

Чтение «Бытия и времени»

Павлов-Пинус К.А.

Аннотация: Статья представляет собой расширенный конспект одного из первых занятий семинара, собиравшегося в РГГУ в 2014 году, целью которого был разбор некоторых глав знаменитой книги Мартина Хайдеггера «Бытие и время».

Ключевые слова: Бытие и время, М.Хайдеггер

Сознательный выбор —
это стремящийся ум, или же
осмысленное стремление, а именно
такое начало есть человек.

Аристотель, НЭ, 1139 b5

ПРЕДПОСЫЛКИ ЧТЕНИЯ «БЫТИЯ И ВРЕМЕНИ»

Подавляющее число современных текстов, проходящих под рубрикой «философия», мало чем отличается от текстов, создаваемых в рамках узко специализированных научных сообществ, — и по логической форме, и по постановке вопросов, и по методу раскрытия содержания. По своему «жанру» подобная исследовательская деятельность имеет характер *научного производства*. Роль производителей научных текстов аналогична роли рабочего, занятого каким-то одним, очень важным, но исчезающее малым среди прочих работ делом в рамках одного огромного и весьма засекреченного завода. Все работники профессионально используют свои умения для решения порученных им задач, но никто толком не знает, зачем в конечном итоге они производят то, что каждый из них весьма умело и производит.

Скажем по-другому. Многие философские тексты имеют характер «продолжения беседы» на некие темы, при начале которых читатель данных книг и статей отсутствовал. Иногда складывается ощущение, что и автор той или иной книги не потрудился прояснить для себя суть «начала беседы», к которой он как бы на авось подключился. В итоге читатель философских текстов ощущает себя присутствующим при разборе каких-то нетривиальных головоломок, самый смысл разгадывания которых, однако, едва ли просвечивает сквозь изощренные теоретические выкладки.

Но не все научные, и тем более не все философские тексты таковы. Одним из наиболее значимых исключений XX-го в. является труд М. Хайдеггера *Бытие и время*. Во всяком случае, *так* «многие говорят». И нам самим однажды *так* показалось — на основании давнего и не очень тщательного изучения этой работы. Двигаясь в меру сил вслед за мыслью Хайдеггера, в *этот* раз мы постараемся (в частности) понять, действительно ли это так и что превращает его работу в самостоятельное, целостное и по-настоящему изначальное философское произведение, открывающее смысл и конечную устремленность всякого процесса фундаментального размышления как такового. Нам с этим предстоит разобраться.

Наивно говоря, ближайшей целью чтения БВ будет *понимание* сказанного Хайдеггером. При всей понятности такой постановки вопроса, наименее понятным остается само слово «понимание». Отнюдь не ясно, что именно должно с нами произойти, чтобы мы с уверенностью могли констатировать свершившееся с нами понимание. Всегда ли мы с уверенностью можем сказать, что мы теперь понимаем то, что вот недавно было непонятным? Найдем ли мы намек на ответ на этот вопрос у самого Хайдеггера? Даст ли он нам в руки ключи, открывающие двери к критериям понятности (чего бы то ни было; в частности, своих текстов)? Сумеет ли мы сами так подойти к тексту Хайдеггера, чтобы понимание Хайдеггера смогло состояться? Между прочим, разве можно, да и нужно ли ставить вопрос о том, что такое *понимание вообще*? Может надо просто шаг за шагом, слово за словом, предложение за предложением «понимать» то, что у нас напечатано в книжке перед глазами и складывать в некое единое целое то, что написано у Хайдеггера?

Оглавление БВ обещает нам прояснить многое из спрошенного нами. Начиная с §31, речь пойдет непосредственно о понимании. Но гораздо раньше, уже во Введении, имеющем подзаголовок «Экспозиция вопроса о смысле бытия» речь, видимо, пойдет о «смысле...». Значит, мы вправе ожидать, что в процессе чтения мы сумеем прояснить для себя вопрос о том, что такое смысл, и что такое понимание – как особого рода событие, которое происходит с нами тогда, когда мы вдруг от непонимания переходим к пониманию.

Этому ожиданию, разумеется, способствуют и те вопросы, которые у нас уже есть, и с которыми мы еще только приступаем к чтению основного текста. Хайдеггер и не обращался бы к нам через посредство опубликованного текста, если бы способность задавать такого рода вопросы у предполагаемого читателя отсутствовала. Как раз сама подобная ситуация – ее общность – в первую очередь и попадает у Хайдеггера в поле пристального внимания...

Однако мы забегаем вперед, фактически нарушая один из тех принципов, которых мы собираемся придерживаться, читая БВ. Озвучим эти принципы и уж потом приступим к чтению.

ПРИНЦИПЫ ЧТЕНИЯ

1) Ограниченное использование исторического контекста – отсылки к Гуссерлю, Риккерт, Дильтею... Это мы будем оформлять в виде *Экскурса в контекст*.

2) Допустимо минимальное использование предыдущих текстов Хайдеггера.

3) Периодически неизбежны и некоторые «забегания вперед» – но мы будем стараться помещать их исключительно в сноски.

4) Максимальное избегание собственно хайдеггеровской терминологии. Мысль Хайдеггера должна стать узнаваемой на чужом (не свойственном Хайдеггеру) языке. *Перевод как метод* понимания.

5) на каждом шаге мы будем стараться отчетливо фиксировать что именно мы поняли и какие ожидания в связи с прочитанным у нас успели сложиться. Это важно для того, чтобы понять в какой мере мысль Хайдеггера непредсказуема, «недедуцируема» из наших ожиданий, из совокупности уже прочитанного и как-то истолкованного нами.

Теперь можно приступить к чтению.

ПОСЛЕ ОГЛАВЛЕНИЯ...

Знакомство с оглавлением дает некоторое представление о дальнейшем ходе исследования и формирует определенные ожидания. Детальный анализ оглавления, однако, представляется бессмысленным, хотя мы периодически будем «ссылаться» на содержание оглавления как на источник корректировки наших «ожиданий». Зато заведомо принципиальное значение имеет первая страница *БВ*, которая в *Оглавление* даже и не попала, и тем не менее, как кажется, которая имеет куда большую значимость для настройки читательского внимания.

Открывается эта крохотная философская зарисовка цитатой из *Софиста* Платона, этого позднего диалога, очень существенного и плотно написанного; цитатой, отсылающей к тому месту в диалоге, когда Чужеземец подвел своих оппонентов к *пониманию непонимания* того, что всем доселе казалось ясным и понятным. Чужеземец выстроил *логику формирования непонимания* касательно всех ключевых терминов, к которым обращалась ученая мысль его современников и ближайших предшественников. Главным образом, это касалось смысла слов «бытие» и «сущее» (а подспудно и странной невозможности четко отделить фигуру софиста от фигуры философа). Чего тут особенного, можно спросить? И что это за пустопорожние абстракции: бытие, сущее...? Разве не было ясно уже самим грекам, что есть и гораздо более насущные слова-проблемы такие как война, политика, законы, управление, государство, свобода, благо и т.п.?

И всё же возникновение подобного непонимания, как показывает Платон, – это фундаментальное замешательство, внутрь которого втянуты и все прочие фундаментальные проблемы. Важных слов и проблем очень много, но *все* они самым глубоким образом укоренены в чрезвычайно простом, но фундаментальном различии – в различии между «есть» и «не есть», в различии между *да* и *нет*. То есть в проблеме различия бытия и небытия, говоря философским сленгом. Теряя различие между «есть» и «не есть», мы теряем возможность *обоснованно* судить, принимать *ответственные* решения, *результативно* просчитывать ситуации и предугадывать возможные сценарии развития вещей, отличая их от невозможных; теряем возможность отличать надежные факты от ненадежных, вообще распознавать факты в качестве фактов и не путать их с миражами; теряем возможность передавать знания подрастающим поколениям, и т.п.

Обнаруживая логику неизбежного перехода *да* в *нет*, *есть* в *не есть*, мы – как скажет потом Аристотель – полностью оказываемся за пределами возможности содержательной (и уж тем более истинной!) речи, по ту сторону смысла и всякой осмысленности. Теряя различие между бытием и небытием мы ввергаемся в хаос, сами того не замечая, поскольку удивительным образом остаемся пребывать в иллюзии существования хотя бы минимального порядка, или хотя бы какого-то действительного отличия одних вещей от других вещей.

Софисты, между прочим, стали первыми мудрецами, кто впервые уловил возможность тематизировать эту иллюзию как собственную – и, возможно, единственную – *определенную* черту «бытия». И превратили это не просто в фундаментальное «учение о бытии», но и в действительный, единственно правильный способ человеку быть (кстати, весьма прибыльный).

Софисты научились убедительно демонстрировать, что нет никаких очевидных оснований считать, что *да* и *нет* не являются плавно переходящими друг в друга. Вся деятельность софистов как раз и представляет собой *демонстрацию* данного тезиса, перформативное обоснование его универсальности. То, что подразумевается данным тезисом можно только *показать*; это невозможно «доказать теоретически» – ведь аргументировать теоретически (в пользу ли этого тезиса, или против него) совершенно бессмысленно, поскольку любые аргументы равным счетом ничего не доказывают и не приводят ни к каким однозначным ответам. Все доказательства, таким образом, суть лишь уловки языка: порядок и интенции речи (логоса) связаны с «бытием» совершенно непросящим образом. Всё, что нам, смертным, дано – это лишь возможность добиваться временного, и в итоге иллюзорного, *практического успеха* в мутных делах человеческих.

Тщательно анализируя логику современного ему языка, а также логику современных ему рассуждений, Платон показывает, что так, как утверждают софисты, *могут* обстоять дела (на этом эффекте построен весь платонов *Протагор*; эта же логика становится предметом внимания в *Софисте*). Вопрос, стало быть, заключается в статусе этого *можествования*. Мы ведь пока не знаем, *всегда* ли это так или нет, *необходимое* ли это положение дел или же только *возможное*. Но покамест идет разбирательство, и окончательных ответов пока еще не имеется: в этом Платон соглашается с софистами. Стало быть, докуда твердой уверенности ни в чем нет, мы не знаем точно, как человеку быть в мире, на что ориентироваться – на изначальную бессмысленность всего и вся, или же на некий неведомый нам пока горизонт смыслов. Ясно, однако, что надо *уметь всерьез быть* (хотя бы) *в этой* самой ситуации, в которую нас завела логика Чужеземца, в ситуации пока еще не-решенности, не окончательности: ибо в любой момент «великое может оказаться малым, а лёгкое – трудным», истинное – ложным, справедливое – несправедливым (*Софист*, 234 d-e).

В средоточие этого спора, развернутого в контексте платоновского *Софиста*, Хайдеггер и возвращает нас. Он предлагает читателю опознать «себя» в той же самой ситуации. Если, конечно, получится. Ибо если наша ситуация ныне иная, и мы уже сделали большой прогресс в области познания, то мы, наверное, без труда разрешим все те трудности, над которыми ломали голову Платон и Аристотель. Ну, например, сумеем *обоснованно* показать *бессмысленность* древних вопросов, их неуместность, устаревшесть, – давая тем самым знать, что мы-то уж точно знаем, как проводить различие между *обоснованным* и *необоснованным*, *бессмысленным* и *осмысленным*. А может быть и наоборот, мы вдруг опознаем себя в точности такой же ситуации как и они, «древние»... Как бы то ни было, вариантов ответов на вопросы, намечающиеся у Хайдеггера, не так уж много. Либо наше положение ничем не изменилось за пару тысяч лет – и тогда не плохо было бы получить какие-то разъяснения на этот счет, как-то осмыслить эту странную многовековую пробуксовку. Либо же следует обоснованно показать, что мы уже «другие», ушедшие вперед, например, знающие ответы на многие старые вопросы, да и вообще почти на все уже вопросы.

Однако от цитаты из *Софиста* надо продолжать двигаться дальше.

«*Вопрос о смысле бытия* надо поставить заново», говорит Хайдеггер сразу после приведенной цитаты из Платона, выделяя курсивом ключевое словосочетание. Это значит, в частности, что в первую очередь нужно «пробудить внимание к смыслу этого вопроса», говорит Хайдеггер.

И действительно. *Смысл вопроса* о «смысле бытия» представляется туманным. Ни наука, ни искусство, – от которых мы черпаем большую часть представлений о себе, о мире, о природе вещей, – напрямую не занимаются ни «бытием», ни, например, «истиной». Наука занимается производством научных фактов, а не истиной и не бытием; она занимается формулировкой гипотез, условиями возможности их подтверждения и/или опровержения. Искусство производит читателя, слушателя, зрителя – как говорится, «воздействует на душу», меняет внутренний мир, преобразует действительность, формирует оптику, слух и т.п.; производит произведения искусства в конце концов. Прямолинейно, «в лоб» заданный *вопрос о смысле бытия* явно не входит в компетенцию наук и искусств. Не грешит этим и ни одна из известных нам теологий: теология не знает предельных *вопросов о смысле бытия*, – ибо она уже имеет готовые на них ответы.

А здесь нам сходу Хайдеггер предлагает поставить «вопрос о смысле бытия». Еще и настаивает на том, что мы даже не понимаем того, что мы не понимаем смысла слова «бытие», т.е. что мы пребываем где-то вне того «места», где только и может оказаться осмысленно поставленным вопрос о бытии.

Да-к может быть вопрос просто о смысле *слова* «бытие»? Возможно, нужно просто перечислить все осмысленные способы употребления слова «бытие», указав тем самым на ту роль, которое оно играет в предложениях? Ведь этой благородной задачей занимался сам Аристотель в свое время, а много позже Ф. Brentano написал по этому поводу серьезную книгу с названием «О многозначности сущего по Аристотелю». О таком подходе как к способу прояснения вещей мы узнаем много позже и от Л. Витгенштейна, и от Д. Остина.

И сам Хайдеггер дважды в исследуемом нами коротеньком фрагменте говорит: «Есть ли у нас сегодня ответ на вопрос о том, что мы собственно имеем в виду *под словом* (Wort) «сущее»? Никоим образом... Находимся ли сегодня хотя бы в замешательстве от того, что не понимаем *выражение* (Ausdruck) «бытие»? Никоим образом...».

Вопрос о том, сводится ли смысл слова к способам его употребления или нет, мы оставим пока открытым. Тем более, оставим открытым вопрос о том, этим ли занимался Аристотель в своих исследованиях.

Заметим тем не менее, что для Хайдеггера, видимо, не случайно акценты расставлены так, что всё его внимание устремлено ко «внутренней обстановке» того *беспокойства*, которым держится всякое вопрошание, и которое звучит в требовании уяснить *смысл вопроса о бытии*. Ведь, напомним, он требует «пробудить внимание к смыслу *вопроса*». Хайдеггера (пока?) не интересует спектр возможных ответов на вопрос о бытии. Его интересует *смысл вопроса*; и даже не *смысл вопроса* напрямую, а необходимость «*пробудить внимание к смыслу вопроса*». В его формулировке проглядывает стремление сосредоточиться на сути, на статусе, на внутреннем пространстве самой вопросительности, которая заложена в «смысле вопроса» о «смысле бытия»...

Выскажем по ходу дела еще одну догадку. Может быть, вопрос о смысле бытия надо как-то соотносить с вопросом о смысле жизни, который имеет особенность возникать в вечерних душевных разговорах, особенно «в те дни, когда нам были новы все впечатления бытия...»? Впрочем, у постановки вопроса о смысле жизни имеются интерпретации, весьма далекие от чисто «романтических».

Позволим себе небольшое отступление о возможной взаимосвязи смысла бытия и смысла жизни, обратившись к философии Г. Риккерта. Нет сомнений, что Хайдеггер знал содержание работы одного из своих учителей – Г.Риккерта – *О понятии философии*. По меньшей мере можно точно утверждать, что соответствующий ход мысли ему был знаком. А это значит, возможно, что вопрос о смысле жизни (в его понимании Риккертом) может нам помочь в интерпретации вопроса о смысле бытия, как его намеревается поставить Хайдеггер.

Экскурс в контекст: Г. Риккерт

Свою работу *О понятии философии* Риккерт начинает с постановки вопроса о мире-как-целом. Почему? Потому что в конечном итоге, считает Риккерт, основной движущей силой всякого философствования является вопрос о том *как быть человеку в мире?* Как «мне» быть (или хотя бы стараться быть) самим собой, если мои научные знания о мире порой приходят в конфликт с моральными устоями воспитавшего меня общества, социальные обязательства противоречат свободе моей совести, а сам вопрос о наличии человеческой свободы противоречит всё тем же научным «фактам»? Без разрешения вопроса о том, как всё наше разнообразие мнений и знаний о мире, явленном нам в самых различных его аспектах, приходит к осмысленному согласию, нам не решить и главных экзистенциальных вопросов: «Ставя вопрос о смысле и значении, мы в последнем счете ищем руководящие нити, последние цели для нашего отношения к миру, для нашего хотения и деятельности. Куда мы идем? В чем цель этого существования? Что должны мы делать?» (Риккерт, 1998, с.452). Но для того, чтобы собрать различные формы знания о мире, точнее, о различных его частях и аспектах, нам необходимо решить вопрос о том, как вообще возможно отношение к миру как к целому. Только из целостности мира и мы сможем почерпнуть и представление о том, что значит нам, людям, быть целостной личностью, быть существом целостным, а не разорванным на пучок противонаправленных устремлений, хотений, противоборствующих друг с другом знаний и умений, среди которых мы теряемся, плутаем и в конечном итоге утрачиваем саму способность распознавать свое собственное предназначение. Только в этой собственной целостности мы и сможем обрести себя в качестве осмысленно живущего человека. Однако свою целостность мы сумеем обрести только в контексте умения видеть мир-как-целое: способность видеть мир-как-целое и есть искомая формула целостности человека как существа, способного быть озадаченным осмысленностью своего существования.

Но на пути обретения мира как целостности стоит несколько преград, связанных с современным (Риккерт) состоянием науки и философских представлений. Из всего многообразия тех способов, которыми мы имеем дело с предметами нашего внимания, Риккерт выделяет два основных способа. Во-первых, это *объективирующий* метод науки, нацеленный на идею *объяснения* встречаемых наукой явлений; объяснения, достигаемого за счет построения генерализующего (обобщающего) метода работы с объясняемыми фактами. Во-вторых, это *субъективирующие* методы тех философий, которые противопоставляют идее объяснения – идею *понимания*. С этим способом познания связывается другой метод, а именно метод индивидуации.

Различие между этими двумя формами проявления человеческого интеллекта, думается, можно было бы прояснить простым примером. Возможно, я никогда *не смогу объяснить* себе, почему я, к примеру, люблю этого человека, – но для меня факт будет оставаться фактом: несмотря на отсутствие объяснений, я буду продолжать *понимать*, что дело обстоит именно так, и именно в отношении этого, уникального, единственного человека. Это обстоятельство невозможно «объяснить» (да и не нужно) никакими обобщающими процедурами. Те

«понятия», с помощью которых *в такого рода* случаях достигается понимание, обладают, как бы сказал Риккерт, «индивидуальным содержанием», конституирующимся уникальными же «принципами единства», которые и необходимо эксплицировать соответствующими философскими средствами. Главным примером исследований, смысл которых обязывает к работе методом индивидуации, для Риккерта становится история, с ее уникальными, неповторимыми событиями, каждое из которых требует своего, соответствующего его единственности способа понимания. Однако все эти разные способы понимания имеют между собой то общее, что за ними стоит идентичная процедура формирования понятий, отличная от способа формирования понятий в объективирующих науках.

Риккерт поочередно занимается этими двумя формами познания, объективирующей и субъективирующей, анализируя в первую очередь вопрос о том, можно ли редуцировать одну форму познания к другой или нет. Ведь если такая редукция невозможна, то для обретения искомой целостной формы понимания мира нам придется искать какую-то третью форму познания, которая или синтезировала бы собой две первые, или как-то иначе выступала бы в роли объединяющего принципа. Риккерт довольно быстро и остроумно разделяется с идеей редукции всего человеческого познания к объективирующему методу. Он говорит: «чем лучше объективизм объясняет мир, тем непонятнее делает он его... Объективизм превращает мир в совершенно индифферентное бытие, в лишенный какого бы то ни было значения процесс, о смысле которого невозможно спрашивать... он уничтожает всякую личную жизнь, которая в сознании свободы своей и ответственности следует поставленным себе целям, и уверенность которой в собственном смысле не поддается никакому объективированию» (Риккерт, 1998, с.453). Далее Риккерт делает вывод: «Из того, что объективизм не может дать такого истолкования, еще решительно ничего не следует. Он должен был бы нам доказать, что мир вообще лишен смысла, но этот путь закрыт для него, ибо такое доказательство было бы уже своего рода толкованием мирового смысла, хотя бы и с отрицательным знаком. Нам никогда не понять, каким образом в мире простых объектов можно прийти хотя бы только к осознанию их бессмысленности» (Риккерт, 1998, с.453-4).

Между прочим, этот аргумент Риккерта до сих пор не потерял своей актуальности. Современные формы редукционизма физикалистского и биологистского типа и по сей день пребывают в уверенности, что им удастся вытащить себя за волосы из воды: их не смущает полная бессмысленность самой задачи *рационального обоснования* того «факта», что «на самом деле» ничего кроме *вне-рациональной* реальности нет и быть не может.

Далее, Риккерт обращает свою критику и против субъективизма. Он обращает внимание на то, что во-первых, субъективизм противоречит ряду неоспоримых достижений специальных наук (включая объективирующие). Во-вторых, большой проблемой для субъективизма является вопрос сообщимости внутреннего опыта: оставаясь в рамках философии субъекта, мы догматически отсекаем возможность рассмотрения феномена «понимания» на интерсубъективном уровне. И, наконец, в третьих, проблема в том, что основных понятий субъективирующей философии таких как *субъект*, *воля*, *деятельность* и *жизнь* (т.е.) еще не достаточно для того, чтобы ответить на вопрос о том, «каковы те цели и задачи, которым должна служить воля и деятельность... Вопрос о смысле жизни надо, значит, прежде всего ставить, как вопрос о значимости ценностей» (Риккерт, 1998, с.455-6).

Остановимся на минуту и вспомним, что в экскурс в философию Риккерта мы пустились благодаря словам Хайдеггера о необходимости поставить заново «вопрос о смысле бытия». Мы видим теперь, как Риккерт, в терминах смысла жизни, выстраивает аналогичный

по форме ход: «вопрос о смысле жизни надо, значит, прежде всего ставить, как вопрос о значимости ценностей». Но Риккерт не задерживается на этом вопросе *как на вопросе*; он спешит к тому чтобы эскизно обозначить взаимосвязь предполагаемых им ответов.

Он полагает, что поскольку мы не найдем в действительности ничего такого, что могло бы соответствовать цели человеческой жизни, то это означает что такого рода «цели» принадлежат не действительности (т.е. не «бытию»), а сфере ценностей. Реальность этой сферы как раз и определяется соответствующими модальностями существования: ей принадлежат те элементы человеческой жизни, которые *могут* иметь отношение к действительности, или же которые *должны* иметь к ней отношение (по таким-то и таким-то основаниям). Про эту реальность нельзя сказать, что она «есть» в том же смысле, в котором это говорится о предметах, исследуемых объективирующими науками. Способ существования этих элементов другой: они принадлежат не «бытию», а *сфере культуры*, говорит Риккерт.

Вводя своего читателя в сферу культуры, Риккерт пытается решить сразу несколько проблем. Во-первых, культура – это есть пространство intersубъективности. Именно здесь происходит «овнешнение» внутреннего мира индивидуумов, делающее возможным сообщимость индивидуальных психологических актов и процессов. Во-вторых, «культура» позволяет решить и ровно противоположную проблему, ибо культура – это еще и способ сцепления «чистых» (но intersубъективно значимых) ценностей с психикой отдельных индивидуумов. В культуре как раз и совершается то, благодаря чему «чистые ценности» начинают что-то существенное *значить* для отдельных людей. «Сущность ценности заключается в ее значимости... Отсюда следует, что для теории ценностей интерес представляют именно такие ценности, которые возбуждают притязание на значимость, а только в *сфере культуры* (курсив Риккерта) можно непосредственно встретиться с действительностью, связанной с такого рода значащими ценностями» (Риккерт, 1998, с.464).

В этом месте Риккерт вводит два последних – центральных для его рассуждений – понятия: понятие *имманентного смысла* и понятие *истолкования*.

Понятие имманентного смысла Риккерт вводит для того, чтобы отличить его от понятия «смысла вообще», которым, к примеру, должны были бы обладать болцановские «предложения-в-себе», которые никогда быть может и не были чьими-либо содержаниями сознания. Фактически то есть, речь идет о тех *подразумеваемых смыслах*, которые каждый раз имеются в виду реальными людьми, когда они намереваются что-либо кому-либо сообщить, т.е. о «смыслах, присущих акту оценки». «Смысл, присущий акту оценки, с одной стороны, не психическое бытие, ибо он выходит за пределы простого бытия, *указывая на царство ценностей*. С другой стороны, это не ценность, ибо он только *указывает на ценность*» (курсив мой) 476. Таким образом, по мысли Риккерта, решается и вопрос об intersубъективности, и вопрос о способе существования ценностей *в качестве значимых для человека*, для человеческой действительности. Уточняя еще дальше, Риккерт утверждает, что способ существования смысла как указателя на ценность, является *истолкование*: «именно благодаря своему среднему положению он связывает вместе оба разделенные царства ценностей и действительности. Соответственно этому и истолкование смысла (Sinndeutung) не есть установление бытия, не есть также понимание ценности, но лишь постижение субъективного акта оценки с точки зрения его значения (Bedeutung) для ценности, постижение акта оценки, как субъективного отношения к тому, что обладает значимостью. Таким образом, подобно тому, как мы различаем три царства: действительности, ценности и смысла, следует различать

и три различных метода их постижения: объяснение, понимание и истолкование» (Риккерт, 1998, с.476).

Ключевой, и заключающий заход Риккерта в отношении интересующей нас темы, – вопроса о возможной взаимосвязи постановки вопроса о смысле жизни и смысле бытия, – можно теперь резюмировать следующим пассажем: «Сначала мы должны понять ценность культуры в ее историческом многообразии, тогда только мы сможем подойти к истолкованию смысла нашей жизни с точки зрения ценностей... <философия> должна связать все ценности <лежащие в основе культуры> с действительностью, т.е. истолковать смысл разнообразных проявлений жизни, а в последнем счете вскрыть единый общий смысл многообразия человеческого существования» (Риккерт, 1998, с.477-8).

Как именно «в последнем счете» будет происходить обнаружение «единого общего смысла человеческого существования» в этой работе Риккерта мы уже не найдем, как не найдем, например, и обоснований тому, почему вообще такого рода смысл должен быть непременно единым и общим¹. В данном отношении статья Риккерта носит лишь программный характер, указующий на то направление, которым должно держаться исследование, разыскивающее ответов на вопросы о смысле жизни.

Сейчас мы, разумеется, не можем сказать, пригодится ли нам вообще или нет наш краткий анализ философских замыслов Риккерта, хотя прояснение исторического контекста никогда не бывает лишним. Для того чтобы получить возможность сколько-нибудь содержательно отнестись к тексту Риккерта нам необходимо куда более основательно продвинуться вглубь БВ. Заметим только, что такие темы как *значимость*, *смысл как указание*, *истолкование*, *мир как целое* мы встретим потом и у Хайдеггера: это видно из *Оглавления БВ*. Но пойдет ли Хайдеггер в сторону концептуализации *ценностей*, в сторону *культуры* совсем не очевидно. Терминологически это не понятия из словаря Хайдеггера, что, однако не мешает возможности вести исследование в аналогичном направлении, но только в других терминах: скажем, в терминах *окружающего мира*, *повседневности* и *толков*, которые действительно используются Хайдеггером. Однако нет никаких априорных оснований отказываться и от противоположной гипотезы: путь Хайдеггера может оказаться сколь угодно далеким от пути, намеченного Риккертом. Чтобы не гадать, однако, вернемся просто к тексту *БВ*.

Продолжим чтение вводного фрагмента, помещенного Хайдеггером между *Оглавлением* и *Введением*. Мы предположили, что вопрос о смысле бытия может пойти по двум направлениям. Во-первых, в направлении прояснения смысла *слова* «бытие», во-вторых, в направлении сближения таких словосочетаний как *смысл бытия* и *смысл жизни*.

Но Хайдеггер, определяя замысел своей работы в том фрагменте, который мы сейчас и исследуем, отбрасывает оба пути. Читая дальше, мы обнаруживаем: «В интерпретации *времени* как возможного горизонта любой понятности бытия вообще» заключается предварительная

¹ Ровно противоположной точки зрения придерживался Дильтей (значимость работ которого для Хайдеггера – а значит и для нас – представляется несомненной). Дильтей, например, говорил: «цель человеческой жизни не может быть выражена ни в понятиях, ни общезначимым образом. Поэтому-то и цель воспитания не может быть выражена в некоей формуле» с.112, цит. по ГПИ, А.П. Огурцов.

цель предлагаемого исследования. Слово *времени* выделено курсивом, так же как и словосочетание *вопрос о смысле бытия*.

Акценты резко смещаются. Нам предстоит поработать не со смыслами того или иного словоупотребления, а с таким феноменом как *понятность бытия*, который должен, по замыслу Хайдеггера, обрести свою ясность *исходя из феномена времени*. Совпадет ли такой подход к «понятности бытия» в своем итоге с тем, что мы сумели бы добыть о смысле слова «бытие» путем лингвистического анализа или нет, предрешить заранее не представляется возможным. Как нельзя заранее предугадать выведет ли этот путь к проблеме смысла жизни, как она формулируется Риккертом.

Так ставится предварительная задача *Бытия и времени*.

А вместе с тем нам предоставляется новая возможность подумать о том, какой именно спектр ожиданий нам теперь следует связывать с обнаружившимся поворотом. Требуется обсудить два вопроса. Во-первых, что может значить фраза: понять что-то одно из горизонта чего-то другого? Во-вторых, как нам следует понимать «время», о котором будет говорить Хайдеггер?

Первый вопрос, надо думать, ставится так: исследование «понятности бытия» предполагает возможным осуществление такой «интерпретации времени», которая позволила бы нам усмотреть *любую* форму *понимания бытия* как необходимо привязанную к возможности понимания времени, особым образом истолкованного. Возможность такой интерпретации времени означала бы, что самый смысл слова «бытие» глубинным образом связан с *феноменом времени* (а не, например, с таким феноменом как «самосознание» или «ощущение»).

Подчеркнем, что Хайдеггер говорит не просто о понимании времени. Он настаивает на определенном *истолковании* понимания времени. Зафиксировать некую понятность бытия вместе с некоей понятностью времени не составляет особого труда. Проблема не в этом. Дело, видимо, в том, что определенное *истолкование* понятности времени обещает прояснить смысл такой вещи как «понятность бытия», т.е. проникнуть вовнутрь самого события понятности (бытия) и более внимательно осмотреть его изнутри. Быть может, оно позволит увидеть *условия возможности* того, чтобы такая «вещь» как бытие вообще могло оказаться понятным и могущим иметь (или не иметь) смысл.

Итак, гипотеза: мы должны попытаться *понять время так* чтобы сделать понятными *условия возможности* «понятности бытия».

К этому рассуждению мы еще вернемся, но только после того как попробуем хотя бы предварительно понять о каком времени может здесь идти речь.

Среди значений слова *Zeit* словари упоминают такие русские эквиваленты: *время, пора, период, эпоха, век, длительность, момент*, а так же связывают с такими производными значениями как *временной, темпоральный*. Вопрос поэтому можно было бы поставить так: какие из русских значений немецкого слова *Zeit* могли бы иметь хоть какое-то отношение к прояснению слова «бытие»?

Любопытно, что русско-немецкое переплетение смысловых вариаций «бытия» и «времени» (а также и слова «забота», которое мы потом встретим у Хайдеггера) наблюдаются уже на самом изначальном, почти «детском» уровне.

Начнем с того, что русское наречие «в бытность» называется наречием *обстоятельств времени*. И передается оно в немецком языке соответствующим же образом: zur Zeit des Aufenthaltes; zur Zeit, als...

Словари сообщают, что такой оборот русского языка как «бывало», например, в предложении «бабушка бывало рассказывала старинные сказки» передается немецким предложением «die Großmutter pflegte alte Märchen zu erzählen», где слово «pflegte» означает: pflegen I 1. ухаживать (за), *заботиться* (о). Последнее обстоятельство просто пока запомним и возьмем на вооружение для будущего: ведь 6-я глава *БВ* называется *Забота как бытие присутствия* (*Die Sorge als Sein des Daseins*).

Одно то, что «в бытность» употребляется в русском как *обстоятельство времени* могло бы нам многое поведать о тесной взаимосвязи бытия и времени. Отправляясь от этого момента как от отправной точки мы могли бы увидеть как то или иное *бытие* действительно проявляется или (пред)определяется соответствующей *эпохой*, своим *временем*, соответствующей *порой* или *периодом*. Поэтому предположение, что слово «время» мы должны понимать в самом расширительном смысле вполне может оказаться обоснованным.

А как быть с другими, прямыми и производными значениями слова Zeit, такими как *длительность*, *временность*, *темпоральность*? Имеют ли они какое-то отношение к смыслу слова *бытие*, помимо того обстоятельства, конечно, что они сами в определенном смысле *есть*?

К примеру, Декартова протяженность как субстанция не нуждается ни в каком времени для своего существования. То же самое относится и к понятию пространства у Ньютона: время существует независимо от существования пространства. Иными словами, существуют такие точки зрения, в перспективе которых некоторые фундаментальные вещи (такие как пространство, числа) могут *быть* независимо от того, в каком отношении они находятся *ко времени*. Существует мнение, что вообще все фундаментальные объекты математики вне-временны, или над-временны, и что их способ бытия никак не опосредован какой-либо причастностью ко времени.

Авторитетные традиции трактовки независимости бытия времени от бытия пространства нашли свое отражение в фантастически успешных физических теориях, результатами которых мы пользуемся и по сей день. Косвенным образом это подтверждает не только определенную правоту в вопросе доверия авторитетам, но и самую суть дела: т.е. справедливость отношения к пространству и времени как ко взаимно независимым в плане бытия феноменам.

Судя по *Оглавлению БВ* эти вопросы тоже будут обсуждаться. Но Хайдеггер как мы помним ставит вопрос о взаимосвязи времени и бытия (а не времени и пространства). Мы уже выяснили, что эта взаимосвязь может иметь место в случае определенной трактовки понятия времени. А как быть в случае трактовки времени как *темпоральности*? Положительный ответ мы получим если вспомним опять-таки довольно тривиальную вещь: и русский, и немецкий (и другие) языки позволяют осмысленно говорить о разных временах – о прошлом, о настоящем и о будущем. В частности, в русском это передается словами *было*, *есть* (быть) и *будет*, т.е. словами, прямо связанными со словом *бытие*. Таким образом, связь с темпоральностью прослеживается напрямую в таких языковых конструкциях «было, но больше не будет», или «этого не было, но теперь может быть» и т.п.

Говорит ли нам всё только что сказанное что-то и о *принципиальной* взаимопринадлежности бытия и времени? Нет, пока принципиальных решений принято быть не может. Есть только серьезный повод для постановки вопросов о взаимосвязи бытия и времени. Но с «пробуждения внимания» к этим обстоятельствам как раз и начинается Хайдеггер свои рассуждения, имеющие, правда, настолько предварительный характер, что большая часть наших размышлений по поводу прочитанного у Хайдеггера может оказаться лишь многословным и пустым блужданием вокруг да около собственно хайдеггеровской проблематики.

Вернемся теперь к нашему первому вопросу и соответствующей гипотезе, которую мы уже высказали выше. Вопрос звучал так: как вообще можно понимать что-то одно из горизонта чего-то другого? А гипотеза, проясняющая этот вопрос, была такова: необходимо понять существо времени так, чтобы сделать понятными условия возможности *любой* «понятности бытия».

Мы уже успели очертить круг возможных значений слова «время» и, соответственно, круг возможных толкований тех контекстов, которые могли бы иметь хоть какое-то отношение к пониманию бытия. Мы установили, что понятность бытия – причем, видимо, любая (как и подчеркивает сам Хайдеггер) – может проистекать из своеобразия того времени, той поры, той эпохи, с точки зрения идет речь о тех или иных формах и смыслах бытия. Мы поняли также, что и простая темпоральность (например, в виде разметки времени по принципу «бывшее, настоящее и будущее») имеет непосредственное отношение к вопросу соотношения бытия и времени.

Теперь нам надо будет понять как эти *разные времена*, разнесенные по *разным периодам и эпохам*, имеющим *разную длительность*, и каждая из которых сама размечена темпоральными знаками, отделяющими «раньше» от «позже», отличающими «уже сбывшееся» от того, чему предстоит еще «быть»..., итак, повторимся, необходимо будет понять как все эти времена встроены в одну единственную задачу понять феномен *любой* «понятности бытия» исходя из всех(?) этих времен?

Почему, кстати, Хайдеггер говорит не о смысле бытия, а о понятности бытия? Если вспомнить Риккерта, то тот тоже отличал «смысл вообще» от «имманентного смысла», который только и существует как неотъемлемый момент действительных актов человеческой оценки. Словосочетание «смысл бытия» легко поддается наивным платонистическим трактовкам, всегда балансирующим на грани срыва в недозволительное гипостазирование наших человеческих измышлений. Словосочетание «понятность бытия» полностью избавлено от этих поползновений. «Понятность бытия» Хайдеггера, видимо, можно предварительно понимать как более удачный синоним «имманентному смыслу» Риккерта (ниже мы объясним почему, а заодно и усилим наш тезис). Понятность бытия только и может быть дана в неотрывном единстве с бытием того, кому некое «бытие» оказывается непосредственно понятным.

Итак, Хайдеггер поведет нас по пути прояснения понятия времени как горизонта любой понятности бытия. Сама эта формулировка, как мы предположили, уводит нас в сторону как от идеи простого разбора различных словоупотреблений слова «бытие», так и от идеи трактовки бытия через идею ценностей и культуры. Впрочем, последнее, стало не так очевидно, поскольку истолкование таких вещей как *эпоха* и *период* как раз сближают тему нашего исследования с темой исследования культурных эпох и соответствующих им ценностей, предложенной Риккертом. С этим вопросом еще надо будет разбираться.

А вот размежевание принятого Хайдеггером направления исследования с идеей понимания слова «бытие» через понимание его языковых употреблений, по-видимому, на этом пути происходит значительно более серьезное. Этот вывод можно сделать исходя из того, что, по всей видимости, когда мы говорим о понимании слова «боль» и о понимании (бытия) здесь и сейчас испытываемой боли – мы говорим о *разных феноменах*, хотя и тесно взаимосвязанных.

Различие двух феноменов из нашего примера показывает: понятность слова «боль» и *понятность бытия* того, на что это слово указывает, должны приниматься во внимание во всей существенности своего отличия, которое должно быть прояснено. В пользу этого, как думается, говорит и спор Хайдеггера с неокантианской теорией познания, представителем которой был и Риккерт; спор, который нашел свое отражения в книге Хайдеггера, непосредственно предшествующей исследуемому нами *Бытию и времени* (имеются в виду *Прологомены к истории понятия времени*). В соответствии с принятыми нами правилами чтения, мы можем себе позволить коротенькую цитату из *Прологоменов*, в которой резюмируются вся суть расхождения с позицией Риккерта. Хайдеггер говорит по поводу Риккерта, что тот полагает, что «представление не является познавательным актом. Этот его вывод основан на догматической посылке, согласно которой мое представление не содержит в себе трансценденции, не касается внешнего предмета. Ибо Декарт сказал, что представление, *representatio*, целиком и полностью заключено в рамках сознания» (Хайдеггер, ПИПВ, с.36). Что же противопоставляет этой точке зрения Хайдеггер? «...на самом деле Аристотель видит в суждении именно то, чего Риккерт не желает видеть в структуре самого простого представления – «*позволения видеть что-либо*». Риккерт не видит простейшего смысла представления – того факта, что именно в нем заключается познание» (Хайдеггер, ПИПВ, с.39).

Этот пассаж, я думаю, позволит нам прояснить отличие установки на прояснение словоупотребления от установки на прояснение феномена *понятности бытия*. Исследование понятности бытия прямо и непосредственно ориентировано на исследование условий возможности и внутренней структуры понятности чего-то такого, что не только самой этой понятностью не является, но не является и его «смысловым содержанием». В частности, не является чем-то вроде «имманентного смысла» Риккерта. Здесь – важная точка расхождения с Риккертом (о котором мы уж говорили выше). *Понятность бытия* является понятностью чего-то такого как «само бытие» (бытие боли, например). В то же время исследование смысла слова «боль», по-видимому оставляет нас исключительно в рамках «смыслов вообще» (в частности, в рамках «имманентных смыслов»), т.е. фактически в рамках *сознания* и всевозможных структур осознания, связанных со знанием разнообразных языковых ситуаций.

Если мы здесь правы, то это отчасти должно прояснить и то, почему Хайдеггер настаивает на необходимости «пробуждения к *смыслу вопроса о бытии*», и говорит об этом не столько в терминах *смысла бытия*, сколько в терминах *понятности бытия*. Смысл вопроса о бытии должен еще прояснить, какую именно задачу мы ставим перед собой: идет ли речь о прояснении смысла (слова, феномена) или же о прояснении условий возможности приписывании такого, а не иного смысла (слову, феномену), отсылающего к чему-то принципиально иному нежели «само слово» и «сам смысл».

Вернемся к нашему вопросу: перед нами стоит задача понять, что может представлять собой идея понять «понятность бытия» из чего-то иного нежели оно само – а именно из горизонта времени. *Истолкование* понимания времени, предположили мы, должно представлять собой *условие возможности* для истолкования понятности бытия. Необходимо попытаться понять, что это значит – *понять условия возможности* некоего явления, и чем это

отличается от простого понимания самого этого явления. Есть основание считать, что (в общем случае) это две разных формы понятности. Тем не менее – и это главное – эти формы понятности взаимосвязаны так, что апелляция к «условиям возможности» обычно оказывается *действительно что-то проясняющей касательно самого феномена*. Это важно: прояснение условий возможности некоего феномена проясняет и сам феномен. Иначе было бы совершенно не ясно, почему нужно обращать внимание на условия возможности, а не на, скажем, полную совокупность следствий из рассматриваемого феномена (хотя, строго говоря, почему бы и нет?!). В чем здесь дело? Необходимо реконструировать что-то вроде логического наброска того хода, который позволяет прояснить (нечто) из условий его возможности, т.е. объяснить (возможные) причины того обстоятельства, что понимание условий возможности нам действительно что-то проясняет.

Наше предположение таково. Что открывает нам понимание условий возможности? По сути дела, это есть такое – довольно странное – понимание, которое как бы заглядывает туда, где самой понятности (некоего феномена) *может еще и не быть*, но уже есть *условия ее возможности* (и только они).

Что (предположительно) должны мы увидеть, заглянув в условия возможности «понятности бытия»? Заглядывая туда, мы должны как бы перечеркнуть в себе доступную нам понятность бытия, сделать вид, что мы еще не понимаем, что такое «понятность бытия», и очутившись в точке *понимания* условий ее возможности, позволить понятности бытия «вдруг» стать доступной, актуализированной. Нам нужно словно бы актуально пережить переход от условий возможности к реальной понятности бытия. Нам нужно попасть в *условия возможности* «понятности бытия» так, чтобы «*на время*» стереть в себе способность понимания бытия, сохранив, однако, за собой *способность понимания условий возможности* того, что мы впоследствии опознаем как «понимание бытия»: и затем проделать решающий шаг к пониманию.

Но не фантастика ли – проделать операцию забвения понимания? Нет, не фантастика, если мы поймем эту операцию чисто логически. Платон в *Софисте*, цитатой из которого Хайдеггер и начал свое исследование бытия и времени, как раз эту операцию и проделывает.

Для успеха в совершении этой операции необходимо понять, что исследования условий возможности (чего бы то ни было) суть одновременно исследование условий *невозможности* того, о чем идет речь. *Нарушение* условий возможности «понятности бытия», очевидно, делает невозможным такую вещь как понятность бытия. Стало быть, прояснение того, что собой представляет понятность бытия возможно (только?) на фоне понимания того, как может *иметь место отсутствие* возможности понимания «бытия». Об этом фоне понимания Хайдеггер напрямую скажет несколько раз в «Кант и проблема метафизики» (КПМ). Но поскольку «забегание вперед» лежит за пределами наших принципов чтения, то этот аспект мы оставим пока не тронутым, не развернутым. В данный момент нас интересует именно логическая структура «операции забвения понимания», а не ее легитимация авторитетом «более позднего» Хайдеггера.

Как нам завершить анализ первой страницы? Не слишком ли далеко мы углубились в собственные измышления? Можно ли вообще двигаться при чтении «вперед», минуя нечто такое как «собственные измышления», предварительно оформляющие возможный смысл читаемого?

Этими нашими вопросами и сомнениями мы завершаем чтение первой страницы *БВ*. Основной результат – такая гипотеза: понять бытие из горизонта времени значит сделать понятными условия возможности этого понимания в терминах определенным образом истолкованного времени. Понимание условий возможности понимания, в свою очередь, есть одновременное понимание условий возможности непонимания исследуемого феномена. Нам, возможно, нужно будет вообразить себе ситуацию, когда слова «бытие» станет излишним, ничего не означающим и ничего не прибавляющим к порядку вещей, и, соответственно, когда *понятность бытия* оказывается просто невозможной. Но тогда мы сумеем прояснить и то, что же мы имеем в виду, говоря «бытие» или «небытие», в противоположность той ситуации, когда слово «бытие» имеет характер пустого сотрясания воздуха.

В следующий раз мы перейдем к Введению к «Бытию и времени».

Литература

Риккерт Г. О понятии философии // Философия жизни. Ника-Центр, Киев, 1998.

Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Издательство «Водолей», Томск, 1998.

Хайдеггер М. Бытие и время. Ad Marginem, Москва, 1997.

Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. Русское феноменологическое общество, Москва, 1997.

Heidegger M. Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1979.