

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР. БЫТИЕ И ВРЕМЯ

(Heidegger M. Sein und Zeit.
Halle a. S.: Max Niemeyer, 1927)¹

Гилберт Райл

Бытие и время – весьма сложное и важное произведение, представляющее собой значительный шаг вперёд в применении «феноменологического метода», хотя сразу отмечу, что, по моему мнению, это шаг навстречу катастрофе. По всей видимости, Хайдеггер – самый оригинальный и яркий из учеников Гуссерля, и эта книга, посвящённая Гуссерлю и впервые опубликованная в его «Ежегоднике по философии и феноменологическим исследованиям» (том VIII), предполагает знание его опубликованных произведений, а также явным образом опирается на последние, ещё не опубликованные лекции и тексты этого трудного автора. На данный момент, если бы *Бытие и время* являлось лишь изложением идей учителя Хайдеггера – а в действительности этот труд представляет собой нечто большее, – оно уже было бы достаточно сложным для понимания, во всяком случае, для английской публики, поскольку, если не считать редких ссылок, ещё ни слова из Гуссерля не переведено на английский язык, как отсутствует и адекватное представление ключевых принципов феноменологии или хотя бы логических, эпистемологических и психологических концепций из *Логических исследований* (1900–1901; исправленное издание 1913).² Наша задача осложняется также тем, что до недавнего времени пониманию Гуссерля препятствовало одно обстоятельство исторического характера, а именно отсутствие серьёзной оценки характера и масштабов того влияния, какое оказал на него Франц Brentano, хотя известно, что оно было значительным. До тех пор пока Краус и Кастиль не взялись за эту задачу, большая часть работ Brentano по психологии и философии оставалась недоступной. Наконец, белым пятном для большинства исследователей в этом теоретическом поле остаётся «логический реализм» Бернарда Больцано (1781–1848), оказавший наряду с исследованиями Фреге существенное влияние на логические концепции Гуссерля: первое и единственное полное издание наиболее значимого труда *Наукоучение* (1837) уже недоступно, и переизданные Хёфлером в 1913 первые две книги из четырёх тоже уже распроданы.

Сегодня, однако, возможно увидеть начало и основные этапы развития феноменологии в некоторой перспективе; краткий обзор её генезиса предваряет мою попытку в самых общих чертах представить программу Хайдеггера и его метод (вследствие недостаточного понимания многие из его выводов мне придётся оставить без обсуждения).

Брентано был, подобно Брэдли, последователем «ассоциативной философии»; как и Брэдли, он занимался преимущественно теми вопросами, которые поставили Локк, Беркли, Юм, старший и младший Миль, а также Герbart; как и Брэдли, он в некоторой степени отступил от выводов Юма, предложив теорию суждения, которая отрицает базовое положение Локка о том, что суждение представляет собой связь или сочетание двух «идей»; вместо этого Брентано утверждал, что суждение содержит одну идею, а также иной, несводимый к идее элемент, а именно принятие или отвержение, утверждение или отрицание. Но в отличие от метафизики Брэдли метафизика Брентано наследовала скорее аристотелианской и томистской, нежели гегелианской; кроме того, опять же, в отличие от Брэдли, Брентано избегал любой попытки определить суждение (например, в терминах субъекта и предиката), ограничиваясь его трактовкой как элементарного, нередуцируемого и неопределяемого психического факта, качественное отличие которого от простого «представления» (*having an idea*) (*Vorstellung*³) сводится к этому дополнительному элементу «принятия или отвержения». Брентано также выделял третий класс психических фактов, не сводимых ни к «идеям», ни к суждениям, а именно класс чувств «симпатии и антипатии» или «желания и отвращения».

Таким образом, он отходит от английской школы, поскольку отвергает «ассоциацию» как единственный принцип и «идею» как единственный элемент психических комплексов и предлагает различать три несводимых друг к другу типа психических фактов, или «феноменов», которые, конечно, могут образовывать различные комбинации. Это базовое деление принималось, во всяком случае на первых порах, всеми его учениками, в том числе Мейнонгом и Гуссерлем, которые, развивая эту мысль, осуществили ряд глубоких и значительных исследований в области психологии и философии мышления.

Однако, несмотря на ряд нововведений, в главном Брентано оставался последователем школы Локка: это показывает тот факт, что для него «идеи» (*Vorstellungen*) хоть и не исчерпывают собой всего опыта сознания, остаются его основой, ибо акт «представления» (*Vorstellen*) может иметь место сам по себе, а акты суждения и чувства всегда фундированы в акте «представления». Судить — значит иметь представление и сделать нечто по отношению к нему, чувствовать — значит иметь представление и определённое отношение к нему. Будучи крепки задним умом, мы можем теперь задаться вопросом, не приводят ли эти послышки естественным образом к субъективистской или агностицистской теории познания.

Актам представления, суждения и чувства присуща общая черта, благодаря которой они относятся к классу психических актов — в противоположность физическим фактам: им всем с необходимостью присущ «имманентный объект», или «содержание». Нельзя иметь представление, которое не было бы представлением о чём-то; не существует утверждения, которое не было бы утверждением чего-то; нет желания, которое не было бы желанием чего-то. Это отношение психического акта к его содержанию, или имманентному объекту,

Брентано назвал интенциональным, позаимствовав данный термин у схоластов, а содержание, или имманентный объект акта, — интенциональным объектом. «Интенциональность» является отличительным признаком сознания и тем, что отличает психическое от физического («*res cogitans*» от «*res extensa*»).

Относительно интенциональности (это понятие, конечно, является предельным и неопределяемым) следует сделать два существенных примечания: 1) она не имеет ничего общего с «интенцией» (*intending*) в смысле намерения или цели действия⁴, свойства последней связаны скорее с доктриной «первичной и вторичной интенции». Хайдеггер в своей ранней работе по философии Дунса Скотта показал, что его термин «*intentio*» весьма близок гуссерлевскому «значению» (*Bedeutung*); 2) «интенциональный объект» акта сознания не является внementsальной сущностью, но имманентен сознанию, содержанием которого он выступает. Он имеет психический статус и существует, если существует вообще, только вместе с тем актом, содержанием которого он является. Бытие «интенционального объекта» представляет собой «аккузатив» по отношению к акту сознания. То есть теорию интенциональности Брентано следует трактовать не как предпосылку или следствие реалистической теории познания, но только как прояснение двусмысленности, скрытой в употреблении таких терминов, как «идея», «суждение» и «чувство». Однако Брентано не является солипсистом: он различает содержание, или «интенциональный объект» психического акта, и реальный внementsальный объект, например, «вещь» во времени и пространстве. Все психические акты имеют «интенциональные объекты», и только некоторым соответствуют также реальные объекты. Например, «идея» Золотой горы обладает содержанием, но не имеет реального объекта; «идея» горы Эверест имеет и то, и другое. Соответственно, идеи «сочинитель *Илиады*» и «сочинитель *Одиссеи*» обладают разным содержанием, но (возможно) им соответствует один и тот же реальный объект. Поскольку есть три основных типа психических актов, есть и три основных типа интенциональности, хотя интенциональность суждения и ощущения фундирована в интенциональности представления.

Следующим важным моментом в наследии Брентано, который стал необходимым и чуть ли не достаточным условием рождения феноменологии, является теория абсолютной самоочевидности (*Evidenz*) «внутреннего восприятия», или восприятия наших актуальных психических актов и состояний *вместе с их интенциональными объектами*. Возвращаясь к Декартову методу сомнения и его «*cogito ergo sum*», Брентано полагает, что если наши суждения о внешней реальности случайны и сомнительны (поскольку базируются на «идеях», содержания которых отличны от соответствующих внementsальных объектов и абсолютно не сравнимы с ними), то наши суждения о том, что является имманентным нашему сознанию, подтверждают себя сами, ибо содержание идеи, которую мы высказываем в качестве суждения, *тождественно* её объекту. Таким образом, я могу сомневаться в том, действительно ли я вижу корабль, но не могу усомниться в том, что

предмет, который я вижу, *действительно* выглядит (looks) для меня таким, каким он мне *кажется* (seems), или в том, что я действительно полагаю, что он выглядит, как корабль; я могу сомневаться в том, что сардины – хорошая пища, но я не могу сомневаться в том, что они мне нравятся. Brentano дал объектам «внутреннего восприятия» общее название «психические феномены», или «феномены сознания», используя термин «феномен» (это важно иметь в виду, чтобы верно понять смысл слова «феноменология») не в кантовском, но контовском смысле: подразумевая не «видимость» *в противоположность* реальности, а *реальность, которая видится*, т. е. себя манифестирует. Таким образом, «психический феномен» – это просто частная манифестация сознания. Действительно, часто этот термин означает немногим больше, чем «факт» в обыденной речи.

Таким образом, во внутреннем восприятии наших собственных психических феноменов мы имеем источник самоочевидных суждений, которые одновременно являются утвердительными и экзистенциальными; и другого такого источника нет (хотя мы можем составлять самоочевидные *негативные* суждения формы: «Ни один X не является Y», или «Не существует X, который был бы Y» – благодаря простой логической интуиции). Итак, позитивное знание либо представляет собой «внутреннее восприятие», либо фундировано в нём, благодаря чему наука об объектах «внутреннего восприятия» получает приоритет над всеми другими науками.

Brentano разделяет науку об объектах «внутреннего восприятия» на две основные ветви. Сначала только на практике, но затем также явным образом в теории он делит психологию на «генетическую» и «описательную». К первой относятся все формы индуктивной, экспериментальной, статистической, антропологической, эволюционной и патологической, или физиологической, психологии; но все эти формы генетической психологии опираются на данные «описательной» психологии, функция которой заключается в анализе и описании общих типов психических феноменов, или общих модусов интенциональности, которые экземплифицируются в частных данных «генетической» психологии. Метод «описательной» психологии является интуитивным и основывается не на выведении следствий из посылок, а на непосредственном *видении* единичных психических феноменов, с которых можно считать общие типические структуры. Известно, что Brentano, закрепив термин «психология» за индуктивной, или «генетической», наукой, решил дать дескриптивной науке о психических феноменах название «психогнозис». Несколько позже Краус придумал для этой науки имя «феноменогнозис», однако название, которое за ней закрепилось, предложил Гуссерль и его школа – это «феноменология». Наверное, было бы точнее, хотя и не столь удобно, назвать её «психо-феноменологией», поскольку предметная область ограничивается психическими феноменами, но это уточнение становится излишним, как только обнаруживается, что *только* психические сущности являются самоманифестирующимися, т. е. «феноменами» в собственном смысле слова.

Я полагаю, представленные доктрины Brentano имеют наибольшее значение для истории феноменологии, однако они *не исчерпывают* его учения и в некотором отношении не являются окончательными. Поздний Brentano, встревоженный теми конструкциями, которые возвели на основе его исследований два выдающихся ученика — Гуссерль и Мейнонг, от некоторых своих концепций отказался, а некоторым придал иную форму. Однако здесь нет нужды рассматривать его позднейшие новации.

Гуссерль начал свою карьеру как теоретический психолог школы Brentano; изначальный интерес Гуссерля к теории математики нашёл отражение в первой книге *Философия арифметики*, в которой принципы Brentano применяются к особой области арифметических «идей». С этого времени Гуссерль, как и Мейнонг, исследует вопросы общего характера о природе, статусе и происхождении «абстрактных идей», т. е. понятий и реляционных идей. Ранние работы этих двух авторов в значительной мере представляют собой изумительно глубокую и проницательную критику трактовки этих вопросов в английской школе Локка—Спенсера. Видимо, неслучайно именно Brentano, который считал себя учеником Аристотеля и схоластов, стал учителем мыслителей, вновь утвердивших независимую реальность «*entia rationis*» и обнаруживших в нашем мышлении элементы, которые не являются «ощущениями» или отголосками «ощущений». В частности, Гуссерль пришёл к выводу, что область логического не является всего лишь фрагментом области психологического. В первом томе *Логических исследований* он основательно критикует заблуждение «психологизма», жертвами которого на тот день являлись почти все логики: представление о том, что объекты логики — универсалии, факты, импликации, отношения, типы, целое и т. п. — суть не более чем ряд ментальных состояний, процессов и диспозиций. Его настойчивая и мастерская демонстрация саморазрушительного характера всех «психологистических» теорий, а также доказательство необходимости «чистой» и независимой науки логики, в которую исследования второго тома вносят ценный вклад, имели огромное значение для немецкой философии и психологии первой четверти XX столетия.

Однако у Гуссерля можно обнаружить более важные цели, чем разработка «платонистического» логического реализма, и хотя многие предпочли бы, чтобы он продолжил исследования Больцано и Фреге в направлении чистой формальной онтологии, подобно тому как это делается в «*Gegenstandstheorie*»⁵ Мейнонга, Гуссерль не собирался отказываться от своего первого увлечения — изучения феноменов сознания. Избавление от «психологизма» не означало отказа от анализа типов «интенциональных переживаний», и ясное представление об *объектах* познания и мышления не мешало, но помогло Гуссерлю в исследовании сущности познания и мышления. Особое внимание Гуссерль уделил сложной проблеме (или группе проблем), связанной с природой и статусом значения. Ведь это общее, даже излишне широкое понятие охватывает как «термины» и «пропозиции» (т. е., грубо говоря, значения слов и предложений), с которыми имеет

дело логика, так и «идеи», или «понятия», и «суждения», которые являются объектом психологии и феноменологии мышления. Кроме того, теория математики делает необходимым исследование того, что представляют собой символы и их значения; метафизика должна ответить на вопрос о том, какого рода бытием обладают «понятия», «факты» и «предложения» (или, по выражению Мейнонга, «объективы»); философия языка и грамматики вращается вокруг идеи «выражения», и всё это – проблемы значения. И, наконец, определение всех сознательных актов в качестве «интенциональных переживаний», т. е. переживаний, сущности которых принадлежит направленность *на что-либо*, отличное от них самих, привело вскоре к тому, что существительное «значение» стало обозначать «интенциональный объект» психического акта, а глагол «значить» – интенциональную направленность (*intending*) акта на имманентный объект.

Итак, главный интерес Гуссерля – это феноменология психических актов, обладающих *логическим* значением, т. е. актов мышления, но параллельно он развивает общую теорию феноменологии и общую теорию её предмета – интенциональности, или наделённости значением (*meaningfulness*), присущей сознанию вообще. Эту общую теорию мы теперь попытаемся эскизно представить. Для Гуссерля феноменология – это наука о «феноменах сознания» (выражение Brentano, от которого Гуссерль в силу веских причин решил отказаться), или «интенциональных переживаний». Но это не фактуальная наука: её задача состоит не в том, чтобы сначала фиксировать и изучать действительные единичные явления (*actual instances*), а затем делать индуктивные обобщения. Это наука о сущностях; она изучает характер переживания, делаящий его частным случаем, например, сомнения или вопрошания, воображения или умозаключения. Предметом феноменологии являются типы, или типические структуры интенциональных переживаний, усматриваемые *интуитивно* в реальных или воображаемых частных случаях. Одним словом, её предмет – это сущности, а не индивиды, и её метод основан на «экземплярной интуиции». Таким образом, феноменология относится к эмпирической психологии так же, как геометрия к географии.⁶ Тот факт, что сущности *существуют* и что мы можем их знать, установлен Гуссерлем в посвящённых чистой логике разделах *Логических исследований*.

Феноменология – это «эйдетическая» наука об интенциональных переживаниях, поэтому в сферу её внимания в определённом смысле попадает *всё*, ибо всё, что *есть* в каком бы то ни было смысле, будь то в смысле экзистенции или субсистенции – фантазия, факт, отношение, число 7, надежда, бессмыслица, экватор и т. д. – словом, всё, что только может быть названо или помыслено, потенциально существует *для меня*, т. е. как возможный объективный коррелят, или интенциональный объект того или иного акта моего сознания. Я могу знать об этом нечто или размышлять о нём, оно может меня занимать или раздражать и т. д., то есть оно актуально или потенциально является «аккузативом» интенционального переживания (я заимствую эту метафору из грамматики, поскольку в переводе на ан-

гнийский невозможно различить «Gegenstand»⁷ и «Objekt»⁸). А тот тип интенциональности, который делает мое переживание тем, что оно есть, и является — в своих специфических свойствах и в своей родовой структуре — объектом феноменологического анализа. Это имеет важные и (на мой взгляд) опасные следствия: наука феноменология получает приоритет над всеми прочими науками и, будучи беспредпосылочной, возвышается над предпосылками, присущими всем прочим наукам. Уже в *Логических исследованиях* Гуссерль разработал теорию познания, или самоочевидного суждения, в основе которой лежит, на мой взгляд, серьёзная ошибка (восходящая, я думаю, к тезису Brentano о фундированности суждения и познания в *Vorstellung*); согласно этой теории, те объекты познания, которые не являются переживаниями познающего, представляют собой сплетение значений, и эти значения суть *дар* сознания, так что сознание оказывается *конститутивным* для всех трансцендентных (или кажущихся таковыми) объектов. Эта теория достигает кульминации в тезисе, эксплицитно сформулированном в *Идеях к чистой феноменологии* и весьма близком идеям Канта и Грина: «чистое сознание» представляет собой единственную самодостаточную (self-subsistent) реальность и абсолютный *prius*. Поэтому Гуссерль рассматривает все объекты психических актов, *в том числе все объекты познания*, как «корреляты сознания» — вещи, бытие которых является «аккузативом» актуальных или потенциальных интенциональных переживаний.

Таким образом, в философии Гуссерля и его последователей заметна тенденция к рафинированному субъективному идеализму или даже солипсизму. На мой взгляд, эта тенденция обусловлена не самой по себе идеей феноменологии (которую я считаю полезной), но только специфической разработкой той части специальной теории значения, которая, если я не ошибаюсь, является дурным наследием гипотезы Локка–Бrentano о существовании «идей» как определённых ментальных сущностей, из которых некоторым образом состоит знание, хотя они не являются ни объектами знания, ни даже актами познания, но выступают посредниками между первыми и вторыми.

Этот краткий обзор некоторых линий в философии Гуссерля (многие и весьма существенные её моменты остались за рамками данного обзора) должен служить предисловием к разговору о Хайдеггере.

До *Бытия и времени* Хайдеггер опубликовал лишь небольшой труд по философии Дунса Скотта, в котором ясно излагает учение Скотта о категориях, интенциональности и значении, по ходу дела проводя сравнение с соответствующими взглядами Гуссерля. Однако в *Бытии и времени* Хайдеггер ступает на иной путь и на протяжении 440 страниц закладывает, по его собственному выражению, всего лишь основу для решения проблемы, значительно более фундаментальной и радикальной, чем любая из тех, которые ставил перед собой Гуссерль. Более того, он создаёт новую философскую терминологию, предназначенную для отчётливого определения основных категорий того значения⁹, которое он пытается эксплицировать.

Феноменология должна быть беспредпосылочной: это означает, что феноменологические интерпретации, или анализы, не должны принимать за само собой разумеющееся каких бы то ни было теорий или наблюдений, сделанных в состоянии (феноменологической) наивности. Это является общим положением. Но в действительности, полагает Хайдеггер, предыдущим феноменологам не удалось освободиться от бремени унаследованных предпосылок, которые либо ограничивали выводы, либо лишали их силы. В частности, строгому применению феноменологического метода препятствовали такие факторы, как исторический генезис феноменологии из психологии, сохранившийся в психологии наивный декартовский дуализм духа и материи, «химическая» теория атомарных идей, состояний и диспозиций, а также доминирование платоновских и аристотелевских категорий во всей современной философской и психологической мысли; в результате даже наиболее радикальные представители феноменологии, используя чужеродный инструментарий, имели лишь поверхностное представление об исследуемых объектах. Для феноменологии уже прошло, или, скорее, ещё не настало время анализировать типы психических актов и их связей, исследовать отношение «акта» к «содержанию» и отношение обоих к «реальным физическим вещам» и «миру», поскольку уже исходное разграничение таких вещей, как типы, психические акты, содержания актов, физические вещи и мир, наследуется от наивных предшественников феноменологии, а не *обнаруживается* ею самой.

Наиболее фундаментальными выступают предпосылки онтологические, и именно к этой области должна обратиться феноменология, осмотрительно отложив изучение ветвей до тех пор, пока не будут изучены корни. А корнем является бытие (Sein). Корневой проблемой феноменологии является значение бытия, но речь идёт не о поиске его *определения* (это было бы нелепой затеей), но о выработке нового — феноменологического — понимания, благодаря которому мы увидели бы «отчётливо» то, что, конечно, «некоторым образом» уже понимали или знали. Под «бытием» подразумевается не то или иное сущее (entity), о котором мы могли бы сказать, что оно существует или является тем-то и тем-то, но некое всеобщее, которое экземплифицируется в сущем. Гуссерль хотя и пришёл к выводу, что бытие представляет собой не что иное, как коррелят сознания, т. е. как раз то, чем сознание обладает как своим «аккузативом», так и не сумел до конца освободиться от картезианской точки зрения, согласно которой бытие и сознание находятся в отношении «vis-à-vis», так что, исследуя сознание, мы исследуем нечто, за пределами чего лежит трансцендентная область абсолютной реальности. Мысля в этих рамках, Гуссерль мог *разделять* сферы феноменологии и онтологии, считая первую наукой о сознании, а вторую — наукой о чём-то другом.

Хайдеггер критикует это наивное допущение: по его мнению, первая задача феноменологии состоит в том, чтобы, отбросив представление о расколе между сознанием и бытием, проанализировать и

описать тот базовый уровень опыта, на котором эта мнимая противоположность возникает *для нас*. Наша склонность рассматривать бытие как антитезу сознанию сама является одним из интенциональных переживаний, и возможно самым важным из интенциональных переживаний, которые феноменология должна исследовать. Так Хайдеггер обращает себе на пользу возражение, которое, конечно, выдвинул бы более ортодоксальный феноменолог, а именно то, что феноменология, будучи по определению наукой о сознании, может включить бытие в сферу своего внимания только на основе нелегитимного допущения, согласно которому бытие представляет собой переживание или некий его компонент.

Далее, гуссерлевские взгляды на мышление и сознание, равно как кантовские и декартовские, сформировались в свете онтологических категорий Платона и Аристотеля. Но поскольку эти категории были извлечены из естественной и наивной (т. е. дофеноменологической) установки по отношению к миру и нам самим, на самом деле их следует не отбросить, но, так сказать, взять в кавычки: объяснить вместе с наивной установкой, из которой они вырастают. Эти категории не могут обеспечить нас терминами, необходимыми для раскрытия искомого значения, поскольку они, по меньшей мере, подозреваются в метафоричности. Феноменология — это герменевтика, и категории, которые образуют не критически усвоенный (untested) каркас нашего повседневного мира, относятся к её первичным *интерпретандам*.

Практическое следствие этих взглядов состоит в том, что Хайдеггер возлагает на себя трудную задачу создания, а на нас — пугающую задачу понимания совершенно нового терминологического словаря, большую часть которого образуют сложные выражения, составленные из повседневных, знакомых нам «с пелёнок» слов и фраз. Этот словарь создаётся, чтобы указать на корни и главные ветви значения более изначального, чем те категории, с помощью которых Платон, Аристотель и более поздние учёные и философы научили нас говорить и думать так, что мы привыкли рассматривать в качестве первичных и центральных идеи, в действительности являющиеся составными и производными. Онтологическая феноменология Хайдеггера обращает взор назад, чтобы с помощью нового метода и с новой ясностью рассмотреть истоки значения, из которого истекают наши самые привычные и самые «домашние» понятия и классификации. Я думаю, принцип, которым руководствуется Хайдеггер при создании своей новой терминологии, составляет гипотеза о том, что определённые, знакомые нам «с пелёнок» слова и выражения обладают той простотой и свободой от интеллектуальных ухищрений, что позволяет им выражать действительно простые значения более адекватно, чем это делают технические термины, которые наука и философия выработали в ходе долгого развития. Эта гипотеза представляется мне довольно рискованной, поскольку, как минимум, есть основания считать, что именно в языке науки и философии, а не в языке села или детской, человечество смогло в некоторой степени избежать метафоричности.

В *Бытии и времени* Хайдеггер не собирается штурмовать свою конечную цель; открывая свою кампанию, он занимает более близкую к дому территорию. В самом деле, максимальная близость к дому существенна для его отправного пункта, поскольку, прежде чем интерпретировать бытие, которым обладает всякое сущее как таковое, он пытается исследовать, какого рода бытием обладаем *мы* – те, кто предпринимает это исследование. Подобно Brentano и Husserl, Хайдеггер обращается к Декартову «*cogito ergo sum*» и проясняет более глубоко, чем это мог сделать Декарт, не только, что такое «*cogitatio*» или что может сделать «*res cogitans*», или что может с нею произойти, но также и то, что такое «Я» и чем оно должно быть, чтобы были возможными такого рода действия и происшествия. Герменевтика *sum* представляет собой подступ к герменевтике *esse*; и если удастся выяснить, что это в конечном счете значит – быть тем, кто имеет опыт, – то откроется (возможно, единственная) перспектива для исследования внутреннего значения бытия.

Хайдеггер обозначает «Я», которое мыслит и, в частности, ставит вопросы, использует методы и оценивает ответы (всё это я делаю сейчас), термином «*Dasein*»¹⁰ (одно из многочисленных заимствований из устоявшейся философской терминологии – неизбежных, но сбивающих с толку). Таким образом, задачей *Бытия и времени* является «герменевтика», или «аналитика», «*Dasein*»; а поскольку моё бытие – это не безвременная субсистенция, но бытие самим собой через континуум моментов «теперь», особой задачей работы (на что указывает и название) является анализ внутренней *временности* моего бытия. Возможно, интерес Хайдеггера к тому, каким образом время присутствует в опыте сознания, стимулировали некоторые лекции Husserl по внутреннему опыту времени, прочитанные в 1905 и позже. Совсем недавно эти лекции были опубликованы Хайдеггером.

Наиболее фундаментальный и «изначальный» момент в бытии «*Dasein*» – это «бытие-в-мире», которое, однако, понимается не в том смысле, в каком стул пребывает в комнате или корова в поле: быть в мире – значит иметь мир, т. е. быть им всецело занятым и поглощённым. Мир, в котором я в этом смысле существую, представляет собой всё, что он для меня значит; он является тем, что делает меня тем, кто имеет переживания. «Бытие-в-мире» – это сплетение установок, интересов и форм деятельности (*utilisations*) *Dasein*. Словом, мир, «в» котором я существую, – это просто сумма всего того, что меня *заботит* (what I am about). Различие между теорией и практикой, мышлением и волей, мыслью о чём-то (*thinking-about*) и направленным на что-то действием (*doing-about*) является производным от изначального модуса бытия «*Dasein*», а именно «озабоченности» (*being-about*) (*besorgen*). Присущий «*Dasein*» характер «озабоченности» (*being about...*) не является неким случайным атрибутом: «быть озабоченным» – это сущность его бытия. И поскольку мир, а именно то, чем я озабочен, по своей сути принадлежит тому, что я есть, ложный субъект-объектный дуализм оказывается чистой фикцией, которая обусловлена натуралистической трактовкой отношения

между мной и моим миром по аналогии с отношением между двумя фрагментами моего мира.

Одним из производных модусов озабоченности является мышление, а одним из производных модусов последнего — познание; производный характер познания доказывается тем, что прежде чем что-то знать, я должен «задаться вопросом о...», а перед этим я должен «заинтересоваться чем-то» или «обеспокоиться чем-то», что в конечном счёте весьма близко изначальному модусу «озабоченности», а значит, и «бытия в качестве Я» (being-an-I), которое существует. Хотя всё, при-чём-я-существую-в-мире, имеет характер бытия чем-то, чем я озабочен, этого ещё недостаточно, чтобы охарактеризовать то, что мы обычно называем «вещами». Значение «вещи» не изначально, но производно, и до того как мир, которым я «обладаю», заполнится вещами, он уже оказывается заполнен *инструментами*, или *средствами*, т. е. тем, что можно использовать при выполнении определённой задачи для определённой цели. Лишь затем появляется понятие «вещи», а именно того, чего не нужно или нельзя использовать: понятие «вещи» является производным от понятий «неиспользуемый» и «инструмент»; таким образом, использование как модус «озабоченности» является первичным по отношению к таким модусам «озабоченности», как познание, классификация и именование «вещей». (Здесь стоит заметить, что Хайдеггер, похоже, путает антропологическую и логическую первичность. Возможно, человеческая природа такова, что мой интерес к вещам начинается с заинтересованности тем, что я могу и чего не могу с ними делать, и лишь затем возникает желание узнать, что они представляют собой с научной точки зрения. Но как первая, так и вторая установка включает в себя познание вещей как обладающих свойствами и связанных отношениями, хотя в раннем детстве мой интерес ограничен лишь немногими из этих свойств и отношений, а именно теми, которые важны для моих занятий. Ниже я выскажу более фундаментальное возражение, связанное с тем, что все так называемые «изначальные» установки или формы «бытия в качестве Я» на самом деле включают в себя определённое *знание*, с необходимостью имплицитующее универсалии и категории, которые анализ *Dasein* не освещает и не может осветить.) Важно отметить, что во всех формах озабоченности, бытия-в, бытия-при и бытия-без, которые характеризуют «Dasein», последнее обладает своего рода *пониманием* того, что оно есть и что оно делает; это понимание состоит не в том, что «Dasein» обладает научным, «тематическим» *знанием* (такое знание представляет собой позднейший продукт), но в том, что настроения, напряжения и модуляции его бытия в качестве *Я* оказываются «высветлены», или «прозрачны», для него. В противном случае анализ *Dasein* не обладал бы самоочевидностью и не обеспечивал должного подхода к нашей конечной проблеме.

Пространственность мира оказывается производной от таких простых установок, как подручность-удобство-в-использовании или неподручность; однако я должен пропустить этот и некоторые другие

важные фрагменты текста, в которых прослеживается происхождение или даётся анализ конститuent и структур «нашего» мира, отметив лишь сходство хайдеггеровской трактовки пространства и времени с концепциями Бергсона и некоторых антропологически ориентированных прагматистов.

Что же, в конечном счёте, *есть* Dasein? Что означает «sum» в «cogito ergo sum»? Вопросу о том, что представляют собой исходные образцы моего поведения, установок, действий и настроений, предшествует вопрос: что значит быть Я (Dasein)? На первый взгляд, ответ звучит странно: «Dasein ist Sorge»¹¹. То, что Я есть – это обеспокоенность, или забота (cura). Воля, желание, интерес, размышление, познание, действие вместе со своими «аккузативами» – всё это формы «заботы» о чём-то или о ком-то. Хайдеггер говорит, что пришёл к этой концепции заботы как абсолютно изначального бытия, присущего Я как таковому, через августинианскую и другие христианские доктрины природы человека. Но я подозреваю, что эта концепция опирается также на характеристику сознания как интенционального у Гуссерля и Brentano. Ведь под «заботой» Хайдеггер подразумевает не какую-либо специфическую эмоцию опасения, тревоги или желания, и не акт стремления или склонность, или порыв, но изначальный модус бытия, в котором фундированы все подобные эмоции, действия и состояния, поскольку все они являются частными проявлениями «заботы».

Следующий момент связан с проблемой *временности* «Я»: то, что Я есть, не исчерпывается тем, что было мной сделано и чем я стал на данный момент; для моего бытия тем, что я есть, существенно, что во мне есть возможности: я *могу* быть тем, чем ещё не являюсь; и то, чем я могу быть, столь же присуще моему бытию, как и то, чем я уже являюсь, т. е. то бытие, которое я уже реализовал. Соответственно, забота – это всегда забота как о том, чем я могу стать, так и о том, чем я уже являюсь. Это делает необходимым анализ моего бытия как *целого*, т. е. как целостной структуры, интегральными моментами которой является то, чем я являюсь актуально, и то, чем я могу быть. Одной из характеристик моего целостного бытия является то, что оно, как жизнь, *оканчивается* смертью, не находя в ней своего *завершения*. Таким образом, мы должны исследовать, что это за целое, которое имеет окончание в смерти и (никогда полностью не реализованное) завершение в бытии всем тем, чем оно может быть. Этому целому принадлежит совесть – ясное видение (certainty) того, чем я мог бы быть, – и чувство греха, или вины – понимание того, что я не являюсь тем, чем мог бы стать. (Здесь Хайдеггер возрождает некоторые важные тезисы Августина, и это наводит на мысль, что вторая часть его труда представляет собой некий вариант философии Экхарта в феноменологических одеждах.) Но здесь, во всяком случае для рецензента, туман становится слишком плотным, и я не возьмусь представить результаты анализа нашей внутренней временности и некоторых понятий, связанных со временем, историческим становлением и историей, а также критику теорий Дильтея и Гегеля.

Несколько слов о *методе* феноменологии. Предметом её гордости является то, что она не создаёт «логических конструкций», «теорий» или «систем» и не опирается на них. «Феноменология гипотез не измышляет». Она не выводит дедуктивных заключений из аксиом или индуктивных — из наблюдаемых и зафиксированных фактов. Её метод — это «экземплярная интуиция»: она рассматривает частные случаи как образцы сущностей или типов — конечно, в области сознания. Мы интуитивно постигаем в чувстве гнева, акте выбора или воображения тот сущностный характер, без которого данные переживания могли бы быть чем-то иным, отличным от гнева, выбора или воображения. В частности, задача, которую ставит перед собой Хайдеггер, состоит в том, чтобы раскрыть, развернуть или проинтерпретировать сущность того, что мы делаем и что мы суть. Поэтому его утверждения, которые при первом чтении кажутся чисто догматическими, следует читать как выражение герменевтического анализа, понять который означает увидеть его истинность. Он просто явным образом говорит нам то, что мы «в глубине души» должны были знать всегда. Подобным образом, например, Кук Уилсон не говорит нам ничего *нового* о понятии, мнении или убеждении; то, что он говорит, мы узнаём как то, что имплицитно знали с самого начала.

Чрезмерное расширение этого метода таит в себе определённые опасности; если, к примеру, наш интерпретатор принимает, не отдавая себе в этом отчёта, определённую теорию познания или метафизическую систему, он легко может включить в свои интерпретации такие допущения, которые невозможно интуитивно обнаружить в исследуемых примерах, поскольку даже если эти допущения верны, они всё же не принадлежат сущности этих примеров. Или, в силу того же влияния, он может не заметить того или иного интегрального элемента в сущности примера. Так, я подозреваю, в хайдеггеровский анализ человеческой природы были включены некоторые антропологические теории, а с другой стороны, философ забывает о фундаментальной роли познания в бытии-в-мире и в любом переживании значения. Таким образом, Хайдеггер, как мне представляется, считывает с нашего повседневного опыта антропологическую метафизику, оба элемента которой — позитивный элемент гуманизма и негативный, скептический элемент релятивизма и солипсизма — базируются на идеях, интерполированных в феноменологический метод, а не открытых с его помощью.

Остаётся сделать несколько пробных замечаний относительно главной идеи Хайдеггера — подхода к герменевтике бытия через герменевтику «бытия в качестве Я» (*Dasein*) — и соответствующего метода.

I. Прежде всего, Хайдеггер считает самоочевидным, что некоторого рода понимание того, что я делаю и что я есть, существенным образом принадлежит моему деланию того, что я делаю, и бытию тем, что я есть. Я полагаю, эта доктрина имеет тот же характер, что и идея «внутреннего», или «имманентного, восприятия», в котором я, согласно Brentano и Husserl, имею источник позитивных само-

очевидных суждений, причём единственный источник, так что любая степень «очевидности» любого моего позитивного суждения должна либо иметь место в самоочевидности «внутреннего восприятия», либо на нём основываться. Но хотя невозможно оспорить, что я могу знать мои собственные переживания и моё переживающее Я, тезис о том, что этим исчерпывается всё, что я могу знать (а если я могу знать что-либо ещё, то только на основе предшествующего знания моих переживаний и моего Я), далёк от самоочевидности; более того, он мне кажется самопротиворечивым. В любом случае, этот тезис предполагает определённую теорию познания и метафизику, а значит, феноменология, основанная на этой теории, оказывается небеспредпосылочной. Однако я допускаю, что анализ того, что значит быть Я и иметь переживания, был лучшим, хотя и не единственным подступом к исследованию предельного вопроса о том, что представляет собой бытие как таковое. Возможно, «Я» – это самый доступный или самый прозрачный экземпляр бытия.

II. Кто-то придрался бы к исходному допущению, согласно которому *существует* проблема значения бытия. Но мне вопрос (возможно, ведомственного характера) об отношении между бытием как безвременной «субсистенцией» и существованием в пространственно-временном мире представляется существенным, и я не стану братья за это оружие.

III. В представленной здесь феноменологической теории есть нечто, что я рассматриваю как роковую двусмысленность, которая обеспечивает феноменологии логическую первичность по отношению не только к психологии, но и к логике, метафизике, математическим и естественным наукам. Восприняв Brentанову версию теории идей Локка и Юма, предполагающую различие между актом и содержанием (или имманентным объектом) представления, феноменологи радикально обобщили этот принцип, обнаруживая в каждом феномене сознания, т. е. в каждом интенциональном акте, или переживании, с одной стороны, акт и, с другой стороны, содержание, или значение. И затем, наблюдая мир, они видели всякую вещь или событие, всякое отношение или универсалию, всякое постижимое «это» как объективный коррелят или содержание соответствующего акта сознания, будь то знание, предположение, досада на что-то, желание чего-то или заинтересованность чем-то. А поскольку собственной задачей феноменологии является анализ состояний и актов сознания, в её сети попадает всё, ибо всё представляет собой значение-для-меня или обладает таковым, а значение акта или актов, в которых оно обладает значением-для-меня, является собственным предметом науки об интенциональности.

Но если речь об актах, имеющих «значения», или о вещах как «значениях актов» – это опасная метафора, то уже роковой ошибкой становится говорить о познанной вещи как о корреляте акта познания, как если бы подразумевалось, что мы можем добраться до сути вещи путём анализа нашего познавательного переживания. Близнец является коррелятом близнеца, но операция, которую делают одному из

них, — это операция, которую делают близнецу другого, но не самому этому другому. Эта двусмысленность опасна при применении феноменологического метода, и здесь, в *Бытии и времени*, эти опасности можно видеть. Ведь наличие *знания* о некоторой действительности (которое, без сомнения, присутствует в любом переживании сознания) хотя и не признается явным образом, всё же неявно привносится в такие понятия, как «понимание» и «высветление», равно как и в бесчисленные «изначальные» термины, которые Хайдеггер пытается встроить в новый философский словарь. В частности, основная характеристика нашего сознательного бытия как «бытия-в-мире» подразумевает, что *знание* лежит в основе всех прочих наших реакций и установок. Мы «имеем» мир, или мы «пребываем в мире», только если знаем, что существует по меньшей мере одно «нечто». Равным образом терпит крах и попытка вывести наше знание «вещей» из практического отношения к инструментам, поскольку использование того или иного инструмента включает в себя знание о том, что он собой представляет, и как и для чего его можно использовать. И даже если нам угодно называть известные вещи «коррелятами актов знания», мы должны, по меньшей мере, отдавать себе отчёт в том, что ответ на вопрос о том, что суть вещи, даёт отнюдь не анализ наших актов познания вещей, но только всё более детальное познание самих вещей.

Эта двусмысленность особенно хорошо замаскирована в концепции значения и столь же глубоко в неё встроена. Вещь, которую я знаю и маркирую такими символами, как предложения, в некотором смысле слова является «значением» моих предложений; но она не является (разве что *per accidens*) переживанием, или актом сознания, как не является и чем-то, что актом сознания конституировано. И только в ином смысле слова «значение» является чем-то производным от состояния или акта сознания, а именно: когда речь идёт не о вещи, обозначаемой символом, а о том факте, что данный символ символизирует данную вещь. Конечно, символ обозначает нечто, потому что мы наделили его этой функцией, и в этом смысле его значение (наделённость значением) является продуктом акта сознания, но исток функционирования символа отнюдь не совпадает с истоком обозначаемой им вещи: лес, в котором вырос указательный столб, отнюдь не является родным домом для города, на который указывает висящая на столбе табличка.

Я акцентирую здесь эти аргументы против гуссерлевско-хайдеггеровской трактовки значения по двум взаимосвязанным причинам.

А. По моему мнению, можно показать, что гуссерлевские теории значения (*Sinn* и *Bedeutung*)¹² вырастают прежде всего из Brentano-ской теории «идей» (*Vorstellungen*). Первоначально значение — это не более чем интенциональный «аккузатив» акта «представления»; позже этот термин включает в себя также интенциональные аккумулятивы актов суждения, так что пропозиции, как и понятия, тоже называются значениями. И в конечном счёте (поскольку репрезентацио-

низм всегда приходит к субъективизму) эта теория должна объявить мир вещей и событий, как *я его схватываю*, всего лишь сплетением значений, которые являются продуктом актов сознания.

Б. Я думаю, можно также показать, что единственной причиной, по которой хайдеггеровская герменевтика *Dasein* принимает (или обещает принять) форму своего рода антропологической метафизики (странным образом напоминающей сразу о Джеймсе и Св. Августине), является предпосылка, заключающаяся в том, что значения, которые его герменевтика должна распутать и прояснить, некоторым образом конституированы человеком. Но, сожалея о том ущербе, что нанесли его метафизике неосознанные предпосылки, я восхищаюсь необычным предприятием Хайдеггера и теми его достижениями, которые я смог проследить, а именно феноменологическим анализом того, что происходит в глубине человеческой души. Хайдеггер показал себя как значительный мыслитель благодаря необычайной пронизательности и глубине исследования сознания, смелости и оригинальности методов и заключений и неослабевающей энергии, с которой он стремится мыслить по ту сторону устоявшихся категорий ортодоксальной философии и психологии.

В пользу Хайдеггера я должен также сказать, что хотя я и считаю, что феноменология как первая философия движется сегодня к банкротству и катастрофе и завершится либо саморазрушительным субъективизмом, либо пустым мистицизмом, я осмеливаюсь на это суждение со сдержанностью и оговорками, поскольку прекрасно осознаю, насколько я далёк от понимания этого трудного произведения. Следует ещё отметить прекрасное полиграфическое исполнение книги, в частности широкие поля страниц.

Примечания

¹ Первая публикация: Ryle G. *Sein und Zeit*. By Martin Heidegger // *Mind*. New Series. 1929. Vol. 38. № 151. P. 355–370. Перевод выполнен по электронной публикации текста на сайте <http://www.jstor.org>. Все примечания, кроме 2 и 6, даны редактором перевода.

² См. статью Бойса Гибсона (Boyce Gibson) в *Mind* (1922); ссылки и цитаты в последних публикациях Бозанкета (Bonsanquet); а также статью Линке (Linke) в *The Monist* (1926).

³ Представление (нем.).

⁴ Это замечание, звучащее по-русски странно, связано с тем, что в английском языке глагол *intend* означает, в частности, «намереваться».

⁵ Теория предмета (нем.).

⁶ На английском языке хорошая характеристика предмета и метода феноменологии, а также её отношения к эмпирической психологии дана (конечно, непреднамеренно) Куком Уилсоном: Wilson C. *Statement and Inference*. Vol. I (с. 328) и последнее предложение § 119 на с. 277. Кроме того, его анализ, например, мнения, убеждения и веры представляет собой превосходное применение «феноменологического метода».

⁷ Предмет (нем.).

⁸ Объект (нем.).

⁹ Строго говоря, когда речь идёт о Хайдеггере, термин *meaning* следовало бы переводить как «смысл», поскольку здесь подразумевается «смысл

бытия» (Sinn von Sein). Мы передаём этот термин как «значение», поскольку Райл не только не проводит явного различия между «значением» (Bedeutung, Sinn) у Гуссерля и «смыслом» (Sinn) у Хайдеггера, но и отождествляет эти понятия, что можно видеть, например, в его критике «двусмысленности», скрытой в «гуссерлевско-хайдеггеровской трактовке значения».

¹⁰ Вот-бытие; в переводе В. В. Бибихина – «присутствие» (см.: Хайдеггер М. *Бытие и время*. М., 1987).

¹¹ Вот-бытие – это забота (нем.).

¹² Смысл и значение (нем.).

Перевод *Е. Игнатович*
под редакцией *Е. Борисова*