В.Э. Сеземан

М. Heidegger. Sein und Zeit. I. 1927 [Рецензия]

Многих читателей, и даже серьезно интересующихся философией, книга Heidegger'a быть может разочарует. Что в ней собственно по существу нового? Разве развиваемые автором взгляды не сводятся к разновидности того самого феноменологически обоснованного «трансцендентального идеализма», на котором остановился Гуссерль, но от которого уже начали отходить его наиболее талантливые ученики?

И тем не менее это замечательная книга; несомненно, самая замечательная из всех, которые вышли за последние 10-15 лет; по оригинальности и глубине с ней могут быть сопоставлены лишь самые лучшие произведения М. Шелера. Правда, для чтения она представляет немалые затруднения. Необходимо осилить крайне сложную и громоздкую терминологию автора, намеренно и нарочито уклоняющуюся от установившейся философской традиции. Но тот, кто не пожалеет труда, чтобы вникнуть в нее и освоиться с ней, будет вполне вознагражден: он почувствует, что это — книга высокого духовного напряжения, сочетающая поразительную тонкость и меткость анализа с широтой систематического синтеза. И он поймет, что терминология Heidegger'a не случайна и искусственна, а вытекает из стиля его мышления и органически связана с его философским мировоззрением. Труд Н. — онтологический: основная и руководящая тема его — решение вопроса: что такое бытие вообще, бытие как таковое? В чем его смысл? Доступ к его решению открывает феноменология, не как особая наука, а как тот специфический метод исследования, который самим «явлениям» представляет возможность обнаружить и показать то, что они есть на самом деле. Отсюда же вытекает, что подход к теме онтологии, к бытию не может быть внешним; он должен сам иметь свое бытийное (онтическое) основание. Иначе говоря, сама онтология должна быть ничем иным, как обнаружением самого же бытия; значит, исходным пунктом в анализе бытия может служить лишь то бытие, которому присуще и свойственно знание и понимание, как самого себя, так и бытия вообще. Таково то бытие, которое есть мы сами, — бытие сознание (по терминологии Н.-Dasein). Анализ и раскрытию его смысла посвящена вся первая часть (вторая еще не вышла) труда Heidegger'a.

Сущность бытия-сознания (Dasein) — в его существовании (Existenz). Оно появляется не в тех или иных качественностях (Sosein), как бытие вещное, а в свойственных ему образах или модусах бытия. Все же эти

модусы бытия определяются общей структурой бытия-сознания, характеризующей его как целое. Структура эта есть забота (Sorge). Заботу Н. понимает чисто-онтически. Она — априорное начало бытия-сознания, то, что обуславливает собою все те, его моменты, которые изучаются психологией (воля, влечение, мышление), гносеологией (познание, понимание), этикой (совесть, нравственная ответственность, решимость и др.). Забота сама по себе сложное единство, которое образуется (констатируется) следующими тремя основными моментами: 1) бытием-в-мире (In der Welt-sein). Это значит: бытие-сознание — не есть нечто обособленное и замкнутое в себе, что, существуя само по себе, как бы случайно сталкивается с иным бытием, — с миром, и, столкнувшись с ним, входит в общение с этим по существу чуждым ему миром и познает его. Нет, поскольку оно есть, оно (есть) в мире, и лишь благодаря своему бытию в мире оно есть то, что оно есть. Бытие-в-мире первое и необходимое условие возможности познания. мир открыт бытию-сознанию, он доступен его пониманию, потому что оно *есть* лишь, поскольку находит себя в нем. Стало быть, понимание и познание мира сущностно связано с самим бытием-сознанием. Оно один из модусов его существования. Конечно, это первичное понимание не есть еще познание в строгом смысле (познание научное, философское). Оно заключается первоначально в самой обыденности существования бытия-сознания, в тех непосредственных отношениях, в которых оно находится с окружающей средой. Мир является ему первоначально не просто как нечто иное, как некоторое наличное бытие, а как мир вещей, среди которых оно вращается и в котором ориентируется мир вещей, имеющих для него то или иное житейское значение (в смысле годности или негодности) и так или иначе им употребляемых. Первичная форма бытия, в которой вещи даны бытию-сознанию, есть поэтому их «сподручность» (Zuhandenheit). И только, когда орудование вещами и связанное с ним отношение к ним, как к предметам житейского обихода, сменяется созерцательной установкой, отвлекающейся от их житейского значения и присматривающейся к их «виду», за сподручностью вещей открывается их простое наличие (Vorhandensein), т. е., то бытие, которое составляет предмет естествознания. Но и в том и в другом случае «Бытие-в-мире» — бытия-сознания определяется прежде всего как некоторая погруженность в мир вещей, как бытие, обращенное к вещам и в обхождении с ними себя осуществляющее, проявляющее (Sein bei... der besorgten Welt). Это второй конститутивный момент заботы.

Однако, в обращенности к вещам и в обхождении с ними бытие-сознание не довлеет себе; этот модус существования необходимо предполагает

то, *ради чего* он есть и чему он обязан своим значением и смыслом. Но это «ради чего» не есть какая-либо цель, внешняя по отношению к самому бытию-сознанию, за его пределами лежащая; это ни что иное и как его «самость», его подлинное бытие, которое оно носить в себе, как присущую ему внутреннюю возможность. Для бытия-сознания существенно, что оно никогда не исчерпывается своею собственной наличностью, оно необходимо выходить за свои собственные пределы, предвосхищая свои возможности (Sich-vorweg-sein); а предвосхищая их, оно тем самым их и осуществляет. В этом смысле сознание-бытие есть своя собственная возможность (sein eigenes Seinkönnen), и в этом именно и заключается третий конститутивный момент конкретной целостности заботы. Итак, забота, находя себя (т. е. бытие-сознание) в мире, являет себя в обращенности к вещам и в обхождении с ними, осуществляя тем самым заложенные в бытии-сознании возможности. Однако, конкретное бытие заботы одним наличием указанных трех моментов еще сполна не определяется; оно приобретает различный характер в зависимости от того, который из двух последних моментов получает в целом заботы преобладание: обращенность к вещам или направленность на свои собственные возможности; оно может быть или *подлинным* или *неподлинным*. Бытие в мире обнаруживается прежде всего как погруженность бытия-сознания в окружающую среду; не только материальную (мир вещей в указанном смысле), но и социальную. Бытие в мире, стало быть, есть всегда и бытие с другими (Miteinandersein), т. е. не простое существование многих, а общение, бытие одного для другого, обуславливающее собою и бытие каждого в отдельности. Но погруженность в среду неизбежно влечет за собой и обреченность (Verfallen sein), подвластность среде бытия-сознания. С самого начала своего существования «Dasein» находится себе сопряженным с ней и определяемым ею в своих конкретных возможностях. Подвластность (обреченность) среде означает, однако, не подвластность тому или другому, определенной группе людей, а подвластность тому безличному и безликому никто («Man»), который есть и все и никто, и который определяет обыденность бытия-сознания со всеми, свойственными ей привычками, представлениями, мнениями и оценками. Обыденность живет общепринятым, и потому, что ее знание и понимание неподлинное, она сама есть неподлинное бытие. Поскольку же она притязает на подлинность, она заслоняет собою подлинное бытие. Обреченное обыденности, бытие-сознание подчиняется ее указанию, проникается ее духом; отчасти невольно, отчасти же и вольно, под влиянием первичного страха бытия, страха перед своим одиночеством и своей ответственностью. Уходом в обыденность оно стремится избавиться от этой тяготящей его

ответственности. Но уход в обыденность, это уход от самого себя, уход от своих подлинных возможностей; словом, это — погружение в бытие неподлинное. Освободить из плена обыденности, вернуть бытие-сознание самому себе, своей собственной самости, может только голос совести. Совесть это призыв к признанию своей виновности перед самим собою, но вместе с тем и к самоответственности и решимости осуществить свои подлинные возможности. Решимость же эта доступна только тому, кто видит и понимает предел, поставленный всякому бытию-сознанию, ту крайнюю возможность, которую представляет собою смерть. Лишь тот, кто понимает бытие как бытие к смерти (Sein zum Tode), способен стать самим собою и реализовать свои высшие потенции.

Но решимость в указанном смысле имеет еще и иное, онтологическое значение; она не только выражает собою подлинную самость и самостоятельность бытия-сознания, но раскрывает и «горизонт» того понимания и постижения бытия, которым живет забота, и которым определяется самая ее структура. Иначе говоря, лишь осознав природу решимости, мы можем отдать себе отчет и в онтологическом смысле заботы, в том, что составляет основное условие ее возможности. В самом деле: бытие заботы разворачивается в трех моментах: сознание-бытие находит себя уже существующим в мире; существование его есть устройство себя в вещной и социальной среде и через нее. Но устраиваться и действовать оно может лишь, предвосхищая и осуществляя свои собственные возможности. Значит, расчленяющие единство заботы моменты суть не что иное, как моменты временности (Zeitlichkeit). Во временности и заключается онтологический смысл заботы. Но эта временность не есть временность, как ее обычно понимают. Прошлое не значит здесь: то, чего уже нет, что раньше было. И будущее не значит: то, чего еще нет, но что будет позже. Так понять временность заботы, значит, уподобить ее бытие бытию вещей, т. е. бытию, сводящемуся к простому наличию. Это неподлинное понимание временности проистекает из неподлинного же бытия самой заботы, из погруженности ее в мир вещей, определяющей и ее понимание себя самой, как бытия вещного, наличного. Временное существование бытия-сознания не есть бытие во времени, бытие, предполагающее временность; нет, это — бытие, вместе с которым впервые рождается и устанавливается сама временность. Но эта первичная подлинная временность раскрывается только в подлинном бытии заботы; т. е. в решимости. Решимость созидает самость бытия-незнания, предвосхищая и осуществляя его подлинные возможности. Такое предвосхищение их и осуществление их и есть *грядущее*. К нему обращена решимость; ему поэтому в строе подлинного бытия и принадлежит

первенство. Но, созидая грядущее, решимость тем самым возвращает бытие-сознание к своей подлинной самости, к тому, что оно по существу есть, но от чего оно ушло, погрузившись в неподлинное бытие обыденности. Значит, в направленности на будущее уже заключена обращенность к подлинному (идеальному) прошлому, как об этом свидетельствует голос совести. Настоящее в подлинной временности не выделяется, как особый момент, наряду с прошлым, и будущим. В нем происходит встреча грядущего и былого; т. е. в решимости, актуализующей себя в действиях, грядущее становится настоящим былого (*Gewesensein*). Эта подлинная временность лежит в основе истории, как бытия исторического (не исторической науки). Бытие-сознание по самому существу своему исторично, потому что временно. Осуществляя себя как временное, оно тем самым творит свою историю. Если же традиционное понимание времени отличается от подлинного его смысла, то это не значит, что оно ложно и не имеет сферы реального применения. Это значит лишь, что оно производно, что оно соответствует тому неподлинному модусу бытия, который представляет собою обыденность. Воспринимая и истолковывая всякое бытие, как бытие вещное (как наличность), обыденность также понимает и временность; как безостановочную смену отдельных «теперь», непрерывно приходящих из будущего и уходящих в прошлое, т.е. как однообразную смену голых наличностей, сводящую на нет качественное различие между моментами временности. Эта нивелированная временность и определяет собой то время, в котором протекает практическая и социальная жизнь, то время, которое измеряется и обуславливает возможность естествознания.

Таково — в самых общих чертах — содержание I части труда Heidegger'a. Тема ее — феноменологический анализ бытия-сознания и определение его смысла. Окончательного ответа на основной вопрос: что такое бытие вообще? — она не дает. Его даст, по-видимому, вторая часть, которая должна выйти в 1929 г. и в которой автор обещает представить в свете данного им феноменологического анализа важнейшие этапы в развитии понятий бытия и времени (у Аристотеля, Декарта, Канта и Гегеля). В виду незаконченности труда критика основных положений Н. кажется нам преждевременной. Отметим лишь некоторые пункты, которые представляются нам особенно существенными.

Очень важно и плодотворно различие, проводимое Н. между разными видами бытия, в частности между бытием-сознанием (*Dasein*) и бытием-наличием (*Vorhandensein*). Он совершенно прав, указывая на то, что со времени античности вплоть до последнего времени, несмотря на неустанную борьбу философской мысли против овеществления нематериального,

духовного бытия, бытие тем не менее по существу понималось только, как вещное, наличное бытие, а потому и категории, определяющие это последнее, рассматривались как структурные начала всякого бытия. От этого античного предрассудка не освободились окончательно ни Кант, ни представители после-кантовского идеализма. Он глубоко сидит еще и в современной философской мысли. Закоренелость его не является лишь исторической случайностью; она обусловлена самим укладом бытия-сознания, а именно тем, что научное и философское знание первично зарождается на лоне неподлинного модуса *Dasein*'а, когда оно погружено в вещный мир и горизонт его ограничен этим самым вещным миром. Превозмочь эту ограниченность можно, лишь ясно осознав сущностное различие между подлинным и неподлинным модусом бытия-сознания. Одну из главных задач своего исследования Heidegger видит именно в том, чтобы принципиально разграничить два основных вида бытия (*Dasein* и *Vorhandensein*) и противопоставить категориям вещного (предметного) бытия — «экзистенциалы», т. е. принципы, лежащие в основе бытия-сознания. Насколько Н. удалась феноменологическая дедукция «экзистенциалов» — вопрос другой. Но самый замысел, несомненно, идет навстречу самым насущным требованиям современной философской проблематики.

Не менее знаменательна и примечательна еще другая особенность философии Heidegger'a: принцип, который он кладет в основу определения бытия-сознания, — *забота* — начало конкретное, охватывающее *Dasein* сразу во всей его непосредственной целостности. Это — не теоретический принцип, который берет бытие лишь в определенном разрезе, т. е. в известном отвлечении, и потому нуждается в восполнении со стороны таких же, как он, отвлеченных принципов. Его философия не распадается на онтологию, гносеологию, этику и т. д.; ибо философия в понимании Н. есть по существу учение о бытии, как таковом, есть онтология. И в качестве онтологии она определяет бытие сразу во всех его существенных модусах и аспектах. Таким образом, конкретность основного принципа обеспечивает и его глубоко систематический характер. Особенно выигрывает от этого гносеология. Неправы критики, которые говорят, что Н. отрицает гносеологию и не видит ее проблемы. Гносеология в его понимании входит в состав самой онтологии, как неотъемлемый момент, и только из органической сращенности знания с бытием становится понятной как его внутренняя структура, так и процесс его исторического развития.

Наконец, нельзя не заметить, что конкретность основного онтологического принципа существенно меняет у Н. и характер самого метода наследования. Искусственная изоляция отдельных феноменов,

свойственная феноменологическому анализу в его первоначальном виде (каким он является у Husserl'a и его правоверных учеников) здесь преодолевается. Анализ, не переставая быть анализом, становится синтезом. Книга Heidegger'a — первый подлинно систематически труд, вышедший из феноменологической школы.

Что же представляет собой труд Heidegger'a? — этот вопрос, думается, вытекает перед всяким, кто внимательно прочтет ее — есть ли это только феноменологический анализ, как на этом настаивает сам автор, — или же это нечто большее, целостная концепция, которая в зародыше содержит целую метафизическую систему? Н., правда, решительно отмежевывается от всякой метафизики; но вместе с тем сам признает, что его понимание подлинного бытия связано с вполне определенным пониманием идеала жизни. Значит, феноменологический анализ не остается чисто формальным; он предопределяет собою и материальную сторону понятия бытия: его конкретное существо, его ценность. И только выходу за пределы формальной концепции Н. обязана своим систематическим характером. Это явствует и из устанавливаемых автором основных определений бытия-сознания. Все они (напр., различение подлинного и неподлинного модуса бытия, экзистенциальное толкование времени, смерти, совести и др.) становятся вполне понятными и приобретают настоящую философскую значительность, лишь если брать их в некоторой метафизической перспективе, т. е. мыслить как феноменологические начала цельного, религиозно, нравственно обоснованного мировоззрения. И только полное раскрытие этого мировоззрения может окончательно выяснить, что собственно — в понимании Н. — означает *бытие*.