Бытия и времени»), следует примерять эту модель на себя с большой осторожностью. Принимая такие правила игры, мы, конечно, избавляемся за ненадобностью от 11 вопросов из «тривиальных» наблюдений Гуссерля, но вместе с тем мы избавляемся и от *common sense* (общего чувства и здравого смысла), оставаясь один на один со своей собственной подлинностью.

Критика Ришира направлена не на «преодоление» хайдеггеровской модели совести, а на демонстрацию трансцендентальной иллюзии — вероятно, неизбежной для того, кто руководствуется «подлинностью» и «внутренним голосом». Это своего рода критическая феноменология «подлинности», которой удастся избежать замкнутости феноменологии на самой себе за счет «прививки» постструктурализма. Вот почему в центре и первой, и второй интерпретации стоит проблема символических структур: «изначального символического злоклучения» в первом случае и «символической тавтологии» во втором.

Является ли зов или голос только метафорой? Действительно ли во мне что-то «говорит»? Сократовский даимон дает о себе знать, только чтобы отсоветовать¹⁴; хайдеггерианская «совесть» (во неморальном смысле) развивает эту тенденцию, но в этом смысле еще более радикальна — она вообще молчит, но в своем молчании подразумевает неизбывную задолженность или вину. Задача, которую, прежде всего, ставит в своей интерпретации хайдеггеровской модели совести Марк Ришир: привить даимону гиперболическое сомнение. Вспоминая «непрозрачность собственной жизни» из гуссерлевских «тривиальных» наблюдений на тему совести, можно вместе с бельгийским феноменологом спросить: «что если злой гений или великий обманщик постоянно вводит меня в заблу-

¹² См. в связи с этой дискуссией (Artemenko, 2015).

¹³ « *La décision, ou le choix, ne sont pas ceux, en général, du Dasein en général, mais en fait ceux du Dasein individué en Heidegger, qui est en recherche de l'attestation existentielle de la structure métaphysique-spéculative (existentielle) mise en place, ou de tout Dasein philosophant qui accepte de l'accompagner sur cette voie qui lui paraît comme la seule possible vers son "authenticité"*. En ce sens, encore une fois, *Sein und Zeit* est une éthique. Celle de la philosophie, reprise et réélaborée par Heidegger. [...] Coup de force, donc, et d'une violence rare en philosophie ».

¹⁴ «[128d] Это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему меня не побуждает» (Plato, 1990, 122).

ждение относительно моей судьбы?» (Richir, 2004, 195) — тогда «внутреннему голосу» следует научиться вносить в свой зов поправку, учитывая такую открытую возможность.

REFERENCES

- Artemenko, N. A. (2015). Die “ethische” Dimension der heideggerschen Philosophie: die Frage nach der ursprünglichen Ethik. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 4 (1), 114–123.
- Chernavin, G. I. (2022). Symbolic Tautology. *Great Russian Encyclopedia*. Retrieved from <https://znaniya.org/c/simvolicheskaja-tavtologija-71fbf5>. (In Russian)
- De La Boétie, É. (1846). *Oeuvres complètes d'Estienne de La Boétie*. Paris: J. Delalain.
- De La Boétie, É. (1952). *Discourse on Voluntary Servitude*. Rus. Ed. Moscow: Izd-vo AN SSSR Publ. (In Russian)
- Heidegger, M. (2002). *Being and Time*. Rus. Ed. St Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer.
- Heidegger, M. (2007). *What is Metaphysics?* Rus. Ed. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
- Heidegger, M. (2017). *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Klostermann.
- Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937) (Hua XLII)*. Dordrecht: Springer.
- Richir, M. (1991). *Du sublime en politique*. Paris: Payot.
- Richir, M. (2004). *Phantasia, imagination, affectivité*. Grenoble: Millon.
- Richir, M. (2014). Phénomène et hyperbole. In C. Sommer (Ed.), *Nouvelles phénoménologies en France* (43–54). Paris: Hermann.
- Plato. (1990). Feag. In *Sobranie sochinenii v 4-kh t. T. I* (112–124). Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)