

Т.В.Щитцова*

ВОПРОС ОБ ОТНОШЕНИИ МЕЖДУ ПОКОЛЕНИЯМИ В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ М.ХАЙДЕГГЕРА

В статье анализируются концептуальные основания хайдеггеровской трактовки отношения между поколениями (генеративного отношения) как конститутивного феномена исторической жизни. Выявляются границы фундаментальной онтологии в тематизации феномена историчности, обусловленные трансцендентально-эгологическим характером учения Хайдеггера. Показывая феномен подлинной историчности Dasein как особый опыт *дисконти-нуальности* в фактической связи поколений, экзистенциальная аналитика оставляет открытым вопрос о позитивном конституировании генеративного бытия-друг-с-другом, будь то в измерении герменевтического диалога между прошлым, настоящим и будущим, будь то в фокусе интесубъективной связи «родитель-ребенок».

Обращаясь к проблеме истории, немецкий феноменолог М. Хайдеггер рассматривает отношение между поколениями (которое мы будем называть также *генеративным* отношением) в его изначальном диахроническом измерении: предметом анализа становится бытийная связь между индивидуумами, находящимися на «временном отстоянии» (Гадамер) по отношению друг к другу, точнее — между актуальным Dasein и вот-бывшим (Da-gewesenes) («умершим»). Ограничиваясь указанным аспектом исторической связи поколений, Хайдеггер интерпретирует его к тому же в одном определенном, «пред-взятом» [5.С.232], ракурсе, устанавливающем специфический приоритет «живого» над «мертвым». В данной статье мы попытаемся прояснить принципиальную неслучайность такой односторонности в тематизации феномена историчности, показав ее прямую обусловленность трансцендентально-эгологическим профилем хайдеггеровской концепции и связанной с ним методической

* Щитцова Т.В., 2006

Щитцова Татьяна Валерьевна — Центральный Европейский университет

ориентацией на «заступание в смерть» как основание подлинного экзистирования. В заключение мы кратко затронем вопрос о возможностях преодоления заявленной ограниченности в экзистенциальной философии.

Начать следует с того, что анализ феномена историчности выступает в хайдеггеровской аналитике как содержательная разработка ее основополагающего тезиса о сущностной взаимосвязи экзистенциальности и фактичности в бытии Dasein [5.С.192]. Не что иное, как фактичность экзистирования, обнаруживается в том, что актуальное само-набрасывание Dasein осуществляется не как творение ex nihilo, а как возобновление (Wiederholung) возможностей вот-бывшего, понимаемое соответственно как преемство по отношению к его «отбывшему» бытию. Согласно хайдеггеровскому описанию бытийного отношения к историческим предшественникам, возобновление не дает «прошедшему» просто повториться, но «скорее возражает (erwidert) возможности вот-бывшей экзистенции» [5.С.386], *отвечая* на чужую возможность — *своей* и занимая, таким образом, внутреннюю дистанцию по отношению к унаследованному полю фактичности, чтобы *усвоить* его в собственном наброске. Такого рода внутреннее дистанцирование предполагает своеобразное «подвешивание», или, как говорит Хайдеггер, *отзывание*¹ актуальной значимости унаследованных возможностей ради их переопределения в *собственном* наброске как возобновляющем преемстве по отношению к вот-бывшему.

Подобно тому, как в измерении актуального со-бытия Хайдеггер говорит о необходимости движения «противоходом», возвращения к самому себе из анонимного растворения в das Man, точно так же интерпретирует он и фактичное бытийное отношение к вот-бывшему — ответ, подчиняя его особой центростремительной «телеологии» бытия Dasein, требующей понять ответ как от-каз, отношение «к» — как движение «от». Этот парадоксальный ход позволяет даже спросить о релевантности понятия ответа для описания соответствующего «возвратного» движения, нацеленного на раскрытие «эгоитичного»² измерения в бытии Dasein³. Последнее в одностороннем порядке подлинного само-определения возобновляет возможности «бывшей» экзистенции в собственной онтологической проекции, по отношению к которой прошлые поколения выступают своего рода «поставщиками» фактичности, не имеющими *собственного* голоса в актуальном свершении истории, предстающем как «монолог настоящего, интерпретирующего прошлое» [1].

Ответ выступает, таким образом, как негативный феномен, получающий свой онтологический смысл не из совместного («диалогического») интереса, а всецело из «заботы» о той радикальной индивидуации, в которой Dasein открывает *безотносительность* собственного бытия. Другими словами, ответ является фактичной проекцией «заступания в смерть» как конститутивного принципа подлинного экзистирования Dasein. Как таковой он не может быть отождествлен с ответом в привычном (онтическом) смысле слова, но является условием возможности последнего. Ответ-возражение выступает как фактичная *форма* экзистенциала возобновления, позволяющая совместить безотносительность «заступающей решимости» с онтологической определенностью Dasein как со-бытия (Mitsein), в данном случае — диахронического со-бытия с вот-бывшим. Функцией такого ответа является полагание *различия* между актуальным экзистенциальным проектом Dasein и «прошлым» проектом вот-бывшего. Этот акт составляет диалектический смысл феномена преемства у Хайдеггера и показывает, что генеративная диахрония сопряжена с особым опытом *дисконтинуальности*, предполагающим, что перенятие исторических содержаний, составляющее первичный смысл бытийной связи настоящего с прошлым, имеет, по-

мимо измерения анонимного (пассивного) наследования, измерение *критического* усвоения, требующее самостоятельного пересмотра унаследованной фактичности, без которого ответственность за собственную историю (свое историчное бытие) была бы просто невозможна.

Сведение исторического горизонта со-бытия к одному единственному ракурсу — *ответному* самодистанцированию актуального Dasein по отношению к вот-бывшему — является той уникальной конфигурацией, которая позволяет Хайдеггеру возвести феномен подлинной историчности к безотносительности бытия-к-смерти, к метафизической изолированности Dasein [6.S.172]. Даже если мы посмотрим на описанное Хайдеггером отношение между поколениями с точки зрения ушедшего Dasein, эта смена перспектив не откроет ничего нового в понимании историчности. Предложенная им трактовка *ответного* отношения потомка к своим предшественникам не проясняет возможности позитивной со-общности между ними: как принцип различия этот ответ возвращает каждого к задаче собственного бытия. Тот *факт*, что после моей смерти реализованные мной возможности станут материалом для фактичного самоопределения нового поколения, должен оставить меня равнодушным как раз потому, что ответ-возражение другого отправляет меня в отставку как исторического субъекта этих возможностей, ибо новое Dasein должно выступить в роли такого субъекта, т.е. принять на себя унаследованную фактичность, «выбрав» ее в своем «решительном самонаброске». Поскольку такое возобновление составляет задачу индивидуации историчного Dasein, оно сущностным образом *противопоставляет* себя моему бытию, ибо каждое из них определено как своя собственная «забота». Аналитические заключения типа: «бытие вот-бывшего есть *мое* прошлое, — но тогда мое бытие должно быть *его* будущим» [1], — не помогают установить отношение экзистенциальной заинтересованности «старого» Dasein в новом, без которой будущее, связанное с поколением потомков, будет разворачиваться уже по ту сторону моей историчности, и мне как экзистирующему Dasein придется признать, что кроме смерти у меня нет другого будущего.

Важно понять связь между трансцендентальным подходом Хайдеггера в фундаментальной онтологии и той вполне определенной в генеративном отношении позицией, с которой осуществляется анализ историчности Dasein, — *позицией потомка*. Рассмотренное в этой позиции, Dasein выступает в своей контрфактичности по отношению к прошлому и индифферентности по отношению к будущему. Обращение к вопросу об историческом генезисе Dasein потребовало специфической «генеративной редукции», вычленившей в историческом горизонте со-бытия тот особый ракурс, в котором историчность Dasein могла быть показана на феноменальном основании бытия-к-смерти, фундирующего способность абсолютной сосредоточенности Dasein на задаче собственного экзистирования, т.е. его трансцендентальную «эгоичность». Не трудно увидеть, что у «эгоичного» Dasein есть вполне определенный антропологический коррелят — тот особый возраст в генезисе личности, который обладает характеристиками, изоморфными хайдеггеровскому «идеалу» экзистенции, — возраст, когда человек обнаруживает решимость к самоутверждению и когда собственная смерть рассматривается им как крайняя возможность такового, и потому нет другой такой стадии в жизни, когда бы человек отправлялся на смерть с большим энтузиазмом и решительностью.

Отмеченный антропологический профиль Dasein вносит дополнительные сложности в хайдеггеровское понимание Dasein как *нейтрального* [6.S.171ff.] — нейтрального в отношении характеристик, фундированных в телесности и конституирующих

базовые антропологические различия между людьми, т.е. те различия, которые лежат в основании человеческой социальности — прежде всего, гендерные и генеративные различия⁴. Сложности возникают вследствие того, что Хайдеггер выявляет измерение нейтральности в *фактичном* Dasein. «Метафизическая нейтральность внутренне (innerlichst) изолированного человека как Dasein, — пишет он, — это не пустая абстракция из онтического, некое «ни то, ни другое», но подлинно конкретное первоисточа (des Ursprunges), Еще-нет фактичной рассеянности (Zerstreutheit)» [6.S.173]. Хайдеггер говорит «ни то, ни другое», имея в виду свойственное человеческому бытию различие на два пола, в отношении которого, прежде всего, и определяется понятие нейтральности. Однако мы с полным правом можем дополнить гендерные характеристики человека также возрастными различиями, предполагающими свою плюрализацию «сущности» человек, согласно которой каждый индивидуум *как рожденный* отсылает, с одной стороны, к более старшим, с другой — к более молодым поколениям, обнаруживая таким образом сущностную генеративную относительность своего бытия. Нейтральность и есть, таким образом, тот предел, или полюс трансцендирования, который составляет «внутренний» телос «заступания в смерть» как акта радикальной индивидуации. Контрфактичность этого движения означает возвышение Dasein над конкретными определенностями его фактичной рассеянности — гендерной и генеративной относительностью человеческого существа. Безотносительность выступает как нейтральность Dasein в отношении этих онтических характеристик, т.е. как бесполость и лишенность возраста. Это нейтральное измерение получает у Хайдеггера название «первоисточа», позитивность и сила (Maechtigkeit) которого заключается в том, что он «несет в себе внутреннюю возможность всякой конкретной фактичной человечности (Menschentums)» [6.S.172].

Несмотря на квазисубстанциальное различие в Dasein нейтрального (онтологического) первоисточа и конкретных (онтических) характеристик, Хайдеггер пытается воспрепятствовать дуалистическому толкованию внутренней динамики экзистирования человека как «существа трансценденции», превосходящего онтическое измерение в опыте понимания бытия. «Dasein вообще, — пишет он, — скрывает внутреннюю возможность для фактичного рассеивания в телесность и тем самым — в гендерность (Geschlechtlichkeit)» [S.6.173], а также — в возрастную (генеративную) определенность», — добавим мы. Рассмотренное с точки зрения метафизической нейтральности, появление соответствующих различий (два пола, основные генеративные стадии: дети, взрослые, старики) интерпретируется неизбежно в негативных понятиях — раскалывания, раздвоения. Однако же Хайдеггер подчеркивает, что отрицательность, которая приводит к этим понятиям, так сказать, с онтической стороны, в данном случае нерелевантна, ибо речь идет не о том, что «некое большое прасущество в своей простоте онтически раскалывается на множество отдельных моментов» [6.S.173], а о внутренней возможности преломления в многообразном (Vermannigfaltigung), которая заключена в Dasein и для которой телесность является «организующим фактором» [6.S.173]. Хайдеггер схватывает указанную возможность в понятии *трансцендентального рассеивания (Zerstreuung)*, выступающего «динамическим» эквивалентом экзистенциала со-бытия, или «*связывающей*» (курсив мой. — Т.Ш.) возможностью фактичной экзистентной расколотости» [6.S.174] Dasein.

Рассеивание оказывается, таким образом, соразмерной фактичности формой нейтрального Dasein подобно тому, как ответ являлся фактичной формой возобновления. Изоморфизм этих структур обусловлен тем, что каждая на своем уровне является содержательным исполнением базового тезиса хайдеггеровской аналитики о

фактичности экзистирования, т.е. каждая из них основывается в брошенности (*Geworfenheit*) как изначальной онтологической характеристике *Dasein*. Сказанное помогает понять значение определения «связывающее» применительно к «негативному» (по своему онтическому звучанию) рассеиванию, а равно и диалектический смысл последнего. Подобно ответу-возражению, который как принцип подлинной историчности *Dasein* выступает движением, возвращающим отвечающего к задаче собственного бытия, т.е. движением *от*, а не *к* другому, аналогичным образом и рассеивание должно пониматься в направлении, *обратном* его кажущейся «негативности», т.е. не как распад или дезинтеграция, а напротив — как обусловленная фактичностью внутренняя подвижность экзистирования — *Streuung* («текучесть») [6.S.173], возводящая («связывающая») *Dasein* к его метафизической эгоичности, изолированности, нейтральности.

Эти диалектические усилия помогают прояснить систематическое место вопроса о половой и возрастной определенности фактичного *Dasein* в фундаментальной онтологии и одновременно закрепляют то видение проблемы трансценденции, которое легло в основание трактовки историчности *Dasein* в «Бытии и времени». Утверждение о нейтральности *Dasein* не вступает в противоречие с ясной генеративной определенностью последнего, выраженной в позиции потомка. Будучи понятием, коррелятивным эгоичности и изолированности, нейтральность является условием возможности *самостоятельного* возобновления истории в фактичном экзистировании *Dasein*, т.е. выступает тем экзистенциальным определением, которое позволяет рассматривать всякое фактичное *Dasein* как *начало* истории или, по меньшей мере, как возможность такого начала — *безотносительно* к тому, что ее уже в известном смысле предопределили другие. Как писал Киркегор: «Чему бы ни научалось одно поколение от другого, истинно человеческому ни одно поколение не может научиться от предыдущего. В этом отношении каждое поколение начинает сначала...» [2.C.110]. Генеративная нейтральность *Dasein* — его трансцендентальное «без рода, без племени» — открывает в истории принцип дисконтинуальности, привязывающий «фактичность истории к фактичности Вот (Da) собственной индивидуальной экзистенции и ее самости» [7.S.116], т.е. превращающий историю в задачу «моего» экзистенциального самоопределения.

Итак, диахроническая связь поколений анализируется в фундаментальной онтологии в рамках вопроса об отношении *Dasein* к собственной фактичности, вследствие чего исторический горизонт со-бытия ограничивается ракурсом отношения актуального *Dasein* к тому, которое уже ушло из мира — вот-бывшему. Экзистенциальный интерес *Dasein* к прошлым поколениям обуславливается тем, что оставленные ими следы со-конституируют его собственную фактичность, фактичные границы его мира и его возможностей как бытия-в-мире [7.S.116]. Подлинная историчность *Dasein* означает его само-определение среди унаследованного поля онтических возможностей, которое осуществляется на основании «заступания в смерть», позволяющего *Dasein заново* повторить историю в проекте собственной самости. Экзистенциальный смысл преемственности заключается тем самым в полагании различия между *Dasein* и вот-бывшим как отдельными самостями и самоутверждении первого как актуального субъекта истории, который *вместо* вот-бывшего несет ответственность за «судьбу» оставленных им в качестве исторического наследия экзистентных возможностей. Подобная дисконтинуальность выступает как экзистенциальное условие подлинного обновления исторического мира, однако сама связь поколений получает одностороннюю интерпретацию, не позволяющую понять возможность исторического (герменевтического) диалога между прошлым, настоя-

щим и будущим. Историчность Dasein, понятая на основании его «заступания в смерть», предстает как имманентное, замкнутое на себя измерение «приватного» экзистирования, в котором история начинается и заканчивается. Безотносительность бытия-к-смерти делает бытие Dasein одновременно начальным и конечным пунктом истории⁵. Поэтому, пытаясь представить себе историческое (диахроническое) «сообщество» подлинно экзистирующих Dasein (бывших, настоящих и будущих), мы получаем картину отдельных монад⁶, последовательно сменяющих друг друга в объективном историческом времени, где каждая из них, несмотря на фактическую обусловленность своего бытия, *через* таковую должна осуществиться в собственной безотносительности.

Отношение Dasein к будущему другому вообще не затрагивается в экзистенциальной аналитике, поскольку пределом трансцендирования Dasein (как «заботы») в направлении будущего выступает смерть. Сама структура «заботы» не позволяет распространить интерес экзистирования за пределы моей смерти, экзистенциальная интерпретация которой определяет для меня лишь одну фундаментальную заинтересованность — в радикальной индивидуации меня как «вот-бытия» *безотносительно* к другим — прошлым, настоящим и будущим. Борисов рассматривает в этой связи возможность преодоления указанной ограниченности в хайдеггеровском анализе историчности благодаря восстановлению симметрии в трактовке конститутивных функций рождения и смерти в бытии Dasein. Асимметрия же заключается в том, что рождение понимается как *факт*, определяющий фундаментальную (*априорную*) связанность моего бытия с бытием других, тогда как смерть мыслится как феномен, открывающий безотносительность моего бытия. Как таковые рождение и смерть фундируют, соответственно, измерения фактичности (брошенности) и экзистенциальности (наброска) в аналитике Хайдеггера. Если рождение является основанием для трансцендирования в направлении вот-бывшего, то смерть, определенная как *безотносительная* возможность [5.С.258], полагает абсолютный предел трансцендированию Dasein в направлении будущего: горизонт само-наброска Dasein ограничивается «линией смерти»; будущие другие оказываются *вне* его собственной «внутренней» историчности, историчности Dasein как «заботы». Симметричная трактовка смерти заключалась бы соответственно в раскрытии ее *относительности*, т.е. в обнаружении того, что в своей смерти Dasein сущностным образом отнесено к другим. «Если рождение (как структура моего бытия), — пишет в этой связи Борисов, — раскрывает мне *присутствие, со-участие* в моем бытии Другого (вот-бывшего), или *бытие Другого (бывшего) для меня*, то смерть как симметричная структура должна быть *обращенностью вот-бытия к Другому (будущему), моим собственным бытием для Другого*» [1]. Понимание собственного бытия как послания будущему другому, дополняющее рассмотренный у Хайдеггера момент преемства как возобновления адресованного мне послания вот-бывшего, позволяет Борисову говорить о таком концептуальном расширении экзистенциальной аналитики, которое делает ее соразмерной феномену герменевтического диалога. Приведенные во взаимодействие два эти аспекта означают «осуществление непрерывности истории в индивидуальном существовании» [1].

Речь идет, таким образом, о попытке преобразовать экзистенциальную аналитику благодаря включению в ее структуры смерти как *факта*, который отсылает к трансцендентному измерению бытия будущего другого, способного выступить преемником по отношению к моим фактическим наброскам. Однако такой подход наталкивается на ряд принципиальных затруднений, некоторые из которых были уже затронуты нами ранее. Начнем с того, что принятие во внимание смерти как факта, кото-

рый, по точному выражению Сартра, *отчуждает* мою возможность-бытия в пользу другого [4.C.551] и означает, что связанное с моим бытием поле фактических возможностей переходит в его ведение, так что в исторической перспективе именно будущие поколения «решают вопрос о смысле деятельности предшествующего поколения» [4.C.547], — удержание этого факта в его трансцендентном значении, единственно легитимирующее введение точки зрения другого на мое свершившееся и «отбывшее» бытие, не позволяет более говорить о бытии-к-смерти как модусе *моего* экзистирования. Если смерть понимается как феномен, определяющий мое бытие как бытие-для-другого, передающий мой фактический жизненный проект в распоряжение другого, т.е. понимается как факт, который «приходит к нам извне и преобразует во внешнее» [4.C.549], то она автоматически исключается из поля моих возможностей и не может принадлежать к онтологической структуре «заботы», что было очень хорошо показано Сартром. Иначе говоря, смерть может быть истолкована как обращенность моего вот-бытия к другому только с точки зрения самого этого другого, но ни в коем случае — как *моя* обращенность к нему. Поэтому когда Борисов пишет, что благодаря симметричной, т.е. раскрывающей относительность смерти, интерпретации «»бытие к смерти» оказывается модусом экзистирования, в котором вот-бытие само понимает свои бытийные проекты как вопрос, *обращенный к Другому*», использование термина «бытие к смерти» представляется крайне проблематичным. Ведь если речь идет не о рефлексивной способности стать на точку зрения другого и оттуда осмыслить собственную смерть как факт, позволяющий другому самому от себя продолжить «набросанные» мной проекты, а о структуре *моего* актуального экзистирования, то подобный тезис вводит две конфликтующие друг с другом перспективы, предполагающие, что Dasein может быть на двух местах сразу по разные стороны своей смерти. Одна перспектива открывается благодаря имманентизации смерти, вводящей последнюю во внутренние структуры бытия Dasein и представляющей, соответственно, бытие-к-смерти как модус моего экзистирования; другая, в свою очередь, как раз исключает эту возможность, открывая взгляд на смерть как на факт, потусторонний моему само-набрасыванию⁷, ибо только в таком трансцендентном качестве она может выступать своего рода «стрелочником» истории, передающим ее во все новые и новые руки.

Кроме того, предложенная переинтерпретация феномена смерти оставляет открытым вопрос о принципе индивидуации в бытии Dasein. В хайдеггеровской концепции бытие-к-смерти выполняло такую функцию именно благодаря рассмотрению смерти как безотносительной возможности. Если же мы размыкаем горизонт будущего, связывая проекцию моего актуального бытия с такой же проекцией будущего другого, т.е. открывая продолжение моей, «отбывшей», проекции в «пред-стоящей» проекции другого, и если, следовательно, смерть не является больше внутренним пределом, отношение к которому открывало бы мне мое бытие как индивидуальную задачу, то каким образом должна тогда определяться подлинность экзистирования Dasein, трансцендирующего одновременно в направлении вот-бытия и будущего Dasein? Заметим сразу, что Сартр тоже не отвечает на поставленный вопрос, ограничиваясь риторикой конечного «выбора себя» [4.C.551] и не проясняя феноменального основания сингулярности этого выбора.

И, наконец, если бытие будущего другого может быть показано как онтологический интерес моего экзистирования, хайдеггеровское определение Dasein как сущего, для которого «в его бытии речь идет о самом этом бытии» [5.C.12], не сможет описывать эту новую структуру историчности. Такой интерес хотя имплицитно

и предполагается в рассуждениях Борисова⁸, все же не находит должного обоснования, поскольку, как уже отмечалось ранее, само по себе понимание того, что осуществленный мной экзистенциальный проект может быть возобновлен другим, еще не объясняет моей заинтересованности в таком продолжении. Ведь другой делает это уже, так сказать, от своего собственного имени, лишь используя, как об этом пишет сам Борисов [1], исторически бывшее для осуществления *своего* фактического самонабрасывания. И эта проблема не решается с формальным разворачиванием исторического горизонта со-бытия одновременно по двум направлениям: в прошлое и будущее. Как уже было показано, мы можем дедуцировать эту полноту опыта историчности уже у самого Хайдеггера, не будучи при этом в состоянии, однако, показать диахроническую связь поколений как исторический *диалог*, равно как и распространить экзистенциальную заинтересованность Dasein по ту сторону структуры «заботы». Но если в рамках фундаментальной онтологии такие проблемы вообще не возникали, то могут ли они быть решены, если мы, подобно Сартру, будем основываться на фактичном понимании смерти⁹, не изменив при этом того подхода к вопросу о со-бытии, в рамках которого бытие-друг-с-другом — и в том числе диахроническая сообщность поколений — открывается как взаимодействие отдельных «монад», экзистенциальный «интерес» которых друг к другу может быть только один — разграничение и утверждение собственных онтологических проекций? В этом отношении показательны внутренние рассогласования, которые можно обнаружить в обсуждении диахронической, опосредованной смертью, связи между поколениями у Сартра. Так, отношение к умершим характеризуется у него как отношение «полной ответственности» за их судьбу [4.С.547], как «хранение» их жизни [4.С.546]. Вместе с тем собственная смерть понимается как «триумф Другого надо мной» [4.С.549], ибо «...само существование смерти отчуждает нас полностью в нашей собственной жизни в пользу других», так что «быть мертвым — значит быть жертвой живущих» [4.С.548]. Чтобы распутать антиномичность этих толкований, превращающих ответственность за другого в его «заклание», антиномичность, которая является своеобразной преемницей хайдеггеровской диспозиции по данному вопросу (ответ-возражение прошлому // игнорирование будущего), необходимо показать, что моя бытийная связь с историческим предшественником вплетена в мое отношение к потемку и, наоборот, что историчность моего бытия не может быть редуцирована поэтому к возобновлению «прошлого» в актуальном наброске моей, фактической, самости. Подобная сквозная соотнесенность прошлого, настоящего и будущего может быть выявлена и в масштабе диалогического (герменевтического) свершения традиции, и в фокусе интерсубъективной связи «родитель — ребенок», но и в том, и в другом случае речь будет идти о философских усилиях, оспаривающих эпистемологический приоритет трансцендентально-эгологической парадигмы.

Примечания

¹ Ср.: «Возражение... как мгновенно-очное» (т.е. как момент «заступающей решимости». — Т.Щ.) есть *отзыв* (Widerruf) того, что в сегодня действует как «прошлое». — [5.С.386].

² Ср.: «Только потому, что Dasein первично определяется через эгоитичность (Egoitaet), оно может фактично экзистировать для другого Dasein и с ним в качестве Ты... Принадлежащая к трансценденции Dasein эгоитичность является метафизическим условием для того, чтобы могло экзистировать Ты и могло экзистентно быть Я-Ты-отношение» [6.С.241].

³ Сначала, конечно, это делает смерть, так что ответ-возражение другого лишь снова и снова актуализирует эту ее работу по отстранению от дел.

⁴ Сюда же относятся и расовые различия, фундирующие политическую историю человечества.

⁵ Ср: [1].

⁶ В связи с чем М. Тённисен проводит аналогию между гуссерлевским трансцендентальным сообществом монад и хайдеггеровским подлинным бытием-друг-с-другом. См.: [8.S.176-182].

⁷ Ср.: «Смерть — это невозможность того, чтобы у меня был проект» [3.C.75].

⁸ Ср.: «...вопрос экзистенции» никогда не может быть решен окончательно тем сущим, перед которым он стоит. Если так, то может ли вот-бытие не быть заинтересованным в продолжении собственного бытия в будущем» [1] .

⁹ Ср.: «Смерть есть чистый факт, как и рождение. Она приходит к нам извне и преобразует во внешнее. В сущности она совсем не отличается от рождения, и именно эту тождественность смерти и рождения мы называем фактичностью» [4.C.549].

Библиографический список

1. Борисов, Е. Диалог как судьба. Со-бытие с Другим в экзистенциальной аналитике Хайдеггера. http://www.philosophy.ru/iphras/library/i_ph_1.html
2. Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор; пер. Н.В. и С.А. Исаевых. М., 1993. — 383 с.
3. Левинас, Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас; пер. А.В. Парибка. СПб., 1998. — 265 с.
4. Сартр, Ж.П. Бытие и ничто / Ж.П. Сартр; пер. В.И. Колядко. М., 2000. — 639 с.
5. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. В.В. Библихина. М., 1997. — 451 с.
6. Heidegger, M. Metaphysische Anfangsgründe der Logik (*Gesamtausgabe*, Bd. 26)/ M. Heidegger; Frankfurt am Main, 1978. — 272 s.
7. Landgrebe, L. Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundlagen der Phaenomenologie/ L. Landgrebe. Hambur, 1982. — 165 s.
8. Theunissen, M. Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart/ M. Theunissen. Berlin; New York, 1965. — 538 s.

T. Shchytsova

THE QUESTION OF THE RELATION BETWEEN GENERATIONS IN THE FUNDAMENTAL ONTOLOGY OF HEIDEGGER

The article is devoted to the analysis of the conceptual grounds of Heidegger's interpretation of the relation between generations as a constitutive phenomenon of the historical life. The limits of the thematization of the phenomenon of historicity in the fundamental ontology which are conditioned by the transcendental-egological character of Heidegger's thinking are clarified. While showing the phenomenon of the authentic historicity of Dasein as a special experience of *discontinuity* in the "facticity" of the connection of generations, the existential analytic does not answer the question of a positive constitution of a generative community (*Miteinandersein*) though it were in the dimension of the hermeneutical dialogue between the Past and the Present and the Future *or* in the scope of the inter-subjective relation "parent — child".