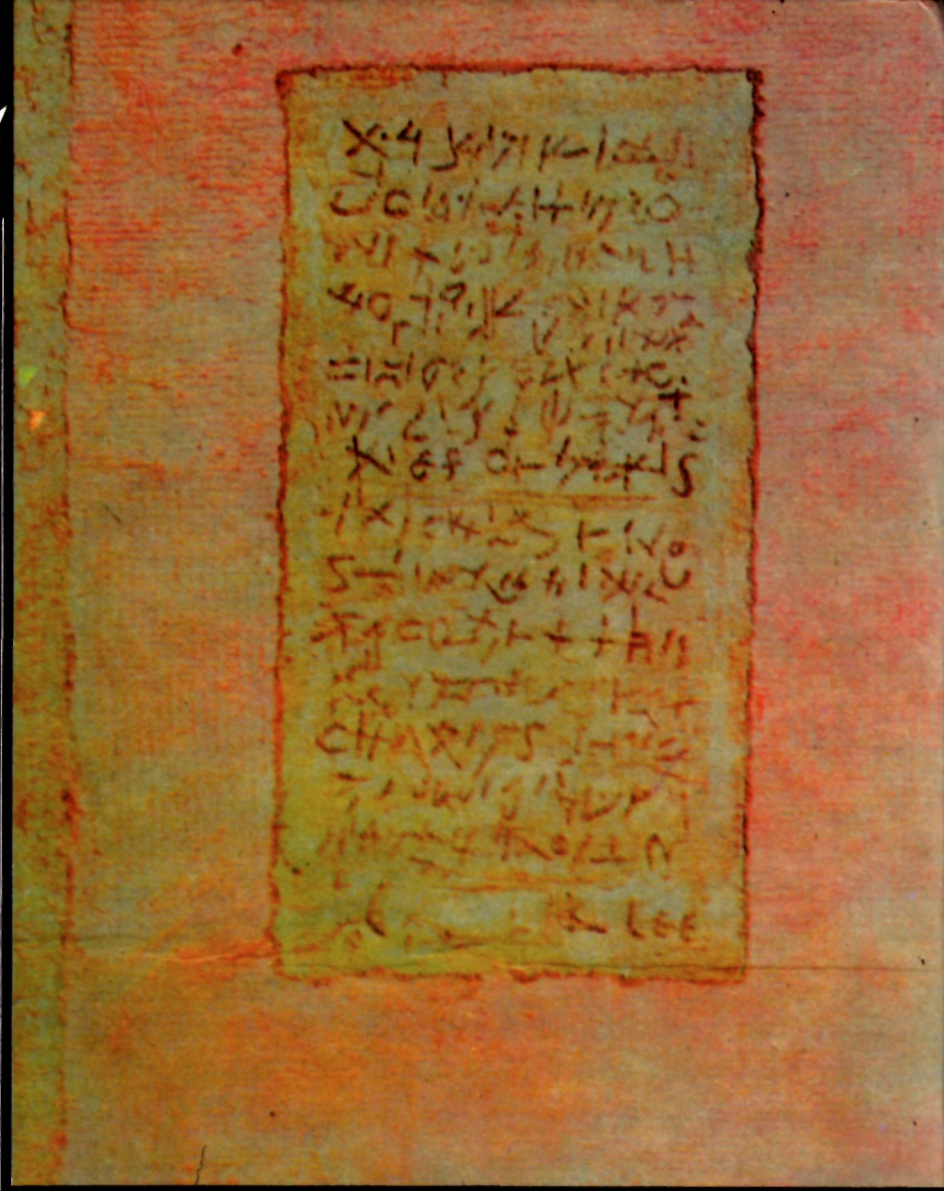




МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА



МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

# ВРЕМЯ И БЫТИЕ

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

# ВРЕМЯ И БЫТИЕ

Статьи и выступления

---



МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА

МОСКВА  
ИЗДАТЕЛЬСТВО  
«РЕСПУБЛИКА»  
1993

ББК 87.3  
X-15

Составление, перевод,  
вступительная статья, комментарии и указатели  
*В. В. Библихина*

**Хайдеггер М.**  
X-15 **Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. — М.: Республика, 1993. — 447 с. — (Мыслители XX в.)**  
ISBN 5—250—01496—8

«Время и бытие» — сборник работ Мартина Хайдеггера (1889—1976), выдающегося немецкого мыслителя, оставившего яркий след в философии XX века.

Сущность современной технической цивилизации, назначение человека, истина бытия, таинственная значительность обыденной вещи, судьба западноевропейской метафизики и преодоление нигилизма — вот круг вопросов, к осмыслению которых зовет в своих «малых произведениях» немецкий философ.

Книга адресована философам, историкам, культурологам, филологам, как профессионалам, так и всем самостоятельно думающим людям.

X 0301030000—016 25—92  
079(02)—93

**ББК 87.3**

Переводы работ М. Хайдеггера даются в авторской редакции переводчика.

ISBN 5—250—01496—8

© Составление, перевод, вступительная  
статья и комментарии В. В. Библихин, 1993

## ДЕЛО ХАЙДЕГГЕРА

Заговорив о Мартине Хайдеггере, попадаешь в сильно поляризованное поле. Со стороны одних — аванс благоговения, готовность замирать над каждым словом мудреца. Отвернись от хайдеггерианцев с их замумью — и тебя приветствуют философы-профессионалы, которые, казалось бы, благополучно прошли мимо спорного мыслителя, но нет: неясная тревога их не оставляет, время от времени они теряют самообладание, и тогда по морю философской публицистики проходит очередная волна разоблачений, развенчаний и обличений «баварского мага». Бессильные уже что-либо изменить в доме хайдеггеровской мысли, эти волнения лишний раз показывают, как она жива, и поневоле зовут вчитаться в книги знаменитого человека — сейчас в ФРГ выходит его полное издание, приближающееся к ста томам. Предметом равнодушной историко-философской инвентаризации фрейбургский мыслитель не стал и, возможно, не станет вообще никогда.

Хайдеггер родился 26 сентября 1889 г. на юге нынешней федеральной земли Баден-Вюртемберг в городке Месскирхе. Здесь, на краю Шварцвальда («Черного леса»), исторической области алеманнов, они, преимущественно католики, смешиваются с протестантами-швабами. Отец Мартина, ремесленник-бочар, был причетником и звонарем католического храма св. Мартина в Месскирхе; мать родом из деревни в Верхней Швабии. Здесь кстати вспомнить, что философы Гегель, Шеллинг, поэты Виланд, Шиллер, Гельдерлин, писатели Вильгельм Гауф, Эдуард Мери-ке, Герман Гессе происходили из швабов; швабом был Альберт Великий; и его ученик Фома Аквинский принадлежал, по-видимому, к швабскому (свевскому) роду, осевшему в Южной Италии.

Всю жизнь, кроме редких поездок за границу, Хайдеггер провел в родных местах, хранил преданность им и не позаботился очистить свой язык от диалектных особенностей. Граждане мира любят говорить о его «почти варварском провинциализме». Но он вступал в философию совсем не как провинциал.

Читатель серьезных книг и крайний нападающий местной футбольной команды, Мартин поступил в гимназию иезуитов в Констанце, потом прослушал четыре семестра теологии, столько же математики и естественных наук в университете Фрейбурга, одном из старейших в Европе (основан в 1460). Профессор Финке разбудил в «чуждом

истории математике» уважение к традиции. Хайдеггер учился у Риккерта, был ассистентом при Гуссерле; Рудольф Бульман, молодой Гадамер, Карл Ясперс, Николай Гартман, Макс Шелер — вот его круг в 1910—1920-е годы. Его философское ученичество пришлось на сложное время, полное не только внешними событиями, — время, когда вышел полный Ницше, возвратилось внимание к Гегелю и Шеллингу, были переведены на немецкий Кьеркегор и Достоевский, началось издание собрания сочинений Дильтея. был заново открыт Гельдерлин; когда Рильке и Тракль создавали свои главные вещи; когда восходил Пауль Клее; когда Вернер Гейзенберг сформулировал соотношение неопределенностей в квантовой механике.

В 1914 Хайдеггер опубликовал докторскую работу «Учение о суждении в психологизме», в 1916 — диссертацию «Учение Дунса Скота о категориях и значении», защита которой дала ему доцентуру. Потом в течение почти двенадцати лет Хайдеггер ничего не отдавал в печать. Слава о «тайном короле философии» (Ханна Арендт) расходилась, правда, и так. Его аудитории во всяком случае были полны. «То, о чем он читал, люди видели перед глазами, словно телесное и осязаемое», вспоминает Гадамер.

В 1927 появилось «Бытие и время» — книга, изменившая путь европейской мысли, до сих пор еще не осмысленная вполне. Субъект, объект, сознание, познание, антропология, историзм, культурология — все эти привычные ориентиры, без которых, казалось, современный разум не может ступить ни шагу, были здесь оставлены. Этой главной работе Хайдеггера, только сейчас переводимой на русский язык, придавала собранную энергию попытка дать неопределимому человеческому существу определение, которое не нанесло бы ему вреда, не упустило бы из виду его простую цельность. Человек — сущее, существо которого в *бытии-вот*, в *присутствии* (Dasein). Этим последним плотная среда природных вещей разомкнута. Человек — то неопределимое, но очевидное «вот», которое не «состоит из» разных элементов мира, а открыто всему как единственное место, способное вместить Целое. Присутствие не предмет. Оно весомее вещей, но о нем нельзя сказать заранее ничего, кроме того, что оно есть. Человек существует постольку, поскольку осуществляет возможности своего «вот». Присутствие, если можно так сказать, — нечеловеческое в человеке, его бездонность. Его возможностям не видно края. Оно может всему отдаться и всем быть захвачено, от полноты бытия до провала ничто. Присутствие «понимает в бытии», «умеет» быть в мире. Не личность решает, присутствовать ей или нет. Во сне, наяву, рассуждая и не рассуждая, человек брошен в собственную открытость. Не последняя среди его возможностей — упустить себя. Как раз прежде всего и всего чаще человек «делает как люди». Безличные «люди» (das Man) орудут в нас и через нас вместо нас. Вне чистого присутствия прослеживаются сплошные причинно-следственные цепи, только в нем свободный просвет и поэтому только в него бытие и сущее могут войти своей истиной, а не только своей функцией. Об этой единственной собственной возможности присутствия не перестает говорить совесть, не давая прекратиться заботе. Мерой осуществившегося присутствия отмеривается время человека и вмещаемого им мира.

В те годы, вкус которых нами забыт, Европа жила вразнос, на рискованном размахе, набираясь решимости перед историческим перевалом, высоту которого ощущали все. Голос Хайдеггера звучал в гулкой атмосфере предчувствий и тревог с сосредоточенной силой. Время искало вождей. Дважды, в 1930 и в 1933, Хайдеггера приглашали в Берлинский университет, он отказался. В начале мая 1933 сосед Хайдеггера ординарный профессор медицины фон Мёллендорф после всего лишь двух недель ректорства в университете Фрейбурга был снят властями за такие поступки, как запрещение вывесить в помещениях университета так называемый «еврейский плакат». Фон Мёллендорф пришел к Хайдеггеру и попросил его выставить свою кандидатуру на новых выборах ректора. Хайдеггер не имел опыта административной работы, сомневался и колебался, но самоотвода не сделал и был избран. Было из-за чего колебаться: по тем временам стало уже совершенно обязательно, чтобы на таком посту, как ректор университета, находился член партии. Почти сразу в кабинет нового ректора пришел «штудентенфюрер», а потом звонили из отдела высшей школы Штаба штурмовых отрядов с той же рекомендацией разрешить вывешивание «еврейских плакатов». Хайдеггер не разрешил. Дисциплина была строгой, в обход ректора действовать не осмелились. Его даже не сместили. В конце того же 1933 он задумал крупные изменения и перемещения в университете, включавшие назначение деканом медицинского факультета того же фон Мёллендорфа, социал-демократа, а деканом юридического факультета профессора Эрика Вольфа, одного из тех, против кого были нацелены зловещие плакаты, — и понял, что ему не позволят сами же коллеги, в своем большинстве уже взбаламученные новыми политическими ветрами; а если позволят они, то не позволит партия. Он попробовал обратиться к стране от имени науки. Но в стране все хотела решать партия, собиравшаяся не слушать ученых, а учить их. В феврале 1934, т. е. до смерти Гинденбурга и за полгода до единовластия Гитлера, Хайдеггер подал в отставку. Был избран новый ректор, на этот раз человек, которого местная партийная газета приветствовала жирным шрифтом: «Первый национал-социалистический ректор университета». На торжествах передачи ректорства Хайдеггер не присутствовал. Встретившийся ему вскоре после того коллега приветствовал его словами: «Ну как, господин Хайдеггер, вернулись из Сиракуз?» \*

В эти годы Хайдеггер оставляет позади последние привычные интеллектуальные вехи. Не философия, не метафизика, не фундаментальная онтология, даже не бытие («я уже неохотно употребляю это слово»), а «другое мышление» отныне его задача. Знаменитый «поворот» 1930-х годов многими был истолкован как расписка в неудаче «Бытия и времени», признание тупика. Хайдеггер не стал говорить, что на его родном наречии поворотом (Kehre) зовется место, где серпантин горной дороги поворачивает почти назад, чтобы подобраться еще ближе к перевалу. За невольное свидетельство его безысходных блужданий было принято и название сборника «Holzwege», которое переводили на разные языки

---

\* *Weizsäcker C. F. von. Der Garten des Menschlichen. München; Wien: Hanser, 1977, S. 410.*

и как «Дороги, ведущие в никуда», и как «Лесовозные дороги», и, наконец, как «Дебри». Но в воспоминаниях Карла Фридриха барона фон Вейцеккера читаем: «Однажды он повел меня по лесной дороге, которая сходила на нет и оборвалась посреди леса в месте, где из-под густого мха проступала вода. Я сказал: 'Дорога кончается'. Он хитро взглянул на меня: 'Это лесная тропа (Holzweg). Она ведет к источникам. В книжку я это, конечно, не вписал!»\*.

В тех редчайших случаях, когда Хайдеггер пробовал прояснить возникавшие вокруг него недоразумения, мало что менялось. Так произошло с основным из этих недоразумений, с отнесением его к экзистенциалистскому направлению в современной философии. Он не раз подчеркивал, что его мысль не имеет отношения к этой школе. Все равно: он — экзистенциалист, читаем мы в справочных изданиях \*\*. Между тем энергичное и многозначительное размежевание Хайдеггера с экзистенциализмом произошло еще задолго до «Письма о гуманизме» (1947, см. в данном сб. с. 192—220), в самом начале 20-х годов. В его большой рукописной рецензии 1921 г. на книгу Карла Ясперса «Психология мировоззрений» признавалось, что Ясперс сумел подняться над простым собиранием фактов к новому широкому обзору реалий человеческого существования. Но что это значит, что Ясперс «непосредственно и непредвзято созерцает» экзистенцию, развертывающуюся перед ним между своими «пограничными ситуациями»? Разве такое созерцание не частица экзистенции самого исследователя? Важно не то, что именно может разглядеть в своем объекте зоркий субъект. Мало ли что он может в нем разглядеть, да еще в таком богатом, как человеческая экзистенция. Исследователь упускает спросить: что стоит за рассмотрением экзистенции? Кто ее рассматривает? Она же сама. А что если все это пришедшее с экзистенциализмом занятие анализа и описания человека — лишь тайное следствие каких-то изменений в способе его исторического бытия? Ясперс не дочитал рецензию младшего друга до конца, она ему показалась скучной \*\*\*; напечатана она была только в 1973. Экзистенциализм продолжал свое странствие по переулкам «существования» с его проектами, трансцензусами, шифрами, диалогами. Хайдеггер очень рано задумался об одном: благодаря чему человек вообще видит все то многое, что он видит.

Назовем эту постоянную и по существу единственную мысль Хайдеггера. Что бы ни понял, что бы ни увидел своим умом, что бы ни открыл, что бы ни изобрел, чем бы ни был захвачен человек, пространство, в котором он так или иначе ведет себя в своей истории, устроено не им. Раньше самой ранней мысли — ясность или неясность того, о чем она: *просвет* (Lichtung), в котором имеет место всё. По-русски можно было бы сказать просто *свет* в смысле мира, *белого света*. В санскрите *loka* (от *lōk*, смотреть) тоже значит и *просвет*, *открытый простор*, и *мир*,

---

\* Weizsäcker C. F. von, op. cit. S. 407.

\*\* Эта привычная, но неверная характеристика была включена в политизированный словарь «Современная западная философия» (1991), хотя противоречила смыслу статьи о Хайдеггере (с. 365).

\*\*\* Jaspers K. Notizen zu Martin Heidegger. Hg. von H. Saner. München; Zürich: Piper, 1978, S. 225.

человечество. Сходная связь понятий — во французском *monde, мир*. Во всяком случае, сцена, на которую человек каждый раз выступает, думая и поступая, всегда заранее уже есть. «Когда бы человек ни раскрывал свой взор и слух, свое сердце, как бы ни отдавался мысли и порыву, искусству и труду, мольбе и благодарности, он всегда с самого начала уже обнаруживает себя вошедшим в круг непотаенного, чья непотаенность уже осуществилась, коль скоро она вызвала человека на соразмерные ему способы своего открытия». *Непотаенное*, греческая *а-летейя* — это истина не в смысле правильного суждения, а в исходном смысле того, что так или иначе всегда заранее уже *есть*. Увидев что-либо умственным зрением, мы спешим схватить предмет и упускаем из виду свет, в котором увидели. Чем больше света, тем цепче взгляд привязан к предмету, тем меньше замечен сам по себе свет. Однако моменты озарения составляют наше бытие в более важном смысле, чем схваченные или не схваченные нами предметы. Озарение нам неподвластно. В наших силах быть только готовыми к нему.

Хайдеггер думает здесь о чем-то настолько простом, что за ним трудно следовать. Он неудобен для технического сознания, которое теряет почву под ногами, встречаясь с чем-то не только неуправляемым, но и невидимым. Техника в любом случае гарантирует какой-то успех. Ее владение надежными и выверенными методами получения обеспеченного результата опирается на науку, но наука в свою очередь подчинена технике, существом которой в Новое время делается, по Хайдеггеру, *постав* — настойчивое приведение всего в природе, в обществе и человеке к «состоянию в наличии». В образе новоевропейской науки постав задолго до своего теперешнего размаха поставил перед теорией задачу сплошного опредмечивания всей действительности, обеспечения бытия. Бытие не поддается обеспечению.

Представление Хайдеггера поэтическим мечтателем далеко уводит от его понимания. Хайдеггеровская мысль не проповедь о золотой старине и не романтическое устремление, а *онто-логия*: слово о том, что всегда уже есть прежде, чем человек начнет свою работу осознания. Речь не о том, что было и могло бы быть. «Осмысление существа Нового времени вводит мысль и волю в круг действия подлинных сущностных сил нашей эпохи. Они действуют, как они действуют, не задеваемые никакой обывательской оценкой. Перед лицом этих сил только и даны либо готовность вынести их, либо выпадение из истории... Эпоху никогда не отменить отрицающим ее приговором. Эпоха только сбросит отрицателя с рельс. Однако Новое время, чтобы впредь устоять перед ним, требует в силу своего существа такой исходности и зоркости осмысления, какую мы, нынешние, возможно, и способны в чем-то подготовить, но никоим образом — сразу уже и достичь».

Это говорилось в 1938 году, в докладе «Время картины мира» (см. ниже). Работы Хайдеггера несли на себе напряжение исторического места и момента, дышали близостью события и сами были событием. Но главное событие, о котором в них шла речь, не было похоже на революции, войны и учреждение новых порядков. Во всех таких сдвигах Хайдеггер видел уже только неотвратимые последствия решающего неслышного события — явления или ускользания бытия как озарения.



Осенит ли оно своим богатством человеческое существование, не от человека зависит. Человеку дано только принять и хранить подарок. Все, что устраивается насильственно, не становится событием или становится совсем не тем событием, которого хотели устроители.

В годы, когда Гитлер начинает и проигрывает войну за контроль над планетой, Хайдеггер думает и говорит о нигилизме как последнем забвении бытия. Озарение с предметной, объективной точки зрения — не вещь, ничто. Поэтому сам по себе опыт ничто, опыт невозможности опереться ни на что существующее, еще не нигилизм. Нигилизм может принять форму благонамеренного отшатывания от «нигилистической пустоты». Но озарение дает о себе знать и в опыте ненадежности всего сущего, его провала. Бытие не всегда день, оно и ночь. Нигилизм не выносит ночи и спешит зажечь в ней свои искусственные огни. Не зная ночного мрака, он не замечает и рассвета. Только в ненавязчивом слове мысли и поэзии еще слышна тишина бытия. «Мысль внимает просвету бытия, вкладывая свой рас-сказ о бытии в язык как жилище экзистенции... Будущая мысль уже не философия, потому что она мыслит ближе к началам, чем метафизика... Мысль поднимается до опускания в нищету своего предваряющего существа». А поэзия? Настоящая поэзия тоже не поддалась нигилистическому активизму и, мало понятая, продолжает в оскудевшем мире призывать Спасительное.

После войны, лишенный французскими оккупационными властями права преподавания, забытый почти всеми, достигший небывалой известности, восстановленный в правах, осмеянный, снова обвиненный, прославленный, разгадываемый как мистик, тайный томист, возродитель христианской апофатики, пророк восточной мысли на Западе, Хайдеггер отдает в печать работы двадцатилетней, тридцатилетней давности, звучащие как философская новость, и думает о слове и о тайном родстве современной техники с *техне* — искусством античной классики. «Рукоделье письма», еще в «Бытии и времени» заставившее признать в нем мастера слова, поднимается у него теперь до диалога мысли с языком. Хайдеггеровское бытие требует от человека почти невозможного: внимания к ближайшему. Сложным так или иначе можно овладеть; простое гораздо труднее. Не человеку судить о бытии, оно — судьба человека, если только человеку еще суждено вернуться к своему собственному существу. Простота — удел благородной нищеты «пастухов», которые «живут неприметно и вне бесплодной равнины опустошенной земли», вынося и храня истину бытия. Без нищей простоты у человека, каким бы хитроумным строителем он ни стал, нет родины и нет дома. Люди взвинчивают себя говорением. В век информации слышен уже почти только крик. Бытие никогда не говорит другим голосом, кроме зова тишины. Тишина кажется пустой. Но для вслушивающейся мысли пустота бытийного ничто открывается впускающим простором. Открытость благородной нищеты допускает вещам быть тем, что они есть. Слово мыслителя и поэта оказывается способно хранить мир, что не дается всей деловитой организации поставы. Мир не сумма предметов. В своем существе он спокойное согласие.

Повсеместная гонка всестороннего и непрестанного обеспечения, поглощающая надолго вперед все силы и ресурсы земли и человека, —

откуда это, что это такое? Современный коллектив подчинен двум механизмам, технике и историческому процессу, которые требуют себе не меньших жертв, чем античный рок. Полновесно звучат слова о том, что техника стала нашей судьбой. Ее, орудие всеобщего контроля, никакими силами не удастся взять под контроль. Посвящение всех сил человечества, всех запасов земли поставу по видимости служило избавлению из-под власти природных стихий. На деле оно было подчинением новому року как раз тогда, когда зависимость от природы переставала быть гнетущей.

Однако и постав в своей скрытой от него самого сути оказывается тоже вскрытием бытия, только не путем художественного про-изведе-ния, а путем добывающего, поставляющего и изготавливающего произ-водства. Истина бытия, светящаяся в произведении искусства, забыта лихорадочной научно-технической деятельностью. И все равно именно благодаря поставу впервые в истории человеком теперь правит само бытие и только оно — в манящем обманчивом облике единого окончательного упорядочения всего мирового сущего. Постав оказывается таким образом и крайней опасностью последней разлуки с бытием, и невыносимой близостью к нему, неузнанному.

При таком положении вопрос «что делать?» показывает себя вдвойне неуместным. Сделано уже почти все, о чем задумывались в самых смелых проектах, — и уже почти все в мире, который устроило себе и который так не устраивает современное человечество, сделано в смысле поделки и подделки. Не «что делать?», а «как начать думать?» — спрашивает Хайдеггер. Бытие неподдельно — или его вообще нет. В допущении его — опережающее всякую деятельность дело мысли.

Оно дело всей жизни Хайдеггера. Но трудно назвать продолжением этого дела расплеснувшееся на всех континентах огромное исследование Хайдеггера, насчитывающее сейчас уже десятки тысяч публикаций. «Делом Хайдеггера» его можно назвать только в совсем другом смысле. Не будет преувеличением сказать: почти все это исследование остается по существу расследованием. Кто он все же был на самом деле? Не воплощение ли он какой-то темной силы или опасного соблазна? Настоящий ли он философ? Не зен-буддист ли он? Не нигилист ли? Может быть, он поздний реакционный романтик? Может, он крипто-томист, замаскированный богослов? Конечно, убежденно говорят одни. Надо посмотреть, говорят другие, и прибавляют новые страницы к безбрежному делу. Расследование идет широким фронтом, не прекращаясь, вот уже более шестидесяти лет. Конца ему не видеть. Меня начнут понимать лет через двести или триста, говорил Хайдеггер. Он ошибся. Расследования философов длятся дольше, не сотнями, а тысячами лет. Расследование дела одного древнего афинянина, который ездил зачем-то к сиракузскому тирану Дионисию, продолжается и в нашем веке. Со стра-стью.

Дело Хайдеггера до сих пор для большинства означает только одно — обдумывание загадки, которая подлежит разгадке. Понять дело Хайдеггера иначе, предположив, что он, возможно, начал в нашем веке дело первой важности, которое завещал другим, — до этого нам пока

еще очень далеко. Гораздо ближе нам другое. Разоблачить его как псевдофилософа, недемократа. Или, наоборот, оправдать, — скажем, как возродителя истинного христианства или как единственного глубокого, подлинного антифашиста. Кто-то теряет терпение и спешит с крайними выводами, криминальными или, наоборот, восторженными; или теми и другими вместе. Это, так сказать, нервные выкрики из зала, в котором напряженно ведется процесс. Закричавших утихомиривают, расследование продолжается.

Здесь кто-нибудь возразит: позвольте, но ведь дело, которым он был занят, — это как раз дело анализа, спрашивания, дознания. Разве не так? Разве, спрашивая теперь уже и о нем самом, мы не продолжаем его дело? Нет, не продолжаем. Нам только кажется, будто, спрашивая среди прочего теперь уже и о нем самом, мы просто продолжаем заниматься тем же самым исследованием, что и он. Дело Хайдеггера по-настоящему другое, чем постановка и разбор исследовательских вопросов. За хайдеггеровской «деструкцией» стоят не еще и еще вопросы, за ними просвечивает ответ. Об этом напомнил Жак Деррида в своей книге «О духе. Хайдеггер и вопрос». Он вспомнил о том, что Хайдеггер говорил в конце 1957 в лекции «Существо языка»: «Мысль не средство познания. Мышление проводит борозды в поле бытия... Собственный жест мысли — не вопрошание»\*. Жак Деррида говорит по поводу этих слов: «Вопрос оказывается не последним словом в языке. Прежде всего — потому что он не первое слово. Во всяком случае прежде всякого слова располагается то слово, иногда бессловесное, которое мы называем 'да'. Род предшествующего всякому началу залога, который, все опережая, делает нас заложниками: вовлеченными участниками слова и поступка»\*\*. Залог этот, нами вносимый и нас делающий заложниками истории, завязывающий наше отношение со словом и делом, отменить никакой возможности нет. Возврата назад нет.

Собственное дело мысли — все-таки не вопрос, пусть даже самый неотступный. Собственное дело мысли — это *дело*, поступок, который совершает человек в раннем «да» миру и который одновременно впервые делает человека участником того, в чем он только и может осуществиться как человек, — входящим в событие мира. Начало мысли — поступок принятия того, что все такое, какое оно есть: согласие с миром.

Здесь снова неизбежно возражение. Как это так — мысль дело? Разве мысль дело? Мы ведь давно привыкли считать, что как раз мысль это одно, а дело — совершенно другое. Теория это одно дело, практика совсем другое дело. Правда, у Аристотеля в «Этике Никомаховой» (X 8, 1178 b 7—8) стоит: «Совершенное счастье есть некая теоретическая действительность», т. е. такая «теория», которая одновременно полнота действительности, «энергия». По Плотину, который еще больше заостряет эту мысль, практика есть то, во что сползает человек, обессилевший душою для теории: «Люди, когда у них перестает хватать силы для мысли, начинают заниматься тенью мысли — практикой» (III, 8, 4).

---

\* Heidegger M. Das Wesen der Sprache // Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Tübingen: Neske, 1959, S. 173, 175.

\*\* Derrida J. De l'esprit. Heidegger et la question. P.: Galilée. 1987, p. 148.

Но подобные места относятся как раз к непопулярным в истории философии. Во всяком случае, мы их даже не начали еще по-настоящему осмысливать. Дело и мысль, поступок и мысль для нас пока не только разные, но и противоположные вещи.

Если современная мысль такова, то может ли быть какая-то *другая* мысль, которая оказывается делом в исходном, сущностном, безобманном смысле? Не для того, чтобы доказать что-то при помощи этимологии, а для того, чтобы не тесниться внутри только привычного и стершегося значения слова, которое обычно бывает уже суженным, вспомним, что наше слово «дело» того же происхождения, что немецкое *Tun*, «деяние», «поступок» и греческое *τεσις*, *θέσις*: «полагание» не в смысле мнения, а в смысле выкладывания, выставления, предложения, например, в качестве залога. «Залог» — одно из значений слова *теσις*. Залог это знак, который я даю о том, что не собираюсь только, а уже сделал какой-то решительный первый шаг, уже поступил, т. е. тем самым уже вложил себя. Залог — это начало дела, в которое я намерен вложить себя, в котором я настроен выложиться.

В какое дело вкладывает себя или, вернее, каким делом-вкладыванием должна быть *другая* мысль? Хайдеггеровская *другая* мысль не хочет быть изобретением чего-то небывалого. Она возвращается к тому, чем мысль с самого начала должна была быть, т. е. к тому, чем мысль каким-то образом *уже была*. Мысль давно, даже раньше, чем она узнала себя в самосознании, вложила себя в дело мира — в то большое дело, каким оказывается целый мир. Раньше всего, еще не зная ничего, еще не зная даже себя, мысль уже имела дело с целым миром, сказав ему свое раннее «да». Даже если потом, на стадии развитого сознания, она не принимает мир или говорит, что не принимает, она может его не принимать и может так говорить только потому, что тем первым «да» целому миру когда-то уже была. Вернее, она сама самим же миром как согласием целого и согласным принятием целого уже была. Была раньше, чем забыла.

Мир-целое, мир-согласие остается первым делом мысли — и вместе тем, что она куда-то дела, не успев заметить, куда и как она его дела или куда девался *целый* мир — тот, с которым в своем младенчестве мысль вела беседу, когда была еще мифом. Наш язык здесь снова с нами. Русское «мысль» — то же слово, что греческое *μῦθος*, «миф». Об этом, конечно, мы имеем право забыть или не знать. Мысль давно успела стать сознанием и с пренебрежением оттолкнула от себя миф — свое начало. Мы спокойно повторяем слова учебника: «Становление философии произошло в борьбе мысли против мифа». Мы не задумываемся, что мысль сделала над собой этой своей борьбой с мифом, с самою же собой в своем начале.

За свою забывчивость мысль, расставшаяся с собственным началом, вынуждена платить. Современная мысль почти только то одно и делает, что гонится за упущенным целым. Ранний мир ускользнул, но мысль осталась его заложницей. Она обречена снова и снова рисовать себе его картину и иметь дело с этим суррогатом целого. Забыв, что ее началом было дело мира, она пытается отыскать себя на ею же нарисованной картине. Это очень странно, но современная мысль действительно пытается найти, понять и организовать себя, разглядывая свое собственное

изображение на нарисованной ею же схеме. Она обнаруживает себя там на переднем плане, именуемом «человек», в части «культура человека», на фигуре «философия», в уголке «мыслящий субъект».

Дело мысли — найти себя не на своей картине мира, а там, где она, сама плохо понимая зачем, снова и снова, непрерывно и все быстрее рисует, теперь уже только черне успевая набросать, всё более глобальные картины мира. Она должна разобрать себя за своей картиной мира. Можем ли мы тогда по-честному сказать, что этот разбор, эта деконструкция построек мысли — дело Хайдеггера? Да, он был им занят, но в гораздо более прямом смысле, чем дело Хайдеггера, это *наше* дело. Хайдеггер вместо нас был занят нашим прямым делом. Ведь это *нам* жизненно важно вспомнить, что наши картины, проекты мира — замена упущенному и забытому целому. Мысли пора узнать себя как способную к миру и захваченную миром. Пока мы будем видеть целое только в конце наших построений, мы никогда не увидим нашим построениям конца: чему же конец будет в конце, если ему не нашли начала?

Решимся сказать, что дело, которым был захвачен Хайдеггер, — это вовсе не личное дело Хайдеггера и даже не просто какое-то одно дело среди многих человеческих дел, а дело по преимуществу, дело само по себе, если только дело человека на земле можно назвать делом мира. Первое дело мысли — мир. Наша она мысль или не наша, вопрос уже второй. Не мы должны распоряжаться мыслью, скорее мы должны быть в ее распоряжении, насколько она дает слово миру.

Поэтому «дела Хайдеггера» в строгом смысле нет. На его месте дело мира. Мир сам от себя и есть уже то первое дело, которое требует нас и требуется нам потому, что только в деле мира и мире как большом деле мы можем найти себя и иначе как в целом мире себя не найдем. Именно это отсутствие личного дела Хайдеггера и заставляет главным образом вести исследование его творчества как расследование. Не может быть. Не верится. Не бывает, чтобы ничего личного не было, чтобы все было настолько просто. Человек растворился. Стал чистым присутствием — через него — дела мира. 20 век, век расследований, век-волкодав душит нас, не отпускает. Надо дознаться. Докопаться. Сыскать человека. Кто такой *по-настоящему* Хайдеггер? Исследователями движет вовсе не простое любопытство, а очень большое желание, чтобы путь мысли, путь хайдеггеровской мысли, путь всякой мысли, путь нашей мысли все-таки не вел *только* туда, куда он ведет у Хайдеггера, — к смирению человека, т. е. к измерению его мерой мира, мерой согласия; к тому, чтобы человек уступил себя целому.

Один из хайдеггеровских докладов о планетарном поставе, «Вопрос о технике», кончался, казалось бы, на главной ноте 20 века, ноте расспрашивания, допытывания: «Ибо спрашивание есть благочестие мысли». Но еще четырьмя месяцами раньше, в докладе «Наука и осмысление» упрямое неотступное спрашивание уступало у Хайдеггера другому: готовности забыть себя, чтобы дать слово миру. «Даже там, где благодаря особой расположенности бытия была бы достигнута высшая ступень осмысления, пришлось бы довольствоваться лишь подготовкой готовности к вести, в которой нуждается наше сегодняшнее человечество. Ему требуется осмысление, но не для того, чтобы преодолеть

временные затруднения или переломить свое отвращение к мысли. Осмысление требуется ему как отзывчивость, которая среди ясности неотступных вопросов потонет в неисчерпаемости того, что достойно вопрошания, в чьем свете эта отзывчивость в урочный час утратит характер вопроса и станет простым сказом».

Переводчик просит не судить о том необозримом, что сделано Хайдеггером, по неизбежно несовершенному переводу. Кроме того, не очень важно, как мы должны или как мы будем судить о мыслителе, итог работе которого подводить не нам здесь и даже не нашим близким потомкам. Нам сейчас нужно главное: школа чистой мысли.

Перевод Хайдеггера, строго говоря, невозможен. Без всякого преувеличения каждое слово, каждая частица своего родного языка услышаны им заново во всем размахе их современного и исторического звучания. Здесь точно так же, как в поэзии, перевод намекает на оригинал не больше, чем обратная сторона ковра дает догадаться о его лице (Данте).

Совершенно неожиданно на помощь приходит русский язык — не своей гибкостью, способностью к приспособлению, имитации, а своим пока еще никем почти не разведанным философским запасом. Переводчик решил, что искусственных образований для передачи хайдеггеровской словесной ткани почти не требуется, потому что русский язык, так сказать, не хуже немецкого для мысли. Иногда в русском появляется даже то, чего Хайдеггеру в его немецком как будто бы не хватает. Например, у Хайдеггера пустота, как сказали бы на философском жаргоне, *продуктивна* в качестве вмещающей открытости; эта неожиданная сторона пустоты особенно ясно показана в поздней работе «Искусство и пространство». Русский язык подсказывает: пустота — это нечто отпущенное на простор и потому способное в себя впустить. В немецком *das Leere* этого нет. Еще. В работе «Путь к языку» Хайдеггер называет существом речи указывание и опять не находит в немецком языке слова, которое прямо свидетельствовало бы об этом; но в русском оно есть («сказ»). И еще. *Расположение* бытия: его расположение таково, что оно расположено к человеку. Эта плодотворная двусмысленность словесного смысла в русском слове на виду; в соответствующем немецком слове она стерта и прослеживается только в отдаленной этимологии. Наконец, центральное слово хайдеггеровской зрелой мысли, *событие* заставляет в русском переводе настойчивее вспомнить о *бытии*, чем немецкое *Ereignis*; хотя, с другой стороны, в русском пропадает исторически таящийся в *Ereignis* смысл прозрения, воссияния, озарения.

Но, конечно, нетронутое философское богатство русского слова поневоле остается в переводе недоиспользованным. Хайдеггер не ходил и не мог ходить путями, намеченными нашим языком. Впечатление неполной просвеченности слова, обрыва смысловых связей, «лишних», провисающих словесных значений, общей «сырости» текста создается целиком переводом и совершенно отсутствует при чтении немецкого оригинала, поражающего, наоборот, полновесным участием всех сторон слова в мысли. Достичь чего-то хотя бы подобного в переводе,

к сожалению, невозможно и никогда не будет возможно. Потому что если бы та долгая, более чем шестидесятилетняя работа продумывания родного слова, которую вел Хайдеггер в Германии, была проделана у нас, — а почти вся громадная задача философского оживления русского языка остается еще делом будущего, — то даже и тогда она не оказала бы большой помощи переводчику, потому что шла бы своими путями, не всегда похожими на хайдеггеровские.

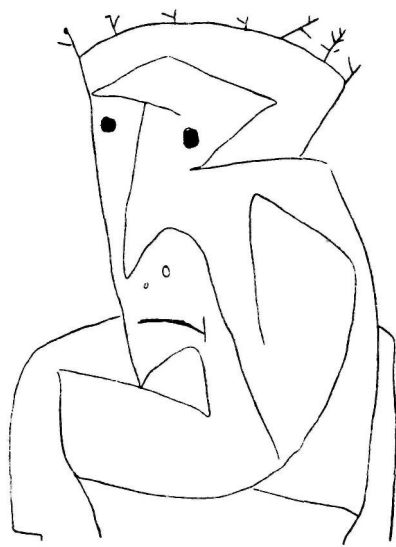
\* \* \*

К сожалению, я не могу посоветовать читателю пользоваться моими старыми переводами, выходившими в разное время в малотиражной печати. За исключением «Основных понятий метафизики» (*Вопросы философии*, 1989, 9), все они для данного издания переделаны; некоторые, особенно «Путь к языку», «Из диалога о языке», «Слово», «Учение Платона об истине», переписаны совсем. Из «Европейского нигилизма» (с. 63—176) раньше выходила только примерно 1/4 часть. Впервые для данного сборника подготовлены также «Введение к: 'Что такое метафизика?'" и «Время и бытие». Постоянное обновление переводов, по моему, и необходимо, и неизбежно, даже если согласиться, что подход к представлению Хайдеггера на русском языке сейчас можно считать в главных чертах сложившимся. Без неотступного усилия самостоятельного осмысления того, что звучит или не звучит на родном языке, ничто не удержит переводчика, излагателя, комментатора от соскальзывания в колею очередного бессмысленного философского жаргона, и тогда, как в случае с Гегелем уже было, мы получим противоположное тому, что нужно мысли.

За щедрую помощь и советы я благодарен Юрию Николаевичу Попову, знатоку философской культуры, редактору и переводчику, а также Вардану Айрапетяну, любезно согласившемуся прочесть корректуру. Неценима постоянная и разнообразная поддержка, которую оказывал мне с 1972 года мой Институт философии (РАН).

В. Бибихин

# СТАТЬИ И ВЫСТУПЛЕНИЯ





## ЧТО ТАКОЕ МЕТАФИЗИКА?

Что такое метафизика<sup>1</sup>? Вопрос склоняет ожидать, что речь пойдет о метафизике. Мы поступим иначе. Разберем отдельный метафизический вопрос. Тем самым мы сумеем, если удастся, перенестись непосредственно в метафизику. Только так мы дадим ей реальную возможность представить саму себя.

Наш разговор начнем с развертывания определенного метафизического вопроса, перейдем потом к попытке разработать этот вопрос и закончим ответом на него.

*Развертывание метафизического вопроса.* Философия — с точки зрения здравого человеческого рассудка — есть, по Гегелю, «перевернутый мир». Своеобразие нашего подхода требует соответственно предварительной характеристики. Ее мы получаем из двоякого свойства всякого метафизического вопрошания.

Во-первых, всякий метафизический вопрос всегда охватывает метафизическую проблематику в целом. Он всегда и идет от этого самого целого. Во-вторых, всякий метафизический вопрос может быть задан только так, что спрашивающий — в качестве спрашивающего — тоже вовлекается в него, т. е. тоже попадает под вопрос. Это послужит нам указанием: наш метафизический вопрос должен касаться целого и от-правляться от сущностного местоположения нашего вопрошающего присутствия. Мы задаемся вопросом здесь и теперь, для нас. А наше присутствие — в сообществе исследователей, преподавателей и учащихся — определяется наукой. Какое существенное событие происходит в основании нашего человеческого бытия из-за того, что наука стала нашей страстью?

Научные области далеко отстоят друг от друга. Способ разработки ими своих предметов в корне различен. Это распавшееся многообразие дисциплин сегодня еще как-то скрепляется только технической организацией университетов и факультетов и сохраняет какое-то значение только в силу практической целеустановки отраслей. Укорененность наук в их сущностном основании, наоборот, отмерла.

И все же: во всех науках мы, следуя их наиболее подлинной интенции, вступаем в отношение к сущему самому по себе. Как раз если смотреть с точки зрения наук, ни одна область не имеет превосходства над другой, ни природа над историей, ни наоборот. Ни один способ разработки предмета не имеет преимуществ перед остальными. Математическое познание не строже, чем историко-филологическое. У него есть

разве что характер «точности», не совпадающей со строгостью. Требовать от историографии точности значило бы выступить против идеи специфической строгости гуманитарных наук. Мироотношение, пронизывающее все науки как таковые, заставляет их искать само по себе сущее, чтобы сообразно его существу, содержанию и способу существования сделать его предметом фронтального исследования и обоснованного определения. В науках — соответственно их идее — происходит подход вплотную к существенной стороне всех вещей.

Это особенное отношение к миру, нацеленное на сущее как таковое, в свою очередь поддерживается и направляется определенной свободно избранной установкой человеческой экзистенции. В каком-то отношении к сущему состоят ведь и донаучная и внеаучная деятельность или бездеятельность человека. У науки в противоположность повседневной практике есть та характерная особенность, что она присущим только ей образом подчеркнута и деловито дает первое и последнее слово исключительно самому предмету. Среди такой деловитости научного исследования, представления, обоснования имеет место своеобразно ограниченное подчинение науки самому по себе сущему, направленное на то, чтобы раскрытие последнего шло только от него же самого. Эта строгая подчиненность исследования и научной теории сущему перерастает, далее, в основание для возможности своего рода ведущей, пусть ограниченной, роли науки внутри всей человеческой экзистенции. Особенное мироотношение науки и направляющая ее установка человека могут быть целиком поняты, конечно, только если мы увидим и уловим, что имеет место при таком мироотношении и такой установке. Человек — сущее среди прочего сущего — «занимается наукой». При таком «занятии» происходит не менее как вторжение известного сущего, именуемого человеком, в совокупность сущего, — правда, так, что при этом вторжении и благодаря ему сущее раскрывается именно в том, что и как оно есть. Вторжение науки, раскрывая сущее, помогает ему — по-своему — стать прежде всего самим собой.

Эти три — мироотношение, установка, вторжение — в своем исходном единстве вносят зажигательную простоту и остроту присутствия<sup>2</sup> в научную экзистенцию. Если мы недвусмысленно берем высветленное таким образом научное присутствие в свое обладание, то должны сказать:

То, на что направлено наше мироотношение, есть само сущее — и больше ничто<sup>3</sup>.

То, чем руководствуется вся наша установка, есть само сущее — и кроме него ничто.

То, с чем работает вторгающееся в мир исследование, есть само сущее — и сверх того ничто.

Только странное дело: как раз когда человек науки закрепляет за собой свою самую подлинную суть, он явно или неявно заговаривает и о чем-то другом. Исследованию подлежит только сущее и более — ничто; одно сущее и кроме него — ничто; единственно сущее и сверх того — ничто.

Как обстоит дело с этим Ничто? Случайность ли, что мы невзначай вдруг о нем заговорили? Вправду ли это просто манера речи — и больше ничто?

Но зачем нам хлопотать об этом Ничто? Ведь как раз наука отбрасывает Ничто и оставляет его как не имеющее никакого значения. Или все-таки, когда мы таким путем оставляем Ничто, не оставляем ли мы его тем самым в покое? Хотя об оставлении в каком покое можно

говорить, когда мы оставляем Ничто? А что если, впрочем, все эти метания речи движутся уже в пустоте словесной игры. В противовес им науке не придется ли теперь еще раз со всей серьезностью и трезвостью заявить, что для нее дело идет исключительно о сущем. Ничто — чем еще оно может быть для науки, кроме бреда и вздора? Если наука здесь в своем праве, то ясно одно: о Ничто наука знать ничего не хочет. В конце концов это и будет строго научной концепцией Ничто. Мы знаем его, когда не хотим о нем, о Ничто, ничего знать.

Наука не хочет ничего знать о Ничто. С той же очевидностью, однако, остается верным: когда она пытается высказать свою собственную суть<sup>4</sup>, она обращается к помощи Ничто. Ей требуется то, что она отвергает. Что за двойственность приоткрывается здесь<sup>5</sup>?

При осмыслении нашей сегодняшней экзистенции как определяющей через науку мы попали в самую гущу противоречия. Противоречие само собой разворачивается в вопрос. Вопрос только и дожидается, чтобы его явно высказали: как обстоит дело с Ничто?

*Разработка вопроса.* Разработка вопроса о Ничто должна поставить нас в положение, исходя из которого или окажется возможным на него ответить, или выявится невозможность ответа. Мы остались с Ничто в руках. Наука с высокомерным равнодушием по отношению к нему оставляет его нам как то, что «не существует».

Попытаемся все же задать вопрос о Ничто. Что такое Ничто? Уже первый подступ к этому вопросу обнаруживает что-то непривычное. Задавая такой вопрос, мы заранее представляем Ничто как нечто, которое тем или иным образом «есть» — словно некое сущее. Но ведь как раз от сущего Ничто абсолютно отлично. Наш вопрос о Ничто — что и как оно, Ничто, есть — искажает предмет вопроса до его противоположности. Вопрос сам себя лишает собственного предмета.

Соответственно и никакой ответ на такой вопрос тоже совершенно невозможен. В самом деле, он обязательно будет получаться в форме: Ничто «есть» то-то и то-то. И вопрос, и ответ в свете Ничто одинаково нелепы.

Так что вроде бы не требуется даже никакого отпора со стороны науки. Часто цитируемое как основное правило всякого вообще мышления положение об избежании противоречия, общеобязательная «логика» подсекают наш вопрос в корне. Мышлению, которое по своей сути всегда есть мышление о чем-то, поистине пришлось бы, занявшись продумыванием Ничто, действовать вразрез с собственной своей сутью<sup>6</sup>.

Поскольку, таким образом, нам вообще отказано в возможности сделать Ничто предметом мысли, то со всем нашим вопрошанием о Ничто мы уже подошли к концу — при условии, что в данном вопросе «логика» высится как последняя инстанция, что рассудок есть средство, а мышление — способ уловить Ничто в его истоках и принять решение о возможных путях его раскрытия.

Как, неужели можно покуситься на господство «логики»? Разве рассудок — не полноправный господин в нашем вопросе о Ничто? Все-таки ведь только с его помощью мы вообще получаем возможность дать дефиницию Ничто и поставить его как проблему, пусть даже подрывающую себя. В самом деле, Ничто есть отрицание всей совокупности сущего, оно — абсолютно не-сущее. Тем самым мы неким образом подводим Ничто под вышестоящее определение негативного и,

значит, по-видимому, отрицаемого. Отрицание же, со своей стороны, согласно господствующему и издавна неприкосновенному учению «логики», есть специфическое действие рассудка. Как же мы собираемся тогда в вопросе о Ничто или хотя бы в вопросе о его подвопросности отправить рассудок на покой? — Так ли уж надежна, однако, отправная посылка этих рассуждений? Разве Нет, негативность и тем самым отрицание представляют то высшее определение, под которое подпадает среди прочего и Ничто как особый род отрицаемого? Неужели Ничто имеется только потому, что имеется Нет, т. е. отрицание? Или как раз наоборот? Отрицание и Нет имеются только потому, что имеется Ничто? Это не только не решено, но даже и не продумано до постановки отчетливого вопроса. Будем утверждать: Ничто первоначальнее, чем Нет и отрицание.

Если этот тезис обоснован, то возможность отрицания как действия рассудка и вместе с нею сам рассудок зависят неким образом от Ничто. Как он тогда может быть по отношению к Ничто решающей инстанцией? Не происходит ли кажущаяся абсурдность вопроса и ответа относительно Ничто в конечном итоге просто от слепого своенравия распоясавшегося рассудка?

Впрочем, если уж мы не даем формальной невозможности вопроса о Ничто сбить себя с толку и наперекор ей все равно ставим этот вопрос, то должны, наверное, удовлетворять тому, что так или иначе остается основным требованием для возможности постановки любого вопроса. Если уж мы во что бы то ни стало должны поставить вопрос о Ничто — о нем самом, — то надо ведь, чтобы оно сначала просто имелось в наличии. Надо, чтобы мы имели шанс с ним столкнуться.

Где нам искать Ничто? Как нам найти Ничто? Не обязаны ли мы вообще, чтобы найти что-то, заранее уже знать, что оно существует? В самом деле, человек прежде всего и главным образом способен искать только тогда, когда с самого начала предполагает наличие искомого. В данном случае, однако, искомым является Ничто. Неужели бывают поиски без этого заранее известного наличия, поиски, которым отвечает одно чистое отыскание?

Как бы тут ни обстояло дело, Ничто нам известно, хотя бы просто потому, что мы ежечасно походя и бездумно говорим о нем. Это обыденное, потускневшее всей серостью самопонятных вещей Ничто, так неприметно мелькающее в нашем многословии, мы могли бы даже на скорую руку уложить в «определение»: Ничто есть полное отрицание всей совокупности сущего. Не даст ли нам эта характеристика Ничто на худой конец хоть намек на то направление, в котором мы только и можем натолкнуться на Ничто?

Впрочем, ведь даже если мы пока отвлечемся от проблематичности отношения между отрицанием и Ничто, каким мыслимым образом мы — конечные существа — можем сделать совокупность сущего доступной одновременно как в ее всеобщности самой по себе, так и для нас? Мы, пожалуй, в состоянии помыслить сущее целиком в «идее» его совокупности, мысленно подвергнуть этот продукт воображения отрицанию и снова «помыслить» как такое отрицаемое. На этом пути мы, конечно, получим формальное понятие воображаемого Ничто, однако никогда не получим само Ничто. С другой стороны, Ничто ведь — ничто, и между воображаемым и «подлинным» Ничто может и не оказаться никакого различия, тем более что Ничто в себе тоже предлагает полное отсутствие всяких различий. Да и само «подлинное» Ничто — разве оно не опять то же закамouflированное, но оттого не менее

абсурдное понятие существующего Ничто? Пусть теперь это будет последний раз, когда протесты рассудка мешают нашим поискам, правомерность которых может быть доказана только фундаментальным опытом Ничто.

Как верно то, что мы никогда не схватываем все сущее в его безусловной совокупности, так несомненно и то, что мы все же нередко видим себя стоящими посреди так или иначе приоткрывшейся совокупности сущего. Охват совокупности сущего, собственно говоря, по самой своей природе отличается от ощущения себя посреди сущего в целом. Первое в принципе невозможно. Второе постоянно совершается в нашем бытии. Конечно, дело выглядит так, словно в наших повседневных заботах мы привязаны именно только к тому или иному конкретному сущему, словно бы затеряны в том или ином круге сущего. Сколь бы расколотой, однако, ни казалась повседневность, она все-таки, пусть лишь в виде тени, еще содержит в себе сущее как единство «целого». Даже тогда, и именно тогда, когда мы не заняты непосредственно вещами и самими собой, нас захватывает это «в целом», например при настоящей скуке. До нее еще далеко, когда нам просто скучна эта книга или тот спектакль, та профессия или это безделье. Она врывается, когда «берет тоска». Глубокая тоска, бродящая в безднах нашего бытия, словно глухой туман, смещает все вещи, людей и тебя самого вместе с ними в одну массу какого-то странного безразличия. Этой тоской приоткрывается сущее в целом<sup>8</sup>.

Другую возможность такого приоткрывания таит радость от близости человеческого присутствия — а не просто личности — любимого человека.

Подобное настроение, когда «всё» становится каким-то особенным, дает нам — в свете этого настроения — ощутить себя посреди сущего в целом. Наше настроение не только приоткрывает нам, всякий раз по-своему, сущее в целом, но такое приоткрывание — в принципиальном отличии от того, что просто случается с нами, — есть в то же время и фундаментальное событие нашего бытия.

То, что мы называем такими «ощущениями», не есть ни мимолетный аккомпанемент нашей мыслительной и волевой деятельности, ни просто побуждение к таковой, ни случайно набегающее переживание из тех, какие приходится как-то преодолевать.

Впрочем, как раз когда настроения ставят нас таким образом перед сущим в целом, они заслоняют от нас искомое нами Ничто. Тем более не станем мы здесь высказывать мнение, будто акт отрицания совокупного сущего, как оно приоткрывается нам в настроениях, поставит нас перед Ничто. Поставить перед ним по-настоящему могло бы тоже только такое настроение, которое по самой сути совершающегося в нем раскрытия обнаруживает Ничто.

Бывает ли в нашем бытии такая настроенность, которая способна приблизить его к самому Ничто?

Это может происходить и действительно происходит — хотя достаточно редко, только на мгновения, — в фундаментальном настроении ужаса. Под «ужасом» мы понимаем здесь не ту слишком частую способность ужасаться, которая по сути дела сродни избытку боязливости. Ужас в корне отличен от боязни. Мы боимся всегда того или другого конкретного сущего, которое нам в том или ином определенном отношении угрожает. Страх перед чем-то касается всегда тоже каких-то определенных вещей. Поскольку боязни и страху присуща эта очерченность причины и предмета, боязливый и робкий прочно связаны вещами, среди

которых находятся. В стремлении спастись от чего-то — от этого вот — они теряются и в отношении остального, т. е. в целом «теряют голову».

При ужасе для такой сумятицы уже нет места. Чаще всего, как раз наоборот, ужасу присущ какой-то оцепенелый покой. Хотя ужас это всегда ужас перед чем-то, но не перед этой вот конкретной вещью. Ужас перед чем-то есть всегда ужас от чего-то, но не от этой вот определенной угрозы. И неопределенность того, перед чем и от чего берет нас ужас, есть не просто недостаток определенности, а принципиальная невозможность что бы то ни было определить. Она дает о себе знать в нижеследующей общеизвестной формуле.

В ужасе, говорим мы, «человеку делается жутко». Что «делает себя» жутким и какому «человеку»? Мы не можем сказать, перед чем человеку жутко. Вообще делается жутко. Все вещи и мы сами тонем в каком-то безразличии<sup>9</sup>. Тонем, однако, не в смысле простого исчезания, а вещи повертываются к нам этим своим оседанием как таковым. Проседание сущего в целом насаждает на нас при ужасе, подавляет нас. Не остается ничего для опоры. Остается и захлестывает нас — среди ускользания сущего — только это «ничего».

Ужасом приоткрывается Ничто.

В ужасе «земля уходит из-под ног». Точнее: ужас уводит у нас землю из-под ног, потому что заставляет ускользать сущее в целом. Отсюда и мы сами — вот эти существующие люди<sup>10</sup> — с общим провалом сущего тоже ускользаем сами от себя. Жутко делается поэтому в принципе не «тебе» и «мне», а «человеку». Только наше чистое присутствие в потрясении этого провала, когда ему уже не на что опереться, все еще тут.

Ужас перебивает в нас способность речи. Поскольку сущее в целом ускользает и надвигается прямое Ничто, перед его лицом умолкает всякое говорение с его «есть». То, что, охваченные жутью, мы часто силам нарушить пустую тишину ужаса именно все равно какими словами, только подчеркивает подступание Ничто. Что ужасом приоткрывается Ничто, человек сам подтверждает сразу же, как только ужас отступит. С ясностью понимания, держащейся на свежести воспоминания, мы вынуждены признать: там, перед чем и по поводу чего нас охватил ужас, не было, «собственно», ничего. Так оно и есть: само Ничто — как таковое — явилось нам.

В фундаментальном настроении ужаса мы достигли того события в нашем бытии, благодаря которому открывается Ничто и исходя из которого должен ставиться вопрос о нем.

Как обстоит дело с Ничто?

*Ответ на вопрос.* Единственно важный для нашей ближайшей цели ответ можно считать уже добытым, если только мы позаботимся о том, чтобы вопрос о Ничто действительно продолжал для нас стоять. Что от нас требуется, так это проследить за превращением человека в свое чистое присутствие, происходящим с нами в настроении ужаса, и схватить открывающееся здесь Ничто таким, каким оно дает о себе знать. Этому сопутствует требование категорически отклонять те характеристики Ничто, которые сложились не в виду его самого.

Ничто дает о себе знать в настроении ужаса — но не как сущее. Равным образом не выступает оно и как предмет анализа. Ужас вовсе не способ постижения Ничто. Тем не менее благодаря ему и в нем Ничто приоткрывается. Хотя опять же не так, будто оно являет себя в чистом виде «рядом» с жутко проседающей совокупностью сущего.

Надо сказать наоборот: Ничто выступает при ужасе одновременно с совокупностью сущего. Что значит это «одновременно с»?

При ужасе сущее в целом становится шатким. В каком смысле становится? Ведь не уничтожается же все-таки сущее ужасом так, что оставляет после себя Ничто. Да и как ему уничтожаться, когда ужас сопровождается как раз нашей абсолютной немощью по отношению к сущему в целом. Скорее, Ничто приоткрывается, собственно, вместе с сущим и в сущем как в своей полноте ускользающем.

При ужасе вовсе не происходит уничтожение всего сущего самого по себе; однако нам точно так же нет никакой надобности производить сначала отрицание сущего в целом, чтобы впервые получить Ничто. Не говоря уже о том, что ужасу как таковому чуждо эксплицитное построение отрицательных высказываний, с подобным отрицанием, якобы должествующим синтезировать Ничто, мы во всяком случае опоздали бы. Мы уже до того встретились с Ничто. Оно, мы сказали, выступает «одновременно» с ускользанием сущего в целом.

В ужасе происходит отшатывание от чего-то, но это отшатывание — не бегство, а оцепенелый покой. Отшатывание исходит от Ничто. Ничто не затягивает в себя, а сообразно своему существу отсылает от себя. Отсылание *от* себя как таковое есть вместе с тем — за счет того, что оно заставляет сущее ускользать, — отсылание *к* тонущему сущему в целом. Это отталкивание-отсылание к ускользающему сущему в целом, отовсюду теснящее нас при ужасе, есть существо Ничто: ничтожение. Оно не есть ни уничтожение сущего, ни итог какого-то отрицания. Ничтожение никак не позволяет и списать себя на счет уничтожения и отрицания. Ничто само ничтожит<sup>11</sup>.

Ничтожение не случайное происшествие, а то отталкивающее отсылание к ускользающему сущему в целом, которое приоткрывает это сущее в его полной, до того сокрытой странности как нечто совершенно Другое — в противовес Ничто.

В светлой ночи ужасающего Ничто впервые происходит простейшее раскрытие сущего как такового: раскрывается, что оно есть сущее, а не Ничто. Это выглядящее во фразе необязательной добавкой «а не Ничто» — вовсе не пояснение задним числом, а первоначальное условие возможности всякого раскрытия сущего вообще. Существо исходно ничтожащего Ничто и заключается в этом: оно впервые ставит наше бытие перед сущим как таковым.

Только на основе изначальной явленности Ничто человеческое присутствие способно подойти к сущему и вникнуть в него<sup>12</sup>. И поскольку наше присутствие по самой своей сути состоит в отношении к сущему, каким оно и не является и каким оно само является, в качестве такого присутствия оно всегда про-исходит из заранее уже приоткрывшегося Ничто.

Человеческое присутствие означает: выдвинутость в Ничто.

Выдвинутое в Ничто, наше присутствие в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом. Это выступание за пределы сущего мы называем трансценденцией. Не будь наше присутствие в основании своего существа трансцендирующим, т. е., как мы можем теперь уже сказать, не будь оно заранее всегда уже выдвинуто в Ничто, оно не могло бы встать в отношение к сущему, а значит, и к самому себе.

Без исходной открытости Ничто нет никакой самости и никакой свободы.

Тем самым ответ на вопрос о Ничто получен. Ничто — не предмет, ни вообще что-либо сущее. Оно не встречается ни само по себе,

ни пообок от сущего наподобие приложения к нему. Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия. Ничто не составляет, собственно, даже антонима к сущему, а исходно принадлежит к самой его основе. В бытии сущего совершает свое ничтожение Ничто.

Теперь, наконец, дадим слово слишком уже долго сдерживавшемуся сомнению. Если наше присутствие способно вступать в отношение к сущему, т. е. экзистировать, только благодаря выдвинутости в Ничто и если Ничто исходно открывается только в настроении ужаса, не придется ли нам постоянно терять почву под ногами в этом ужасе, чтобы иметь возможность вообще экзистировать? Между тем не мы ли сами признали, что чистый ужас бывает редко? Что главное, мы ведь все так или иначе экзистуем и вступаем в отношение к сущему, каким мы не являемся и каким являемся с а м и, — без всякого такого ужаса. Не есть ли он прихотливая выдумка, а приписанное ему Ничто — пердержка?

Но что значит, что исходный ужас бывает лишь в редкие мгновенья? Только одно: на поверхности и сплошь да рядом Ничто в своей исходной сути от нас заслонено. Чем же? Тем, что мы в определенном смысле даем себе совершенно потонуть в сущем. Чем больше мы в своих стратегемах повертываемся к сущему, тем меньше даем ему ускользнуть как таковому; тем больше отворачиваемся от Ничто. Зато и тем вернее мы выгоняем себя на обыденную внешнюю поверхность нашего бытия.

Между прочим, это наше постоянное, хотя и двусмысленное отворачивание от Ничто до известных пределов отвечает его собственному смыслу. Оно, Ничто, в своем ничтожении как раз и отсылает нас к сущему. Ничто ничтожит непрестанно без того, чтобы мы знали об этом событии тем знанием, каким повседневно руководствуемся.

Что может навязчивее говорить о постоянной и повсеместной, хотя и заслоненной открытости Ничто для нашего присутствия, чем отрицание? Оно, однако, вовсе не добавляет к данности свое Нет от себя как средство отгалкивания и противопоставления, наподобие некой изолирующей прокладки. Да и как может отрицание извлечь свое Нет из самого себя, когда оно ведь только и способно отрицать, когда ему уже пред-дано что-то подлежащее отрицанию? А как иначе увидеть в отрицаемом и подлежащем отрицанию нечто обреченное на «Нет», если не в силу того, что всякая мысль как таковая заранее уже имеет Нет в виду? Нет, со своей стороны, способно открыться только тогда, когда его источник, т. е. ничтожение, в качестве которого пребывает Ничто, и, стало быть, само Ничто выходят из своей потаенности. Не Нет возникает в силу отрицания, а отрицание коренится в Нет, прористекающем из ничтожения Ничто. Отрицание есть лишь вид ничтожащего поведения, т. е. такого, которое заранее уже опирается на ничтожение Ничто.

Тем самым вышеназванный тезис у нас в общих чертах доказан: Ничто — источник отрицания, не наоборот. Если таким образом могущество рассудка надламывается в области вопросов о Ничто и о бытии, то решается и судьба господства «логики» внутри философии. Сама идея «логики» расплывается в водовороте более изначального вопрошания.

Как бы часто и разнообразно отрицание — высказанное или нет — ни пронизывало собою всякое мышление, оно ни в коем случае не служит единственным полноправным свидетельством той открытости Ничто, которая сущностно принадлежит нашему бытию. По сути дела отрицание нельзя принимать ни за единственный, ни даже за главный



род ничтожащего поведения, в котором наше бытие сотрясается ничтоженьем Ничто. Бездонней, чем простая уместность обдуманного отрицания, — жесткость действий наперекор и режущая острота презрения. Ответственной — мука несостоятельности и беспощадность запрета. Тягостней — горечь лишения.

Эти возможности ничтожащего поведения — силы, среди которых наше бытие несет, хотя и не преодолевает, свою заброшенность, — вовсе не разновидности простого отрицания. Это не мешает им, конечно, выражаться в Нет и в отрицании. Здесь отрицание с особенной ясностью выдает свою пустоту и размах. Сплошная пронизанность нашего бытия ничтожащим поведением — свидетельство постоянной и, разумеется, затененной распаханности Ничто, в своей исходности раскрываемого только ужасом. Но именно благодаря этому постоянно скрытому присутствию исходный ужас в нашем бытии большей частью подавлен. Ужас — с нами. Он только спит. Его сквозное дыхание веет в нашем бытии — меньше всего в склонном «ужасаться»; неприметно — в деловитом с его «да-да», «нет-нет»; раньше всего в затаенном; уверенней всего в потрясенном и дерзновенном человеческом бытии. А последнее осуществляется только через то, на что себя растрчивает, чтобы сохранить таким образом свое последнее величие.

Ужас, сопутствующий дерзанию, не требует никакого противопоставления себя ни радости, ни уютному самодовольству мирных занятий. Он состоит — по сию сторону подобных противопоставлений — в тайном союзе с открытенностью и смирением творческой тоски.

Исходный ужас может проснуться в нашем бытии в любой момент. Для этого совсем не надо, чтобы его разбудило какое-то экстравагантное событие. Глубине его действия отвечает ничтожность возможных поводов для него. Он постоянно готов ворваться к нам, и все же врывается, вырывая почву из-под наших ног, лишь очень редко.

Выдвинутость нашего бытия в ничто на почве потаенного ужаса делает человека заместителем Ничто. Мы настолько конечны, что именно никак не можем собственным решением и собственной волей поставить себя перед лицом Ничто<sup>13</sup>. В такие бездны нашего бытия въедается эта ограниченность концом, что в подлинной и безусловной конечности нашей свободе отказано<sup>14</sup>.

Выдвинутость нашего бытия в Ничто на почве потаенного ужаса есть перешагивание за сущее в целом: трансценденция.

Наше вопрошание о Ничто призвано продемонстрировать нам метафизику саму по себе. Название «метафизика» идет от греческого *μετά τὰ φυσικά*. Этот удивительный титул был позднее истолкован как обозначение такого исследования, которое выходит *μετά* — *trans* — «за» сущее как таковое.

Метафизика — это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое и в целом<sup>15</sup>.

В вопросе о Ничто такой выход за сущее в целом имеет место. Тем самым наш вопрос оказывается «метафизическим». Вопросам подобного рода мы дали в самом начале двоякую характеристику: каждый метафизический вопрос охватывает, во-первых, все целое метафизики. В каждый метафизический вопрос, кроме того, всякий раз включается также и вопрошающее человеческое бытие.

В каком смысле вопрос о Ничто пронизывает и скрепляет собою совокупное целое метафизики?

О Ничто метафизика издавна высказывается в одном известном — конечно, многозначном — тезисе: *ex nihilo nihil fit*, из Ничто ничего не

возникает. Хотя при разборе этого тезиса Ничто само по себе никогда, собственно, проблемой не становится, зато в свете того или другого взгляда на Ничто здесь находит себе выражение соответствующее принципиальное и определяющее понимание сущего. Античная метафизика берет Ничто в смысле не-сущего, т. е. неоформленного материала, который не может сам себе придать образ оформленного сущего, являющегося соответственно тот или иной «вид» (эйдос). Сущее тут — самообразующийся образ, который в качестве такового предстает в зримой определенности (облике). Источник, правомерность и границы этого понимания бытия так же мало подвергаются выяснению, как и само Ничто. Христианская догматика в противовес этому отрицает истинность положения *ex nihilo nihil fit*, одновременно наделяя Ничто новым значением в смысле полного отсутствия внебожественного сущего: *ex nihilo fit — ens creatum*. Ничто становится теперь антонимом к подлинно сущему, к *summum ens*, к Богу как *ens increatum*. И опять эта интерпретация Ничто отсылает к основополагающему пониманию сущего. Метафизическое рассмотрение сущего располагается тут, однако, в той же плоскости, что и вопрос о Ничто. Вопросы о бытии и о Ничто как таковых одинаково упускаются. При этом никого не смущает даже то затруднение, что если Бог творит из ничего, то как раз он должен находиться в определенном отношении к Ничто. Вместе с тем если Бог есть Бог, то знать Ничто он не может — постольку, поскольку «абсолют» исключает из себя всякое «ничтожество».

Эта вчерне набросанная историческая ретроспектива демонстрирует Ничто как антоним собственно сущего, т. е. как его отрицание. Когда же Ничто становится неким образом проблемой, то происходит вовсе не просто лишь уточнение этого контрастного соотношения, но впервые только и возникает собственно метафизическая постановка вопроса о бытии сущего. Ничто уже не остается неопределенной противоположностью сущего, а приоткрывает свою принадлежность к бытию сущего.

«Чистое бытие<sup>16</sup> и чистое ничто суть поэтому одно и то же». Этот тезис Гегеля<sup>16</sup> вполне правомерен. Бытие и Ничто взаимопринадлежат друг другу, однако не потому, что они — с точки зрения гегелевского понимания мышления — совпадают по своей неопределенности и непосредственности, а потому, что само бытие в своем существе конечно и обнаруживается только в трансценденции выдвинутого в Ничто человеческого бытия<sup>17</sup>.

Если вопрос о бытии как таковом, со своей стороны, — всеобъемлющий вопрос метафизики, то и вопрос о Ничто оказывается таким, что охватывает всю совокупность метафизики. Вопрос о Ничто пронизывает собой все целое метафизики, однако, еще и потому, что поневоле ставит нас перед проблемой происхождения отрицания, т. е. по сути дела перед решением вопроса о правомерности господства «логики» в метафизике<sup>18</sup>.

Старый тезис *ex nihilo nihil fit* приобретает в таком случае еще один смысл, попадающий в самую суть проблемы бытия, и гласит: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. В Ничто человеческого присутствия сущее в целом впервые только и приходит к самому себе подобно своей наиболее собственной возможности, т. е. конечным образом<sup>19</sup>.

А в каком смысле вопрос о Ничто, будучи метафизическим, вбирает в себя наше вопрошающее бытие? Мы характеризуем наш здешний и теперешний опыт бытия как сущностно определяемый наукой. Если наше определяемое ею бытие связано с вопросом о Ничто, то этот вопрос должен делать его проблематичным.

Наше научное бытие приобретает свою простоту и заостренность благодаря тому, что подчеркнутым образом вступает в отношение к самому по себе сущему и только к нему. Ничто науке хотелось бы с жестом превосходства отбросить. Теперь, однако, в вопросе о Ничто обнаруживается, что это наше научное бытие возможно только в том случае, если оно заранее уже выдвинуто в Ничто. Оно понимает себя таким, какое оно есть, только тогда, когда не уклоняется от Ничто. Пресловутые трезвость и всесилie науки обращаются в насмешку, если она не принимает Ничто всерьез. Только благодаря открытости Ничто наука способна сделать сущее как таковое предметом исследования. Только когда наука экзистенцирует, отталкиваясь от метафизики, она способна снова и снова отстаивать свою сущностную задачу, которая не в собирании и упорядочении знаний, а в размыкании, каждый раз заново достигаемом, всего пространства истины природы и истории.

Только потому, что в основании человеческого бытия приоткрывается Ничто, отчуждающая странность сущего способна захватить нас в полной мере. Только когда нас теснит отчуждающая странность сущего, оно пробуждает в нас и вызывает к себе удивление. Только на основе удивления — т. е. открытости Ничто — возникает вопрос «почему?». Только благодаря возможности этого «почему?» как такового мы способны спрашивать целенаправленным образом об основаниях и обосновывать<sup>20</sup>. Только благодаря нашей способности спрашивать и обосновывать для нашей экзистенции становится доступна судьба исследователя.

Вопрос о Ничто нас самих — спрашивающих — ставит под вопрос. Он — метафизический.

Человеческое бытие может вступать в отношение к сущему только потому, что выдвинуто в Ничто. Выход за пределы сущего совершается в самой основе нашего бытия. Но такой выход и есть метафизика в собственном смысле слова. Тем самым подразумевается: метафизика принадлежит к «природе человека». Она не есть ни раздел школьной философии, ни область прихотливых интуиций. Метафизика есть основное событие в человеческом бытии. Она и есть само человеческое бытие. Из-за того, что истина метафизики обитает в этом бездонном основании, своим ближайшим соседом она имеет постоянно подстерегающий ее риск глубочайшего заблуждения. Поэтому до серьезности метафизики науке со всей ее строгостью еще очень далеко. Философию никогда нельзя мерить на масштаб идеи науки.

Если мы действительно задались развернутым у нас вопросом о Ничто, то метафизика не просто продефилировала перед нами в своих внешних чертах. Вместе с тем мы и не «погрузились» в нее словно впервые. Мы и не можем в нее погрузиться, потому что — поскольку экзистенцируем — всегда уже находимся в ней. *Φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστι τίς φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρός διανοίᾳ* (Платон, «Федр» 279 а)<sup>21</sup>. Поскольку человек экзистенцирует, тем или иным образом совершается и его философствование. Философия — то, что мы так называем, — есть приведение в движение метафизики, в которой философия приходит к себе самой и к своим настоятельным задачам. А философия приходит в движение только благодаря своеобразному скачку, в котором наша собственная экзистенция посвящается сущностным возможностям человеческого бытия в целом. Для этого скачка решающим является: во-первых, предоставление пространства для сущего в целом; потом — свободное отпускание себя в Ничто, т. е. избавление от божков, которые у каждого есть и у которых каждый имеет обыкновение прятаться; наконец —

допущение размаха этой безпорности, чтобы в своих взлетах она постоянно возвращалась к основному вопросу метафизики, самим Ничто вынужденному: почему вообще есть сущее, а не, наоборот, Ничто?

## ВВЕДЕНИЕ К: «ЧТО ТАКОЕ МЕТАФИЗИКА?»

### *Возвращение к основе метафизики*

Декарт пишет Пико, переводившему «Principia philosophiae» на французский: *Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences...* (Opp. ed. Ad. et Ta. IX, 14) <sup>1</sup>.

Мы спросим, оставаясь при этом образе: в какой почве находят свою опору корни дерева философии? Из какой основы получают эти корни и через них все дерево питательные соки и силы? Какой стихией оплетены потаенные в основе и почве, несущие и питающие корни дерева? В чем покоится и движется метафизика? Что есть метафизика, глядя от ее основания? Что вообще такое метафизика в своей основе?

Она мыслит сущее как сущее. Повсюду, где спрашивают, что есть сущее, в поле зрения стоит сущее как таковое. Метафизическое представление обязано этим зрением свету бытия. Свет, т. е. то, что воспринимается этой мыслью как свет, сам уже не входит в поле зрения этой мысли; ибо она представляет сущее постоянно и исключительно в аспекте сущего. В этом аспекте метафизическая мысль спрашивает, конечно, об источнике сущего и о создателе света. Этот последний сам считается соответственно достаточно проясненным, чтобы обеспечивать зоркость всякому зрению, обзирающему сущее.

Каким бы образом ни брались истолковывать сущее, или как дух в смысле спиритуализма, или как материю и силу в смысле материализма, или как становление и жизнь, или как представление, или как волю, или как субстанцию, или как субъект, или как энергию, или как вечное возвращение того же, всякий раз сущее как сущее является в свете бытия. Повсюду, когда метафизика представляет сущее, бытие уже высветилось. Бытие в некоей непотаенности (Ἀλήθεια) пришло. Приносит ли бытие, как оно с собой приносит такую непотаенность, открывает ли, как Оно открывает себя в метафизике и в качестве метафизики, остается скрытым. Бытие в своем высвечивающем существе, т. е. в своей истине не продумывается. И все-таки в своих ответах на свой вопрос о сущем как таковом метафизика говорит из незамеченной открытости бытия. Истина бытия может поэтому называться почвой, на которой держится метафизика как корень дерева философии, из которой она питается.

Поскольку метафизика расследует сущее как сущее, она остается при сущем и не обращается к бытию как бытию. Как корень дерева она посылает все соки и силы в ствол и его ветви. Корень разветвляется в основе и почве, чтобы дерево ради своего роста могло из него подняться и тем самым его оставить. Дерево философии вырастает из корневой почвы метафизики. Основа и почва, конечно, стихия, в которой существует корень дерева, но возрастая дерево никогда не в состоянии так вобрать в себя корневую почву, чтобы она как нечто древесное исчезла в дереве. Скорее наоборот, корни вплоть до мельчайших волокон теряются в почве. Почва есть основа для корня; в ней он забывает

себя в пользу дерева. Даже и тогда, когда корень по-своему отдается стихии почвы, он все равно еще принадлежит дереву. Он растрчивает ее стихию и сам себя на это последнее. Он не переходит, пока остается корнем, в почву; по крайней мере не переходит тем способом, как если бы его существом было лишь прорасти навстречу этой стихии и в ней расширяться. Возможно, поэтому и стихия почвы тоже не стихия без того чтобы ее оплетал корень.

Метафизика думает, поскольку она представляет всегда только сущее как сущее, не о самом бытии. Философия не сосредоточена на своем основании. Она постоянно его покидает, и именно через метафизику. Однако она все равно его не избегает. Поскольку мысль пускается в путь постижения основы метафизики, поскольку эта мысль пытается думать об истине самого бытия вместо того чтобы только представлять себе сущее как сущее, мысль известным образом покинула метафизику. Эта мысль, и именно если глядеть еще от метафизики, возвращается к основанию метафизики. Только то, что тут еще кажется основанием, есть, возможно, если воспринято в себе самом, нечто другое и еще не сказанное, соразмерно чему и существо метафизики тоже оказывается чем-то другим, чем метафизика.

Мысль, думающая об истине бытия, конечно, уже не довольствуется больше метафизикой; но она мыслит также и не против метафизики. Она, если говорить образно, не вырывает корня философии. Она вскапывает землю у ее основания и разрыхляет ей почву. Метафизика остается Первым философией. Первого мысли она не достигает. Метафизика в мысли об истине бытия преодолена. Претензия метафизики овладеть ведущим отношением к «бытию» и законодательно определить всякое отношение к сущему как таковому рушится. Но это «преодоление метафизики» метафизику не устраняет. Пока человек остается разумным живым существом, *animal rationale*, он метафизическое живое существо, *animal metaphysicum*. Пока человек понимает себя как разумное живое существо, метафизика, по слову Канта, принадлежит к природе человека<sup>2</sup>. Но, пожалуй, эта мысль могла бы, если ей удастся возвратиться в основание метафизики, участвовать в изменении существа человека, с каким изменением произошло бы превращение метафизики.

Когда, таким образом, при развертывании вопроса об истине бытия говорится о преодолении метафизики, то это означает: воспоминание о самом Бытии. Мысль, вспоминая о нем, выходит за прежнее недумание и через него к почве корня философии. Мысль, попытка которой была сделана в «Бытии и времени» (1927), выходит на путь подготовки так понятого преодоления метафизики. Но то, что выводит такую мысль на ее путь, все-таки может быть только самим же осмысливаемым ею. Что само бытие и как само же бытие захватит здесь мысль, не в первую очередь и не единственно зависит от мысли. То, что само бытие касается мысли, и то, как оно ее касается, готовит ее к скачку, в котором она возникает из самого бытия, чтобы таким образом отвлечь бытию как таковому.

Почему же тогда, однако, такого рода преодоление метафизики необходимо? Должна ли таким способом та дисциплина философии, которая до сих пор была корнем, быть подрыва и заменена более исконной? Идет ли дело об изменении научной системы философии? Нет. Или через возвращение к почве метафизики должно быть открыто какое-то прежде не замеченное основание философии, а в отношении последней вычислено, что на своем непоколебимом фундаменте она еще не стоит и быть абсолютной наукой потому еще не может? Нет.

От пришествия или неявления истины бытия зависит другое: не постройка философии, не только сама философия, но близость и даль Того, от чего философия как представляющее мышление сущего как такового получает свое существо и свою необходимость. Должно решиться, сможет ли само бытие из своей собственной истины сбываться в своем отношении к существу человека или же метафизика в ее отходе от ее основания и впредь не допустит, чтобы отношение бытия к человеку из самого существа этого отношения явило свет, который приведет человека к принадлежности бытию.

Метафизика в своих ответах на вопрос о сущем как таковом прежде этого последнего уже представила себе бытие. Она с необходимостью и потому постоянно высказывает бытие. Но метафизика не дает слова самому бытию, потому что продумывает бытие не в его истине, истину — не как непотаенность и эту последнюю — не в ее существе. Существо истины является метафизике всегда лишь в уже производном облике истины познания и ее выражения. Однако непотаенность, может быть, что-то более исконное, чем истина в смысле *Veritas*. Ἀλήθεια, может быть, слово, которое дает какой-то еще не понятый намек на непродуманное существо *esse*. Если это так, то, по-видимому, представляющая мысль метафизики никогда не сможет достичь существа истины, как бы ревностно ни усердствовала над историографией досократической философии; ибо дело идет не о каком-то ренессансе досократической мысли, подобное предприятие было бы пустым и нелепым, но о внимании к наступлению еще не высказанного существа непотаенности, в качестве которой дало о себе знать бытие. Между тем от метафизики на протяжении ее истории от Анаксимандра до Ницше истина бытия остается скрытой. Почему метафизика не думает о ней? Зависит ли опущение такого осмысления только от характера метафизического мышления? Или в сущностную судьбу метафизики входит ускользание от нее собственной почвы, потому что при раскрытии непотаенности повсюду существенное в ней, именно потаенность, выпадает, причем в пользу непотаенного, являющегося как сущее?

При всем том метафизика постоянно и в разнообразнейших видоизменениях высказывает бытие. Она сама вызывает и упрочивает видимость, будто ею вопрос о бытии задается и решается. Только метафизика не отвечает нигде на вопрос об истине бытия, потому что никогда этот вопрос не задает. Не задает, потому что мыслит бытие лишь представляя себе сущее как сущее. Она подразумевает сущее в целом и говорит о бытии. Она именуется бытие и подразумевает сущее как сущее. Высказывание метафизики движется от своего начала до своего завершения странным образом в проходящей через все взаимозамене сущего и бытия. Эту взаимозамену нужно, конечно, понимать как событие, а не как промах. Она никоим образом не может иметь свое основание в простой халатности мышления или в небрежности речи. Вследствие этой всепроникающей взаимозамены представление достигает вершины путаницы, когда заявляют, что метафизика ставит вопрос о бытии.

Почти кажется, что метафизика тем способом, каким она мыслит сущее, обречена на то, чтобы, не зная о том, быть преградой, воспрепятствующей человеку исконное отношение бытия к человеческому существу.

А что если неявление этого отношения и забвение этого неявления издалека обуславливают всю новоевропейскую эпоху? Что если неявление бытия все исключительнее препоручает человека только сущему, так что человек почти оставлен отношением бытия к его (человека)

существо и эта оставленность одновременно скрыта? Что если это так и если это давно уже так? Что если знаки указывают на то, что это забвение расположено впредь еще решительнее устроиться в забвении?

Будет ли тут для думающею еще какой-то повод заносчиво выпячиваться перед этой судьбой бытия? Будет ли, если все обстоит так, еще повод в такой оставленности бытием изображать себе что-то другое, тем более в самодельной приподнятости настроения? Не окажется ли, если так обстоит дело с забвением бытия, в избытке поводов для того, чтобы мысль, думающая о бытии, была охвачена испугом, из-за которого она не может ничего другого, как выносить среди ужаса эту судьбу бытия, чтобы только донести мысль о забвении бытия до завершения? Однако была ли бы мысль на такое способна, пока этот посланный ей таким образом ужас оставался бы всего лишь подавленным настроением? Какое отношение к психологии и психоанализу имеет посланность этого ужаса бытием?

Если же преодолению метафизики отвечает стремление сначала научиться хотя бы вниманию к забытому бытию, чтобы ощутить его забытость и опыт ее вобрать в отношение бытия к человеку и в нем хранить, то вопрос «Что такое метафизика?» окажется все-таки, возможно, самым нужнейшим из всех нужных для мысли среди нужды бытийной забытости.

Так что все заключается в том, чтобы в урочное время мысль стала более мыслящей. До этого доходит, когда мысль, вместо того чтобы взгнать себя на более высокую ступень своего напряжения, обращается к другим началам. Тогда поставленная сущим как таковым и потому представляющая и тем самым просвещающая мысль отменяется мыслью, самим бытием осуществленной и потому бытию послушной.

Размышления о том, как повсеместно еще метафизическое и только метафизическое представление можно действенным и полезным образом направить на непосредственную активность в обыденной и общественной жизни, парят в пустоте. Ибо чем более мыслящей становится мысль, чем с большим соответствием она ведет себя от отношения к бытию, тем чище мысль сама собой стоит уже при единственном ей единственно соразмерном деле: осмыслении того, что придает ей осмысленность и потому заранее уже полно смысла.

Но чья мысль еще думает об осмысленности? Люди заняты изобретательством. Вывести мысль на путь, который введет ее в отношение истины бытия к существо человека, открыть мысли тропу, где она сумела бы собственным образом продумать само бытие в его истине — «на пути» туда мысль, опытом которой было «Бытие и время». На этом пути, а это значит на службе вопроса об истине бытия становится необходимым осмысление существа человека; потому что невысказанный, ибо еще даже не проявленный опыт забвения бытия включает всё на себе несущую догадку, что отношение бытия к человеческому существо принадлежит, в меру непотаенности бытия, к самому же бытию. Но как эта подсказанная опытом догадка могла бы стать хотя бы просто высказанным вопросом, если прежде все силы не будут вложены в то, чтобы не привязывать определение человеческого существа к субъективности, причем также и к субъективности разумного живого существа, *animal rationale*? Чтобы как отношение бытия к существо человека, так и сущностное отношение человека к открытости («Вот») бытия как такового схватить одновременно и в одном слове, для сущностной области, в которой стоит человек как человек, было избрано имя «прису-

твие» (Dasein). Это было сделано несмотря на то, что метафизика употребляет это имя для обозначения того, что называют также *existentia*, действительность, реальность и объективность; несмотря на то, что оборот речи «человеческое присутствие» по привычке будет понят в метафизическом смысле. Потому и преграждает всякое понимание, когда люди довольствуются констатацией, что в «Бытии и времени» вместо «сознания» применяется слово «присутствие». Как если бы на повестке дня стояло просто употребление различных слов; как если бы дело не шло об одном и единственном, вывести перед мыслью отношение бытия к существу человека и тем самым, исходя в продумывании от *n a s*, — прежде всего какой-то сущностный опыт человека, достаточный для разработки ведущего вопроса. Ни просто слово «присутствие» не выступает на место слова «сознание», ни «вещь», названная «присутствием», не встает на место того, что люди представляют себе под именем «сознание». Скорее наоборот, словом «присутствие» названо такое, в чем впервые только и можно иметь опыт места, а именно местности истины бытия, чтобы потом соответственно осмыслить его.

О чем думает мысль в слове «присутствие» на всем протяжении трактата «Бытие и время», об этом дает сведения уже тезис (с. 42), гласящий: *«'Сущность' присутствия заключена в его экзистенции»*<sup>3</sup>.

Если, конечно, подумать, что в языке метафизики словом «экзистенция» именуется то же, что подразумевается «присутствием», а именно наличие любого и каждого наличного сущего от Бога до песчинки, то приведенным тезисом, если его просто буквально понять, трудность требующегося осмысления только сдвигается со слова «присутствие» на слово «экзистенция». Имя «экзистенция» в «Б. и В.» употребляется исключительно как обозначение бытия человека. Из правильно понятой «экзистенции» поддается осмыслению «сущности» присутствия, в чьей открытости само бытие дает о себе знать и таится, дарит себя и ускользает, без того чтобы эта истина бытия исчерпывалась в присутствии или тем более составляла с ним одно в смысле метафизического тезиса: всякая объективность есть в качестве таковой субъективность.

Что означает «экзистенция» в «Б. и В.»? Этим словом именуется вид бытия, а именно бытие того сущего, которое стоит открытым для открытости бытия, где это сущее стоит, умея в ней устоять. Это умение устоять продумывается под именем «заботы». Экстатическое существо присутствия понимается из заботы, так же как, наоборот, забота удовлетворительным образом осмысливается только в ее экстатическом существе. Так понятое вы-ступление есть существо эк-статики, как ее надо здесь мыслить. Эк-статическое существо экзистенции оказывается поэтому недостаточно понятым также еще и тогда, когда ее представляют себе только как «стояние вовне» и «вовне» понимают как «уход» от внутреннего, присущего имманентности сознания и духа; ибо так понятая экзистенция все еще представлялась бы из «субъективности» и «субстанции», между тем как «вне» неизменно надо понимать в смысле выступления открытости самого бытия. Статус экстатического покоится, как ни странно это звучит, на понимающем стоянии внутри этого «вне», этого «вот» непотаенности, в качестве которой пребывает само бытие. То, что надо слышать в имени «экзистенция», когда это слово употребляется внутри мысли, осмысливающей истину бытия из нее самой, могло бы прекрасно быть названо словом «выстаивание». Только мы должны будем тогда в качестве полного существа экзистенции мыслить одновременно стояние внутри открытости бытия, вынесение этого стояния внутри нее (забота) и выдерживание в предельном (бытие к смерти).



Сущее, существующее способом экзистенции, это человек. Только человек экзистирует. Скала существует, но она не экзистирует. Дерево существует, но оно не экзистирует. Лошадь существует, но она не экзистирует. Ангел существует, но он не экзистирует. Бог существует, но он не экзистирует. Предложение: «Только человек экзистирует» никоим образом не значит, что только человек оказывается действительно сущим, а все прочее сущее недействительно и только кажимость или человеческое представление. Предложение «Человек экзистирует» означает: человек есть то сущее, чье бытие отмечено открытым стоянием внутри непотаенности бытия, отлчительно благодаря бытию, отлчено в бытии. Экзистенциальное существо человека есть основание того, что человек умеет представить сущее как таковое и иметь сознание о представленном. Всякое сознание заранее предполагает экзистенциально понятую экзистенцию в качестве *essentia* человека, причем *essentia* означает то, в качестве чего человек существует, пока он человек. Сознание, наоборот, и не создает впервые открытость сущего, и не предоставляет впервые человеку открытость для сущего. Куда и откуда и в каком свободном измерении должна была бы двигаться всякая интенциональность сознания, если бы человек не имел уже в том выстаивании своего существа? На что еще другое, если всерьез о том задуматься, должна указывать приставка «со-» в именах «со-знание» и «само-со-знание», кроме как на экзистенциальное существо того, что существует, поскольку экзистирует? Быть самостью — конечно, характеристика существа того сущего, которое экзистирует, однако экзистенция и не заключается в самости, и не определяется из нее. Но поскольку метафизическая мысль выводит человеческую самость из субстанции или, что в основе то же, из субъекта, постольку первый путь, ведущий от метафизики к экзистенциально-экзистенциальному существу человека, должен проходить через метафизическое определение человеческой самости («Б. и В.», §§ 63 и 64).

Поскольку же вопрос об экзистенции в любом случае стоит на службе у единственного вопроса мысли, а именно впервые только еще подлежащего развертыванию вопроса об истине бытия как потаенном основании всякой метафизики, то заглавие трактата, содержащего попытку возвращения к основанию метафизики, звучит не «Экзистенция и время» и также не «Сознание и время», но «Бытие и время». Это название, с другой стороны, нельзя понимать по аналогии с имеющими хождение: Бытие и становление, Бытие и видимость, Бытие и мысль, Бытие и долженствование. Ибо везде здесь бытие понимается еще ограниченно, словно как если бы «становление», «видимость», «мысль», «долженствование» не принадлежали к бытию, тогда как они все-таки явно не ничто и потому к бытию принадлежат. «Бытие» в «Бытии и времени» не есть нечто другое, чем время, поскольку «время» названо собственным именем для истины бытия, каковая истина есть сущностное бытия и таким образом само бытие. Отчего же, однако, «время» и «бытие»?

Воспоминание о начале истории, в которой бытие открылось мысли греков, может показать, что греки очень рано осмыслили бытие сущего как присутствие присутствующего. Когда мы перевели  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  через «быть», то этот перевод лингвистически верен. Мы тут, однако, лишь заменяем одно словесное звучание другим. Проверая себя, мы быстро обнаруживаем, что ни  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  не мыслим по-гречески, ни соответственно ясного и однозначного определения этого «быть» не имеем. Что же тогда мы говорим, когда говорим вместо  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  «быть» и вместо

«быть» — εἶναι и esse? Мы не говорим ничего. Греческое и латинское и немецкое слова остаются в равной мере глухими. Мы выдаем себя при привычном их употреблении просто носителями величайшего безмыслия, какое когда-либо возникало внутри мысли, оставаясь до сего часа господствующим. То εἶναι, однако, означает: присутствовать. Суть этого присутствия глубоко таится в первоначальном имени бытия. Для нас же εἶναι и οὐσία как παρ- и ἄουσία говорит прежде всего это: в присутствии непродуманно и потаенно правит настоящее и длительность, правит время. Бытие как таковое соответственно открывает свою потаенность во времени. Таким образом, время указывает на непотаенность, т. е. истину бытия. Но время, как его сейчас надо мыслить, воспринимается не по изменчивому протеканию сущего. Время явно еще совершенно другого существа, которое метафизическим понятием времени не только не осмыслено, но никогда не может быть помыслено. Так время оказывается собственным именем, только еще подлежащим продумыванию, для истины бытия, прежде всего требующей понимания.

Как в первых метафизических именах бытия заговаривает затаенное существо времени, так в его последнем имени: в «вечном возвращении того же»<sup>4</sup>. История бытия в эпоху метафизики властно пронизана непродуманным существом времени. Этому времени не параллельно, но также и не просто встроено в него пространство.

Попытка от представления сущего как такового перейти к мысли об истине бытия должна, от того представления исходя, известным образом истину бытия тоже пока еще представлять, так что это ее представление неизбежно оказывается другого рода, чем то, что подлежит осмыслению, и в конце концов в качестве представления ему несоразмерным. Это из метафизики происходящее, вдающееся в связь истины бытия с человеческим существом отношения схватывается как понимание. Но понимание здесь вместе с тем мыслится из непотаенности бытия. Это экстатический, т. е. стоящий внутри простора открытости, в брошенности набрасываемый набросок. Область, открывающаяся в набрасывании наброска, с тем чтобы в ней нечто (здесь: бытие) явило себя как нечто (здесь: бытие как оно само в его непотаенности), называется смыслом (ср. «Б. и В.», с. 151). «Смысл бытия» и «истина бытия» говорят то же самое.

Если время каким-то еще потаенным образом принадлежит к истине бытия, то всякое понимание бытия, бросающее себя в открытость истины бытия, должно заглядывать во время как возможный горизонт понимания бытия. (Ср. «Б. и В.» §§ 31—34 и 68.)

Предисловие к «Бытию и времени» на первой странице трактата заканчивается предложениями: «Конкретная разработка вопроса о смысле 'бытия' есть назначение нижеследующего трактата. Интерпретация времени как возможного горизонта всякого понимания бытия вообще есть его предварительная цель».

Более явного свидетельства мощи бытийного забвения, в которое погружена вся философия, но которое стало и осталось одновременно вызовом, историей обусловленным, мысли в «Б. и В.», философия едва ли могла предподнести, чем посредством той сомнамбулической уверенности, с которой она прошла мимо настоящего и единственного вопроса этой книги. Потому дело и идет не о недопониманиях в отношении отдельно взятой книги, но о нашей покинутости бытием.

Метафизика говорит, что есть сущее как сущее. Она содержит некий λόγος (высказывание) относительно рассматриваемого ею (сущего). Более позднее обозначение «онтология» характеризует ее существо,

при условии, конечно, что мы понимаем это обозначение в соответствии с его собственным содержанием, а не в его школьно-учебном сужении. Метафизика движется в сфере сущего как такового, ὄν ἢ ὄν. Ее представление относится к сущему как сущему. Таким способом метафизика повсюду представляет сущее как таковое в целом, сущность (οὐσία) сущего (ὄν). При всем том метафизика представляет сущность сущего двойным образом: с одной стороны, совокупность сущего как такового в смысле его наиболее общих черт (ὄν καθόλου, κοινόν); с другой — совокупность сущего как такового в смысле высшего и потому божественного сущего (ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον)<sup>5</sup>. Непотаенность сущего как такового выстроилась в это двойное, собственно, в метафизике Аристотеля (ср. *Мет.* V, VII, XI).

Метафизика есть в себе, и именно поскольку она выводит к представленности сущее как сущее, двойко-единым образом истина сущего в его всеобщем и в его высшем. Она по своему существу одновременно онтология в более тесном смысле и теология. Это онто-теологическое существо собственно философии (*первой философии*, πρώτη φιλοσοφία) должно, конечно, быть основано на том способе, каким для нее выходит к открытости сущее, ὄν, а именно как ὄν. Теологический характер онтологии заключается поэтому не в том, что греческая метафизика позднее была воспринята церковным богословием христианства и им преобразована. Он заключается скорее в том способе, каким от раннего начала сущее как сущее вышло из потаенности. Эта непотаенность сущего впервые только и дала возможность того, чтобы христианское богословие овладело греческой философией, для своей ли пользы, для своего ли вреда, это пусть решают богословы из своего опыта христианства, продумав то, что стоит написанным в Первом послании апостола Павла к Коринфянам: οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; разве Бог не заставил стать глупостью мудрость мира? (1 Кор. 1, 20). А σοφία τοῦ κόσμου есть то, что, согласно 1, 22, Ἕλληνας ζητοῦσιν, что ищут греки. Аристотель называет эту πρώτη φιλοσοφία (собственно философию) даже отчетливым образом ζητούμενη — искомой. Решится ли еще когда-нибудь христианское богословие всерьез отнестись к слову апостола и сообразно ему — к философии как глупости?

Метафизика в качестве истины сущего как такового двулика. Однако основание этой двуликости и тем более ее происхождение остаются от метафизики на замке, причем не случайно или вследствие какого-то упущения. Метафизика мирится со своей двуликостью, будучи тем, что она есть: представлением сущего как сущего. Метафизике не остается никакого выбора. В качестве метафизики она исключена своим собственным существом из опыта бытия; ибо она представляет себе сущее (ὄν) неизменно лишь внутри того, что уже показало себя как сущее (ἢ ὄν) из него же самого. Метафизика, однако, никогда не обращает внимания на то, что в этом самом ὄν, поскольку оно стало непотанным, заранее уже и таится.

Так что, возможно, в свое время станет нужно снова задуматься о том, что собственно сказано этим ὄν, словом «сущее». Вот почему вопрос об ὄν опять возвращен для мысли (ср. «Б. и В.» Предисловие). Однако это возвращение не просто повторяет словесную форму платоновско-аристотелевского вопроса, а спрашивает о том исходном, что таится в ὄν

На этом таящемся в ὄν так или иначе основана метафизика, хотя в остальном она посвящает свое представление сущему как сущему, ὄν ἢ ὄν. Спрашивание об этом исходно таящемся ищет поэтому, если смот-

реть от метафизики, фундамента для онтологии. Потому подход, принятый в «Бытии и времени» (с. 13), называется «фундаментальной онтологией». Но такое обозначение сразу оказывается, как всякое обозначение в данном случае, сомнительным. Осмысленное из метафизики, оно, правда, высказывает что-то верное; как раз поэтому, однако, оно вводит в заблуждение; ибо дело идет о том, чтобы добиться перехода от метафизики к мысли об истине бытия. Пока эта мысль сама еще характеризует себя в качестве фундаментальной онтологии, она сама ставит себя этим обозначением на собственном пути и затемняет его. А именно рубрика «фундаментальная онтология» наталкивает на мнение, что мысль, пытающаяся мыслить истину бытия, а не истину сущего, как всякая онтология, в качестве фундаментальной онтологии сама остается еще видом онтологии. Между тем мысль об истине бытия в качестве возвращения к основанию метафизики первым своим шагом уже оставила сферу всякой онтологии. Наоборот, всякая философия, движущаяся в опосредованном или непосредственном представлении «трансценденции», необходимо остается онтологией в сущностном смысле, занимается ли она конструированием основоположений онтологии или отвергает онтологию, как уверяет себя, в качестве окаменения переживания в понятии.

И если мысль, пытающаяся мыслить истину бытия, причем отталкиваясь от традиции, давно привычной к представлению сущего как такового, сама же, естественно, вязнет в этом представлении, то, наверное, и для какого-то первого осмысления, и для облегчения перехода от представляющей к вспоминающей мысли нет ничего нужнее, чем вопрос: что такое метафизика?

Развертывание этого вопроса в нижеследующей лекции заканчивается тоже вопросом. Он называется основным вопросом метафизики и гласит: почему вообще сущее, а не, наоборот, Ничто? Тем временем люди успели вкрявить и вкось много наговорить об ужасе и о ничто, о которых в лекции заходит речь. Людям, однако, ни разу еще не пришло в голову задуматься, почему лекция, пытающаяся думать исходя из истины бытия о ничто, а отсюда — о существовании метафизики, обращается к названному вопросу как к основному вопросу метафизики. Не прямо ли это внушает внимательному слушателю одно подозрение, которое должно быть весомее, чем все возмущение против ужаса и Ничто? Мы видим себя поставленными заключительным вопросом перед тем подозрением, что мысль, пытающаяся думать о бытии на пути через ничто, в конце снова возвращается к вопросу о сущем. Поскольку этот вопрос пока еще традиционным метафизическим образом спрашивает каузально по путеводной нити «Почему?», то происходит полное отречение от мышления о бытии в пользу представляющего познания сущего из сущего. В довершение всего заключительный вопрос явно оказывается тем вопросом, который в своих «Principes de la nature et de la grâce» поставил метафизик Лейбниц: *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?* (opp. ed. Gerh. tom. VI, 602. п. 7)<sup>6</sup>.

Стало быть, что само по себе из-за трудности перехода от метафизики к другому мышлению было бы возможно, лекция откатывается назад от своей же собственной задачи? Она оканчивается постановкой вместе с Лейбницем метафизического вопроса о верховной причине всех существующих вещей? Почему же тогда, что было бы вполне уместно, имя Лейбница не названо?

Или вопрос задается в каком-то совершенно другом смысле? Если он не спрашивает о сущем, осведомляясь о его первой в ряду сущего

причине, то вопрос должен затрагивать то, что сущим не является. Такое в вопросе названо и написано с большой буквы: Ничто, продумываемое в лекции как ее единственная тема. Напрашивается требование еще раз продумать окончание лекции из ее собственного, ее поэтически ведущего поля зрения. То, что названо основным вопросом метафизики, пришлось бы тогда поставить в фундаментально-онтологическом смысле как вопрос, вытекающий из основания метафизики, и как вопрос об этом основании.

Как же тогда, если мы признаем, что лекция в ее заключении не отходит от своего замысла, должны мы понимать ее вопрос?

Он гласит: почему вообще есть сущее, а не, наоборот? Ничто? Здесь можно ведь, если только мы мыслим уже не внутри метафизики привычным метафизическим образом, но из существа и истины метафизики — об истине бытия, спросить и так: откуда приходит это, что повсюду сущее имеет преимущество и затребует для себя всякое «есть», тогда как то, что сущим не является, так понятие Ничто в качестве самого бытия, остается забытым? Откуда идет это, что с бытием, собственно, ничего, а Ничто, собственно, не существует? Не отсюда ли как раз проникает во всякую метафизику непоколебленная видимость того, что «бытие» само собой понятно и вследствие этого с Ничто дело обстоит легче, чем с сущим? Так оно действительно и получается с бытием и ничто. Будь все иначе, Лейбниц не мог бы в названном месте сказать поясняюще: *Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*<sup>8</sup>.

Что все-таки загадочнее, то, что сущее есть, или то, что бытие есть? Или и через осмысление этого мы тоже еще не достигаем близости к загадке, какою стало событие бытия сущего?

Как бы ни звучал здесь возможный ответ, время между тем могло стать зреее для того, чтобы однажды все-таки продумать многократно оспоренную лекцию «Что такое метафизика?» от ее окончания, от ее окончания, не от какого-то воображаемого.

## **ПОСЛЕСЛОВИЕ К: «ЧТО ТАКОЕ МЕТАФИЗИКА?»**

Вопрос «Что такое метафизика?» остается вопросом. Ниже-следующее послесловие для тех, кто настойчив в этом вопросе, будет более значательным предисловием. Вопрос «Что такое метафизика?» спрашивает за пределы метафизики. Он возникает из мысли, которая уже вошла в преодоление метафизики. К существу подобных превосхождений принадлежит, что они в известных границах вынуждены еще говорить на языке того, что помогают преодолеть. Особые обстоятельства<sup>1</sup>, при каких разбирается вопрос о существе метафизики, не должны склонять к мнению, будто это вопрошание привязано к необходимости исходить из наук. Новоевропейское исследование с его небывалыми способами представления и видами постановки сущего попало в колею той истины, сообразно которой все сущее отмечено волей к воле, чьей праформой начала свое явление «воля к власти»<sup>2</sup>. «Воля», понятая как основная черта существования сущего, есть приравнивание сущего к действительному таким образом, что действительность действительного уполномочивается на безусловную изготовимость сплошного опредмечивания. Новоевропейская наука и не служит никакой предложенной ей цели, и не ищет какой-то «истины самой по себе». В качестве способа

исчисляющего опредмечивания сущего она есть поставленное самой волей к воле условие, через которое она обеспечивает господство своего существа. Поскольку же всякое опредмечивание сущего сводится к накоплению и обеспечению сущего, в опоре на последнее обеспечивая себе возможность наступательного движения, то опредмечивание прочно держится сущего и принимает его уже и за бытие. Всякое отношение к сущему свидетельствует таким образом о некоем знании бытия, но одновременно и о неспособности самим собою стоять в законе истины этого знания. Эта истина есть истина о сущем. Метафизика есть история этой истины. Она говорит, что есть сущее, переводя существование сущего в понятие. В существовании сущего метафизика мыслит бытие, не умея, однако, способами своего мышления задуматься об истине бытия. Метафизика неизменно движется в области истины бытия, которая остается ей неведомым необоснованным основанием. Если допустить, однако, что не только сущее коренится в бытии, но также, и с еще большей изначальностью, само бытие покоится в своей истине и эта истина бытия пребывает как бытие истины, то неотвратим вопрос, что есть метафизика в своем основании. Это вопрошание должно мыслить метафизически и одновременно — из основания метафизики, т. е. уже не метафизически. Такое вопрошание оказывается в существенном смысле двузначным.

Всякая попытка следовать за ходом мысли лекции натолкнется поэтому на препятствия. Это хорошо. Вопрошание станет тем самым подлиннее. Всякий вопрос по делу — уже мостик к ответу. Ответ по существу — всегда просто последний шаг спрашивания. А он остается неисполнимым без длинного ряда первых и последующих шагов. Ответ по существу черпает свою подъемную силу из настойчивости спрашивания. Ответ по существу есть лишь начало ответственности. В ней просыпается более изначальное спрашивание. Поэтому подлинный вопрос найденным ответом и не снимается.

Препятствия, мешающие думать вместе с лекцией, двоякого рода. Одни происходят от загадок, тающихся в области, которая здесь продумывается. Другие возникают от неспособности, часто также и от нежелания думать. В области думающего вопрошания могут иногда помочь уже и мимолетные соображения, тем более — старательно взвешенные. И грубые заблуждения в чем-то плодотворны, даже если они выкрикиваются в ослепленной полемике. Последующее продумывание должно только вновь вобрать все в отрешенность терпеливого осмысления.

Главные сомнения и ложные мнения вокруг этой лекции можно свести к трем тезисам. Люди говорят:

1) Лекция делает «Ничто» единственным предметом метафизики. Поскольку же ничто есть нечто совершенно ничтожное, то данное мышление ведет к мнению, что все — ничто, так что не имеет смысла ни жить, ни умирать. Такая «философия Ничто» есть законченный «нигилизм».

2) Лекция поднимает отдельное да к тому же еще подавленное настроение, ужас, до единственного основного настроения. Поскольку же ужас есть душевное состояние «пугливого» и труса, то данное мышление отрицает приподнятую установку смелости. Такая «философия ужаса» подрывает волю к действию.

3) Лекция решительно выступает против «логики». Поскольку же рассудком хранимы мерила всякого исчисления и упорядочения, то данная мысль передоверяет суждение об истине случайному настроению. Такая «философия голого чувства» ставит под угрозу «точное» мышление и надежность человеческого действия.

Правильное отношение к этим тезисам возникает из нового проду- мывания лекции. Тогда можно проверить, исчерпывается ли ничто, в котором коренится настроение ужаса, пустым отрицанием всего суще- го или, может быть, то, что никогда и нигде не является сущим, открывается как нечто отличающее себя от всего сущего, что мы называ- ем бытием. Где бы и сколь бы широко любое исследование ни обследо- вало сущее, оно нигде не обнаруживает бытия. Оно сталкивается всегда только с сущим, потому что заранее уже твердо держится, в видах его объяснения, за сущее. Бытие, однако, вовсе не какая-то присущая сущему черта. Не так-то сразу бытие дает сущему предметно представить и уста- новить себя. Безусловно Другое всему сущему есть не-сущее. Но это Ничто пребывает как бытие. Мы слишком поспешно отказываемся думать, когда в дешевом объяснительстве выдаем Ничто за голую ничтожность и равняем его с безбытийным. Вместо такой скороспелости пустого остроумия и отказа от загадочной многозначности Ничто мы должны вооружить себя для единственной готовности — ощутить в Ни- что вместительный простор того, чем всему сущему дарится гарантия бытия. Это — само бытие. Без бытия, чья бездонная, но еще не развер- нувшаяся сущность повертывается к нам в настроении подлинного ужаса как Ничто, все сущее оставалось бы в безбытийности. Только ведь и эта последняя как оставленность бытием опять же не ничтожное ничто, — если, конечно, к истине бытия принадлежит, что бытие никогда не бытийствует без сущего и сущее никогда не существует без бытия.

Опыт бытия как Другого всему сущему дарится ужасом, если только из «ужаса» перед ужасом, т. е. в голой пугливости страха, мы не отшат- немся от беззвучного голоса, настраивающего нас на отшатывание перед бездной. Конечно, если при первом упоминании этого сущностного ужаса мы произвольно отступим от хода мысли лекции, отмыслив от ужаса как настроения, согласного тому голосу, его отношение к Ничто, то нам останется ужас как отдельное «чувство», которое в знакомом ассортименте рассусоливаемых психологией душевных состояний можно сколько угодно подразделять и расчленять. По путеводной нити дешевого различения между «верхом» и «низом» можно потом перечислить все «настроения» по классификации возвышающих и пригнетающих. Для рьяной охоты за «типами» и «противоположностями» всевозможных «чувств», за разновидностями и подвидами этих «типов» добычи всегда хватит. Но это антропологическое обследование человека всегда оста- нется вне возможности войти в ход мысли лекции; ибо она исходит из внимания к голосу бытия и вдумывается в то согласное его голосу настроение, которое захватывает человека в его существе так, чтобы он научился в Ничто опыту бытия.

Готовность к ужасу говорит Да настойчивости в исполнении вы- шшего вызова, единственно только и захватывающего человеческое существо. Только человек среди всего сущего видит, позванный голосом бытия, чудо всех чудес: что сущее есть. Призванный в своем существе к истине бытия постоянно настроен поэтому бытийным образом. Ясная решимость на сущностный ужас — залог таинственной возможности опыта бытия. Потому что рядом с этим сущностным ужасом как отшатыванием от бездны обитает священная робость. Она освещает и ограждает ту местность, внутри которой человеческое существо осваивается в Пребывающем.

«Ужас» перед ужасом, наоборот, способен заблудиться настолько, что не распознает простых соотношений в существе ужаса. Чем была бы вся смелость, если бы не находила себе постоянной опоры в опыте

сущностного ужаса? Мы лишаем достоинства существо смелости в той мере, в какой принижаем сущностный ужас и проясняющееся в нем отношение бытия к человеку. Смелость, однако, способна выстоять перед Ничто. Смелость узнает в бездне страха почти нехоженный простор бытия, чей свет впервые дает всякому сущему вернуться в то, что оно есть и чем может быть. Эта лекция и не развивает никакой «философии ужаса», и не хочет исподволь вырядиться в какую-то «героическую философию». Она только продумывает то, что с самого начала открылось западной мысли как требующее осмысления и все равно осталось забытым: бытие. А бытие — вовсе не порождение мысли. Скорей наоборот, сущностная мысль есть событие бытия.

Потому теперь становится нужен и тот едва высказанный вопрос, будет ли эта мысль уже и стоять в законе своей истины, если просто последует за мышлением, которое «логика» вправляет в свои формы и правила. Почему лекция берет этот титул в кавычки? Чтобы обозначить, что «логика» есть лишь некое истолкование существа мышления, а именно то, которое уже согласно своему названию покоится на достигнутом в греческой мысли опыте бытия. Подозрение к «логике», чьим закономерным вырождением может считаться логистика<sup>3</sup>, возникает от знания о той мысли, которая находит свой источник в опыте истины бытия, а не в рассмотрении предметности сущего. Точное мышление никогда не есть самое строгое мышление, — если знать, что строгость почерпает свою суть от того рода настороженности, с какой мысль стоит на страже своего отношения к существенности сущего. Точное мышление только связывает себя обязанностью считаться с сущим и служит исключительно этому последнему.

Всякий расчет сводит исчислимое к расчисленному, чтобы употребить его в последующих счетах. Расчет не позволяет появиться ничему, кроме исчислимого. Каждая вещь есть лишь то, чем она считается. Все сочтенное обеспечивает собою продолжение счета. Последний употребляет в своем поступательном движении числа и сам есть продолжающееся самоистребление. Возникновение расчетов с сущим расценивается как прояснение его бытия. Расчет заранее требует, чтобы сущее было исчислимым, и потребляет сочтенное для вычисления. Это потребляющее употребление сущего выдает истребляющую природу расчета. Только бесконечная возрастаемость числа, причем без различия в направлении и большого, и малого, скрывает истребляющую сущность счета за его продуктами и придает расчетливому мышлению видимость продуктивности, хотя уже предрешающим образом, а не только в своих конечных результатах оно заставляет считаться с сущим единственно в образе поставимого и потребляемого. Рассчитывающее мышление само принуждает себя к необходимости овладеть всем исходя из законосообразности собственного подхода. Оно не способно ошутить, что все исчислимое счетом еще до вычисления той или иной суммы и производного уже есть некое целое, чье единство явно принадлежит к неисчислимому и чья неприручаемая странность ускользает от хватки расчета. Но то, что повсюду и постоянно заранее уже замкнулось в себе от нахрапистого расчета и все же в своей загадочной неведомости оказывается ближе человеку, чем любое сущее, среди которого он со своими проектами устраивается, может иногда настроить человеческое существо на такое мышление, чью истину не способна схватить никакая «логика». Мышление, чьи мысли не только не настроены на счет, но вообще определяются Другим, чем сущее, пусть будет названо бытийным мышлением. Вместо того чтобы считаться с сущим в расчете на него, оно



растрчивает себя в бытии на истину бытия<sup>4</sup>. Это мышление отвечает вызову бытия, когда человек передоверит свое историческое существо той единственной необходимости, которая не понуждает вынуждением, но создает нужду, восполняемую свободой жертвы. Нужда в том, чтобы сохранялась истина бытия, что бы ни выпало на долю человеку и всему сущему. Жертва есть изъятое из всякого принуждения, ибо поднимающееся из бездны свободы растрчивание человеческого существа на хранение истины бытия для сущего. В жертве осуществляет себя потаенная признательность, единственно достойное отблагодарение за расположение, в качестве которого бытие препоручило себя существу человека в мысли, чтобы человек взял на себя в своем отношении к бытию обережение бытия. Изначальное мышление — отголосок расположения бытия, где светит<sup>5</sup> и сбывается единственное: что сущее — есть. Этот отголосок — человеческий ответ на слово беззвучного голоса бытия. Ответ мысли — исток человеческого слова, слова, которое только и дает возникнуть языку как разглашению слова в словаре. Если бы в сущностной основе исторического человека не совершалось временами сокровенное узнавание, он никогда не был бы способен на благодарную признательность, коль скоро во всяком признании и в любой признательности должно ведь быть какое-то осмысление, изначально узнающее истину бытия. Но как еще иначе какая бы то ни было человеческая общность найдет себя в изначальной признательности<sup>6</sup>, если не так, что расположение бытия через открытое отношение к нему самому придаст человеку то благородство нищеты, в котором свобода жертвы таит сокровище своего существа? Жертва есть расставание с сущим для того, чтобы сохранить расположение бытия. Жертву, конечно, можно готовить и обслужить делами и достижениями в круге сущего, но ее никогда невозможно таким путем совершить. Ее совершение коренится в неотступности, с какой каждый исторический человек, поступая, — и бытийное мышление есть поступок, — хранит достигнутое присутствие для сохранения достоинства бытия. Эта неотступность есть спокойная решимость, не дающая оспорить свою затаенную готовность к расставанию, какого требует существо всякой жертвы. Жертва таится под кровом события, каким выступает бытие, когда захватывает человека, требуя его для своей истины. Поэтому жертва не терпит никакого расчета, всякий раз пересчитывающего ее на какую-то пользу или бесполезность, все равно, низкие или высокие поставлены цели. Такой пересчет искажает существо жертвы. Одержимость целями спутывает ясность готовой к ужасу робости жертвенного дерзания, отжившейся на соседство с Нерушимым.

Мышление бытия не ищет себе никакой опоры в сущем. Бытийное мышление чутко к неспешным знамениям неподрастчетного и признает в нем непредвидимый приход неотклонимого. Это мышление внимательно к истине бытия и тем помогает бытию истины найти свое место в историческом человечестве. Такая помощь не добывается никаких успехов, потому что не нуждается в воздействии. Бытийное мышление помогает простой неотступностью присутствия, насколько от нее — без того чтобы она могла здесь распоряжаться или хотя бы знать об этом — загорается ей подобное.

Мысль, послушная голосу бытия, ищет ему слово, в котором скажется истина бытия. Только когда речь исторического человека возникает из этого слова, она весома. А когда она весома, ей обещано обеспечение беззвучного голоса потаенных источников. Мышление бытия стоит на страже этого слова и в такой осторожной строгости исполняет свое

предназначение. Это — забота об употреблении языка. От долго хранимой безъязыкости и от тщательного прояснения высветляющейся в ней области приходит сказывание мыслящего. Того же происхождения — поэтическое именование. Поскольку, однако, «то же» тождественно только как различное, а поэзия и мысль наиболее чистым образом тождественны в заботливости слова, они одновременно всего дальше разделены в своем существе. Мыслящий дает слово бытию. Поэт именуется святое<sup>7</sup>. Каким образом, осмысливаемые из существа бытия, поэзия, благодарная признательность и мыслящее узвание взаимно обращены друг к другу и одновременно разделены, должно, конечно, остаться здесь открытым. По-видимому, признательность и поэзия по-разному возникают из начальной мысли, которой они требуют, не умея все же сами по себе быть мыслью.

Людям известно, конечно, многое об отношении философии к поэзии. Мы, однако, ничего не знаем о диалоге поэта и мыслителя, которые «на ближних вершинах живут, разделенные бездной».

Одно из сущностных средоточий безъязыкости — ужас в смысле отшатывания, на который настраивает человека бездна ничто. Ничто как Другое сущему есть завеса бытия. В бытии изначально уже исполнялась всякая судьба сущего.

Последнее творение последнего поэта в начальную эпоху греков, «Эдип в Колоне» Софокла, замыкается словом, неуловимо возвращающимся к сокровенной судьбе этого народа и запечатляющим его вступление в неузнанную истину бытия:

ἀλλ' ἀποπαύετε μηδ' ἐπὶ πλείω

θρήνον ἐγεῖρετε.

πάντως γὰρ ἔχει τάδε κύρος.

Но перестаньте же, и впредь больше никогда

Не поднимайте жалобного плача;

Ибо всюду Сбывшееся держит при себе хранимым

решение о полноте.

## ВРЕМЯ КАРТИНЫ МИРА

В метафизике происходит осмысление существа сущего и выносятся решение о существе истины. Метафизика лежит в основе эпохи, определенным истолкованием сущего и определенным пониманием истины закладывая основание ее сущностного образа. Этим основанием властно пронизаны все явления, отличающие эпоху. И наоборот, в этих явлениях для достаточно внимательного осмысления должно раскрываться их метафизическое основание. Осмысление есть мужество ставить под вопрос прежде всего истину собственных предпосылок и пространство собственных целей (1).

К сущностным явлениям Нового времени принадлежит его наука. Равно важное по рангу явление — машинная техника. Последнюю, однако, было бы неверно истолковывать просто как практическое применение новоевропейского математического естествознания. Сама машинная техника есть самостоятельное видоизменение практики, такого рода, что практика начинает требовать применения математического естествознания. Машинная техника остается до сих пор наиболее бросающимся в глаза производным существа новоевропейской техники, тождественного с существом новоевропейской метафизики.

Третье равносущественное явление Нового времени заключается в том процессе, что искусство вдвигается в горизонт эстетики. Это значит: художественное произведение становится предметом переживания и соответственно искусство считается выражением жизни человека.

Четвертое явление Нового времени дает о себе знать тем, что человеческая деятельность понимается и осуществляется как культура. Культура есть в этой связи реализация верховных ценностей путем заботы о высших благах человека. В существе культуры заложено, что подобная забота со своей стороны начинает заботиться о самой себе и так становится культурной политикой.

Пятое явление Нового времени — обезбожение. Это выражение не означает простого изгнания богов, грубого атеизма. Обезбожение — двоякий процесс, когда, с одной стороны, картина мира расхристианизируется, поскольку вводится основание мира в качестве бесконечного, безусловного, абсолютного, а с другой — христиане перетолковывают свое христианство в мировоззрение (христианское мировоззрение) и таким образом соотносятся с Новым временем. Обезбожение есть состояние принципиальной нерешенности относительно Бога и богов. В ее укоренении христианам принадлежит главная роль. Но обезбоженность настолько не исключает религиозности, что, наоборот, благодаря ей отношение к богам впервые только и превращается в религиозное переживание. Если до такого дошло дело, то боги улетучились. Возникающая пустота заменяется историческим и психологическим исследованием мифа.

Какое восприятие сущего и какое истолкование истины лежит в основе этих явлений?

Сузим вопрос до явления, названного у нас первым, до науки.

В чем заключено существо науки Нового времени?

На каком восприятии сущего и истины основано это существо? Если удастся дойти до метафизического основания, обосновывающего ново-европейскую науку, то исходя из него можно будет понять и существо Нового времени вообще.

Употребляя сегодня слово «наука», мы имеем в виду нечто в принципе иное, чем *doctrina* и *scientia* Средневековья или *ἐπιστήμη* греков. Греческая наука никогда не была точной, а именно потому, что по своему существу не могла быть точной и не нуждалась в том, чтобы быть точной. Поэтому вообще не имеет смысла говорить, что современная наука точнее античной. Так же нельзя сказать, будто галилеевское учение о свободном падении тел истинно, а учение Аристотеля о стремлении легких тел вверх ложно; ибо греческое восприятие сущности тела, места и соотношения обоих покоится на другом истолковании истины сущего и обуславливает соответственно другой способ видения и изучения природных процессов. Никому не придет в голову утверждать, что шекспировская поэзия пошла дальше эхилловской. Но еще немислимее говорить, будто новоевропейское восприятие сущего вернее греческого. Если мы хотим поэтому понять существо современной науки, нам надо сначала избавиться от привычки отличать новую науку от старой только по уровню, с точки зрения прогресса.

Существо того, что теперь называют наукой, в исследовании. В чем существо исследования?

В том, что познание учреждает само себя в определенной области сущего, природы или истории в качестве предприятия. В такое предприятие входит больше, чем просто метод, образ действий; ибо всякое

предприятие заранее уже нуждается в раскрытой сфере для своего раз-  
вертывания. Но именно раскрытие такой сферы — основополагающий  
шаг исследования. Он совершается благодаря тому, что в некоторой  
области сущего, например в природе, набрасывается определенная все-  
объемлющая схема природных явлений. набросок предписывает, каким  
образом предприятие познания должно быть привязано к раскрываемой  
сфере. Этой привязкой обеспечивается строгость научного исследования.  
Благодаря этому наброску, этой общей схеме природных явлений и этой  
обязательной строгости научное предприятие обеспечивает себе пред-  
метную сферу внутри данной области сущего. Взгляд на самую раннюю  
и вместе с тем определяющую новоевропейскую науку, математическую  
физику, пояснит сказанное. Поскольку даже новейшая атомная физика  
остается еще физикой, все существенное, на что мы здесь только и наце-  
лены, справедливо и о ней.

Современная физика называется математической потому, что в под-  
черкнутом смысле применяет вполне определенную математику. Но она  
может оперировать так математикой лишь потому, что в более глубоком  
смысле она с самого начала уже математична. *ἡ μαθηματικα* означает  
для греков то, что при рассмотрении сущего и обращении с вещами  
человек знает заранее: в телах — их телесность, в растениях — рас-  
тительность, в животных — животность, в человеке — человечность.  
К этому уже известному, т. е. математическому, относятся, наряду  
с вышеназванным, и числа. Обнаружив на столе три яблока, мы узнаем,  
что их там три. Но число три, троицу мы знаем заранее. Это значит:  
число есть нечто математическое. Только потому, что число, так ска-  
зать, ярче всего бросается в глаза как всегда-уже-известное, будучи  
самым знакомым из всего математического, математикой стали назы-  
вать числовое. Но никоим образом существо математики не определяется  
числом. Физика есть познание природы вообще, затем, в частности,  
познание материально-телесного в его движении, поскольку последнее  
непосредственно и повсеместно, хотя и в разных видах, обнаруживается  
во всем природном. И если физика решительно оформляется в матема-  
тическую, то это значит: благодаря ей и для нее нечто недвусмысленным  
образом условлено заранее принимать за уже-известное. Эта условлен-  
ность распространяется не менее как на набросок, проект того, чем  
впредь надлежит быть природе перед искомым познанием природы:  
замкнутой в себе системой движущихся, ориентированных в простран-  
стве и времени точечных масс. В эту вводимую как заведомая данность  
общую схему природы включены, между прочим, следующие определе-  
ния: движение означает пространственное перемещение; никакое движе-  
ние и направление движения не выделяются среди других; любое место  
в пространстве подобно любому другому; ни один момент времени не  
имеет преимущества перед прочими; всякая сила выделяется смотря по  
тому и, стало быть, есть лишь то, что она дает в смысле движения, т. е.  
опять же в смысле величины пространственного перемещения за единицу  
времени. Внутри этой общей схемы природы должен найти себе место  
всякий природный процесс. Природный процесс попадает в поле зрения  
как таковой только в горизонте общей схемы. Этот проект природы  
получает свое обеспечение за счет того, что физическое исследование  
заранее привязано к нему на каждом из своих исследовательских шагов.  
Эта привязка, гарантия строгости научного исследования, имеет свои  
сообразные проекту черты. Строгость математического естествозна-  
ния — это точность. Все процессы, чтобы их вообще можно было  
представить в качестве природных процессов, должны быть заранее

определены здесь в пространственно-временных величинах движения. Такое их определение осуществляется путем измерения с помощью числа и вычисления. Однако математическое исследование природы не потому точно, что его расчеты аккуратны, а расчеты у него *должны* быть аккуратны потому, что его привязка к своей предметной сфере имеет черты точности. Наоборот, все гуманитарные науки и все науки о жизни именно для того, чтобы остаться строгими, должны непременно быть неточными. Конечно, жизнь тоже можно охватить как величину движения в пространстве и времени, но тогда нами схвачена уже не жизнь. Неточность исторических гуманитарных наук не порок, а лишь исполнение существенного для этого рода исследований требования. Зато, конечно, проектирование и обеспечение предметной сферы в исторических науках не только другого рода, но его и намного труднее осуществить, чем sobliosity строгость в точных науках.

Наука становится исследованием благодаря проекту и его обеспечению через строгость научного подхода. Проект и строгость впервые развертываются в то, что они суть, только благодаря методу. Метод характеризует вторую существенную для исследования черту. Спроектированная сфера не станет предметной, если не предстанет во всем многообразии своих уровней и переплетений. Поэтому научное предприятие должно предусмотреть изменчивость представляемого. Лишь в горизонте постоянной изменчивости выявляется полнота частных фактов, фактов. Но факты надлежит опредметить. Научное предприятие должно поэтому установить изменчивое в его изменении, остановить его, оставив, однако, движение движением. Устойчивость фактов и постоянство их изменения как таковых есть правило. Постоянство изменения, взятое в необходимости его протекания, есть закон. Лишь в горизонте правила и закона факты проясняются как факты, каковы они есть. Исследование фактов в области природы сводится, собственно говоря, к выдвинутости и подтверждению правил и законов. Метод, с помощью которого та или иная предметная область охватывается представлением, имеет характер прояснения на базе ясного, объяснения. Это объяснение всегда двойко. Оно и обосновывает нечто неизвестное через известное, и вместе подтверждает это известное через то неизвестное. Объяснение достигается в ходе исследования. В науках о природе исследование идет путем эксперимента в зависимости от поля исследования и цели объяснения. Но не так, что наука становится исследованием благодаря эксперименту, а наоборот, эксперимент впервые оказывается возможен там и только там, где познание природы уже превратилось в исследование. Только потому, что современная физика в своей основе математична, она может стать экспериментальной. И опять же, поскольку ни средневековая *doctrina*, ни греческая *ἐπιστήμη* — не исследующие науки, дело в них не доходит до эксперимента. Правда, Аристотель первым понял, что значит *ἐμπειρία* (*experientia*): наблюдение самих вещей, их свойств и изменений при меняющихся условиях и, следовательно, познание того, как вещи ведут себя в порядке правила. Однако *experimentum* как наблюдение, имеющее целью только познание, пока еще в корне отлично от того, что принадлежит исследующей науке, от исследовательского эксперимента *t a*, — даже тогда, когда античные и средневековые наблюдатели работают с числом и мерой, и даже там, где наблюдение прибегает к помощи определенных приспособлений и инструментов. Ибо здесь полностью отсутствует решающая черта эксперимента. Он начинается с полагания в основу определенного закона. Поставить эксперимент — значит пред-ставить условие, при котором определенной систему движения можно

проследить в необходимости протекающих в ней процессов, т. е. сделать заранее поддающейся расчету. Выдвижение этого закона происходит, однако, с учетом общей разметки предметной сферы. Она задает критерий и привязывает к себе превосходящее представление условий эксперимента. Такое представление, в котором и с которого начинается эксперимент, не есть произвольный плод воображения. Недаром Ньютон говорил: *hypotheses non fingo*, полагаемое в основу<sup>1</sup> не измышляется по прихоти. Гипотезы разворачиваются из основополагающей схемы природы и вписаны в нее. Эксперимент есть образ действий, который в своей подготовке и проведении обоснован и руководствуется положенным в основу законом и призван выявить факты, подтверждающие закон или отказывающие ему в подтверждении. Чем точнее спроектирована основная схема природы, тем точнее очерчена возможность эксперимента. Часто поминаемый средневековый схоласт Роджер Бэкон никак не может поэтому считаться предтечей современного исследователя-экспериментатора, он остается пока еще просто преемником Аристотеля. Дело в том, что к его времени христианский мир перенес подлинное богатство истины в веру, в почитание истинности слова Писания и церковного учения. Высшее познание и наука — богословие как истолкование божественного слова Откровения, закрепленного в Писании и возвещаемого церковью. Познание здесь не исследование, а верное понимание законодательного слова и возвещающих его авторитетов. Поэтому главным для приобретения знаний в Средние века становится разбор высказываний и ученых мнений различных авторитетов. *Componere scripta et sermones, argumentum ex verbo* приобретают решающую роль, обуславливая заодно неизбежное превращение традиционной платоновской и аристотелевской философии в схоластическую диалектику. И если Роджер Бэкон требует эксперимента — а он его требует, — то он имеет в виду не эксперимент исследовательской науки, а вместо *argumentum ex verbo* добывается *argumentum ex re*, вместо разбора ученых мнений — наблюдения самих вещей, т. е. аристотелевской *ἐμπειρία*.

Современный исследовательский эксперимент есть, однако, не просто наблюдение более точное по уровню и охвату, а совершенно иного рода метод подтверждения закона в рамках и на службе определенного проекта природы. Естественнонаучному эксперименту соответствует в историко-гуманитарных науках критика источников. Это название означает теперь весь комплекс разыскания, сопоставления, проверки, оценки, хранения и истолкования источников. Основанное на критике источников историческое объяснение, конечно, не сводит факты к законам и правилам. Однако оно не ограничивается и простым сообщением о фактах. В исторических науках не меньше, чем в естественных, метод имеет целью представить постоянное и сделать его предметом. Предметной история может стать только когда она ушла в прошлое. Постоянное в прошлом, то, на что историческое истолкование пересчитывает единственность и непохожесть всякого исторического события, есть всегда-уже-однажды-имевшее-место, сравнимое. В постоянном сравнении всего со всем самопонятное выходит в общий знаменатель, утверждаясь и закрепляясь в качестве единой схемы истории. Сфера исторического исследования охватывает лишь то, что доступно историческому истолкованию. Неповторимое, редкостное, простое, словом, великое в истории никогда не самопонятно и потому всегда необъяснимо. Историкографическое исследование не отрицает величия в исторических событиях, но объясняет его как исключение. При таком способе объясне-

ния великое измеряется обычным и средним. Никакого другого объяснения истории не существует, пока объяснением считается приведение к общепонятности и пока история есть исследование, т. е. объяснение. Поскольку история как исследование проектирует и опредмечивает прошлое в виде объяснимой и обозримой системы факторов, постольку в качестве инструмента опредмечивания она требует критики источников. По мере сближения истории с публицистикой критерии этой критики меняются.

Каждая наука в качестве исследования опирается на проект той или иной ограниченной предметной сферы и потому необходимо оканчивается частной наукой. А каждая частная наука в ходе достигаемого ею методического развертывания исходного проекта должна дробиться на определенные поля исследования. Такое дробление (специализация) никоим образом не есть просто фатальное побочное следствие растущей необходимости результатов исследования. Оно не неизбежное зло, а сущностная необходимость науки как исследования. Специализация не продукт, а основа прогресса всякого исследования. Последнее не расползается в своем поступательном движении на произвольные отрасли исследования, чтобы затеряться в них; ибо новоевропейская наука обусловлена еще и третьим основополагающим процессом: производством (2).

Под производством прежде всего понимают то явление, что наука, будь то естественная или гуманитарная, сегодня только тогда почитается настоящей наукой, когда становится способна институировать себя. Однако исследование не потому производство, что исследовательская работа проводится в институтах, а наоборот, институты необходимы потому, что сама по себе наука как исследование носит характер производства. Метод, посредством которого она овладевает отдельными предметными сферами, не просто нагромождаст полученные результаты. С помощью полученных им результатов он всякий раз перестраивает себя для того или иного нового подхода. В ускорителе, который нужен физике для расщепления атома, спрессована вся прежняя физика. Соответственно в историографическом исследовании имеющиеся источники применимы для интерпретации лишь тогда, когда сами эти источники удостоверены на основе историографического выяснения. В таком поступательном движении научная работа очерчивается кругом своих результатов. Она все более ориентируется на возможности, ею же открываемые для научного предприятия. Эта необходимость ориентироваться на собственные результаты как на пути и средства поступательного методического развертывания составляет суть производственного характера исследования. Он, однако, является внутренним основанием неизбежности его учрежденческого характера.

Через научное производство проект предметной сферы впервые встраивается в сущее. Все учреждения, облегчающие планомерную смычку различных методик, способствующие взаимной перепроверке и информированию о результатах, регулирующие обмен рабочей силой, в качестве мероприятий никоим образом не являются лишь внешним следствием расширения и разветвления исследовательской работы. Это, скорее, издавна идущее и далеко еще не понятое знамение того, что новоевропейская наука начинает входить в решающий отрезок своей истории. Только теперь она входит в обладание полнотой своего собственного существа.

Что происходит при расширении и упрочении институтского характера науки? Не менее как обеспечение первенства метода над сущим

(природой и историей), опредмеченный в исследовании. На основе своего производственного характера науки достигают необходимой взаимосвязи и единства. Поэтому историческое или археологическое исследование, организованное производственным образом, стоит по существу ближе к аналогично налаженному естественнонаучному исследованию, чем к какой-нибудь дисциплине своего же гуманитарного факультета, которая все еще увязает в простой учености. Решительное развитие новоевропейского производственного характера науки создает соответственно и новую породу людей. Ученый-эрудит исчезает. Его сменяет исследователь, состоящий в штате исследовательского предприятия. Это, а не культивирование учености придает его работе острую злободневность. Исследователю уже не нужна дома библиотека. Кроме того, он везде проездом. Он проводит обсуждения на конференциях и получает информацию на конгрессах. Он связан заказами издателей. Они теперь заодно определяют, какие должны быть написаны книги (3).

Исследователь сам собой неотвратимо вторгается в сферу, принадлежащую характерной фигуре техника в прямом смысле этого слова. Только так его деятельность еще действительна и тем самым, по понятиям его времени, актуальна. Параллельно некоторое время и в некоторых местах еще может держаться, все более скудея и выхолащиваясь, романтика гелергерства и старого университета. Характер действительного единства, а тем самым новая актуальность университета коренятся, однако, не в исходящей от него, ибо им питаемой и им хранимой, духовной мощи исходного единения. Университет теперь актуален как учреждение, которое еще в одной, своеобразной, ибо административно закрытой форме делает возможными и обозримыми как тяготение наук к разграничению и обособлению, так и специфическое единство разделившихся производств. Так как истинные сущностные силы современной науки достигают действительности непосредственно и недвусмысленно в производстве, то лишь стоящие на своих ногах исследовательские производства могут, руководствуясь собственными интересами, планировать и организовывать приемлемое для них внутреннее единение с другими.

Действенная система науки опирается на планомерно и конкретно налаживаемое взаимное соответствие своей методики и своей установки на опредмечивание сущего. Искомое преимущество этой системы не в каком-то надуманном и окостенелом единении предметных областей по их содержательной связи, а в максимально свободной, но вместе и управляемой маневренности, позволяющей переключать и подключать исследование к ведущим на данный момент задачам. Чем исключительнее обособляющаяся наука сосредоточивается на полном развертывании своего исследовательского потенциала и на овладении им, тем трезвее практицизм, с каким научное производство перебазируется в специальные исследовательские учреждения и институты, тем неукротимее науки движутся к полноте своего отвечающего Новому времени существа. И чем безоговорочнее наука и исследователи начнут считаться с новым образом ее существа, тем однозначнее, тем непосредственнее они смогут предоставлять сами себя для общей пользы и вместе тем безусловнее они должны будут отступать в социальную неприметность всякого общепользующего труда.

Наука Нового времени коренится и вместе специализируется в проектах определенных предметных сфер. Эти проекты развертываются в соответствующую методику, обеспечиваемую научной строгостью. Та или иная методика учреждает себя как производство. Проект и строгость, методика и производство, взаимно нуждаясь друг в друге, составляют существо новоевропейской науки, делают ее исследованием.



Мы осмысливаем существо новоевропейской науки, чтобы увидеть в ней метафизическое основание. Каким восприятием сущего и каким пониманием истины обосновано превращение науки в исследование?

Познание как исследование привлекает сущее к отчету, узнавая от него, как и насколько представление может располагать им. Исследование располагает сущим тогда, когда может либо предрассчитать сущее в его будущем протекании, либо учесть его как прошедшее. Благодаря опережающему расчету — природа, а благодаря учету задним числом — история как бы устанавливаются. Природа и история становятся предметом объясняющего представления. Последнее рассчитывает на природу и считается с историей. *Есть*, принимается за существующее только то, что таким образом становится предметом. До науки как исследования дело доходит впервые только тогда, когда бытие сущего начинают искать в такой предметности.

Это опредмечивание сущего происходит в представлении, которое имеет целью поставить перед собой всякое сущее так, чтобы рассчитывающий человек мог обеспечить себя со стороны этого сущего, т. е. удостовериться в нем. До науки как исследования дело доходит впервые тогда и только тогда, когда истина превращается в достоверность представления. Впервые сущее определяется как предметность представления, а истина — как достоверность представления в метафизике Декарта. Его главный труд называется «*Meditationes de prima philosophia*», рассуждения о первой философии. Πρώτη φιλοσοφία, первая философия — это сформулированное Аристотелем обозначение того, что позднее получило имя метафизики. Вся метафизика Нового времени, включая Ницше, держится внутри намеченного Декартом истолкования сущего и истины (4).

Если, однако, наука как исследование есть сущностное явление Нового времени, то установка, составляющая метафизическое основание исследования, должна была заранее и задолго до того определить существо Нового времени вообще. Можно видеть существо Нового времени в том, что человек эмансипируется от средневековой связанности, освобождая себя самому. Однако эта верная характеристика остается еще поверхностной. Она имеет следствием заблуждения, мешающие охватить существо Нового времени в его основании и отсюда впервые измерить весь его размах. Конечно, как следствие освобождения человека Новое время принесло с собой субъективизм и индивидуализм. Но столь же несомненным остается и то, что никакая эпоха до того не создавала подобного объективизма и ни в одну прежнюю эпоху индивидуальное начало не выступало в образе коллектива. Существенны здесь необходимые взаимопереходы между субъективизмом и объективизмом. Но как раз эта их взаимная обусловленность друг другом указывает на более глубокие процессы.

Решающее здесь не то, что человек освобождает себя от прежних связей себе самому, а то, что меняется вообще существо человека и человек становится субъектом. Это слово *subiectum* мы должны понимать, конечно, как перевод греческого ὑποκείμενον. Так называется под-лежащее, то, что в качестве основания собирает все на себе. Это метафизическое значение понятия субъекта не имеет ближайшим образом никакого подчеркнутого отношения к человеку и тем более к Я.

Если теперь человек становится первым и исключительным субъектом, то это значит: он делается тем сущим, на которое в роде своего бытия и в виде своей истины опирается все сущее. Человек становится точкой отсчета для сущего как такового. Такое возможно лишь с измене-

нием восприятия сущего в целом. В чем это изменение сказывается? Каково в его свете существо Нового времени?

Когда мы осмысливаем Новое время, то думаем о новоевропейской картине мира. Мы характеризуем ее через отличие от средневековой и античной картин мира. Однако почему при истолковании определенной исторической эпохи мы спрашиваем о картине мира? Каждая ли эпоха истории имеет свою картину мира, и притом так, что сама каждый раз озабочена построением своей картины мира? Или это уже только новоевропейский способ представления задается вопросом о картине мира?

Что это такое — картина мира? По-видимому, изображение мира. Но что называется тут миром? Что значит картина? Мир выступает здесь как обозначение сущего в целом<sup>2</sup>. Это имя не ограничено космосом, природой. К миру относится и история. И все-таки даже природа, история и обе они вместе в их подспудном и агрессивном взаимопроникновении не исчерпывают мира. Под этим словом подразумевается и основа мира независимо от того, как мыслится ее отношение к миру (5).

При слове «картина» мы думаем прежде всего об изображении чего-то. Картина мира будет тогда соответственно как бы полотном сущего в целом. Картина мира, однако, говорит о большем. Мы подразумеваем тут сам мир, его, сущее в целом, как оно является определяющим и обязывающим для нас. Картина означает здесь не срисованное, а то, что слышится в обороте речи: мы составили себе картину чего-либо. Имеется в виду: сама вещь стоит перед нами так, как с ней для нас обстоит дело. Составить себе картину чего-то значит: поставить перед собой само сущее так, как с ним обстоит дело, и постоянно иметь его так поставленным перед собой. Но тут пока еще нет решающего определения, касающегося существа такой картины. «Мы составили себе картину чего-то» значит не только, что сущее у нас вообще как-то представлено, а еще и то, что оно предстало нам во всем, что ему присуще и его составляет, как система. В этом «составить картину» звучит компетентность, оснащенность, целенаправленность. Где мир становится картиной, там к сущему в целом приступают как к тому, на что человек нацелен и что он поэтому хочет соответственно преподнести себе, иметь перед собой и тем самым в решительном смысле представить перед собой (6). Картина мира, сущностно понятая, означает таким образом не картину, изображающую мир, а мир, понятый в смысле такой картины. Сущее в целом берется теперь так, что оно только тогда становится сущим, когда поставлено представляющим и устанавливающим его человеком. Где дело доходит до картины мира, там выносятся кардинальное решение относительно сущего в целом. Бытие сущего ищут и находят в представленности сущего.

Напротив, везде, где сущее *не* истолковывается в этом смысле, не может и мир войти в картину, не может быть картины мира. То, что сущее становится сущим в своей представленности, делает время, когда это происходит, новым по сравнению с прежним. Выражения «картина мира Нового времени» и «ноевропейская картина мира» говорят дважды одно и то же и подразумевают нечто такое, чего никогда прежде не могло быть, а именно средневековую и античную картины мира. Не картина мира превращается из прежней средневековой в новоевропейскую, а мир вообще становится картиной, и этим отличается существо Нового времени. Для Средневековья сущее есть *ens creatum*, творение личного Бога-творца как высшей причины. Быть сущим здесь значит

принадлежать к определенной иерархической ступени сотворенного бытия и в таком подчинении отвечать творящей первопричине (*analogia entis*) (7). Но никогда бытие сущего не состоит здесь в том, что оно, будучи предметно противопоставлено человеку, переходит в сферу его компетенции и распоряжения и только потому существует.

Еще дальше новоевропейское истолкование сущего отстоит от греческого. Одно из древнейших изречений греческой мысли о бытии сущего гласит: *Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*<sup>3</sup>. Этим положением Парменида сказано: к бытию принадлежит, ибо им требуется и обуславливается, внимание к сущему. Сущее есть то возникающее и самораскрывающееся, что своим присутствием захватывает человека как присутствующего при нем, т. е. такого, который сам открывается присутствующему, выслушивая его. Сущее становится сущим не оттого, что человек его наблюдает в смысле представления рода субъективной апперцепции. Скорее сущее глядит на человека, раскрывая себя и собирая его для пребывания в себе. Быть под взглядом сущего<sup>4</sup> захваченным и поглощенным его открытостью и тем зависеть от него, быть в вихре его противоречий и носить печать его раскола — вот существо человека в великое греческое время. Оттого этот человек должен, чтобы осуществить свое существо, собрать (*λέγειν*<sup>5</sup>), спасти (*σώζειν*<sup>6</sup>), принять на себя раскрывающееся ему, сберечь его, каким оно открылось, и взглянуть в глаза всему его зияющему хаосу (*ἀληθεύειν*<sup>7</sup>). Греческий человек *есть* как принимающий сущее, почему для греков мир и не может стать картиной. А с другой стороны, если для Платона существо сущего определяется как *εἶδος* (вид, облик), то это очень рано посланная, издалека потаенно и опосредованно правящая предпосылка того, что миру предстоит стать картиной (8).

Совсем другое, в отличие от греческого внимания, означает новоевропейское представление, смысл которого всего лучше выражен в слове *repraesentatio*. Представить означает тут: поместить перед собой наличное как нечто противостоящее, соотнести с собой, представляющим, и понудить войти в это отношение к себе как в определяющую область. Где такое происходит, там человек составляет себе картину сущего. Составляя себе такую картину, однако, человек и самого себя выводит на сцену, на которой сущее должно впредь представлять, показывать себя, т. е. быть картиной. Человек становится репрезентантом сущего в смысле предметного.

Новизна этого процесса заключается никоим образом не в том, что теперь положение человека среди сущего просто другое по сравнению со средневековым или античным человеком. Решающее в том, что человек, собственно, захватывает это положение как им же самим устроенное, волевым образом удерживает его, однажды заняв, и обеспечивает его за собой как базу для посильного развертывания своей человечности. Только теперь вообще появляется такая вещь, как статус человека. Человек ставит способ, каким надо поставить себя относительно опредмечиваемого сущего, на себе самом. Начинается тот род человеческого существования, когда вся область человеческих способностей оказывается захвачена в качестве пространства, где намечается и осуществляется овладение сущим в целом. Эпоха, определяющаяся этим событием, нова не только при ретроспективном подходе по сравнению с прошлым, но и сама себя полагает как именно новая. Миру, который стал картиной, свойственно быть новым.

Если, таким образом, присущий новому миру характер картины проясняется в смысле представленности сущего, то, чтобы вполне охва-

тить новоевропейскую сущность представленности, мы должны обратиться в стершемся слове и понятии «представление» до его исходной именующей силы: поставление перед собой и в отношении к себе. Сущее тем самым фиксируется в качестве предмета, впервые получая так печать бытия. Превращение мира в картину есть тот же самый процесс, что превращение человека внутри сущего в *subiectum* (9).

Лишь поскольку — и насколько — человек вообще и по существу стал субъектом, перед ним как следствие неизбежно встает настоятельный вопрос, хочет ли и должен ли человек быть субъектом, — каковым *в качестве* новоевропейского существа он *уже* является, — как ограниченное своей прихотью и отпущенное на собственный произвол Я или как общественное Мы, как индивид или как общность, как лицо внутри социума или как рядовой член в организации, как государство и нация и как народ или как общечеловеческий тип новоевропейского человека. Только когда человек уже стал в своем существе субъектом, возникает возможность скатиться к уродству субъективизма в смысле индивидуализма. Но и опять же только там, где человек остается субъектом, имеет смысл усиленная борьба против индивидуализма и за общество как желанный предел всех усилий и всяческой полезности.

Определяющее для существа Нового времени скрещивание обоих процессов, превращения мира в картину и человека в субъект, заодно бросает свет и на, казалось бы, чуть ли не абсурдный, но коренной процесс новоевропейской истории; чем шире и радикальнее человек распоряжается покоренным миром, чем объективнее становится объект, чем субъективнее, т. е. наступательнее выдвигает себя субъект, тем неудержимее наблюдение мира и наука о мире превращаются в науку о человеке, в антропологию. Неудивительно, что только там, где мир становится картиной, впервые восходит гуманизм. И напротив, насколько такая вещь, как картина мира, была невозможна в великое время Греции, настолько же был бессилен тогда утвердиться и гуманизм. Гуманизм в более узком историческом смысле есть поэтому не что иное, как этико-эстетическая антропология. Это слово означает здесь не то или иное естественнонаучное исследование человека. Оно не означает и сложившегося внутри христианской теологии учения о сотворенном, падшем и искупленном человеке. Оно обозначает то философское истолкование человека, когда сущее в целом интерпретируется и оценивается от человека и по человеку (10).

Все более исключительная укорененность мироистолкования в антропологии, обозначившаяся с конца 18 века, находит себе выражение в том, что принципиальное отношение человека к сущему в целом формируется как мировоззрение. С того времени это слово проникает в язык. Коль скоро мир становится картиной, позиция человека понимает себя как мировоззрение. Слово «мировоззрение», правда, легко перетолковать в том смысле, будто речь идет лишь о бездейтельном разглядывании мира. Поэтому уже в 19 веке начали справедливо подчеркивать, что мировоззренческая позиция означает также, и даже в первую очередь, жизненную позицию. Так или иначе, появление слова «мировоззрение» как обозначения позиции человека посреди сущего свидетельствует о том, как решительно мир стал картиной, когда человек в качестве субъекта поднял собственную жизнь до командного положения всеобщей точки отсчета. Это значит: сущее считается сущим постольку и в такой мере, в какой оно вовлечено в эту жизнь и соотнесено с ней, т. е. переживается и становится переживанием. Сколь неуместным всякий гуманизм должен был казаться грекам, столь же немислмым

было средневековое и столь же абсурдным является католическое мировоззрение. С какой непреложностью и правомерностью все должно превращаться в переживание у новоевропейского человека по мере того, как он все раскованнее захватывается на формирование собственной сущности, с такой же несомненностью у греков на праздничных торжествах в Олимпии не могло быть никаких «переживаний».

Основной процесс Нового времени — покорение мира как картины. Слово «картина» означает теперь: конструкт опредмечивающего представления. Человек борется здесь за позицию такого сущего, которое всему сущему задает меру и предписывает норму. Поскольку эта позиция обеспечивается, структурируется и выражается как мировоззрение, новоевропейское отношение к сущему при своем решительном развертывании превращается в размежевание мировоззрений, причем не каких угодно, а только тех, которые успели с последней решительностью занять крайние принципиальные позиции, возможные для нового человека. Ради этой борьбы мировоззрений и в духе этой борьбы человек вводит в действие неограниченную мощь всеобщего расчета, планирования и организации. Наука как исследование есть незаменимая форма этого самоучреждения в мире, один из путей, по каким со скоростью, неведомой участникам бега, Новое время несется к полноте своего существа. С этой борьбой мировоззрений Новое время только и вступает в решающий и, надо думать, наиболее затяжной отрезок своей истории (11).

Знамение этого процесса в том, что повсеместно и в разнообразнейших видах и одеждах дает о себе знать гигантизм. Гигантизм сказывается при этом одновременно и в направлении все меньших величин. Вспомним о числах в атомной физике. Гигантизм пробивается в форме, кажущейся как раз его исчезновением: в уничтожении больших расстояний «предоставить» представлению чуждые и отдаленные миры в их повседневности благодаря радио. Но слишком поверхностно думают, когда полагают, будто гигантское есть просто бесконечно растянутая пустота голого количества. Не додумывают, когда считают, будто гигантское в образе прежде-еще-не-бывалого порождено только слепой жадной первенства и превосходства. Вообще не думают, когда надеются, что объяснили появление гигантизма модным словом «американизм» (12).

Гигантское есть скорее то, благодаря чему количественное превращается в свое собственное качество и тем самым в отличительный род величия. Каждая историческая эпоха не только разнообразна в сравнении с другими; у нее каждый раз еще и свое собственное понятие о величии. Как только, однако, гигантизм планирования, расчета, организации, обеспечения превращается из количества в собственное качество, именно тогда гигантское и, казалось бы, сплошь и всегда подлежащее расчету становится расчету не поддающимся. Неподрачетность невидимой тенью нависает над всеми вещами в эпоху, когда человек стал субъектом, а мир картиной (13).

Из-за этой тени сам мир Нового времени уходит в недоступное представлению пространство, придавая тем неподрачетности ее специфическую определенность и историческое своеобразие. И эта тень указывает в свою очередь на нечто иное, знание чего нам, теперешним, не дается (14). Но человек не сможет даже ощутить и помыслить это ускользающее, пока пробавляется голым отрицанием эпохи. Смешанное из малодушия и заносчивости бегство в традицию не способно, взятое само по себе, ни к чему, кроме страусиной слепоты перед историческим моментом.

Человек начнет узнавать неподрасчетное, т. е. хранить его в истине, только в творческом спрашивании и создании, питающемся силой настоящего осмысления. Оно перенесет будущего человека в то Между, где он будет принадлежать бытию и все же оставаться чужаком среди сущего (15). Об этом знал Гельдерлин. Его стихотворение, озаглавленное «К немцам», кончается так:

Краткому веку людей малый положен срок,  
Собственных лет число видим мы и сочли,  
Однако лета народов,  
Видело ль смертное око их?

Коль и твоя душа вдаль за отмеренный век  
Устремится в тоске, скорбно замедлишь ты  
На побережье холодном,  
Не узнавая близких своих <sup>8</sup>.

#### ДОБАВЛЕНИЯ

(1) Такое осмысление и не всем необходимо, и не каждому доступно или хотя бы выносимо. Наоборот: неосмысленность часто принадлежит к известным ступеням действия и делания. Осмысливающее вопрошание, однако, никогда не увязает в произволе и банальности, потому что с самого начала спрашивает о бытии. Оно остается для мысли под самым большим вопросом. Здесь мысль встречает предельнейшее сопротивление, которое заставляет ее всерьез принять сущее, выступающее в свете своего бытия. Осмысление существа Нового времени вводит мысль и волю в круг действия собственно сущностных сил этой эпохи. Они действуют как они действуют, не задетые никакой обывательской оценкой. Перед лицом этих сил только и даны либо готовность вынести их, либо выпадение из истории. Но при этом недостаточно, например, утверждать технику или с несравненно более существенной позиции абсолютизировать «тотальную мобилизацию», когда замечено, что она налицо. Сначала — и всегда — нужно понять существо эпохи из правящей в ней истины бытия, потому что только так станет одновременно доступен опыт того вопроса вопросов, который радикально выносит творческую волю через наличное в будущее, связывает с ним и допускает превращение человека в необходимость, вырастающую из самого бытия <sup>9</sup>. Эпоху никогда не отменить отрицающим ее приговором. Эпоха только сбросит отрицателя с рельсов. Но Новое время, чтобы впредь устоять перед ним, требует в силу своего существа такой изначальности и такого размаха осмысления, что мы, нынешние, возможно, способны в чем-то его подготовить, однако никоим образом — сразу уже и достичь.

(2) Слово «производство» берется здесь не в пренебрежительном смысле. Поскольку исследование, однако, есть по существу производство, постольку всегда подстерегающая его деловая активность пустой производственности создает видимость крайней актуальности, за которой происходит выхолащивание исследовательского труда. Научное производство начинает вращаться впустую, когда его методика перестает обеспечивать ему открытость через постоянное возобновление исходного проекта и оно лишь отталкивается от проекта как от данности, переставая даже подкреплять его и гонясь только за накоплением результатов и их просчетом. С таким пустым производственничеством надо всегда бороться, и именно потому, что исследование есть по

существу производство. Если видеть суть науки в одной безобидной учености, то, конечно, отказ от деловитости производства покажется сразу отрицанием существенного производственного характера исследования. И все же чем полнее научное исследование делается производством, стремясь к результативности, тем неостановимее в нем растет опасность производства ради производства. В конце концов возникает состояние, когда разница между производственничеством и производством становится не только неуловимой, но и неактуальной. Именно это состояние неотличимости существенности от бессмыслицы на среднем уровне самопонятности придает затяжной характер исследованию как форме науки, а с ним вообще Новому времени. Где, однако, исследованию взять противовес пустому производственничеству внутри своего производства?

(3) Причина растущей важности издательского дела не просто в том, что издатели стали чутче к потребностям общественности (через стимулы книготорговли и т. п.) или что они лучше авторов владеют деловой стороной. Скорее их собственная работа имеет форму планирующего и самоорганизующегося предприятия, нацеленного на то, чтобы поставленное на деловую основу и замкнутое в себе производство книг и журналов преподносило общественности и закрепляло в ее сознании необходимую картину мира. Преобладание сборников, серий, продолжающихся и карманных изданий — следствие этой издательской работы, в свою очередь отвечающее интересам исследователей, потому что в серии и сборнике их не только легче и быстрее заметить и принять во внимание, но и удобнее подключить более широким фронтом к управляемому научному процессу.

(4) Основополагающая метафизическая установка Декарта исторически опирается на платоновско-аристотелевскую метафизику и, несмотря на новое начало, движется внутри того же вопроса: что есть сущее? Что этот вопрос в такой формулировке в «Meditationes» Декарта не встречается, доказывает только, как глубоко эту установку с самого начала уже определяет новый ответ на него. Декартовское истолкование сущего и истины впервые создает предпосылку для возможности гносеологии или метафизики познания. Впервые благодаря Декарту реализовывается в состоянии доказать реальность внешнего мира и спасти сущее в себе. Важные изменения основополагающей установки Декарта, достигнутые немецкой мыслью начиная с Лейбница, никоим образом эту установку не преодолевают. Они лишь впервые развертывают ее во всем ее метафизическом размахе и создают предпосылки для 19 века, до сих пор самого темного из всех предшествующих веков Нового времени. Они косвенно внедряют декартовскую основополагающую установку в форме, в которой сама она оказывается почти неузнаваемой, но оттого не менее действенной. Наоборот, голая картезианская схоластика с ее рационализмом утрачивает всякую силу для дальнейшего формирования Нового времени. С Декарта начинается завершение западной метафизики. Поскольку, однако, такое завершение возможно опять же лишь в качестве метафизики, мысль Нового времени обладает собственным величием.

С истолкованием человека как субъекта Декарт создает метафизическую предпосылку для будущей антропологии всех видов и направлений. В восхождении антропологии Декарт празднует свой высший триумф. Благодаря антропологии начинается переход метафизики в процесс элементарного прекращения и оставления всякой философии. То, что Дильтей отрицал метафизику, по существу уже не понимал ее вопроса и бес-

помощно противостоял метафизической логике, есть внутреннее следствие его антропологической установки. Его «Философия философии» есть благородная форма антропологического упразднения<sup>10</sup>, не преодоления философии. Зато у всякой антропологии, в которой прежняя философия хотя и используется по желанию, но как философия обьявляется излишней, есть поэтому преимущество ясного понимания того, что постулируется принятием антропологии. Тем самым духовная ситуация получает какое-то прояснение, тогда как суетливое изготовление таких нелепых поделок, как национал-социалистические философии, создает только путаницу. Мироззрение, правда, требует и применяет философскую ученость, но не нуждается ни в какой философии, ибо в качестве мироззрения взялось за самостоятельное истолкование и формирование сущего. Конечно, одного не может даже антропология. Ей не под силу преодолеть Декарта или хотя бы только восстать против него; в самом деле, как следствие может пойти против причины, на которой стоит?

Декарта можно преодолеть лишь через преодоление того, что он сам основал, через преодоление метафизики Нового времени и, стало быть, вместе с тем западной метафизики. Преодоление означает тут восходящую к истокам постановку вопроса о смысле бытия, т. е. об области его проекта и тем самым о его истине, каковой вопрос одновременно оказывается вопросом о бытии истины.

(5) Понятие мира, как оно развернуто в «Бытии и времени», осмысливается только в поле зрения вопроса о «бытии-вот»<sup>11</sup>, а этот вопрос со своей стороны остается включенным в основной вопрос о смысле бытия (не сущего).

(6) К сути картины относится составность, система. Под этим подразумевается, однако, не искусственная, внешняя классификация и соположение данности, а развертывающееся из проекта опредмечивания сущего структурное единство представленного как такового. В Средние века система невозможна; ибо там важен лишь порядок соответствий, а именно порядок сущего в смысле созданного Богом и предусмотренного в качестве его творения. Еще более чужда система грекам, хотя по современному, но совсем неоправданно говорят о платоновской и аристотелевской системах. Научно-исследовательское производство есть развертывание и организация системы, причем последняя в свою очередь обуславливает эту организацию. Где мир становится системой, система приходит к господству, притом не только в мышлении. Но где руководит система, там всегда есть возможность ее вырождения в пустой формализм искусственно сколоченной лоскутной системности. К ней скатываются, когда иссякает исходная энергия проекта. Разнообразная уникальность систематики у Лейбница, Канта, Фихте, Гегеля и Шеллинга пока еще не понята. Ее величие покоится на том, что она развертывается в отличие от декартовской не из субъекта, как ego и *substantia finita*<sup>12</sup>, но или, как у Лейбница, из монады, или, как у Канта, из коренящейся в способности воображения трансцендентальной сущности конечного разума, или, как у Фихте, из бесконечного Я, или, как у Гегеля, из духа абсолютного знания, или, как у Шеллинга, из свободы как необходимости каждого отдельного сущего, которое как таковое всегда определяется различием между своей основой и своей экзистенцией.

Равно существенно, как система, для новоевропейского истолкования сущего представление о ценности. Только там, где сущее стало предметом представления, сущее известным образом лишается бытия. Это лишение ощущается довольно смутно и неотчетливо и с соответствующей быстротой компенсируется тем, что предмету и предметно



истолкованному существу приписывают ту или иную ценность и вообще измеряют сущее ценностями, а сами ценности делают целью всякого поступка и усилия. Поскольку последнее понимает себя как культура, ценности становятся культурными ценностями, а те в свою очередь — вообще выражением высших целей творчества на службе самообеспечения человека как субъекта. Отсюда только еще один шаг до того, чтобы сами ценности сделались предметами в себе. Ценность есть опредмеченная цель, определенная потребностями такого представления, которое самоучреждается в мире как картине. Ценность по видимости предполагает, что сообразующиеся с нею люди занимаются самым что ни на есть ценным; на самом деле ценность как раз и оказывается немощным и прохуdivшимся прикрытием для потерявшей объем и фон предметности сущего. Никто не умирает за голые ценности. Надо обратить внимание, для прояснения 19 века, на своеобразную промежуточную позицию Германа Лотце, который одновременно и перетолковал платоновские идеи в ценности, и под заглавием «Микрокосм» предпринял «Опыт антропологии» (1856), еще питавшей духом немецкого идеализма благородство и простоту его образа мысли, но уже открывавшей двери для позитивизма. Поскольку мысль Ницше остается скована представлением о ценности, главное у себя он вынужден высказывать в обращенной вспять форме переоценки всех ценностей. Только когда удастся понять мысль Ницше независимо от представления о ценности, мы достигнем местоположения, откуда в работе последнего мыслителя метафизики увидим задачу для осмысления, а противоборство Ницше Вагнеру станет понятным как необходимость нашей истории.

(7) Аналогия, понятая как основная черта бытия сущего, намечает совершенно определенные возможности и способы про-изведения истины этого бытия внутри сущего. Художественное произведение Средневековья и отсутствие картины мира в ту эпоху — две стороны одного целого.

(8) Впрочем, разве не отважился один софист во времена Сократа сказать: всех вещей мера человек, — сущих, что они суть, не сущих, что они не суть? Не звучит ли этот тезис Протагора так, словно говорит Декарт? В конце концов, разве бытие сущего не понимается Платоном как созерцаемое, «идея»? И разве для Аристотеля отношение к сущему как таковому не есть *θεωρία*, чистое видение? — Однако тот софистический тезис Протагора в такой же малой мере субъективизм, в какой Декарту удалось добиться лишь простого перевертывания греческой мысли. Конечно, в мышлении Платона и в аристотелевском спрашивании происходит, хотя все еще внутри основополагающего греческого опыта бытия, решительный сдвиг в истолковании сущего и человека. Именно как борьба против софистики и тем самым как нечто зависящее от нее это истолкование столь решающее, что оно становится концом греческой эпохи, косвенно готовящим возможность Нового времени. Недаром позднее, не только в Средние века, но и во все Новое время до сего дня платоновская и аристотелевская мысль могла считаться просто греческой мыслью, а вся доплатоновская мысль — лишь подготовкой к Платону. Поскольку по давней привычке мы видим греков сквозь их новоевропейскую гуманистическую трактовку, то нам до сих пор не дано так вдуматься в бытие, открывшееся греческой древности, чтобы оставить за ним его своеобразность и отчуждающую странность. Положение Протагора гласит: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἀνθρώπου, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστίν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἐστίν (ср. Платон, Теэтет 152).

«Мера всех вещей (а именно нужных и привычных человеку и тем самым постоянно его окружающих, *χρήματα χρήσθαι*<sup>13</sup>) есть (каждый) человек, присутствующих — что они присутствуют так, как они присутствуют, а тех, которым отказано в присутствии, — что они не присутствуют». Сущее, о бытии которого выносится решение, понято здесь как присутствующее в окружении человека, само собой выступившее в эту область. Кто же этот человек? Платон там же дает необходимую справку, заставляя Сократа сказать: *Οὐκοῦν οὕτως πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοὶ οἷα δὲ σοὶ τοιαῦτα δὲ αὐ σοὶ ἄνθρωπος δὲ σὺ καὶ ἐγώ*; «не в том ли примерно смысле он (Протагор) это понимает, что каким мне все каждый раз кажется, таким оно для меня и является, а каким тебе, таково оно опять же и для тебя? Ведь человек — это ты, равно как и я».

Человек здесь соответственно всегда вот этот (я, ты, он, они). И это его не будет совпадать с его *cogito* Декарта? Никогда; потому что все сущностные черты, с одинаковой необходимостью определяющие принципиальные метафизические установки у Протагора и Декарта, различны. Сущностные черты метафизической установки составляют:

- 1) характер и способ, каким человек является человеком, т. е. самим собой; сущностный род самости, никоим образом не совпадающий с Я, но обусловленный отношением к бытию как таковому;
- 2) сущностное истолкование бытия сущего;
- 3) проект существа истины;
- 4) смысл, в каком человек там и здесь оказывается мерой.

Ни один из названных сущностных моментов основополагающей метафизической установки нельзя понять отдельно от других. Каждый из них характеризует уже всю метафизическую установку в целом. Почему и насколько именно эти четыре момента исходно несут на себе и составляют основополагающую метафизическую установку как таковую, об этом на почве метафизики и ее средствами уже нельзя ни спросить, ни на это ответить. Здесь говорит уже преодоление метафизики.

Для Протагора, правда, сущее остается отнесенным к человеку как *ἐγώ*. Какого рода это отношение к Я? *Ἐγώ* пребывает в кругу непотаенности, доставшейся ему в удел как всегда этому вот. Оно воспринимает таким образом все присутствующее в этом кругу как существующее. Восприятие присутствующего основано на ддящемся пребывании в кругу непотаенности. Через это пребывание при присутствующем *εἶναι*, имеет место принадлежность Я к присутствующему. Этой принадлежностью к открыто присутствующему последнее отграничено от отсутствующего. В этой границе человек принимает и хранит меру для всего, что при- или отсутствует. Свою ограниченность непотаенным человек делает себе мерой, которая всякий раз вводит его самость в те или иные границы. Человек не выводит из своего обособленного и изолированного Я абсолютную меру, под которую должно подойти все сущее в своем бытии. Человек греческого отношения к сущему и к его непотаенности есть *μέτρον* (мера) постольку, поскольку принимает свою отмеренность кругом непотаенности, ограниченным ограниченностью его Я, признает тем самым потаенность сущего и невозможность самому решать о его присутствии или отсутствии, равно как и о виде (эйдосе) пребывающего. Поэтому Протагор говорит (Дильс, Фрагменты досократиков; Протагор В 4): *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσίν, οὐθ' ὡς οὐκ εἰσίν, οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν*. «О богах, конечно, я не в состоянии что-либо знать (т. е., по-гречески, увидеть что-либо «в лицо»), ни что они

не существуют, ни каковы они по своему виду (идее)». Πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. «Ибо многое мешает воспринять сущее как таковое<sup>14</sup>: и неочевидность (потанность) сущего, и краткость исторического пути человека».

Приходится ли удивляться, что Сократ перед лицом этой умудренности Протагора говорит о нем (Платон, Теэтет 152 b): εἰκόσ μὲντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν. «Надо думать, он (Протагор) как умудренный человек не просто болтает вздор (в своем суждении о человеке как μέτρον)».

Основополагающая метафизическая установка Протагора есть лишь сужение и, стало быть, все же сохранение основополагающей установки Гераклита и Парменида. Софистика возможна только на основе «Софии», т. е. греческого истолкования бытия как присутствия, а истины как непотаенности, которая сама всегда определяет существо бытия, почему и присутствующее определяется из непотаенности, а присутствие — из непотанного как такового. Как далеко Декарт отошел от начала греческой мысли, в какой мере иным явилось истолкование человека, представляющее его как субъект? Именно потому, что в понятии субъекта еще звучит греческое существо бытия, «подлежащее» «подлежащего» (ὑποκειμένον) в форме присутствия, ставшего неприметным и беспроблемным (а именно присутствие постоянно под-лежащего), здесь можно видеть существо изменения исходной метафизической установки.

Одно дело хранение — через слышащее восприятие присутствующего — круга непотаенности, всякий раз ограниченного (человек как μέτρον). Другое — наступательное продвижение в лишнюю границу сферы потенциального опредмечивания посредством исчисления всякому человеку доступного и для всех обязательного непредвзятого.

Никакой субъективизм в греческой софистике невозможен потому, что человек здесь никогда не может быть субъектом; он не может им стать потому, что бытие здесь есть присутствие, а истина — непотаенность.

В непотаенности разворачивается φαντασία, т. е. явление присутствующего как такового перед человеком, который присутствует для являющегося. Человек как представляющий субъект, наоборот, фантазирует, т. е. идет путем imaginatio, «воображения», поскольку его представление встраивает образ опредмеченного сущего в мир как картину.

(9) Как вообще дело доходит до того, что определенное сущее нарочито истолковывает себя как субъекта и вследствие этого субъективное приходит к господству? До Декарта и даже еще внутри его метафизики сущее, поскольку оно сущее, есть sub-iectum (ὑπο-κειμένον), подлежащее, исходная пред-данность, сама собой лежащая в основе и своих постоянных свойств, и своих переменных состояний. Главенство исключительного — ибо в сущностном аспекте абсолютного — субъекта (как «лежащего в основе» всего) вырастает из притязания человека на обладание fundamentum absolutum inconcussum veritatis (покоящимся в себе непоколебимым основанием истины в смысле достоверности). Почему и как это притязание приобретает решающую значимость? Оно возникает из того освобождения человека, когда он освобождает себя себе самому, от обязательной истины христианского откровения и от церковного учения переходя к самоустанавливающемуся законодательству. Этим освобождением заново полагается существо свободы, т. е. связанности обязывающим. И поскольку в духе этой свободы освобожд-

дающийся человек сам решает, что ему будет обязывающим, это последнее может отныне определяться по-разному. Обязывающим может стать человеческий разум и его закон, или учрежденное по нормам этого разума и предметно упорядоченное сущее, или тот пока еще не упорядоченный и только еще покоряемый через опредмечивание хаос, который в определенную эпоху требует овладения.

Это освобождение, однако, не ведая того, всегда освобождается еще и от связанности истиной откровения, в которой человеку удостоверено и обеспечено спасение его души. Освобождение *от* достоверности спасения, данной в откровении, должно было поэтому само по себе стать освобождением *для* такой достоверности, в которой человек сам себе обеспечивал бы истину как нечто известное его собственному знанию. Это было возможно только так, что освобождающий себя человек сам становится гарантом достоверности познаваемого. А такое могло получиться лишь поскольку он сам для себя решал, что для него должно значить познаваемое, что — знание и удостоверение познанного, т. е. достоверность. Метафизической задачей Декарта явилось подведение метафизического основания под освобождение человека к свободе как самоудостоверяемому самоопределению. Это основание, однако, не только само должно было быть достоверным, но и, ввиду недоступности каких-либо критериев из других сфер, должно было иметь такой характер, чтобы через него существо искомой свободы утверждалось как самодостоверность. А все удостоверяемое самим собой с необходимостью обеспечивает заодно и достоверность того сущего, для которого такое знание достоверно и через которое удостоверяется все удостоверяемое. *Fundamentum*, основание этой свободы, лежащая под ней основа, «субъект» должен быть тем достоверным, которое удовлетворяло бы вышеназванным сущностным требованиям. Становится необходимым субъект, отличающийся во всех этих аспектах. Каково это образующее основу и обосновывающее достоверное? Оно — *ego cogito (ergo) sum*. Достоверное есть тезис, гласящий, что одновременно (параллельно и равнодлительно) со своим мышлением человек сам несомненным образом тоже присутствует, что теперь значит — тоже выступает данностью для себя самого. Мышление есть пред-ставление, устанавливающее отношение к представляемому (*idea* как *perceptio*).

Представлять здесь значит: самостоятельно ставить нечто перед собой и удостоверять пред-ставленное как таковое. Это удостоверение не может не быть расчетом, ибо только вычислимость представляемого гарантирует заведомую и постоянную уверенность в нем. Представление — уже не выслушивающее восприятие присутствующего, к чьей непотаенности принадлежит и само это восприятие, а именно как особый род присутствия при непотаенном присутствующем. Представление — уже не раскрытие себя вещам, а схватывание и постижение. Не власть присутствующего, а господство хватки. Теперь в духе новой свободы представление есть самообосновывающее вторжение в сферу обеспеченных данностей, в которой надлежит прежде всего утвердиться. Сущее уже не присутствующее, а лишь против-поставленное в представлении, пред-стоящее. Представление есть наступательное, овладевающее о-пред-мечивание. Представление сгоняет таким образом все в единство такого пред-ставленного. Представление есть *coagitatio*<sup>15</sup>.

Всякое отношение к чему бы то ни было, воление, мнение, ощущение есть прежде всего с самого начала представление, *cogitatio*, что переводят как «мышление»<sup>16</sup>. Поэтому Декарт может охватить таким поначалу удивляющим словом *cogitatio* все виды *voluntas* и *affectus*, все *actiones*

и *passiones*<sup>17</sup>. В *ego cogito sum*<sup>18</sup> глагол *cogitare* взят в этом существенном и новом смысле. Субъект, эта основополагающая достоверность, есть всякий раз обеспечиваемая сопредставленность представляющего человека рядом с представляемым, т. е. опредмеченным человеческим и внечеловеческим сущим. Основополагающая достоверность есть всякий раз несомненно представимое и представленное равенство *me cogitare = me esse*<sup>19</sup>. Это основное уравнение всей рассчитывающей деятельности самообеспечивающего представления. В силу этой основополагающей достоверности человек уверен, что его достоверность как представителя всякого представления и тем самым как сферы всякой представленности, а стало быть всякой достоверности и истины, установлена, что теперь значит: *есть*. Только потому, что человек необходимо сопредставлен рядом с основополагающей достоверностью (на том непоколебимом абсолютном основании, что *me cogitare = me esse*), и лишь поскольку человек, освобождающий себя себе самому, необходимо принадлежит к субъекту этой свободы, — единственно поэтому такой человек сам может и должен стать исключительным сущим, «субъектом», который в свете первого истинно (т. е. достоверно) сущего выдается вперед среди всех субъектов<sup>20</sup>. Если в основополагающем уравнении достоверности и соответственно в субъекте как таковом упомянуто *ego*, это еще не означает, что человек теперь определяется ячеством и эгоизмом. Это значит только одно: быть субъектом становится теперь исключительной характеристикой человека как мыслящего представляющего существа. Человеческое Я поставлено на службу этого субъекта. Лежащая в основе субъекта достоверность хотя и субъективна как таковая, т. е. правит существом субъекта, но не эгоистична. Достоверность обязательна для всякого Я как такового, т. е. как субъекта. Равным образом для каждого Я обязательно все то, что удостоверено представляющим опредмечиванием как обеспеченное и тем самым как существующее. Этого опредмечивания, которое заодно решает, что имеет право считаться предметом, ничто не может избежать. Субъективности субъекта и человеку как субъекту присуще бесконечное раздвигание сферы потенциального опредмечивания и права решения о нем.

Теперь проясняется также, в каком смысле человек как субъект хочет быть и должен быть мерой и средоточием сущего, что теперь значит — объектов, предметов. Человек теперь уже не *мёртов* в смысле соразмерения своего восприятия с обозримым кругом непотаенно присутствующего, в котором всякий раз присутствует каждый человек. Человек в качестве субъекта есть *соагитatio*, собрание всего вокруг *ego*. Человек учреждает сам себя законодателем всех мер, которыми отмеряется и измеряется (вычисляется), что имеет право считаться достоверным, т. е. истинным и стало быть существующим. Свобода субъекта есть новая свобода. В «*Meditationes de prima philosophia*» под освобождение человека к этой новой свободе подводится основание, субъект. Освобождение новоевропейского человека не начинается, конечно, только с *ego cogito ergo sum*, и все же метафизика Декарта — не просто задним числом и тем самым внешне пристроенная к этой свободе метафизика в смысле идеологии. В *соагитatio* представление собирает все свои предметы в совокупность представленности. *Ego* этого *cogitare* теперь обретает свое существо в удостоверяющем само себя сведении всего представляемого воедино, в *con-scientia*, «со-знании». Сознание есть со-представленность предметной сферы вместе с представляющим человеком в круге им же обеспечиваемого представления. Всё присутствующее получает от сознания смысл и образ своего присутствия, а именно

презентности внутри *repraesentatio*. Сознанием Я как субъекта, осуществляющего *coagitatio*, определяется в качестве субъективности столь отличительного субъекта бытие сущего.

«*Meditationes de prima philosophia*» намечают предварительные контуры онтологии субъекта в ориентации на субъективность, определяемую как *conscientia*, со-знание. Человек стал субъектом. Поэтому он может, смотря по тому, как сам себя понимает и волит, определять и осуществлять свою субъективность. Разумное человеческое существо эпохи Просвещения не менее субъект, чем человек, который понимает себя как нацию, хочет видеть себя народом, культивирует себя как расу и в конце концов уполномочивает себя быть хозяином планеты. Во всех этих основных позициях субъективности, поскольку человек неизменно определяется как я и ты, как мы и вы, возможен также и особенный род ячества и эгоизма. Субъективный эгоизм, для которого, большей частью без его ведома, Я заранее определяется как субъект, может быть сломлен сплочением многих Я в Мы. Благодаря этому субъективность только набирает силу. В планетарном империализме технически организованного человека человеческий субъективизм достигает наивысшего заострения, откуда он опустится на плоскость организованного единообразия и будет устраиваться на ней. Это единообразие станет надежнейшим инструментом полного, а именно технического господства над землей. Новоевропейская свобода субъективности совершенно растворится в соразмерной ей объективности. Человек не может сам уйти от этой судьбы своего новоевропейского существа или прервать ее волевым решением. Но человек может опережающим образом задуматься над тем, что субъективность и никогда не была единственной возможностью для начального существа исторического человека, и никогда такой не станет. Летучей тени облака над потаенной страной подобен сумрак, которым истина как достоверность субъективности, подготовленная христианской достоверностью спасения, затягивает событие, в опыте которого ей отказано.

(10) Антропология есть такая интерпретация человека, которая в принципе уже знает, что такое человек, и потому никогда не способна задаться вопросом, кто он такой. Ибо с этим вопросом ей пришлось бы признать саму себя пошатнувшейся и преодоленной. Как можно ожидать этого от антропологии, когда ее дело, собственно, просто обеспечить задним числом самообеспечение субъекта?

(11) В самом деле, сейчас происходит спекание завершающегося существа Нового времени в нечто само собой разумеющееся. Лишь когда само собой разумеющееся получает мировоззренческое обеспечение, возникает потенциальная питательная почва для изначальной проблематичности бытия, что открывает свободное пространство выбора, призванного решить, окажется ли бытие снова способно вместить Бога, будет ли существо человека с большей исходностью захвачено истиной бытия в ее существе. Где завершение Нового времени достигает безотчетного размаха присущего ему величия, только там готовится будущая история.

(12) Американизм есть нечто европейское. Это еще не понятая разновидность пока еще раскованного гигантизма, вырастающего пока еще не из всей сосредоточенной полноты метафизического существа Нового времени. Американская интерпретация американизма через прагматизм остаётся пока еще вне метафизической области.

(13) Обывательское мнение видит в тени только нехватку света, если не его отрицание. На деле, однако, тень есть явное, хотя и непроница-

емое свидетельство потаенного свечения. В согласии с этим понятием тени мы ощущаем не поддающееся расчету как то, что ускользнуло от представления, но явно есть в сущем и указывает на потаенное бытие.

(14) А что если сама эта неуловимость призвана стать высшим и суровейшим откровением бытия? Понятое из метафизики (т. е. исходя из вопроса о бытии в виде «Что есть сущее?») потаенное существо бытия, его ускользание прежде всего разоблачается как просто не-сущее, как ничто. Но ничто как «нет» сущего есть самая резкая противоположность пустому ничтожеству. Ничто никогда не ничтожно, равным образом оно и не нечто в смысле предмета; оно — само бытие, чьей истине вверит себя человек, когда преодолет себя как субъекта и, значит, когда уже не будет представлять сущее как объект.

(15) Это открытое Между есть бытие-вот, понятое в смысле той эк-статической области, где бытие выступает из потаенности в своей тайне<sup>21</sup>.

## ЕВРОПЕЙСКИЙ НИГИЛИЗМ

### Пять главных рубрик в мысли Ницше

Первое философское применение слова «нигилизм» идет, по-видимому, от Фр. Г. Якоби. В его открытом письме к Фихте очень часто встречается слово «ничто». Потом говорится:

«Поверьте, мой дорогой Фихте, меня нисколько не расстроит, если Вы или кто бы то ни было назовете *химеризмом* учение, противопоставленное мною идеализму, который я уличаю в *нигилизме...*» (Fr. H. Jacobi's Werke, 3. Bd., Leipzig 1816, S. 44; из письма Якоби к Фихте, впервые опубликованного осенью 1799) \*.

Слово «нигилизм» вошло позднее в оборот через Тургенева как обозначение того воззрения, что действительно существует только сущее, доступное чувственному восприятию, т. е. собственному опыту, и кроме него ничего. Тем самым отрицается все, что основано на традиции, власти и каком-либо ином авторитете. Для этого мировоззрения, однако, большей частью применяется обозначение «позитивизм». Слово «нигилизм» применено Жан-Полем в его «Подготовительной школе эстетики», §§ 1 и 2, для обозначения романтической поэзии как поэтического нигилизма. Сюда надо прибавить для сравнения «Объяснительное слово» Достоевского к его пушкинской речи (1880; WW, herausgegeben von Moeller v. b. Bruck, II. Abt., Band XII, 95 f.). Место, о котором идет речь, звучит так:

«В речи моей я хотел обозначить лишь следующие четыре пункта в значении Пушкина для России. 1) То, что Пушкин первым своим глубоко прозорливым и гениальным умом и чисто русским сердцем своим отыскал и отметил главнейшее и болезненное явление нашего интеллигентного, исторически оторванного от почвы общества, возвысившегося над народом. Он отметил и выпукло поставил перед нами отрицательный тип наш, человека беспокоящегося и не примиряющегося, в родную почву и в родные силы ее не верующего, Россию и себя самого (то есть свое же общество, свой же интеллигентный слой, возникший над родной почвой нашей<sup>1</sup>) в конце концов отрицающего, делать с другими не желающего и искренно страдающего. Алеко и Онегин породили потом множество подобных себе в нашей художественной литературе»<sup>2</sup>.

Для Ницше, однако, значение слова «нигилизм» существенно «шире». Ницше говорит о «европейском нигилизме». Он подразумевает под

---

\* Сообщенным во время корректуры указанием на Фр. Г. Якоби я обязан дру Отто Пёггелеру.



этим не распространяющийся около середины 19 века позитивизм и его географическую экспансию по Европе; «европейский» имеет здесь историческое значение, равносильное «западному» в смысле истории Запада. «Нигилизм» употребляется Ницше как название им впервые опознанного, пронизывающего предыдущие века и определяющего собою ближайшее столетие исторического движения, истолкование самой сути которого он сводит к короткому тезису: «Бог умер». Это значит: «христианский Бог» утратил свою власть над сущим и над предназначением человека. «Христианский Бог» здесь одновременно служит ведущим представлением для «сверхчувственного» вообще и его различных истолкований, для «идеалов» и «норм», для «принципов» и «правил», для «целей» и «ценностей», которые учреждены «над» сущим, чтобы придать сущему в целом цель, порядок и — как вкратце говорят — «смысл». Нигилизм есть тот исторический процесс, в ходе которого «сверхчувственное» в его господствующей высоте становится шатким и ничтожным, так что само сущее теряет свои ценность и смысл. Нигилизм есть сама история сущего, когда медленно, но неудержимо выходит на свет смерть христианского Бога. Не исключено, что в этого Бога еще долго будут верить и считать его мир «действительным», «действенным» и «определяющим». Это похоже на то явление, когда свет тысячелетия назад погасшей звезды еще виден, но при всем своем свечении оказывается чистой «видимостью». Нигилизм не есть поэтому для Ницше какое-то воззрение с такими-то «представителями», он и не отдельно взятая историческая «данность» в ряду многих прочих, поддающихся историографическому описанию. Нигилизм есть, напротив, то долговечное событие, от которого существование меняется истина о сущем в целом, тяготея к обусловленному ею концу.

Истина о сущем в целом издавна носит название «метафизики». Всякая эпоха, всякое человеческое множество опираются на ту или иную метафизику и через нее встают в определенное отношение к совокупности сущего и тем самым также и к самим себе. Конец метафизики раскрывается как упадок власти сверхчувственного и порожденных им «идеалов». Конец метафизики, однако, никоим образом не означает прекращения истории. Это *начало* серьезного отношения к вышеупомянутому «событию»: «Бог умер». Начало это уже пошло в ход. Сам Ницше понимает свою философию как введение начала новой эпохи. Наступающее, т. е. теперешнее 20 столетие он видит как начало такой эпохи, чьи сдвиги не будут поддаваться сравнению с прежде известными. Кулисы мирового театра могут еще какое-то время оставаться старыми, разыгрывающаяся пьеса уже другая. Исчезновение при этом прежних целей и обесценение прежних ценностей воспринимается уже не как голое уничтожение и не оплакивается как ущерб и утрата, но приветствуется как освобождение, поощряется как решительное приобретение и понимается как *завершение*.

«Нигилизм» есть приходящая к господству истина о том, что все прежние цели сущего пошатнулись. Но с изменением прежнего отношения к ведущим ценностям нигилизм достигает также полноты, становится свободной и чистой задачей установления *новых* ценностей. Достигший в себе полноты и задающий норму для будущего нигилизм может быть обозначен как «классический нигилизм». Ницше характеризует этим наименованием свою собственную «метафизику», понимая ее как «отпор» *всем* прежде существовавшим. Слово «нигилизм» утрачивает тем

самым свое чисто нигилистическое значение, поскольку под этим термином «нигилизм» понималось уничтожение и разрушение прежних ценностей, низведение сущего до голого ничто и бесперспективность человеческой истории.

«Нигилизм», классически понятый, означает теперь, наоборот, освобождение *от* прежних ценностей как освобождение *для* некоей *переоценки* всех (этих) ценностей. Выражение «переоценка всех прежних ценностей» наряду с ведущим словом «нигилизм» служит Ницше в качестве второй *главной рубрики*, указывающей на место и назначение его принципиальной метафизической позиции внутри истории западной метафизики.

Под этой рубрикой «переоценки ценностей» мы представляем себе выдвижение видоизмененных ценностей на место всех прежних ценностей. Однако для Ницше «переоценка» означает, что исчезает именно «место» для прежних ценностей, а не так, что просто расшатываются они сами. Иначе говоря: изменяются вид и направленность полагания ценностей и определение сути ценностей. Этой переоценкой бытие впервые осмысливается как ценность. Тем самым метафизика становится мышлением в ценностях. В эту перемену входит то, что не просто все прежние ценности падают жертвой обесценения, но что прежде всего *лишается корней* сама *потребность* в ценностях прежнего рода на их прежнем месте, а именно в сверхчувственном. Искоренение прежних потребностей всего надежнее произойдет путем воспитания растущей нечувствительности к прежним ценностям, путем изглаживания из памяти прежней истории посредством переписывания ее основных моментов. «Переоценка прежних ценностей» есть прежде всего перемена в прежнем полагании ценностей и «взращивание» новых ценностных потребностей.

Если такая переоценка всех прежних ценностей должна быть не только предпринята, но и обоснована, то для этого требуется какой-то «новый принцип», т. е. такой подход, при котором сущее в целом было бы подвергнуто принципиально новому определению. А это истолкование сущего в целом не будет исходить от какого-то заранее «над» ним поставленного сверхчувственного только в случае, если новые ценности и критерий их оценки будут почерпываться из самого сущего. Само сущее в таком случае нуждается в каком-то новом истолковании, чтобы его принципиальные черты получили определение, делающее его пригодным служить в качестве «принципа» составления новой таблицы ценностей и в качестве масштаба для них соответствующего упорядочения по рангу.

Если установление истины о сущем в целом составляет существо метафизики, то переоценка всех ценностей как установление принципа нового полагания ценностей будет сама по себе метафизикой. В качестве основополагающей черты сущего в целом Ницше продумывает и учреждает то, что он называет «волей к власти». Этим понятием не просто охватывается то, *что есть* сущее в своем бытии. Эта рубрика «воля к власти», после Ницше ставшая расхожей в своих разных смыслах, содержит в себе для Ницше истолкование *существа власти*. Всякая власть есть власть лишь постольку и до тех пор, пока она больше-власть, т. е. возрастание власти. Власть способна держаться в самой себе, т. е. в своем существе, только превосходя и превышая, мы говорим: *овладевая* всякой достигнутой ступенью власти, т. е. самую же собой. Коль скоро власть останавливается на какой-то ступени власти, она уже становится немощью власти. «Воля к власти» никоим образом не означает лишь «романтическое» желание и стремление чего-то еще безвластного к захвату власти, а смысл «воли

к власти» таков: самоуполномочение власти на превосхождение себя самой.

«Воля к власти» есть, короче, обозначение основной черты сущего и существа власти. Вместо «воли к власти» Ницше часто говорит, давая легкий повод для недоразумений, о «силе». Что Ницше понимает основную черту сущего как волю к власти, не вымысел и не произвол фантаста, сбившегося с пути в охоте за химерами. Здесь фундаментальный опыт *мыслителя*, т. е. одного из тех одиночек, у которых нет выбора и которые неизбежно должны дать слово тому, *что есть* сущее в истории своего бытия. Все сущее, насколько оно *есть* и есть *так*, как оно е с т ь, — это «воля к власти». Эта рубрика именуется то, откуда исходит и куда возвращается всякое полагание ценностей. Новое полагание ценностей, однако, согласно сказанному, не потому лишь становится «переоценкой всех прежних ценностей», что на место прежних ценностей помещает в качестве верховной ценности власть, но сначала и прежде всего потому, что власть сама и *только она* полагает ценности, поддерживает их значимость и единолично решает о возможности обоснования тех или иных оценок. Если все сущее есть воля к власти, то «имеет» ценность и «*есть*» как ценность только то, что исполняется властью в ее существе. Чем сущностнее власть и чем исключительнее она определяет собою все сущее, тем менее она признает что-либо вне себя самой за ценностное и ценное. Это значит: воля к власти как принцип нового полагания ценностей не терпит никакой другой цели за пределами сущего в целом. Поскольку же все сущее в качестве воли к власти, т. е. никогда не иссякающего самопревозмогания, должно быть *постоянным «становлением»*, при том что это «становление» никогда не может «про-» и «вы»двинуться *за пределы* самого себя к какой-либо «цели», но напротив, очерченное кругом возрастания власти, возвращается снова и снова только к ней, то и сущее в целом, будучи таким властным становлением, должно само снова и снова возвращаться к себе и приводить к тому же самому.

Основная черта сущего как воли к власти определяется поэтому еще и как «вечное возвращение того же самого». Тем самым мы называем еще одну главную рубрику метафизики Ницше и сверх того обозначаем нечто существенное: *только* из достаточно понятого существа воли к власти становится видно, почему бытие сущего в целом должно быть вечным возвращением того же самого; и наоборот: только из существа вечного возвращения того же самого можно схватить средоточие, сущностное ядро воли к власти и ее необходимость. Обозначение «воля к власти» показывает, *что* есть сущее в своем «существо» (конституции). Обозначение «вечное возвращение того же самого» показывает, *как* должно существовать сущее такой природы в целом.

Здесь остается заметить то решающее обстоятельство, что вечное возвращение того же самого должно было быть продумано Ницше *до* воли к власти. Существеннейшая мысль продумывается первой.

Когда Ницше сам подчеркивает, что бытие в качестве «жизни» есть по сути *«становление»*, то под этим грубым понятием «становление» он подразумевает не бесконечное поступательное движение к неизвестной цели и думает не о мутном вихре и буре разнузданных влечений. Неточная и давно стершаяся рубрика «становление» означает: самовозобладание власти как существа власти, которая возвращается к себе самой и постоянно восстанавливает себя в своей природе.

Вечное возвращение того же самого служит вместе с тем наиболее заостренным столкновением «классического нигилизма», который

безоговорочно уничтожил всякую цель вне и выше сущего. Для этого нигилизма слова «Бог умер» означают не только безвластие христианского Бога, но и безвластие всего сверхчувственного, чему человек должен и хотел бы подчиниться. Это безвластие означает в свою очередь распад прежнего порядка.

С переоценкой всех прежних ценностей человек встает поэтому перед безусловным требованием: беспредпосылочно, самостоятельно, самолично и самообязывающе учредить «новую разметку поля», в рамках которой должно происходить упорядочение сущего в целом по новому распорядку. Поскольку «сверхчувственное», «потустороннее» и «небо» уничтожены, остается только «земля». Новым порядком должно поэтому быть: абсолютное господство чистой власти над земным шаром через человека; не через какого угодно человека и уж конечно не через прежнее, живущее под знаком прежних ценностей человечество. Тогда через какого же человека?

С нигилизмом, т. е. с переоценкой всех прежних ценностей внутри сущего как воли к власти и перед лицом вечного возвращения того же самого становится необходимым новое полагание существа человека. Поскольку же «Бог умер», мерой и средоточием для человека может стать только сам человек: *«тип»*, «образ» человечества, которое берет на себя задачу переоценки всех ценностей в масштабах единственной власти воли к власти и настроено вступить в абсолютное господство над земным шаром. Классический нигилизм, в качестве переоценки всех прежних ценностей понимающий все сущее как волю к власти и способный признать вечное возвращение того же самого единственной «целью», должен выдвинуть самого человека — а именно прежнего человека — «поверх» себя и воздвигнуть в качестве мерила образ «сверхчеловека». Поэтому в «Так говорил Заратустра», IV часть, «О высшем человеке», разд. 2, сказано: «Вперед! Ввысь! Вы, высшие люди! Только теперь гора Человека-Будущего мучится в родах. Бог умер: теперь хотим *мы* — чтобы жил Сверхчеловек» (VI, 418).

Сверхчеловек есть высший образ чистейшей воли к власти, т. е. единственно ценного. Сверхчеловек, безусловное господство чистой мощи, есть «смысл» (цель) единственно сущего, т. е. «земли». — «Не „человечество“, но *сверхчеловек* есть *цель!*» («Воля к власти», п. 1001 и 1002). Сверхчеловек есть в воззрении и мнении Ницше не просто увеличение прежнего человека, но тот высший однозначный образ человечества, который в качестве безусловной воли к власти в каждом человеке на разной ступени восходит к власти, наделяя тем самым человека принадлежностью к сущему в целом, т. е. к воле к власти, и удостоверяя его как истинно «сущего», близкого к действительности и к «жизни». Сверхчеловек просто оставляет позади себя человека прежних ценностей, *«превосходит»* его и перекладывает легитимацию всех прав и установление всех ценностей на властвование чистой власти. Всякое действие и достижение расценивается как таковое лишь пока и поскольку оно служит оснащению и возвращению и возвышению воли к власти.

Названные пять главных рубрик — «нигилизм», «переоценка всех прежних ценностей», «воля к власти», «вечное возвращение того же», «сверхчеловек» — показывают метафизику Ницше каждый раз в *одном*, но всегда определяющем целом аспекте. Ницшевская метафизика поэтому понята тогда и только тогда, когда названное в ее пяти главных рубриках продумано, т. е. сущностно осмыслено в его исходной и сейчас только лишь намеченной взаимопринадлежности. Что такое «нигилизм»

в смысле Ницше, удастся поэтому узнать только если мы одновременно и во взаимосвязи поймем, что такое «переоценка всех прежних ценностей», что такое «воля к власти», что такое «вечное возвращение того же», что такое «сверхчеловек». Поэтому на возвратном пути от удовлетворительного понимания нигилизма может быть также подготовлено уже и знание о существовании переоценки, о существовании воли к власти, о существовании вечного возвращения того же, о существовании сверхчеловека. Такое знание, в свою очередь, есть стояние внутри момента, открытого историей бытия для нашего времени.

Если мы здесь говорим о «понятиях», «понимании» и «мышлении», то дело идет, конечно, не о пустом формулирующем очерчивании того, что надлежит иметь в представлении при назывании приведенных главных рубрик. Понять означает здесь: иметь знающий опыт именуемого в его существовании и тем самым знать, в каком моменте потаенной истории Запада мы «стоим»; *стоим* ли мы в нем, или падаем, или уже лежим, либо же ни в отношении первого ничего не ощущаем, ни вторым не затронуты, но просто цепляемся за обманчивые образы обыденного мнения и привычных занятий и только блуждаем по кругу пустого недовольства собственной личностью. Мыслящее знание имеет последствием практическое поведение не только в порядке следствия из якобы просто «абстрактного учения». Мыслящее знание есть в себе *поведение*, ведомое не тем или иным сущим, но бытием и в бытии.

Осмысливать «нигилизм» не значит поэтому носить в голове «обобщающие мысли» о нем и в качестве наблюдателей уклоняться от действительного. Осмысливать «нигилизм» значит, наоборот, стоять внутри того, в чем все деяния и все действительное этой эпохи западной истории имеют свое время и свое пространство, свое основание и свои подосновы, свои пути и цели, свой порядок и свою легитимацию, свою достоверность и необеспеченность — одним словом: свою «истину».

Из того, что существо «нигилизма» мы обязательно должны продуцировать в связи с «переоценкой всех ценностей», с «волей к власти», с «вечным возвращением того же», со «сверхчеловеком», уже можно догадаться, что существо нигилизма в себе многозначно, многообразно и многообразно. Имя «нигилизм» допускает поэтому разнообразное применение. Можно швыряться термином «нигилизм» как бессодержательным громким модным словом, призванным одновременно сразу и отпугнуть и ославить, и обмануть злоупотребляющего им насчет его собственного безмыслия. Мы можем и другое: ощутить полную тяжекость того, что этот термин говорит в смысле *Ницше*. Это будет тогда означать: помыслить историю западной метафизики как основание нашей собственной истории и, таким образом, будущих решений. Мы можем, наконец, осмыслить то, что мыслил в этом имени Ницше, еще существеннее, поняв «классический нигилизм» Ницше как *тот* нигилизм, *чья «классичность» состоит в том, что он вынужден, не зная того, занимать позицию отчаянной обороны против знания своего внутреннего существа*. Классический нигилизм тогда раскрывается как завершение нигилизма, когда этот последний считает себя изъятым из необходимости осмысливать как раз то, что составляет его существо: nihil, ничто — как завесу истины бытия сущего.

Ницше не представил свое познание европейского нигилизма в той замкнутой взаимосвязности, которая, навечно, маячила его внутреннему взору, чистый образ которой мы не знаем и никогда уже не сможем «вывести» из сохранившихся фрагментов.

Вместе с тем внутри круга своей мысли Ницше во всех существенных направлениях, степенях и видах продумал то, что подразумевается рубрикой «нигилизм», и закрепил продуманное в записях различного объема и различной отчетливости запечатления. Часть их, однако часть с местами *произвольным* и *случайным* характером отбора, позднее собрана в книгу, скомпонованную после смерти Ницше из его наследия и известную под заголовком «Воля к власти». Взятые из наследия фрагменты по своему характеру между собой совершенно различны: соображения, размышления, определения понятий, тезисы, требования, пророчества, наброски более длинных мыслительных ходов и краткие заметки. *Эти избранные фрагменты* распределены по заголовкам четырех книг. При этом распределении в книгу, существующую с 1906 года, фрагменты были помещены никоим образом не по времени их первоначальной записи или их переработки, но по неясному и притом невыдержанному собственному плану издателей. В изготовленной таким образом «книге»<sup>3</sup> произвольно и неосмысленно совмещены и переплетены ходы мысли из совершенно разных периодов на разных уровнях и в разных аспектах искания. Все опубликованное в этой «книге» — действительно записи Ницше, и тем не менее он *так* никогда не думал.

Фрагменты носят сплошную нумерацию от 1 до 1067 и на основе этого цифрового обозначения их легко найти в различных изданиях. Первая книга — «Европейский нигилизм» — охватывает номера от 1 до 134. Насколько, однако, также и другие фрагменты из наследия, либо включенные в три следующих книги, либо вообще не вошедшие в эту посмертно изданную книгу, с равным, а то и с большим правом принадлежат к рубрике «Европейский нигилизм», мы не должны здесь выяснять. В самом деле, мы хотим продумать ницшевскую мысль о нигилизме как знание мыслителя, выходящего своей мыслью в историю мира. Подобные мысли никогда не остаются просто воззрениями этого вот отдельного человека; в еще меньшей мере они являются пресловутым «выражением своей эпохи». Мысли мыслителя ранга Ницше — отголосок еще не познанной истории бытия в слове, которое исторический человек говорит на его, бытия, «языке».

Мы, нынешние, однако, еще не знаем причины, почему самое сокровенное в метафизике Ницше не могло быть вверено общественности им самим, но осталось таящимся в наследии; *все еще* таящимся, хотя это наследие в основном, пусть в очень обманчивом облике, стало доступным.

### **Нигилизм как «обесценка высших ценностей»**

Из того, что было замечено относительно характера книги из ницшевского наследия «Воля к власти», мы без труда извлечем, что это нам само собой запрещает брать отдельные записи подряд прямо в их цифровой последовательности. При таком подходе мы просто поддадимся бесцельному разбросу приготовленного издателями соположения текстов и будем все время беспорядочно смешивать мысли из разных периодов, т. е. с разных уровней и направлений вопрошания и высказывания. Вместо этого мы отберем отдельные фрагменты. Такой отбор должен руководствоваться тремя мерилami:

1. Фрагмент должен восходить к периоду яснейшей ясности и острейшего прозрения; таковы два последних года 1887 и 1888.

2. Фрагмент должен по возможности содержать сущностное ядро нигилизма, с достаточным охватом развертывать его и показывать нам во всех существенных аспектах.

3. Фрагмент должен быть пригоден для того, чтобы поставить на соответствующую почву размежевание с ницшевским пониманием нигилизма.

Эти три условия выдвинуты не произвольно; они отвечают *существо* принципиальной метафизической позиции Ницше, как оно вырисовывается из осмысления начала, хода и завершения западной метафизики в целом.

В нашем осмыслении европейского нигилизма мы не стремимся ни к какой полной цитации и интерпретации всех принадлежащих сюда высказываний Ницше. Нам хотелось бы понять интимнейшее существо нашей охарактеризованной именем нигилизм истории, чтобы приблизиться так к бытию того, что есть. Если мы временами привлекаем одинаково построенные высказывания, даже одинаково звучащие записи, то всегда следует иметь в виду, что они большей частью принадлежат другому уровню мысли и лишь тогда показывают свое полное содержание, когда и этот часто неприметно сдвинутый уровень тоже получает определение. Важно не то, знаем ли мы все «места» по теме «нигилизм», но неизменно существенно, чтобы в опоре на релевантные фрагменты мы нашли надежную связь с тем, о чем они говорят.

Трем названным условиям удовлетворяет фрагмент № 12. Запись была сделана в период между ноябрем 1887 и мартом 1888. Фрагмент носит заглавие «Крушение космологических ценностей» (XV, 148—151). Возьмем кроме того фрагменты № 14 и № 15 (XV, 152 сл.; от весны до осени 1887). Начнем наше осмысление относящейся к тому же времени записью Ницше, которая издателями была по праву поставлена в начале книги (XV, 145). Она гласит:

«Что означает Нигилизм? — *Что верховные ценности обесцениваются*. Пропала цель; пропал ответ на „зачем?“»

Краткая запись содержит вопрос, ответ на вопрос и объяснение ответа. Спрашивается о сущности нигилизма. Ответ гласит: «*Что верховные ценности обесцениваются*». Из этого ответа мы сразу узнаем решающее для всякого понимания нигилизма обстоятельство: нигилизм *процесс*, процесс обесценки, утраты ценности верховными ценностями. Исчерпывается ли здесь существо нигилизма, этой характеристикой еще не решено. Когда ценности теряют цену, они девальвируются, приходят в упадок. Какие черты носит этот «упадок» «высших ценностей», в каком смысле он *исторический* процесс и даже основной процесс нашей западной истории, каким образом он формирует историчность истории нашего собственного века, все это может быть понято только если мы заранее знаем, что такое вообще «есть» такая вещь, как «ценность», на каком основании имеются «верховные» («высшие») ценности и *какие* это высшие ценности.

Правда, пояснение к ответу содержит прямое указание. Обесценка ценностей и тем самым нигилизм состоят в том, что пропала «цель». Тем не менее вопрос остается: почему какая-то «цель» и для чего «цель»? Какая внутренняя взаимосвязь существует между ценностью и целью? Пояснение говорит: «пропал ответ на „зачем?“». Вопросом «Зачем?» мы спрашиваем: почему нечто такое-то; ответом определяется то, что мы называем «основанием». Вопрос повторяется: почему должно быть какое-то основание? Для чего и каким образом основание является основанием? Что за основание? Какая есть внутренняя связь между основанием и ценностью?

Уже из вводного указания на сущностную взаимосвязь между «нигилизмом» и «переоценкой» всех прежних, и именно верховных ценностей

можно было видеть, что понятие ценности в мысли Ницше играет ведущую роль. Вследствие воздействия его сочинений идея ценности стала нам привычной. Говорят о «жизненных ценностях» народа, о «культурных ценностях» нации; заявляют о необходимости охранять и спасать высшие ценности человечества. Когда слышат, что «огромные ценности» укрыты в безопасном месте, то имеют в виду, например, защиту произведений искусства от воздушных налетов. «Ценности» означают в последнем из названных случаев то же самое, что блага. «Благо» это сущее, которое «имеет» определенную «ценность»; благо есть благо на основании определенной ценности, оно есть нечто такое, в чем ценность опредмечивается, т. е. «предмет ценности».

А что такое ценность? «Ценностью» мы признаем, например, свободу народа, но по существу мы имеем тут в виду все-таки опять же свободу как благо, которым мы располагаем или не располагаем. Опять же свобода не могла бы для нас быть благом, если бы свобода как таковая не была заранее уже ценностью, чем-то таким, что мы ценим как значимое, значительное, стоящее, «о чем идет дело». Ценность это значимое, стоящее; только что значимо — ценность. Но что значит «значимо»? Значимо то, что играет *важную* роль. Вопросом остается: значима ли ценность, потому что она весома, или всякий вес может быть измерен только значимостью? Если последнее верно, то спросим снова: что значит: ценность значима? Значимо что-то, потому что оно ценность, или оно ценность, потому что значимо? Что такое сама по себе ценность, что она значимая, стоящая? Значимость все же не ничто, она скорее род и способ, каким ценность, а именно *в качестве* ценности, «*есть*». Значимость есть род *бытия*. Ценность имеет место только в том или ином ценностном бытии.

Вопрос о ценности и ее существе коренится в вопросе о бытии. Ценности только там *открыты для доступа* и пригодны служить мерилom, где идет оценка таких вещей, как ценности; где одно другому предпочитается или подчиняется. Подобное взвешивание и оценивание есть только там, где *для* некоего отношения, позиции «дело идет» о чем-то. Только здесь вы-является что-то такое, к чему снова и снова, в конце концов и прежде всего возвращается всякое отношение. Ценить что-то, т. е. считать ценностью, значит одновременно: с этим *считаться*. Это «считаться с» заранее уже включает в себя какую-то «*цель*». Поэтому существо ценности стоит во *внутренней* связи с существом цели. Опять мы касаемся коварного вопроса: является ли что-то целью потому, что оно ценность, или что-то становится ценностью лишь поскольку оно положено как цель? Возможно, это или-или остается формулировкой пока еще недостаточного, сути проблемы еще не достигающего вопроса.

Те же соображения напрашиваются в том, что касается соотношения ценности и основания. Если ценность есть то, о чем во всем постоянно идет дело, то одновременно она оказывается тем, в чем имеет свое основание всякое «дело», в нем пребывая и из него черпая свою устойчивость. Здесь напрашиваются те же вопросы: становится ли что-то основанием, потому что считается ценностью, или достигает значимости ценности, потому что оказывается основанием? Похоже, здесь или-или тоже не работает, потому что сущностные очертания «ценности» и «основания» не могут быть размещены в одной и той же плоскости определения.

Как бы ни разрешились эти вопросы, по крайней мере в общих чертах вырисовывается внутренняя связь ценности, цели и основания.



Остается еще только непроясненным ближайшее: почему же все-таки ницшевская идея ценности прежде всего и повсеместно господствует в «мировоззренческой» мысли с конца предыдущего столетия. В самом деле, ведь по правде эта роль ценностной идеи *никоим образом не сама собой разумеется*. Достаточно уже просто вспомнить из истории, что ценностная идея в этой ярко выраженной форме вырвалась вперед и размахнулась до господства чего-то само собой разумеющегося лишь со второй половины 19 века. Мы, конечно, слишком легко даем обмануть себя насчет этого обстоятельства, потому что всякий историографический анализ тотчас берет на вооружение господствующий в современности образ мысли и делает его путеводной нитью, по которой исследуется и вновь открывается прошлое. Историографы всегда очень гордятся этими своими открытиями и не замечают, что открытия были уже сделаны прежде, чем они занялись своим запоздалым делом. Так люди сразу же после появления ценностной мысли заговорили о «культурных ценностях» Средневековья и «духовных ценностях» античности, хотя ни в Средневековье не было ничего подобного «культуре», ни в античности — ничего подобного «духу» и «культуре». Дух и культура как желательные и испытанные основные виды человеческого поведения существуют только с Нового времени, а «ценности» как фиксированные мерилы этого поведения — только с новейшего времени. Отсюда не следует, что прежние века были «бескультурными» в смысле погружения в варварство, следует только вот что: схемами «культура» и «бескультура», «дух» и «ценность» мы никогда не уловим, к примеру, историю греческого человечества в ее существовании.

### Нигилизм, nihil и ничто

Между тем если мы останемся при ницшевских зарисовках, то надо прежде всего другого спросить одно, уже говорившееся: какое отношение имеет нигилизм к ценностям и их обесценке? Ведь по своему словарному понятию «нигилизм» говорит только, что все сущее есть nihil — «ничто»; и, надо думать, нечто лишь потому имеет *никакую* ценность, что — и пока — оно заранее уже и в себе ничтожно и ничто. Ценностное определение и оценка чего-то как ценного, драгоценного или лишенного ценности основываются лишь на определении того, *есть* ли нечто и *как* оно есть или же оно есть «*ничто*». Ничто и нигилизм не состоят с идеей ценности ни в какой необходимой сущностной взаимосвязи. Почему же нигилизм все равно (и без особого обоснования) понимается как «обесценка верховных ценностей», как «крушение» ценностей?

Надо сказать, конечно, что в понятии и слове «ничто» для нас большей частью сразу же слышится ценностный тон, а именно тон ничтожности. «Ничто» мы говорим там, где желаемой, предполагаемой, искомой, необходимой, ожидаемой вещи *нет* в наличии, она не *есть*. Если где-то, скажем, идет разведывательное бурение в поисках нефти и скважина не дает результата, говорят: «*ничего*» не найдено, а именно нет предполагавшегося наличия — нет искомого сущего. «Ничто», «ничего» означает: неналичие, несуществование определенной вещи, определенного сущего. «Ничто» и nihil означают таким образом сущее в его *бытии* и оказываются *бытийным*, а вовсе не *ценностным* понятием. (Надо бы продумать то, что в своих «Лекциях о синтаксисе» говорит Якоб Вакернагель: «В немецком nicht(s)... прячется слово, которое на готском в форме waichts... служит для перевода греческого

πράγμα». Wackernagel J. Vorlesungen über Syntax. II. Reihe, 2. Aufl. 1928. S. 272<sup>4</sup>.)

Корневое значение латинского nihil, о котором задумывались уже римляне (ne-hilum<sup>5</sup>), до сего дня не прояснено. В словарном понятии нигилизм во всяком случае относится к ничто и тем самым — каким-то особенным образом — к сущему в его небытии. Небытие сущего, однако, считается отрицанием сущего. Мы привычно думаем о «ничто» также и просто при любом случае отрицания. При бурении в поисках нефти «ничего» не найдено, это значит: нет искомого сущего. На вопрос: обнаружена ли нефть? — в данном случае отвечают: «нет». При бурении не найдено, конечно, «ничего», но никоим образом не найдено «Ничто», потому что его бурильщики не искали, да и вообще его не найти никаким бурением с помощью механических буровых вышек и подобного оснащения.

Можно ли вообще найти или хотя бы только искать Ничто? Или не надо его даже искать и находить, потому что оно «есть» то, что мы всего меньше, т. е. никогда и не теряем?

Ничто здесь означает не какое-то особенное отрицание отдельного сущего, но безусловное и полное отрицание всего сущего, сущего в целом. Но тогда как «отрицание» всего «предметного» Ничто со своей стороны уже не «есть» тот или иной мыслимый предмет. Речь о Ничто и осмысливание Ничто оказываются «беспредметным» предприятием, пустым баловством со словами, баловством, которое в довершение всего, похоже, не замечает, как само себя постоянно бьет по лицу, вынужденное все время, что бы оно ни строило из Ничто, говорить: Ничто *есть* то и то. Даже если мы просто скажем: Ничто «есть» Ничто, мы скажем «о» нем, по-видимому, некое «есть» и превратим его в сущее, припишем ему то, в чем ему надо отказать.

Ничто и не подумает отрицать, что подобные «соображения» легко укладываются в голове и «бьют в точку» — а именно пока люди движутся по кругу легко укладываемого в сознании, орудуя словами и от безмыслия рады удару обухом по голове. Действительно, о Ничто, о противосущности всякому сущему мы не можем вести речь иначе, как говоря: Ничто «есть» то и то. Но это означает прежде всего «только» как раз неизбежную привязанность также и Ничто, даже и самого Ничто к этому «есть» и к бытию. Что тогда называется «бытием» и «есть»? В этих столь доходчивых и уже довольно-таки надоевших, мнимо остроумных ссылок на невозможность что-либо сказать о Ничто, не превращая его при этом сразу в сущее, люди делают вид, будто сущность «бытия» и «есть», которое во всем говоримом о Ничто якобы ошибочно приписывается этому последнему, это самая очевидная и выясненная и беспроблемная вещь на свете. Создается впечатление, что мы самым отчетливым, просветленным и несокрушимым образом располагаем истиной относительно «есть» и «бытия». Это мнение, естественно, давно укоренилось в западной метафизике. Оно из тех оснований, на которых покоится метафизика. Потому с «Ничто» и разделяются большей частью в коротеньком параграфе. Это кажется общепонятным положением вещей: ничто «есть» противоположность всему сущему.

Ничто вышелушивается при более пристальном рассмотрении сверх того как *отрицание* сущего. Отрицание, отказ, запрет, негация есть противоположность утверждению. То и другое — основные формы суждения, высказывания, λόγος ἀποφατικός. Ничто как результат отрицания имеет «логическое» происхождение. Человек нуждается в «логике»,

чтобы мыслить правильно и упорядоченно, но голое помысленное само по себе еще не обязательно должно *быть*, т. е. встречаться в действительности как действительное. Ничто, происходящее из отрицания, отказа есть голое создание ума, абстрактнейшее из абстрактного. Ничто есть прямо и просто «ничто» и потому пустейшее и потому недостойно никакого дальнейшего внимания и рассмотрения. Если Ничто ничтожно, если Ничто нет, то и сущее тоже никогда не может погрузиться в Ничто так, чтобы все растворилось в Ничто; ибо никакого процесса превращения в Ничто не может быть. Тогда «нигилизм» есть иллюзия.

Будь это так, мы могли бы считать западную историю спасенной и отделаться от всяких мыслей о «нигилизме». Но возможно, дело с нигилизмом обстоит иначе. Возможно, оно обстоит все же так, как Ницше говорит в «Воле к власти», № 1 (1885/86): «Нигилизм стоит у ворот: откуда пришел к нам этот самый жуткий из всех гостей?» В № 2 Предисловия говорится (XV, 137): «Рассказываемое мною есть история ближайших двух столетий».

Конечно, расхожее мнение и давнее философское убеждение правы: Ничто не есть «сущее», не есть «предмет». Но никак не успокаивается вопрос, не «есть» ли все-таки это непредметное и не определяется ли им самое существенное в бытии. Остается вопросом, «есть» ли то, что не предмет и предметом никогда быть не может, тем самым сразу же и *само Ничто*, причем «пустое». Возникает вопрос, не заключается ли интимнейшее существо нигилизма и мощь его господства как раз в том, что люди принимают Ничто за что-то пустое, а нигилизм — за обоготворение голой пустоты, за отрицание, которое тут же может быть преодолено мощным утверждением.

Возможно, существо нигилизма заключено в том, что люди *не* принимают всерьез вопрос о Ничто. В самом деле, вопрос остается неразвернутым, люди упрямо не хотят уходить от схемы давно привычного *или-или*, на котором вопрос застревает. Люди говорят, рядом с общим определением: ничто «есть» *или* «ничто» совершенно пустое, *или* оно должно быть сущим. Поскольку, однако, ничто явно быть сущим никогда не может, остается только второе, что оно просто пустое ничего. Кто сумел бы ускользнуть от этой принудительной «логики»? «Логике» почет и уважение; но мышление по правилам только тогда может претендовать на роль суда в последней инстанции, когда сперва установлено, что тем, *что* по законам «логики» должно считаться «правильным», исчерпывается все мыслимое и все требующее осмысленные и все заданное мысли как задача.

А что если Ничто в своей истине пусть и не сущее, но вместе с тем и никогда не просто пустая ничтожность? Что если, стало быть, *вопрос* о существе Ничто даже еще и не поставлен удовлетворительным образом, пока мы полагаемся на схему *или-или*? Что, наконец, если *упущение* этого развернутого вопроса о существе Ничто оказывается *основанием* того, что западная метафизика неизбежно попадает в нигилизм? Нигилизм, испытанный и понятый исходнее и сущностнее, будет тогда историей метафизики, которая тяготеет к той принципиальной метафизической позиции, где исключена не только *возможность* понимания Ничто в его существе, но и *воля* к его пониманию. Нигилизмом тогда нужно будет называть: принципиальное недумание о существе Ничто. Возможно, здесь залегает причина того, что сам Ницше поневоле оказывается внутри — как он это видит — «законченного» нигилизма. Поскольку Ницше хотя и опознает нигилизм как движение западной истории в Новое время, однако не в состоянии думать о существе Ничто,

не умея о нем спросить, постольку он вынужден стать классическим нигилистом, дающим слово той истории, которая теперь совершается. Ницше узнает и ощущает нигилизм потому, что сам мыслит нигилистически. Ницшевское понятие нигилизма само — нигилистическое понятие. Потаенное существо нигилизма он не может, несмотря на все прозрения, узнать потому, что заранее и *исключительно* понимает его из ценностной идеи, как процесс обесценивания верховных ценностей. Ницше должен так понимать нигилизм, потому что, держась в колее и в сфере западной метафизики, он додумывает ее до конца.

Ницше вовсе не потому истолковывает нигилизм как процесс обесценивания верховных ценностей, что в его образовании, в его «частных» взглядах и позициях идея ценности играет определенную роль. Идея ценности играет эту роль в мысли Ницше потому, что Ницше мыслит *метафизически*, в колее истории метафизики. В метафизике же, т. е. в ядре западной философии, ценностная идея не случайно вышла на передний план. В понятии ценности таится понятие бытия, содержащее в себе истолкование сущего как такового в целом. В идее ценности — незамеченным — мыслится *существо* бытия в одном определенном и необходимом аспекте, а именно в его срыве. В нижеследующем это надо будет показать.

### Ницшевское понятие космологии и психологии

Приведенная запись Ницше (№ 2) впервые приоткрывает нигилистически осмысленное существо нигилизма, дает увидеть направление, в каком Ницше понимает нигилизм. Нигилизм есть процесс обесценивания верховных ценностей. Нигилизм есть внутренняя закономерность этого процесса, «логика», по которой разыгрывается соотношение ее существу крушение верховных ценностей. В чем основа самой этой закономерности?

Для ближайшего понимания ницшевского понятия нигилизма как обесценки верховных ценностей дело теперь идет о том, чтобы узнать, что подразумевается под верховными ценностями, в каком смысле они содержат в себе истолкование сущего, почему с необходимостью должно начаться это ценностное истолкование сущего, какое происходит через это истолкование изменение в метафизике. Мы ответим на эти вопросы путем истолкования § 12 (XV, 148—151: ноябрь 1887 — март 1888).

Фрагмент надписан: «*Крушение космологических ценностей*», разделен на два неравных по объему раздела А и В, а также закруглен итоговым замечанием. Первый раздел А гласит:

«*Нигилизм как психологическое состояние должен наступить, во-первых, когда мы искали во всем происходящем „смысл“, которого там нет: так что искатель в конце концов падает духом. Нигилизм тогда есть осознание долгой *растраты* силы, мука этого „напрасно“, необеспеченность, когда не подвергается случай как-то собраться с силами, чем-то еще себя успокоить — стыд перед самим собой, как если бы ты сам себя слишком долго *обманывал*... Тем смыслом могло быть: „исполнение“ какого-то высшего нравственного канона во всем происходящем, нравственный миропорядок; или возрастание любви и гармонии во взаимоотношениях существ; или приближение к состоянию всеобщего счастья; или хотя бы даже скатывание к какому-то всеобщему состоянию. Ничто — цель это все-таки всегда какой-то смысл. Общее во всех этих способах представления то, что самим вселенским процессом должно*

быть достигнуто какое-то Нечто: — и вот теперь человек понимает, что всем становлением не ставится *никакой* цели, не достигается *ничего*... Итак, разочарование в предполагавшейся *цели становления* как причина нигилизма: будь то в отношении той или иной совершенно определенной цели, будь то вообще догадка о неудовлетворительности всех прежних гипотез о целях, затрагивающих всё „мировое развитие" (— человек *уже* не сотрудник, тем более не средоточие становления).

Нигилизм как психологическое состояние наступает, *во-вторых*, когда во всем происходящем и за всем происходящим предполагают *целость, систематизацию, даже организацию*: так что во всеобъемлющем представлении какой-то высшей формы господства и управления душа, жаждущая удивления и почитания, роскошествует (— если это душа логика, то ей довольно уж абсолютной закономерности и диалектики природы, чтобы примириться с Вселенной...). Своего рода единство, какая-то форма „монизма": и как следствие этой веры человек тонет в глубоком чувстве связи и зависимости от бесконечно превосходящего его целого, *модуса божества*... „Благо Всеобщего требует самоотдачи единичного"... но взглядишь, *нет* никакого такого всеобщего! В глубине души человек утратил веру в свою ценность, когда через него не действует бесконечно ценное Целое: т. е. он измыслил такое целое, *чтобы уметь верить в свою ценность*.

Нигилизм как психологическое состояние имеет еще *третью и последнюю* форму. Коль скоро пришли эти два *прозрения*, что становлением не достигается никакой цели и что под всем становлением не правит никакое великое единство, в котором индивид мог бы полностью потонуть как в стихии высшей ценности, — то остается еще *лазейка*, осудить весь этот мир становления как обман и изобрести мир, лежащий в качестве *истинного* мира по ту сторону этого. Но как только человек распознает, что тот мир сложен только из психологических потребностей и что мы совершенно не имеем на него никакого права, сразу возникает последняя форма нигилизма, включающая *неверие в метафизический мир*, — запрещающая себе веру в *истинный* мир. На этой ступени реальность становления принимается за *единственную* реальность, человек запрещает себе всякий род уползания к запредельным мирам и ложным божествам — но *не выносит этот мир, который уже не удастся отрицать*...

— Что по существу произошло? Чувство *неценности* было достигнуто, когда человек понял, что ни понятием „цели", ни понятием „единства", ни понятием „истины" интерпретировать совокупный характер существования не удастся. Ничего тем самым не получено и не достигнуто; не хватает всеохватывающего единства во множественности происходящего: характер существования не „истинен", он *ложжен*... человек просто не имеет уже никакого основания убеждать себя в каком-то *истинном* мире... Короче: категории „цель", „единство", „бытие", которыми мы вкладывали в мир ценность, нами снова из него *изымаются* — и отныне мир выглядит *неценным*...»

Судя по заголовку, дело идет о крушении «космологических» ценностей. Кажется, что назван тем самым какой-то *особенный* класс ценностей, в чьем падении заключается нигилизм. В соответствии с более школьным разделением учения метафизики «космология» охватывает именно особую область сущего — «космос» в смысле «природы», землю и звезды, растения и животных. От «космологии» отличается «психология» как учение о душе и духе, в особенности — о человеке как свобод-

ном разумном существе. Рядом с психологией и космологией и выше них выступает «теология», не как церковное истолкование библейского откровения, но как «рациональное» («естественное») истолкование библейского учения о Боге первопричине всего сущего, природы и человека, их истории и их созданий. Но как общеизвестный тезис «*anima naturaliter Christiana*»<sup>6</sup> представляет собой не непосредственно неоспоримую «естественную» истину, а определенную *христианскую* истину, точно так же и естественная теология имеет основание своей истинности только в библейском учении, что человек создан Богом-творцом и от него же имеет какое-то знание о своем творце. Поскольку, однако, теология в качестве философской дисциплины не может назвать источником своих истин Ветхий завет, постольку и содержание этой теологии неизбежно сужается до высказывания, что мир должен иметь какую-то первопричину. Этим не доказано, что такая первопричина есть «Бог», допустив даже, что Бог вообще дает унижить себя до предмета доказательства. Взглядывание в существо этой рациональной теологии потому важно, что западная метафизика теологична, даже там, где она отмежевывается от церковного богословия.

Рубрики космология, психология и теология — или троица природа, человек, бог — очерчивают область, внутри которой движется все западное представление, мысля сущее в целом по способу метафизики. Поэтому при чтении заголовка «Крушение космологических ценностей» мы прежде всего предположим, что Ницше здесь из трех привычных областей «метафизики» вычленяет одну и особую область космологии. Это предположение ошибочно. Космос означает здесь не «природу» в отличие от человека и от Бога, — «космос» означает здесь не меньше, чем «мир», а мир — имя сущего в целом. «Космологические ценности» — не особый класс ценностей рядом с другими соупорядоченными или даже вышестоящими ценностями. Ими определяется то, «куда она [человеческая жизнь] принадлежит, „природа“, „мир“, совокупная сфера становления и всего преходящего» («К генеалогии морали», VII, 425; 1887); ими очерчен широчайший круг, охватывающий собою все, что есть и что станет. Вне их и над ними не стоит ничего. Нигилизм как обесценка *верховных* ценностей есть: крушение *космологических* ценностей. Во фрагменте дело идет, при верном понимании этой рубрики, о существовании нигилизма.

Раздел А подразделен на четыре абзаца; в четвертом три предыдущих подытоживаются в их существенном содержании, в том, что, собственно, означает падение космологических ценностей. Раздел В дает перспективу сущностных последствий этого крушения космологических ценностей. Здесь отмечено, что с крушением космологических ценностей сам космос не рушится. Он только освобождается от оценки через прежние ценности и становится открыт для нового полагания ценностей. Нигилизм поэтому никоим образом не ведет в ничто. Это крушение — не простой обвал. Что должно быть сделано, чтобы нигилизм привел к спасению и реабилитации сущего в целом, обозначено в приложенном ко всему фрагменту заключительном замечании.

Первые три абзаца раздела А начинаются каждый раз одинаково: «*Нигилизм как психологическое состояние*» — «должен наступить», «наступает, во-вторых», «имеет еще *третью* и *последнюю* форму». Нигилизм есть для Ницше тайный основной закон западной истории. В этом фрагменте, однако, он подчеркнуто определяет его как «психологическое состояние». Так возникает вопрос, что Ницше имеет в виду под «психологическим» и «психологией». «Психология» для Ницше — это не то

практиковавшееся уже в его время, построенное по образцу физики и сопряженное с физиологией естественнонаучно-экспериментальное исследование психических процессов, где в качестве основных элементов этих процессов приняты, по образцу химических элементов, чувственные ощущения и их телесные условия. «Психология» не означает для Ницше и исследования «высшей жизни души» и ее процессов в смысле фактического исследования в ряду прочих; «психология» не есть также и «характерология» как учение о различных человеческих типах. Скорее уж ницшевское понятие психологии можно было бы понять в смысле «антропологии», где «антропология» означала бы: *философское* исследование существа человека в аспекте принципиальных отношений человека к сущему в целом. «Антропология» есть тогда *метафизика* человека. Но и так мы не улавливаем ницшевского понятия «психологии» и «психологического». Ницшевская «психология» никоим образом не ограничивается человеком, но она и не распространяется также только на растения и животных. «Психология» спрашивает о «психическом», т. е. живом в смысле той жизни, которая определяет собою все становление в смысле *«воли к власти»*. Поскольку эта воля составляет основную черту всего сущего, а истина о сущем как таковом в целом называется метафизикой, ницшевская «психология» равнозначна просто метафизике. Превращение метафизики в «психологию», в которой «психология» человека имеет, конечно, исключительное преимущество, было заложено уже в существе новоевропейской метафизики.

Эпоха, которую мы называем Новым временем и в завершение которой теперь начинает вступать история Запада, определяется тем, что человек становится мерой и средоточием сущего. Человек есть для всего сущего, т. е., в понимании Нового времени, для всего опредмечивания и для всей представимости, лежащее в основе, *subiectum*. Как ни резко Ницше снова и снова нападает на *Декарта*, чья философия лежит в основе новоевропейской метафизики, он нападает на Декарта только потому, что тот *еще не полностью* и без достаточной *решительности* вводит человека как *subiectum*. Представление *subiectum* как *ego, Я*, так сказать, «эгоистическое» истолкование субъекта для Ницше еще недостаточно субъективистично. Только в учении о сверхчеловеке как учении о безусловном преимуществе человека внутри сущего новоевропейская метафизика приходит к предельному и законченному определению своего существа. В этом учении Декарт празднует свой высший триумф.

Поскольку в человеке, т. е. в образе сверхчеловека воля к власти неограниченно развертывает свое чисто властное существо, постольку «психология» в смысле Ницше как учение о воле к власти есть *одновременно и прежде всего* также и область *основных метафизических вопросов*. Поэтому в «По ту сторону добра и зла» Ницше может сказать: «Вся психология до сих пор увязает в моральных предрассудках и пугливости: она еще не отважилась пуститься в глубину. Взять ее в качестве морфологии и учения о развитии воли к власти, как беру ее я, — этого никто еще даже и в мыслях своих не касался». В заключение этого раздела Ницше говорит, что надо требовать, «чтобы психология снова была признана госпожой наук, для обслуживания и подготовки которой существуют все прочие науки. Ибо психология отныне снова путь к основным проблемам» (VII, 35 слл.). Мы можем также сказать: путем к основным проблемам метафизики являются «*Meditationes*» о человеке как *subiectum*. Психология есть обозначение для той метафизики, которая выставляет человека, т. е. человечество как таковое, а не просто отдельное «Я», в качестве *subiectum*, в качестве меры и средоточия.

основания и цели всего сущего. Если нигилизм понимается тогда как «психологическое состояние», то это означает вот что: нигилизм касается положения человека внутри сущего в целом, рода и способа, каким человек ставит себя в отношении к сущему как таковому, каким он формирует и утверждает это отношение и тем самым самого себя; а стало быть, речь идет не о чем другом, как о роде и способе исторического бытия человека. Этот род и способ определяется из основного характера сущего как воли к власти. Нигилизм, взятый как «психологическое состояние», значит: нигилизм, увиденный как образ *воли к власти*, как событие, в котором проходит историческое бытие человека.

Если Ницше говорит о нигилизме как «психологическом состоянии», то при прояснении существа нигилизма он будет двигаться также в «психологических» понятиях и говорить на языке «психологии». Это не случайно и потому вовсе не какой-то внешний способ самоизъяснения. Все равно мы должны изнутри такого языка слышать более существенное содержание, потому что тут подразумевается «космос», сущее в целом.

### Происхождение нигилизма. Три его формы

Ницше называет в трех первых абзацах § 12 А три условия, при которых наступает нигилизм. Спрашивая об этих условиях, он пытается вывести на свет *происхождение* нигилизма. Происхождение означает здесь не только «откуда», но и «как», род и способ, каким нигилизм становится и есть. «Происхождение» никоим образом не означает исторически вычисляемое задним числом возникновение. Вопрос Ницше о «*происхождении*» нигилизма, будучи вопросом о его «причине», есть не что иное, как вопрос о его существе.

Нигилизм есть процесс обесценки прежних верховных ценностей. Когда эти верховные, впервые придающие ценность всему сущему ценности обесцениваются, лишается ценности и опирающееся на них сущее. Возникает ощущение неценности, ничтожества всего. Нигилизм как падение космологических ценностей есть таким образом одновременно приход нигилизма как *ощущения* неценности всего, как «психологическое состояние». При каких условиях возникает это состояние? Нигилизм «должен наступить», *во-первых*, «когда мы искали во всем происходящем „смысл“, которого там нет». Предусловием для нигилизма тем самым оказывается то, что мы ищем «смысл» «во всем происходящем», т. е. в сущем в целом. Что понимает Ницше под «смыслом»? От ответа на этот вопрос зависит понимание существа нигилизма, поскольку Ницше часто приравнивает его к господству «*бессмысленности*» (ср. § 11). «Смысл» означает то же, что ценность, потому что вместо «бессмысленности» Ницше говорит также «обесцененность». Тем не менее не хватает удовлетворительного определения существа «смысла». «Смысл» — можно было бы считать — понимает всякий. В черте обыденной мысли и приблизительных представлений это отвечает действительности. Поскольку мы, однако, наведены на то, что человек во всем происходящем ищет какой-то „смысл“, и коль скоро Ницше указывает на то, что эти поиски «смысла» кончаются разочарованием, то уже нельзя обойти вопрос, на каком основании и ради чего человек ищет смысл, почему он не может принять вероятное здесь разочарование как нечто безразличное, наоборот, сам из-за него затронут и угрожаем, даже сотрясаем в своем положении в мире.

Ницше понимает здесь под «смыслом» (ср. абзацы 1 и 4) то же, что «цель». А под этим мы имеем в виду «к чему» и «ради чего» всякого



поступка, поведения и совершения. Ницше перечисляет, каким мог бы быть искомый «смысл», т. е., исторически рассуждая, каким он *был* и каков он в примечательных разновидностях *еще* есть: «нравственный миропорядок»; «возрастание любви и гармонии во взаимоотношениях существ»; пацифизм, вечный мир; «приближение к состоянию всеобщего счастья» как максимальное возможное счастье максимально возможного множества; «или хотя бы даже скатывание к какому-то всеобщему состоянию Ничто» — ибо даже *такое* скатывание к *такой* цели еще имеет определенный «смысл»: «цель это все-таки всегда какой-то смысл». Почему? Потому что у смысла есть направленность; потому что он сам и *есть* направленность к какому-то концу. Ничто тоже цель? Несомненно, ибо воля волишь Ничто все-таки еще позволяет воле *волишь*. Воля к разрушению все-таки еще воля. И так как воля есть воление самой себя, даже воля к Ничто все еще предоставляет воле: быть *самою собой* — волей.

Человеческая воля *«требует* цели, — и она скорее будет даже волишь *Ничто*, чем *ничего не* волишь». Ибо «воля» есть как воля к власти: власть власти, или, как мы с равным успехом можем сказать, *воля к воле*, к верховенству и повелеванию. Не от *Ничто* отшатывается в страхе воля, но от *ничего-не-воления*, от уничтожения своей собственной бытийной возможности. Испуг перед пустотой ничего-не-воления — этот «*hoghog vacui*»<sup>7</sup> — есть «основной факт человеческого воления». И именно из этого «*основного факта*» человеческой воли, что она скорее будет лучше *волей к ничто*, чем *ничего-не-волением*, Ницше получает основание для доказательства своего тезиса, что воля в своем существе есть воля к власти. (Ср. «К генеалогии морали», VII, 399; 1887.) «Смысл», «цель» и «назначение» суть то, что допускает и позволяет воле быть волей. Где воля, там не только путь, но прежде всего *для* пути та или иная цель, будь то даже «лишь» сама же воля.

И вот те безусловные «цели» в человеческой истории никогда еще не достигались. Все усилия и предприятия, все начинания и действия, все жизненные пути, все устремления, все «процессы», короче, все «становление» не ведет *ни к чему*, не достигает *ничего*, а именно ничего в смысле *чистого* осуществления тех *безусловных* целей. Ожидание в этом аспекте оказывается обмануто; всякое усилие оборачивается не имеющим ценности. Возникает сомнение, имеет ли цель вообще устанавливать для сущего в целом какую-то «цель», искать какой-то «смысл». А что если не только усилия по выполнению цели и осуществлению смысла, но, возможно, и прежде всего, уже такие поиски и полагание цели и смысла — обман? Сама верховная ценность начинает тогда шататься, утрачивает свой бесспорно ценностный характер, «обесценивается». «Цель», то, о чем должно идти все дело, что *прежде* всего и *для* всего безусловно значимо само по себе, верховная ценность, оказывается подорвана. Шаткость верховных ценностей доходит до *сознания*. В меру этого нового сознания меняется отношение человека к сущему в целом и к самому себе.

Нигилизм как психологическое состояние, как «ощущение» обесценности сущего в целом «наступает, *во-вторых*, когда во всем происходящем и за всем происходящим предполагают *целость, систематизацию, даже организацию*», что не осуществляется. Приводимое здесь в качестве верховной ценности сущего в целом имеет характер «*единства*», понятого здесь как всепронизывающее единение, упорядочение и подразделение всего в целом. Это «единство» кажется в своем существе менее проблематичным, чем названная вначале «космологическая ценность»,

«смысл». Однако мы от себя и здесь тоже сразу ставим вопрос, каким образом и почему человек *«вводит»* такое *«господствующее»* и *«правлящее»* единство, как такое введение обосновывается и допускает ли оно вообще обоснование; а если нет, то каким способом такое единство оправдать.

Одновременно намечается еще вопрос, связано ли, и как, это *«введение»* *«единства»* для сущего в целом с вышеназванным *«исканием»* *«смысла»*, не одно и то же ли это, и если да, почему это *«то же»* охвачено разными понятиями. Что человек *ищет* смысл и вводит высшее, всеохватывающее единство сущего, всегда можно доказать. Однако уже сейчас ради последующего надо держать открытым вопрос, *что* же такое это искание и введение и на чем оно основано. В конце 2-го абзаца, говорящего о введении *«единства»*, для которого Ницше применяет также равно блеклую рубрику *«всеобщность»*, он касается *основания* этого введения, чтобы тем одновременно очертить, что происходит, если введенное *не* подтверждается и не исполняется. Лишь когда через всего человека *«действует»* *совокупность сущего* и он включен в *«единство»* и в нем *«мог бы полностью потонуть как в стихии высшей ценности»*, лишь тогда сам человек имеет *«ценность»* для самого себя. Таким образом, заключает Ницше, человек вынужден ввести такую целостность и единство сущего, *«чтобы иметь возможность верить в свою целостность»*.

Тут предполагается, что эта способность человека верить в свою собственную *«ценность»* необходима. Она необходима, потому что дело все время идет о самоутверждении человека. Чтобы человек мог удостовериться в своей собственной ценности, он должен ввести для сущего в целом верховную ценность. Если же вера во всепронизывающее единство обманута, то возникает догадка, что все поступки и действия (*«становление»*) ничего не достигают. Что заключает в себе эта догадка? Не меньше как то, что это действие и становление тоже не *«действительно»* и не истинно сущее, но лишь обман. Действие тогда недействительно. *«Становление»* оказывается теперь не только бессельным и бессмысленным, но в самом себе невесомым и потому *недействительным*. Чтобы, однако, суметь вопреки всему спасти это недействительное и закрепить за человеком его собственную ценность, над *«становлением»* и над *«изменчивым»*, т. е. собственно недействительным и лишь кажущимся, должен быть введен *«истинный мир»*, в котором содержится непреходящее, не затронутое никакой превратностью и никаким ущербом, никаким разочарованием. Введение этого *«истинного мира»*, потусторонней сверхчувственности, происходит, конечно, за счет переоценки посюстороннего *«мира»*. Он умалется до некоего блуждания — сравнительно с вечностью лишь краткого — через преходящее, чья мучительность вознаграждается в вечности, получая оттуда свою ценность.

Из надставления *«истинного мира»* как самосущего, непреходящего над ложным миром изменчивости и кажимости возникает *«еще третья и последняя форма»* нигилизма — а именно тогда, когда человек распознает, что этот *«истинный мир»* (*«трансцендентный»* и потусторонний) вытесан только из *«психологических потребностей»*. Ницше называет здесь *«психологические потребности»* *«походя»*; объясняя введение единства и цельности, он их уже называл. Ценность должна быть придана сущему в целом для того, чтобы оказалась обеспечена самоценность человека; какой-то потусторонний мир должен существовать, чтобы можно было вынести посюсторонний. Когда, однако, человеку вычисляются, что он в своем расчете на потусторонний *«истинный мир»* считается

только с самим собой и своими «желаниями», поднимая голое пожелание до статуса самосушего, то изобретенный таким способом «истинный мир» — верховная ценность — начинает шататься.

Дело уже не ограничивается только ощущением неценности и бесцельности становления, только ощущением недействительности становления. Нигилизм становится теперь ярко выраженным неверием в такие вещи, как воздвигнутый «над» чувственностью и становлением (над «физическим»), т. е. мета-физический мир. Этим неверием в метафизику воспрещен всякий род ускользания в какой-то загробный или запредельный мир. Тем самым нигилизм вступает в новую стадию. Дело уже не кончается просто ощущением неценности этого мира становления и ощущением его недействительности. Мир становления оказывается, наоборот, коль скоро пал *сверхчувственный* истинный мир, «единственной реальностью», т. е. собственно «истинным» миром в его неповторимости.

Так возникает своеобразное промежуточное состояние: 1. *Мир становления*, т. е. здесь и теперь проводимая жизнь с ее переменчивыми очертаниями, не может отрицаться как *действительный*. 2. Этот самый *единственно* действительный мир в настоящий момент лишен цели и ценности и потому в таком виде невыносим. Царит не просто ощущение неценности действительного, но чувство *безвыходности* внутри всего действительного; основание этой ситуации и возможность ее преодоления неясны.

Уже из проведенного истолкования раздела А могло стать очевидным, что Ницше здесь не наугад перечисляет «три формы» нигилизма. Не хочет он также и просто лишь описать три способа, какими вводились прежние верховные ценности. Мы без труда замечаем, что названные три формы нигилизма состоят между собой во внутренней связи и вместе составляют своеобразное движение, т. е. *историю*. Правда, Ницше ни в каком месте не именует исторически известные и засвидетельствуемые формы введения верховных ценностей, нигде — историографически изобразимые событийные связи таких подстановок, которые мы можем охарактеризовать как принципиальные метафизические позиции. И все же он имеет их в виду. Он хочет показать, как на основе внутренней взаимосвязи этих подстановок верховных ценностей нигилизм не только возникает, но становится своеобразной историей, тяготеющей к некоему однозначному историческому состоянию. Описание трех «форм» нигилизма Ницше подытоживает так:

«— Что по существу произошло? Чувство *неценности* было достигнуто, когда человек понял, что ни понятием „цели“, ни понятием „единства“, ни понятием „истины“ интерпретировать совокупный характер существования не удастся. Ничего тем самым не получено и не достигнуто; не хватает всеохватывающего единства во множественности происходящего: характер существования не „истинен“, он *ложен*... человек просто не имеет уже никакого основания убеждать себя в каком-то *истинном* мире...»

Судя по этому итогу, дело выглядит, конечно, так, словно искание смысла, введение единства и восхождение к «истинному» (сверхчувственному) миру суть лишь три параллельные интерпретации «совокупного характера существования», в ходе которых каждый раз «ничего не достигнуто».

В какой малой мере, однако, Ницше думает лишь о констатации видов нигилизма и условий их возникновения, выдает заключительная фраза итогового абзаца раздела А:

«Короче: категории „цель“, „единство“, „бытие“, которыми мы вкладывали в мир ценность, нами снова из него *изымаются* — и отныне мир выглядит *неценным...*»

Прежде чем мы покажем, как в свете этой заключительной фразы надо понимать весь предшествующий отрывок А, надо сперва прояснить эту фразу в ее словесном звучании, причем в двух аспектах.

### Верховные ценности как категории

Верховные ценности Ницше именует внезапно «категориями», не объясняя точнее этот титул и потому не обосновывая, почему верховные ценности могут быть схвачены и как «категории», почему «категории» можно понять как верховные ценности. Что значит «категория»? Это происходящее из греческого языка слово еще имеет у нас хождение на правах иностранного. Мы говорим, например, что кто-то принадлежит к категории недовольных. Мы говорим об «особой категории людей» и понимаем здесь «категию» в значении «класса» или «сорта», и эти выражения — тоже иностранные слова, только они происходят не из греческого языка, а из романского и латинского. Как требует дело, имена «категория», «класс», «сорт» применяются для обозначения сферы, схемы, ячейки, куда что-то помещается и так упорядочивается.

Это применение слова «категория» не соответствует ни исходному словесному понятию, ни тому связанному с ним значению, которое было удержано словом как философским понятием. Вместе с тем привычное нам употребление слова производно от философского. *κατηγορία*, *κατηγορεῖν* сложено из *κατά* и *ἀγορεύειν*. *ἀγορά* означает публичное собрание людей в отличие от закрытого, на заседании с о в е т а, — публичную *открытость* веча, судебного разбирательства, рынка и общения; *ἀγορεύειν* значит: публично выступать, о чем-то известить общество, объявить, выявить. *κατά* означает: сверху на что-то вниз, в смысле брошенного на что-то взгляда; *κατηγορεῖν* соответственно значит: сделать общедоступным, открыто объявить при намеренном вглядывании во что-то, что именно оно есть. Такое открывание, обнаружение совершается через слово, поскольку это последнее *ославляет* некоторую вещь — вообще нечто сущее — в том, что она (оно) есть, именуя ее как такую-то и так-то существующую.

Этот вид названия и выставления, обнаружения словом, подчеркнутым образом дает о себе знать там, где на открытом судебном разбирательстве против кого-то выдвигается обвинение, что он тот самый, кто виновен в том-то и том-то. Называющее выставление имеет своей заметнейшей и потому доходчивейшей формой публичное обвинение. Поэтому *κατηγορεῖν* означает особенным образом выставляющее название в смысле «обвинения». Но при этом в качестве основного значения слышится открывающее, обнаруживающее название. В этом значении может применяться философское понятие *κατηγορία* *κατηγορία* соответственно — называющее выявление вещи в том, что она есть, причем так, что через это название как бы само сущее получает слово в том, что *оно* само есть, т. е. выходит на свет и в открытость публичности, *κατηγορία* в этом смысле — слово «стол» или «ящик» или «дом» и т. п., но также красный, тяжелый, тонкий, храбрый, — короче, всякое слово, высказывающее нечто сущее в его сути и тем извещающее, как сущее выглядит и существует. Вид, каким сущее выглядит, показывает себя как то, что оно есть, называется по-гречески *τὸ εἶδος* или *ἡ ἰδέα*. Категория есть название сущего в том, что собственно присуще его виду, т. е.

собственное имя, взятое во вполне широком смысле. В этом значении слово *κατηγορία* применяется также и Аристотелем (Физика II 1, 192 b 17). Оно значимо при этом никоим образом не как выражение («термин»), отведенный для философского языка.

Та или иная *κατηγορία* — это некое слово, которым вещь «схвачена» в том, что она есть. Это дофилософское значение *κατηγορία* оказывается далеким от того, которое еще остается за блеклым и поверхностным иностранным словом «категория» в нашем языке. Вышеупомянутое аристотелевское словоупотребление вполне соответствует, наоборот, духу греческого языка, философско-метафизическому и потому, вместе с санскритом и хорошо сохранившимся немецким языком, отличному от всех других языков.

Но философия как метафизика имеет дело с «категориями» в каком-то подчеркнутом смысле. Тут развертываются «учение о категориях» и «таблицу категорий»; Кант, например, учит в своем главном произведении, «Критике чистого разума», что таблицу категорий можно вычитать и вычислить из таблицы суждений. Что значит здесь, в языке философов, «категория»? Как взаимосвязана философская рубрика «категория» с дофилософским словом *κατηγορία*?

Аристотель, употребляющий слово *κατηγορία* также и в обычном значении названия вещи в ее «виде», впервые и определяющим для последующих двух тысячелетий образом возвышает дофилософское имя *κατηγορία* в ранг философского имени, именующего собою то, что философии по самому ее существу надлежит в ее мысли осмыслить. Это повышение слова *κατηγορία* в ранге происходит в подлинно философском смысле. Ибо под это слово не подставляется какое-то постороннее, якобы произвольно выдуманное и, как охотно говорят люди, «абстрактное» значение. Языковой и предметный дух самого слова становится указанием на возможное, временами необходимое, другое и одновременно более существенное значение. Когда мы «вот это нечто» (эту «дверь») называем дверью, в таком назывании дверью заключено уже и какое-то другое название. Какое же? Мы его уже именовали, сказав: «вот это нечто» опознается как дверь. Чтобы то, к чему мы обращены, назвать «дверью», а не окном, имеющееся тут в виду уже должно было показать себя как «вот это нечто» — как это вот само по себе присутствующее таким-то образом. Прежде называния чего-то имеющегося в виду «дверью» и в самом этом назывании уже совершилось то молчаливое называние, что она «вот это нечто» — некая вещь. Мы не смогли бы назвать подразумеваемое дверью, если бы заранее уже не дали ему встретить нас в качестве чего-то вроде самой по себе имеющейся вещи. То называние (*κατηγορία*), что это некая вещь, лежит в основе называния «дверь»; «вещь» — более основная и исходная *категория*, чем дверь; а именно такая «категория», называние, которая говорит, в каких бытийных очертаниях обнаружилось именуемое сущее: что оно есть некое для себя сущее; как говорит Аристотель: некое нечто, от себя и для себя сущее, *τόδε τι*

И второй пример. Мы констатируем: эта дверь коричневая (а не белая). Чтобы мы смогли назвать эту вещь коричневой, нам надо взглядеться в ее цвет. Но и окрашенность ведь тоже может быть увидена нами как вот эта и никакая другая только если уже прежде того вещь преднеслась нам в таком-то и таком-то своем свойстве. Не затронь нас заранее и одновременно эта вещь в своем свойстве, мы никогда не смогли бы назвать ее «коричневой», т. е. окрашенной в коричневое, имеющей такое-то и такое-то свойство (качество).

Дофилософскому названию (*κατηγορία*) «коричневая» предшествует в качестве его несущего основания название «так-то окрашенная», т. е. категория «качества», *ποιότης ποιού*, *qualitas*. В отношении этой категории «качество» та категория, что была названа первой, имеет то отличие, что именуется нечто обязательно лежащее в основании всякого качества, «*лежащее в основе*», *ὑποκείμενον*, *subiectum*, *substantia*. «Субстанция», качество и, далее, количество, отношение суть «категории»: отличительные названия сущего, а именно такие, которые «обличают» сущее в том, что оно *в качестве сущего* есть, все равно, дверь это или окно, стол или дом, собака или кошка, коричневое оно или белое, сладкое или кислое, большое или малое.

Метафизику можно определить как встраиваемую в слово мысли истину о сущем как таковом в целом. Этим словом высказываются обличающие названия сущего как такового в его устройстве, категории. Соответственно категории суть основные слова языка метафизики и *потому* имена для основополагающих философских понятий. Что эти категории как названия в нашей привычной мысли и в нашем обыденном отношении к сущему высказываются молча, а большинством людей на протяжении их «жизни» никогда не ощущаются, не узнаются, тем более не понимаются как такие молчаливые названия, — эти и другие факты вовсе не причина думать, что категории суть нечто безразличное, выдуманное якобы «далекой от жизни» философией. Что будничным рассудок и расхожее мнение ничего не знают и даже ничего не нуждаются знать об этих категориях, доказывает только, как неизбежно существенно подлежащее здесь осмыслению, — если знать, что близость к существу остается всегда привилегией, но вместе и роком лишь немногих. Что существует, например, такая вещь, как дизельный двигатель, имеет свое решающее, все на себе несущее основание в том, что некогда философами были особо помыслены и продуманы категории «природы», допускающей машинно-техническое освоение.

Что «человек с улицы» полагает, будто «дизельный двигатель» существует потому, что Дизель его изобрел, в порядке вещей. Не каждому требуется знать, что все это дело изобретательства ни на шаг бы не тронулось с места, если бы философия в тот исторический момент, когда она шагнула в область своего не-истовства<sup>8</sup>, не помыслила категории этой природы и тем впервые только и открыла ее сферу для исканий и изысканий изобретателей. Знающий о настоящем происхождении современного двигателя, конечно, не оказывается оттого способен строить более совершенные моторы; но он, возможно, в состоянии и, возможно, он один в состоянии спросить, что такое эта машинная техника внутри истории отношения человека к бытию.

Вопрос, что означает техника для прогресса и культуры человека, наоборот, не имеет никакого веса и сверх того, наверно, запоздал; ибо значение техники не больше и не меньше, чем значение современной ей «культуры».

Категории суть обнаруживающие названия сущего в аспекте того, чем сущее как таковое по своему устройству является. Как такие названия категории, собственно, опознаются при осмыслении того, что молчаливо сказывается и называется при обычном названии и обсуждении сущего.

Основная форма обыденного названия сущего — это высказывание, аристотелевский *λόγος ἀποφαντικός*, сказывание, которое в состоянии позволить обнаружить сущему как оно само есть. По путеводной нити этого «логоса» Аристотель впервые выявил «категории»,

называния, не высказываемые в высказываниях, но несущие на себе всякое высказывание. Ему дела не было до «системы» категорий. Перед ним стояла, по примеру Платона, благороднейшая задача — впервые показать, наконец, что такие категории *принадлежат* кругу того, что прежде всего и первым делом (как πρώτη φιλοσοφία) должна осмыслить философия. Высказывание, enuntiatio, впоследствии понимается как суждение. В разнообразных видах суждения таятся различные названия, категории. Поэтому Кант в своей «Критике чистого разума» учит, что таблица категорий должна быть выведена из таблицы суждений. Этот тезис Канта есть — конечно, в видоизменившейся тем временем форме — то самое, что более двух тысяч лет назад впервые сделал Аристотель.

Когда Ницше в разделе В параграфа 12 называет верховные ценности без дальнейшего обоснования «категориями разума», то эта характеристика опять же та самая, что в учении Канта и в ранней мысли Аристотеля. Выражение «категории *разума* означает: разум, разумное мышление, суждения рассудка, аристотелевский λόγος ἀποφαντικός, кантовская «логика» составляют то, к чему категории находятся в некоем исключительном и существенно определяющем отношении. Род этого отношения между категориями и разумом, мыслящим суждением, конечно, по-разному понят и Аристотелем, и Кантом, и Ницше, смотря по тому, как они определяют существо «разума» и «логоса», т. е. существо человека, как они в связи с этим ощущают и истолковывают сущее как таковое, являющееся в категориях свой склад.

Сквозь все эти различия сохраняется все же самое существенное и опорное, — что определения сущего как такового достигаются и обосновываются в свете «логоса», высказывающего мышления. Категории как определения сущего как такового говорят, что есть сущее как сущее. Они говорят «наиболее всеобщее», что может быть сказано о сущем: существование или бытие. Бытие сущего схватывается и понимается по путеводной нити высказывания, суждения, «мышления». Этот вид определения истины о сущем в целом, т. е., иначе сказать, метафизика мыслит сущее в категориях.

В качестве характеристики существа всякой метафизики мы можем поэтому ввести рубрику: *бытие и мышление*, четче: существование и мышление; в этой формулировке выражено, что бытие понимается по путеводной линии мышления исходя от сущего в направленности на сущее как *его* «наиболее общее», причем «мышление» понимает себя как высказывающее сказывание. Это мышление сущего в смысле φύσει и τέχνη δν, «самораскрывающегося и изготовляемого присутствия», остается путеводной нитью для философского мышления о бытии как существовании.

Рубрика *бытие и мышление* имеет силу также и в отношении иррациональной метафизики, называющейся так потому, что она возгоняет рационализм до заострения и отнюдь не избавляется от самой себя, подобно тому как всякий а-теизм вынужден больше заниматься богом, чем теизм.

Поскольку в том, что Ницше называет «космологическими ценностями», дело идет о верховных определениях сущего в целом, постольку Ницше может заговаривать и о «категориях». Что эти верховные ценности Ницше без дальнейшего прояснения и обоснования именует «категориями», понимая категории как категории разума, показывает, насколько решительно его мысль движется в колее метафизики.

Выбирается ли Ницше за счет того, что понимает эти категории как *ценности*, из колеи метафизики, по праву ли он характеризует себя как

«антиметафизика» или же он тем самым лишь доводит метафизику до ее окончательного завершения и оттого сам становится последним метафизиком — это вопросы, на пути к которым мы пока еще только стоим, но ответ на которые теснейше связан с *прояснением* ницшевского понятия нигилизма.

Второе, что прежде всего необходимо для истолкования текста заключительной фразы раздела А, это замечание о способе, каким Ницше здесь, подытоживая, именует три категории, служащие для интерпретации сущего в целом. Вместо «смысла» он говорит теперь «цель», вместо «целого» и «систематизации» он говорит «единство» и, что самое решающее, вместо «истины» и «истинного мира» он говорит здесь напрямую «бытие». Всё это опять без какого-либо пояснения. Нам, однако, не надо удивляться отсутствию пояснения употребляемых тут понятий и имен. Перед нами в. этом фрагменте в качестве наброска лежит не раздел книги, предназначенной для «общественности», ни тем более раздел учебника, но диалог мыслителя с самим собой. Он говорит при этом не со своим «Я» и со своей «личностью», он говорит с бытием сущего в целом и из круга того, что уже было прежде сказано в истории метафизики.

Мы же, позднейшие читатели, должны сперва войти в круг метафизики, чтобы верно взвесить вес слов, всякой их вариации и их понятийной формулировки и уметь *мысляще* прочесть простой текст. Не упустим сейчас только из виду, что Ницше берет «истину» как категорию разума и отождествляет «истину» с «бытием». Если именно «бытие», между прочим, есть первое и последнее слово о сущем в целом, то ницшевское отождествление «бытия» и «истины» должно сообщить нам что-то существенное для прояснения его принципиальной метафизической позиции, в которой имеет свои корни опыт нигилизма.

### Нигилизм и человек западной истории

Что же сказано в заключительной фразе раздела А?

1. Что категориями «цель», «единство» и «бытие» мы вложили в «мир» (т. е. сущее в целом) *ценность*.
2. Что эти вложенные в мир категории «снова нами *изымаются*».
3. Что после этого изъятия категорий, т. е. ценностей, мир «теперь» выглядит *обесцененным*.

Состояние, охарактеризованное этим «теперь», никоим образом не мыслится как окончательное. «Теперь» здесь не означает, что отныне миру так и придется остаться при этой обесцененности и при обесцененном внешнем виде. Надписание фрагмента, правда, гласит просто «Крушение космологических ценностей», а первое сущностное определение нигилизма гласит: «Обесценка верховных ценностей». Из подлежащей сейчас интерпретации заключительной фразы, однако, выходит не только то, что обесценка прежних верховных ценностей не означает конца; заключительная фраза говорит языком какой-то иной установки. Речь идет о вкладывании ценностей и об изъятии ценностей из совокупности сущего, каковая совокупность существует как бы сама по себе и допускает вкладывание и изъятие ценностей. Ценности рушатся не сами только по себе, мы извлекаем ценности — прежде нами вложенные — обратно из мира. При полагании ценностей и низложении ценностей мы действуем и в качестве деятелей задействованы. Кто такие эти «мы»?

Что здесь происходит? Очевидно, нигилизм — не просто тайком подкрадывшийся распад где-то наличествующих самоценных ценностей. Он



есть низложение ценностей нами, распоряжающимися их полаганием. Под «нами» и «мы», однако, Ницше подразумевает человека западной истории. Он не хочет сказать, что те самые люди, которые вкладывают ценности, их же вновь изымают, но что вкладывающие и изымающие суть люди *одной и той же единой* истории Запада. Мы сами, нынешние его эпохи, принадлежим к тем, кто снова изымает те некогда вложенные ценности. Низложение прежних верховных ценностей происходит не от пустой горячки слепого разрушения и суетного обновленчества. Оно идет от какой-то нужды и от необходимости придать миру *тот* смысл, который не принижает его до роли проходного двора в некую потусторонность. Должен возникнуть мир, делающий возможным такого человека, который развертывал бы свое существо из полноты своей собственной ценности. Для этого требуется, однако, переход, проход через состояние, в котором мир выглядит обесцененным, но вместе требует какой-то новой ценности. Для прохода через промежуточное состояние надо взглянуть в него как таковое со всей возможной осознанностью: для этого надо узнать истоки промежуточного состояния и вывести на свет первопричину нигилизма. Только из этой осознанности промежуточного состояния возникнет решающая воля к его преодолению.

Ницшевское изложение, начавшееся как перечисление условий возникновения нигилизма и как простое описание его хода, внезапно звучит как объявление того, что мы делаем и даже должны делать. Причем речь идет не об историографическом принятии к сведению прошлых событий и их последствий в настоящем. На кон поставлено предстоящее, такое, к чему только еще идет дело, решения и задачи. Их сквозная черта истолкована как вкладывание и извлечение ценностей в мир и из мира.

Есть нигилизм и нигилизм. Нигилизм — не только процесс обесценки верховных ценностей, не есть он и просто *изъятие* этих ценностей. Уже вкладывание этих ценностей в мир есть нигилизм. Обесценка ценностей кончается не постепенным уменьшением ценностей наподобие ручейка, иссякающего в песке; нигилизм завершается изъятием ценностей, насильственным устранением ценностей. Это богатство внутреннего существа нигилизма Ницше хочет нам прояснить. Поэтому раздел В призван пробудить в нас решительность позиции.

Если мы теперь с большей остротой взора еще раз просмотрим раздел А, то сможем заметить, как по-разному вводятся три, казалось бы, просто перечисляемых условия возникновения нигилизма. В первом абзаце Ницше говорит в принципе: нигилизм как психологическое состояние «должен наступить». Здесь заранее названо основное условие возможности нигилизма — а именно то, что вообще полагается в качестве истинной такой вещи, как «смысл».

Во втором абзаце значит: нигилизм как психологическое состояние «наступает». Здесь названо решающее условие, вводящее реальную шаткость верховных ценностей и овладевающее ею за счет того, что в качестве смысла полагается объемлющая и вбирающая целость, «единство», которая пронизывает человека своим действием и фиксирует и обеспечивает человеческое бытие внутри сущего.

В третьем абзаце говорится: «Нигилизм как психологическое состояние имеет еще *третью и последнюю* форму». Здесь мысль заглядывает вперед, в то наступающее, когда нигилизм впервые обретет себя в полноте своего существа. Это введение истинного, потустороннего мира в себе как цели и образа мира кажущегося, посястороннего.

В первом абзаце названо основное условие возможности, во втором — действительное начало, в третьем — полное осуществление нигилизма. Так впервые история нигилизма *как* история достигает в своих существенных чертах «изображения» в целом.

Мы не можем теперь больше сдерживать уже затронутый вопрос, отвечает ли, и как, этой сущностной истории нигилизма также и та историческая действительность, которая обычно становится предметом историографической фиксации. Непосредственно об этом Ницше не говорит ничего, как и свое описание он тоже не называет, собственно, сущностной историей нигилизма. Все здесь остается неопределенным. Тем не менее есть признаки того, что Ницше имеет в виду «действительную» историю, прежде всего там, где он описывает третью форму нигилизма.

Под введением «истинного мира» в противоположность миру становления как миру лишь кажущемуся Ницше подразумевает метафизику Платона и вслед за нею всю последующую метафизику, которую он понимает как «платонизм». Этот последний он понимает как «учение о двух мирах»: над посюсторонним, изменчивым и доступным чувству миром стоит сверхчувственный, неизменяющийся потусторонний мир. Один — устойчиво пребывающий, «сущий» и тем самым истинный, другой — кажущийся мир. Этому соответствует приравнение «истины» и «бытия». Поскольку христианство учит, что этот мир, долина скорби, лишь временный переход к потустороннему, вечному блаженству, Ницше понимает христианство в целом как платонизм (учение о двух мирах) для народа.

Если под третьей формой условий для возникновения и существа нигилизма исторически имеется в виду философия Платона, то для второй и первой мы должны искать соответствующие исторические образования в доплатоновской философии. Действительно, введение «единства» для сущего в целом мы можем найти в учении Парменида:  $\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$ . Но для первой формы условий возникновения никакого эксплицитного исторического свидетельства найти не удастся уже потому, что она выступает основным условием *возможности* нигилизма и таким образом охватывает всю историю нигилизма. Поскольку то же по сути верно о всех трех условиях, а они дают о себе знать в каждой принципиальной метафизической позиции, пусть и в соответствующих видоизменениях, постольку попытка историографического прослеживания соответствий трем названным условиям не имеет того значения, как могло показаться, особенно если вспомнить, что раздел А — только прелюдия для В.

### Новое полагание ценностей

Раздел В гласит:

«Положим, мы осознали, почему этими *тремя* категориями нельзя больше *истолковывать* мир и что после этого прозрения мир начинает терять для нас ценность; тогда мы должны спросить, *откуда* идет наша вера в эти три категории, — попробуем, нельзя ли денонсировать веру в *них*! Если мы *обесценили* эти три категории, то доказательство их неприменимости к мировому целому перестанет быть основанием для *обесценения* целого.

Результат: *вера в категории разума* есть причина нигилизма, — мы измеряли ценность мира категориями, *которые относятся к чисто вымышленному миру*.

Итоговый результат: все ценности, которыми мы до сих пор пытались сделать мир ценным для нас и наконец тем самым *обесценили* его, когда они оказались неприложимыми, — все эти ценности, в психологическом пересчете, суть результаты определенных перспектив их полезности для поддержания и возрастания образований человеческого господства: и лишь ложно *спроецированы* в существо вещей. Это еще все та же *гиперболическая наивность* человека, ставить себя самого как смысл и меру ценности вещей».

Мы сказали, что здесь звучит другой язык, тот, который, правда, послышался уже в А и прежде всего в его заключительной фразе. Теперь уже не говорится: нигилизм как психологическое состояние «должен наступить»; нет уже речи о нигилизме как словно бы историографически опознаваемом явлении. Теперь дело идет о нас самих и нами самими ведется. Потому теперь говорится: «Положим, мы осознали, почему... *нельзя больше истолковывать*»; говорится: «тогда мы должны...»; говорится: «попробуем...!» Если мы эту попытку сделаем, то сложится какое-то совершенно новое отношение ко «всему». Тогда только впервые будет достигнут «результат» истории. Этот «результат» обобщается заключительным отрывком в «итоговый результат».

«Результаты» имеются только там, где ведется расчет и пересчет. В действительности ход мысли Ницше как нигилистический сводится к расчету; какого рода, сказано в заключительном отрывке: «...все эти ценности, в психологическом пересчете, суть результаты» того-то и того-то. Дело идет о «*психологическом*» подсчете и пересчете ценностей, при каком-то пересчете, конечно, мы сами входим в расчет. Ибо мыслить «психологически» значит: мыслить все как образ воли к власти. Психологически подсчитывать значит: все подсчитывать по ценности, а ценности пересчитывать на основную ценность, волю к власти, — высчитывая, в какой мере и каким образом «ценности» могут быть оценены волей к власти и тем самым выявлены как значимые.

Чего требует В и к чему призывает — это намеренная, осознанная и сознательно себя легитимирующая попытка обесценить прежние верховные ценности, их как верховные ценности отменить. Это, однако, означает одновременно решимость всерьез принять промежуточное состояние, создаваемое обесцениванием верховных ценностей при одновременном сохранении здешнего мира как единственной действительности, и *быть* в нем как в историческом. Нигилизм теперь уже не такой исторический процесс, который протекал бы перед нами как наблюдателями, вне нас, а то и позади нас; нигилизм оказывается историей нашей собственной эпохи, очерчивающей пространство его воздействия и бросающей нам вызов. Мы стоим в этой истории не как в безразличном пространстве, где можно было бы произвольно вставать на точки зрения и позиции. Эта история — сама образ и способ, каким мы стоим и идем, каким мы *суть*. Обесценение прежних верховных ценностей переходит в фазу ниспровержения и краха. Поскольку, однако, и в этом крушении дело еще идет о ценностях, призванных определить сущее в целом, ибо от распада прежних верховных ценностей сущее в смысле здесь и теперь доступной действительности, конечно, обесценивается, но не исчезает, а скорее впервые только и достигает значимости как такое, которое из-за крушения прежних ценностей стало нуждаться в новых ценностях, — постольку низложение прежних ценностей само по себе и с необходимостью уже стоит на пути к новому полаганию ценностей. Через низложение прежних ценностей мир, раньше всего лишь посутопный, становится единственной совокупностью сущего; это совокупное

сущее стоит теперь как бы вне различения на посюстороннее и потустороннее. Низложение прежних верховных ценностей несет тем самым перемену в совокупности сущего, так что становится проблемой, где и как еще можно говорить о бытии. Иными словами: новое полагание ценностей уже не может происходить так, чтобы на *то же*, пусть тем временем опустевшее место прежних верховных ценностей взамен них просто ставились новые.

Вместе с верховными ценностями падают одновременно «верх» и «высота», «запредельность», падает прежнее *место*, куда можно было бы помещать ценности. Это значит: полагание ценностей должно стать само другим. Ведь то, для чего новые ценности должны быть ценностями, после падения потусторонности уже не посюсторонность. Этим, однако, предполагается: способ, *каким* ценности суть ценности, существо ценностей должны измениться. Подрывающая основы перемена, стоящая за «обесценкой» прежних верховных ценностей, проявляется в том, что делается необходим *новый принцип полагания ценностей*. Поскольку же обесценка верховных ценностей есть их низложение сознательное, возникающее из недвусмысленного осознания явлений, то новое полагание ценностей должно иметь свое происхождение в новом и усиленном сознании (расчете).

Принцип нового полагания ценностей может поэтому утвердиться только так, что проснется и распространится какое-то новое знание о существе ценностей и условиях их оценки. Через высшую осознанность собственного сознания существа ценностей и полагания ценностей должна совершиться и утвердиться переоценка всех прежних ценностей. В понятии так новом их полагании впервые только и *завершится* падение прежних ценностей.

Через переоценку всех ценностей нигилизм впервые становится классическим. Его отличает знание истока и необходимости ценностей и тем самым также догадка о существе прежних ценностей. Здесь впервые идея ценности и полагание ценностей становятся самими собой; не только так, что инстинктивное действие одновременно и знает само себя и попутно наблюдает, но так, что это осознание *тоже* становится существенным моментом и влекущей силой всего поступка. То, что мы обозначали многозначным именем «инстинкт», теперь не просто делается в качестве некогда бессознательного также и осознанным; сознательность, «психологический подсчет» и расчет становится собственно «инстинктом».

Если в отрывке В нигилизм понят как промежуточное состояние и сделан мерилom мысли и поступка, то заключительный отрывок № 12-го достигает позиции классического нигилизма. Вычисляется «итоговый результат», где сущее в целом пересчитывается заново и неприкрыто высказывается знание о существе ценностей и их полагания.

Повторим главное положение заключительного отрывка:

«— все эти ценности, в психологическом пересчете, суть результаты определенных перспектив их полезности для поддержания и возрастания образований человеческого господства: и лишь ложно *спроецированы* в существо вещей. Это еще все та же *гиперболическая наивность* человека, ставить себя самого как смысл и меру ценности вещей».

Этим сказано: существо ценностей имеет свою почву в «образованиях господства». Ценности по своему существу привязаны к «господству». Господство есть властвование власти. Ценности соотнесены с волей к власти, они зависят от воли как от собственного существа власти. Неистина и безпорность прежних верховных ценностей заключается не в них самих, не в их содержании, не в том, что отыскивается смысл,

полагается единство, фиксируется истинное. Неистину Ницше видит в том, что эти ценности вынесены в «самосушущую» область, внутри которой и из которой они призваны иметь значение сами по себе и безусловно; меж тем как свой исток и область действия они имеют лишь в определенном роде воле к власти.

Осмыслив заключительный отрывок фрагмента № 12 в свете его заголовка «Крушение космологических ценностей», мы увидим теперь, что этот титул приложим к фрагменту в целом только в случае, если мы с самого начала понимаем нигилизм в смысле Ницше как историю, т. е. позитивно как предварительную ступень «нового» полагания ценностей, причем с такой решительностью, что именно крайний нигилизм ощущаем не как полное падение, но как переход к новым условиям существования. Этот обобщающий взгляд на существо нигилизма Ницше зафиксировал примерно одновременно с записью № 12 в следующем наброске:

*«Обобщающий взгляд.* — Фактически всякий крупный рост приносит с собой также страшный *распад и гибель*: страдание, симптомы заката *принадлежат* к временам громадных шагов вперед; всякое плодотворное и мощное движение человечества одновременно вызывает и нигилистическое движение. Приход в мир *предельнейшей* формы пессимизма, настоящего *нигилизма* может в известных обстоятельствах оказаться признаком резкого и существеннейшего возрастания, перехода в новые условия существования. *Вот что я понял*» (№ 112; весна-осень 1887).

На то же время приходится запись:

«Человек есть *недоживотное и сверхживотное*; высший человек есть недочеловек и сверхчеловек: так это вяжется одно с другим. Со всяким ростом человека в величину и высоту он растет также в глубину и в ужас: мы не вправе хотеть одного без другого, — или скорее: чем основательнее человек хочет одного, тем основательнее он достигает как раз другого» (№ 1027).

### Нигилизм как история

После предварительного истолкования фрагмента № 12 наша прямая задача, продумывание и осмысление ницшевского понятия европейского нигилизма, приобретает определенность. Что в начале рассуждения угадывалось лишь приблизительно, теперь может быть сконцентрировано ради непосредственного прояснения существа нигилизма по двум направлениям вопрошания, которые мы закрепим в следующих тезисах:

1. Нигилизм, как его мыслит Ницше, есть история обесценки прежних верховных ценностей как переход к переоценке всех прежних ценностей, состоящей в отыскании принципа нового полагания ценностей, каковой принцип Ницше видит в воле к власти.

2. Это существо нигилизма понято у Ницше исключительно из идеи ценности, исключительно в этом облике стало у него предметом критики и попытки преодоления. Поскольку, однако, полагание ценностей имеет своим принципом волю к власти, то преодоление нигилизма разворачивается через его завершение в классическом нигилизме и истолкование сущего в целом как воли к власти. Новое полагание ценностей есть метафизика воли к власти.

Мы понимаем этот титул «метафизика воли к власти» в двояком смысле, поскольку родительный падеж имеет двойственное значение родительного объекта и субъекта. Метафизика Ницше, во-первых, в качестве истины о сущем в целом имеет своим «объектом» волю к власти,

поскольку эта воля составляет общую черту сущего в целом. Но воля к власти как основная черта сущего в целом является одновременно сущностным определением человека. В качестве такого определения воля лежит в основе, оказывается субъектом человеческой формулировки истины о сущем в целом, т. е. метафизики. Метафизика Ницше есть поэтому, во-вторых, то, в чем воля к власти приходит к господству. Эта метафизика сама принадлежит к властной области воли к власти как одно из ее условий. Воля к власти есть объект и субъект метафизики, в которой царит идея ценности. Титул «метафизика воли к власти» в этом однозначном смысле двузначен.

Прежде всего надо понять нигилизм в единстве как историю полага-ния ценностей. Титул «полагание ценностей» применяется нами здесь в широком значении. Он охватывает: введение верховных ценностей, обесценку этих ценностей при их низложении, переоценку этих ценностей при новом полагании ценностей.

*К пункту 1.* Нигилизм есть история. Мы имеем тут в виду не только то, что называемое нами нигилизмом «имеет» «историю», поскольку может быть прослежено историографически в своем временном протекании. Нигилизм *есть* история. В ницшевском смысле он, среди прочего, составляет существо западноевропейской истории, потому что со-обуславливает закономерность принципиальных метафизических позиций и их взаимоотношения. Принципиальные метафизические позиции в свою очередь суть почва и область того, что нам известно в качестве мировой истории, особенно истории Запада. Нигилизмом определяется историчность этой истории. Поэтому для понимания существа нигилизма мало что даст пересказ и портретные зарисовки из истории нигилизма по отдельным столетиям. Все должно быть нацелено, главное, на то, чтобы увидеть в нигилизме закономерность истории. Если, ведя счет от обесценки верховных ценностей, люди хотят понимать эту историю как «упадок», то нигилизм не причина этого упадка, а его *внутренняя логика*: та закономерность происходящего, которая порывается, а тем самым уже и вырывается за пределы голого распада. Вникание в существо нигилизма состоит поэтому не в ознакомлении с известными историографии нигилистическими явлениями — оно требует понимания шагов, промежуточных ступеней и промежуточных состояний, от начинающейся обесценки до необходимой переоценки.

Когда верховные ценности обесцениваются и возникает ощущение, что мир никогда не соответствует тому, за что мы в идеале его принимаем, когда появляется даже настроение, что все идет только к худшему и к пустоте и потому этот мир есть худший из миров, «*pessimum*», тогда упрочивается позиция, которую в новое время называют обычно «пессимизмом», вера, что в худшем из миров жизнь не стоит того, чтобы в ней жили и ее утверждали (Шопенгауэр).

Ницше потому и характеризует «пессимизм» (№ 9; 1887) недвусмысленно как «предварительную форму нигилизма» (ср. № 37: «Развитие *пессимизма в нигилизм*»). Но как этот последний, так и пессимизм двузначен. Есть пессимизм от силы и *как* сила; но есть и пессимизм от слабости и *как* слабость. Первый не обманывает себя, видит опасность, не хочет никаких сокрытий: он трезво вглядывается в силы и власти, создающие опасность; но ему ведомы и те условия, которые наперекор всему обеспечивают овладение ходом вещей. Пессимизм силы занимает поэтому свою позицию в «аналитике». Ницше понимает под этим не разложение в смысле расчленения и расщепления, но разбор того, что «*есть*», показ оснований, почему сущее есть так, как оно есть. Пессимизм

как слабость и упадок, напротив, видит повсюду только мрак, приводит для всего основание неудачи и мнит себя позицией, обо всем заранее знающей, чем кончится дело. Пессимизм слабости ищет всё «понять» и историографически объяснить, найти всему оправдание и значение. Для всего происходящего он сразу уже отыскал какое-то раньше встречавшееся соответствие. Пессимизм как упадок спасается в «историзме» (ср. № 10). Пессимизм, сильный «аналитикой», и пессимизм, вязнущий в «историзме», предельно противостоят друг другу. «Пессимизм» и «пессимизм» не одно и то же. Через пессимизм и его двузначность, таким образом, обнаруживаются и получают перевес «крайности». Тем самым «промежуточное состояние», создаваемое обесценкой прежних верховных ценностей, становится отчетливее и неотвязнее.

При одном взгляде кажется, что осуществление прежних ценностей недостижимо, мир выглядит обесцененным. При другом взгляде ищущий взор через аналитическое осознание источника оценок в воле к власти обращается к истоку новых оценок, причем, конечно, мир от этого еще не обретает ценность. Но с равным успехом перед лицом потрясения значимости прежних ценностей кто-то может пытаться еще удержать их «место» и заселить это старое место, сверхчувственное, новыми идеалами. К этому в описании Ницше ведут, например, «учения об осчастливлении мира», «социализм», равно как «вагнеровская музыка», христианский «идеал», в том числе там, «где догматическая форма христианства прогорела» (№ 1021). Так возникает «неполный нигилизм»:

*«Неполный нигилизм, его формы: мы прямо в нем живем.*

*Попытки уйти от нигилизма без переоценки прежних ценностей: приводят к противоположному, обостряют проблему»* (№ 28).

Отсюда становится яснее, что — и почему — к полному, законченному нигилизму принадлежит «переоценка всех ценностей» и как этой переоценке предшествует, потом сопровождая ее, своеобразное состояние взвешенности. Это состояние взвешенности, когда прежние ценности низложены, а новые еще не положены, коренится в том, что нет никакой истины в себе, но истина все равно есть. Истина, однако, должна каждый раз определяться заново. «Аналитикой» уже пробуждается предчувствие, что «воля к истине» как запрос на значимое и законодательное есть запрос на *власть* и в качестве такового легитимируется только волей к власти и как вид воли к власти. Охарактеризованное выше промежуточное состояние есть «крайний нигилизм», который, собственно, познает и высказывает, что нет никакой истины в себе. Этот нигилизм в свою очередь двузначен:

*«А. Нигилизм как признак возрастания мощи духа: активный нигилизм.*

*В. Нигилизм как закат и уход мощи духа: пассивный нигилизм»* (№ 22; весна — осень 1887 г.).

Пассивный нигилизм довольствуется малым: нет истины в себе; это для него одновременно означает: не существует вообще никакой истины. Активный нигилизм, наоборот, вступает на путь определения истины в ее существе из источника, из которого все получает свою определенность и определенность. Активный нигилизм познает истину как вид воли к власти и как ценность определенного ранга.

Когда, наконец, воля к власти отчетливо ощущается как основание возможности истины, когда истина познается и формируется как функция воли к власти (как справедливость), то крайний нигилизм в качестве активного превращается в классический нигилизм. Поскольку же активный нигилизм заранее уже познает и признает волю к власти как

основную черту сущего, то для него нигилизм уже вообще не одна только «созерцательность» (№ 24), не одно только Нет суждения, а Нет поступка: тут «берут в свои руки», «расправляются». Не просто рассматривают что-то как ничтожное, но устраняют это, вторгаются и расчищают пространство. Классический нигилизм сам есть поэтому «идеал высшей властности» (№ 14).

Этот нигилизм выпрастывается из прежней «жизни», прокладывает дорогу «для нового порядка» и дает отмирающему вдобавок «стремление к концу». Таким образом нигилизм ведет расчистку и одновременно вмещает новые возможности. В виду этого нигилизма, расчищающего пространство, выставяющего все сущее на свободный простор, полагающего совершенно заново свои ценности, Ницше говорит об «экстатическом нигилизме» (№ 1055). Поскольку высшая властность классически-экстатического, предельно-активного нигилизма не знает никаких мер и не признает в качестве меры ничего вовне себя и ничего над собой, классически-экстатический нигилизм мог бы быть «*божественным образом мысли*» (№ 15). Нигилизм в этом облике уже никоим образом не простая «тоска по ничто» (№ 1029), он ей противоположность (ср. №№ 1010, 1023, 1025). Так обнаруживается сложенная в себе сущностная полнота нигилизма: двузначные праформы нигилизма (пессимизм), неполный нигилизм, крайний нигилизм, активный и пассивный нигилизм, активно-предельный и экстатически-классический нигилизм.

Когда, и как, и насколько, будучи познана или не познана, господствует *какая-то* из этих форм нигилизма или же все одновременно господствуют, создавая сплошь многозначное историческое состояние эпохи, — это вопросы, которые дают себя поставить всякий раз лишь из определенной ситуации поведения и осмысления; так должны они быть поставлены и здесь. Указания на ветвящиеся виды нигилизма нам достаточно, чтобы обозначить подвижность его существа и его исторического характера, чтобы одновременно заново заострить, что под нигилизмом нельзя иметь в виду просто некое современное явление или, тем более, нечто «злободневное» в эпоху Ницше. Имя «нигилизм» указывает на историческое движение, приходящее задолго до нас и размахнувшееся далеко за пределы нашего времени.

### Полагание ценностей и воля к власти

Нигилизм, продумываемый Ницше как история полагания ценностей, позволяет, однако, впервые понять себя лишь если полагание ценностей познается в своем существе, т. е., здесь: в своей метафизической необходимости. Тем самым *центр тяжести наших размышлений* перетягивает в сторону второго пункта вышеназванного круга вопросов.

К пункту 2. Ведущие положения этого круга вопросов гласят: Ницше мыслит нигилизм в его происхождении, развертывании и преодолении исключительно из ценностной идеи. Мышление в ценностях принадлежит к той действительности, которая определена как воля к власти. Ценностная идея есть необходимая составная часть метафизики воли к власти.

Где, однако, у этой метафизики ее историческое сущностное основание? Спросим иначе: где у ценностной идеи ее «метафизический» исток? Если метафизика есть истина о сущем в целом и потому говорит о бытии сущего — из какого истолкования сущего в целом возникает ценностная мысль? Мы отвечаем: из определения сущего в целом через основную черту воли к власти. Ответ верен. Но как дело доходит до *этого*



истолкования сущего, если оно не возникает как произвольное и свое нравное мнение отщепенца господина Ницше? Как дело доходит до проекта мира как воли к власти, если Ницше в таком истолковании мира обязан говорить лишь то, к чему порывается в своем потаенном движении целая долгая история Запада, прежде всего история Нового времени? Что осуществляется и правит в западной метафизике, если она в конце концов становится метафизикой воли к власти?

Так спрашивая, мы от, казалось бы, простого изложения и истолкования выходим в «размежевание» с метафизикой Ницше. Если ницшевская метафизика есть завершение западной метафизики, то размежевание с ней только тогда соразмерно, когда оно касается западной метафизики в целом.

При думающем размежевании с мыслителем дело идет не о том, чтобы одному «воззрению» противопоставить другое, одну «точку зрения» «провергнуть» другой. Всё это внешняя работа и несущественно. Размежевание значит для нас не: свысока судящая «полемика» и тщеславная «критика». Размежевание означает здесь проведение межи, осмысление истины, требующей решения, такого решения, которое не мы принимаем, которое, скорее, выносится для нашей истории в качестве истории бытия из него самого. Нам остается при этом только или кичиться «воззрениями» и упорствовать на «позициях» — причем к «позициям» надо причислить и мнимую «свободу от позиций» — или, наоборот, порвать со всеми «позициями» и «точками зрения», распрощаться с расхожими мнениями и представлениями, чтобы вручить себя единственно изначальному ведению.

Уже при первом истолковании нигилизма мы споткнулись о то, что имя и словесное понятие «нигилизм» означают мысль о бытии, тогда как Ницше понимает нигилизм исключительно из идеи ценности. В то время как вопрос о сущем в целом издавна был и остается ведущим вопросом всей метафизики, идея ценности в метафизике пришла к господству недавно и *решительно* только через Ницше, причем так, что метафизика тем самым решительно повернулась к своему окончательному осуществлению.

*Среди прочего* под влиянием Ницше ученая философия конца 19 и начала 20 века становится «философией ценности» и «феноменологией ценности». Сами ценности выступают наподобие вещей в себе, упорядочиваемых в «системы». При этом, несмотря на молчаливое отклонение философии Ницше, его сочинения, прежде всего «Заратустра», прочесываются на предмет выявления таких ценностей, а эти последние потом, «научнее», чем у «ненаучного поэта-философа» Ницше, выстраиваются в «ценностную этику».

Если мы ведем здесь речь о ценностной идее в философии, то имеем в виду исключительно метафизику Ницше. «Философией ценностей» в более узком и школьном смысле называет себя на пороге веков направление неокантианства, связанное с именами Виндельбанда и Риккерта. Непреходящей заслугой этого направления остается не «философия ценностей», а та в свое время весомая установка, в которой наперекор наступлению естественнонаучной «психологии» и «биологии» как якобы настоящей и единственной «философии» сохранялся и передавался по традиции еще какой-то след подлинного знания о существовании философии и философского вопрошания. Но эта в хорошем смысле «традиционная» установка опять же в свою очередь мешала «философии ценности» продумать идею ценности в ее метафизическом существе, т. е. принять нигилизм действительно всерьез. Надеялись справиться с ниги-

лизмом через возвращение к кантовской философии; это было, однако, лишь ускользанием от нигилизма и отказом заглянуть в прикрываемую им пропасть.

Если философия Ницше совершает завершение западной метафизики и если в этой философии впервые и глубже, чем в хромающей за нею следом «философии ценностей», решающим становится ценностное мышление, то не может быть, чтобы идея ценности вторглась в метафизику случайно и извне. Вопрос о происхождении ценностной мысли в метафизике становится в равной мере вопросом о существовании ценности и вопросом о существовании метафизики. Поскольку эта последняя достигает своего завершения, наш вопрос становится решающим вопросом о том, чем определяется необходимость философии и откуда она берет свое основание.

Откуда происходит ценностное мышление, то мышление, которое оценивает все вещи по их ценностям, само себя понимает как оценивание и своей задачей делает новое полагание ценностей? Ницше сам поставил вопрос об источнике ценностной мысли и уже ответил на него. Надо только вспомнить о ходе его размышлений в № 12. Там Ницше ведь отчетливо спрашивает: откуда происходит наша вера в космологические ценности? Ответ гласит: из воли человека к обеспечению для себя определенной ценности. Как же прикажете ему этого достичь, если мир, к которому он принадлежит, со своей стороны не имеет ценности, смысла и цели, единства и истины, если человек не может встать под «идеалом»? Заключение раздел № 12-го уже достаточно ясно изъясняет внутреннюю связь между полаганием ценностей и волей к власти. Указания на это место, конечно, еще мало для настоящего понимания такой связи. Мы вправе, однако, предполагать, что Ницше по-своему уже должен был извлечь эту связь на свет, коль скоро к переоценке ценностей принадлежит какое-то исключительное сознание и тем самым знание о том, как оно относится к ценностям.

Полагание ценностей в любом своем виде, в том числе и прежде всего новое полагание ценностей, через что должна совершиться переоценка ценностей, необходимо соотносено с волей к власти. Ницше говорит об этой связи в первой фразе № 14-го: «Ценности и их изменение состоят в отношении к *возрастанию власти того, кто полагает ценности*». «Возрастание власти», по данному вначале сущностному определению воли к власти, означает не что другое, как восхождение власти в смысле самоовладения власти. Но в этом и состоит существо власти. Смысл фразы поэтому таков: ценности и их изменение, т. е. полагание ценностей — будь то обесценка или переоценка или новое полагание ценностей, — обусловлены каждый раз тем или иным видом воли к власти, которая со своей стороны обуславливает полагающего ценности, т. е. человека, в способе его человеческого бытия. Ценности возникают из полагания ценностей, последнее отвечает воле к власти. В каком, однако, смысле и почему воля к власти оказывается полагающей ценностями? Что понимает Ницше под «ценностью»?

Книга «Воля к власти», очень путаная в порядке сочетания фрагментов наследия, содержит под № 715 (1888) запись Ницше, отвечающую на наш вопрос:

«Точка зрения „ценности“ есть точка зрения *условий сохранения и возрастания* в отношении сложных образований с относительной продолжительностью жизни внутри становления».

«Ценность» есть, таким образом, «точка зрения». «Ценность» даже «по существу» есть «точка зрения для...» (ср. № 715). Мы еще не

спрашиваем, для чего ценность есть точка зрения, обдумаем прежде, что «ценность» вообще есть «точка зрения» — нечто такое, что, будучи вобрано в себя зрением, становится центром перспективы для зрения, а именно для зрения, во что-то метящего. Эта намеренность чего-то есть *расчет* на таковое, вынужденный считаться с чем-то другим. Мы поэтому приводим и «ценность» сразу в связь с какими-то «сколько» и «столько», с количеством и числом. «Ценности» соответственно (№ 710) отнесены к *шкале числа и меры*. Спросить остается только, к чему в свою очередь отнесена шкала возрастания и уменьшения.

Через характеристику ценности как «точки зрения» достигается одно и для ницшевского понятия ценности существенное: в качестве точки зрения ценность всегда полагается зрением; через полагание она впервые только и становится для чего-то намечаемого «точкой», принадлежащей к зрительному лучу этой наметки. Ценности суть поэтому не нечто заранее и в себе наличное, могущее при случае стать точкой зрения. Ницшевская мысль достаточно ясна и открыта, чтобы заострить, что точка зрения «уточняется» в качестве таковой лишь через «сосредоточение» этого зрения. Значимое не потому значимо, что оно ценность в себе, но ценность *есть* ценность, поскольку она значима. Она значима, поскольку полагается в качестве значимой. Она полагается таковой через намеренность на что-то, что *благодаря* этой намеренности впервые приобретает характер чего-то такого, с чем надо считаться и что поэтому значимо.

Как только возникает идея ценности, так сразу надо признать, что ценности «есть» лишь там, где идет расчет, равно как «объекты» имеют место только для «субъекта». Речь о «ценностях в себе» есть либо безмыслие, либо фальшивая монета, либо то и другое вместе. «Ценность» по своему существу есть «точка зрения». Точки зрения существуют только для взгляда, который размечен точками отсчета и должен считаться с такими точками.

На что же открывается перспектива с ценностью в качестве центра перспективы? Что это такое, с чем каждый раз считаются? Что по существу намечено этим расчетом? Ницше говорит: «Точка зрения „ценности“ есть *точка зрения условий сохранения и возрастания*». Поскольку рассчитывают на что-то, каждый раз надо считаться с чем-то таким, от чего зависит сохранение и возрастание, что способствует или мешает сохранению, что приносит или исключает возрастание, — с чем-то таким, чем то и другое обусловлено. После всего до сих пор сказанного мы вправе предполагать, что под сохранением и возрастанием подразумеваются сохранение и возрастание власти. Власть есть «нечто», как бы «вещь», о которой идет дело, вещь, чье сохранение и возрастание обусловлено условиями.

«Ценности» суть условия, с которыми должна считаться власть как таковая. Расчет на возрастание власти, на овладение каждый раз очередной ступенью власти есть *существо* воли к власти. «Ценности» суть в первую очередь условия возрастания, усматриваемые волей к власти. Воля к власти как самопреодоление никогда не есть состояние покоя.

Воля к власти в метафизике Ницше есть более наполненное имя для захватанного и пустого титула «становление». Потому Ницше говорит: «Точка зрения „ценности“ есть точка зрения *условий сохранения и возрастания*... «внутри становления». Однако в сущностном определении ценности как *условия* остается еще неопределенным, что обуславливается ценностями, какую вещь они делают «вещью», если слово «вещь» мы применим здесь в совершенно широком смысле «нечто», не застав-

ляющем нас думать об осязаемых вещах и предметах. Но *что* обусловлено ценностями, есть воля к власти. Конечно; только воля к власти в качестве основной характеристики «действительного» не проста по своему существу, как о том говорит уже ее имя. Ницше не случайно говорит, что «ценность» есть включенное в расчет «*условие сохранения и возрастания*». В действительном деле идет с равной необходимостью о сохранении *и* возрастании; ибо для того, чтобы воля к власти в качестве преодоления могла превзойти какую-то ступень, эта ступень должна быть не только достигнута, она должна быть инкорпорирована, даже *властно* фиксирована, иначе *преодоление* не могло бы быть *преодолением*. О возрастании может «думать» только то, что в себе уже имеет какой-то прочный состав и статус. Ступень должна сначала стать прочной, чтобы над ней могло быть что-то надстроено.

Поэтому для действительного с чертами воли к власти нужны те ценности, которые обеспечивают ему состояние в своем постоянстве. Но с равной необходимостью нужны такие условия, которые предоставляют ей самопревосхождение, превышение действительного (живого), — нужны ценности как условия возрастания.

Воля к власти должна соответственно по своему внутреннему существу постоянно и в первую очередь полагать ценности сохранения *и* ценности возрастания. Она должна быть осмотрительной в обоих этих взаимосотнесенных аспектах и, осматриваясь таким образом, размечать *точки* рассмотрения: полагать ценности. К полаганию ценностей относится это высматривание точек зрения. Высматривание, просматривание, присущее воле к власти, есть то, что Ницше называет ее «перспективным» характером. Воля к власти есть тем самым *в себе*: разметка возрастания власти; пред-усмотрение есть принадлежащая к воле к власти траектория *обзора и просмотра*: пер-спектива. Поэтому во фрагменте № 12 (заключительный раздел), служащем для нас путеводной нитью, Ницше говорит: «Все эти ценности суть, в психологическом пересчете, результаты определенных перспектив...» Мы можем также сказать: все эти ценности суть *в качестве* ценностей определенных точки зрения определенных зрительных линий какой-то определенной воли к власти. Поскольку, однако, какое угодно действительное оказывается действительным благодаря основной черте воли к власти, к каждому отдельному сущему принадлежит та или другая «перспектива». *Сущее как таковое перспективно*. То, что называется действительностью, определяется из своего перспективного характера. Только в постоянной оглядке на него можно в метафизике Ницше помыслить действительно «сущее».

Этим перспективным характером сущего Ницше хочет сказать только то, что после Лейбница образует потаенную основную черту метафизики.

По Лейбницу всякое сущее определено через *perceptio* и *appetitus*, через представляющий порыв, который прорывается к тому, чтобы каждый раз *пред-ставит* целое сущего, «репрезентировать» и в этой *geraesentatio* и в качестве нее впервые только и *быть*. У этого представления всегда есть то, что Лейбниц называет *point de vue* — точкой зрения. Так и Ницше тоже говорит: «перспективизм» (перспективное восприятие сущего) есть то, «в силу чего этот силовой центр — а не только человек — *от себя* конструирует, т. е. по своей силе мерит, ошупывает, формирует весь остальной мир» (№ 636; 1888. Ср. XIV, 13; 1884/85: «Захоти человек наружу из мира перспектив, он погибнет»). Но Лейбниц еще не мыслит эти точки зрения как ценности. Ценностное

мышление еще не столь существенно и выражено, чтобы *ценности* могли быть помыслены как точки зрения перспектив.

Действительное, определенное в своей действительности через волю к власти, каждый раз оказывается переплетением перспектив и полагаемый ценности, образованием «сложного рода»; это, однако, потому, что существо самой воли к власти сложно. Сложное единство ее существа надо иметь перед глазами.

Если существо власти есть воля к возрастанию власти и если поэтому власть властвует как пре-обладание, то к ней принадлежит, во-первых, то, что преодолевается на каждой ступени власти, и, во-вторых, то, откуда исходит преодоление. Преодолеваемое может быть таковым только потому, что оказывает сопротивление и является постоянным и прочным, держащимся и поддерживающим себя. Преодолеваемое, напротив, нуждается в способности выйти в более высокие ступени власти, требует возможности восхождения. К существу преодоления принадлежит необходимое переплетение сохранения и повышения. Существо власти само есть нечто переплетенное. Так определяемое действительное постоянно и вместе непостоянно. Его постоянство потому всегда *относительно*. Недаром Ницше говорит: «Точка зрения „ценности“ есть точка зрения *условий сохранения и возрастания* в отношении сложных образований с относительной продолжительностью жизни внутри становления». В этих образованиях сосредоточиваются порождения воли к власти, чье существо состоит в умении господствовать и повелевать. Поэтому Ницше именует такие образования также коротко «образованиями господства» или «господствующими центрами» (№ 715): «„Ценность“ есть по существу точка зрения для прибыли или убыли этих господствующих центров».

В этом определении выражено то, что ценности как *условия* подъема и поддержания всегда соотнесены со «становлением» в смысле роста и упадка власти. Ценности ни с какой стороны не есть прежде всего нечто «в себе сущее», при случае потом соотносимое с волей к власти. Они суть то, что они суть, а именно условия, только *в качестве обуславливающих*, а значит самую волю к власти поставленных опор для нее же самой. Так они задают меру для оценки количества власти того или иного образования господства и для направления его прибыли или убыли. Когда Ницше в № 12 (заключительная часть) говорит, что ценности суть «результаты определенных перспектив полезности для поддержания и наращивания человеческого образований господства», то польза и полезность понимаются тут в единственном отношении к власти. «Ценность» есть по существу полезная ценность; но «польза» должна здесь быть приравнена к условию поддержания власти, т. е. тем самым всегда уже и возрастания власти. Ценности по своему существу суть условия и потому никогда не нечто безусловное.

Ценности суть условия «образований господства» внутри становления, т. е. действительности в целом, основная черта которой есть воля к власти. Образования господства суть образования воли к власти. Ницше часто именует «ценностями» не только условия этих образований господства, но также и сами образования господства, и по праву. Наука, искусство, государство, религия, культура имеют значение ценностей, насколько они суть условия, в силу которых осуществляется порядок становящегося как единственно действительного. Эти ценности со своей стороны в качестве образований власти в свою очередь опять же выставляют определенные условия своего собственного развертывания и обеспечения постоянства. Но само становление, т. е. действительное в целом,

«не имеет вовсе никакой ценности». Это само собой ясно после приведенного сейчас сущностного определения ценности. Ибо вне сущего в целом нет уже больше ничего, что могло бы быть условием еще и для него. Не хватает чего-то, по чему это (становление в целом) можно было бы изменить. *«Совокупная ценность мира не оцениваема, следовательно, философский пессимизм относится к разряду комических вещей»* (№ 708; 1887/88).

Когда Ницше говорит, что сущее в целом «не имеет вовсе никакой ценности», он не хочет вынести презрительного суждения о мире. Он хочет только отвести от целого всякое оценивание как непонимание его существа. Тезис: сущее в целом не имеет вовсе никакой ценности — это, будучи продумано в смысле метафизики воли к власти, энергичнейшее отклонение веры, что «ценности» суть нечто в себе, выше сущего в целом и значимое для него. Сущее в целом бесценно, значит: оно стоит вне всякой оценки, потому что такая лишь сделала бы целое и безусловное зависимым от частей и условий, которые только из целого суть то, что они суть. Становящийся мир есть как воля к власти безусловное. Только *внутри становления*: в отношении к отдельным образованиям власти, только ими и для них введенные, существуют условия, т. е. точки зрения сохранения и возрастания квантов власти, существуют ценности. Так что ценности возникают из воли к власти? Конечно — но мы снова промахнулись бы, если бы все-таки захотели понимать эти ценности опять же так, как если бы они были чем-то «рядом» с волей к власти, как если бы была сначала эта воля, которая потом полагала бы «ценности», ставя их себе при случае на службу. Ценности как *условия* поддержания и наращивания власти существуют лишь как нечто обусловленное *единственным* безусловным, волей к власти. *Ценности суть по существу обусловленные условия.*

Но ценности явно могут только тогда быть условиями воли к власти, когда они сами имеют черты власти и тем самым представляют кванты власти для расчета на возрастание власти из осознанного исполнения воли к власти. Ценности поэтому в качестве условий наращивания и поддержания власти сущностно привязаны к человеку. Как точки зрения они оказываются втянуты в *человеческую* перспективу. Поэтому Ницше говорит (№ 713; 1888):

*«Ценность есть высший квант власти, который может вобрать в себя человек — человек: не человечество. Человечество гораздо скорее еще средство, чем цель. Дело идет о типе: человечество просто подопытный материал, чудовищный избыток неудачников: руины».*

Ценность есть каждый раз квант власти, устанавливаемый и измеряемый волей к власти.

Воля к власти и полагание ценностей есть *одно и то же*, коль скоро воля к власти высматривает точки зрения сохранения и наращивания. Из-за этого полагание ценностей не удастся вывести из воли к власти как нечто от нее отличное. Прояснение существа ценности и полагания ценностей позволяет получить только одну характеристику воли к власти. Вопрос о происхождении ценностной мысли и существа ценности указанием на внутреннюю связь полагания ценностей с волей к власти никоим образом не решен. Он переложен на вопрос о сущностном происхождении воли к власти. Почему эта последняя в себе такова, что полагает ценности? Почему *вместе* с идеей воли к власти в метафизике начинается господствовать также и ценностная идея? Как и почему метафизика становится метафизикой воли к власти?

## Субъективность в ницшевском истолковании истории

Чтобы обозреть размах этого вопроса, мы должны обдумать, что означает господство ценностной идеи в метафизике. Оно ведет ближайшим образом к тому, что Ницше понимает задачу будущей метафизики как переоценку всех ценностей. Господство ценностной идеи одновременно, без дальнейшего разбора и обоснования, предполагает самопонятным, что теперь, пусть не высказанно, также и вся прежняя метафизика, исторически предшествующая метафизике воли к власти, была, оказывается, метафизикой воли к власти. Ницше понимает всю западную философию как мышление в ценностях и счет на ценности, как полагающую ценности. Бытие, существование сущего истолковывается как воля к власти. Неожиданным и всякому очевидным образом во всех сочинениях и записях Ницше история метафизики выступает в свете ценностной идеи.

Мы склонны просто глядеть поверх этого факта или же характеризовать это истолкование истории метафизики как то историческое воззрение на историю философии, которое было всего ближе для Ницше. В таком случае мы имеем перед собой просто некий взгляд на историю наряду с другими. Так в течение 19 и 20 веков ученая историография представляла историю философии то в кругозоре философии Канта или философии Гегеля, то с точки зрения средневековой философии, *еще чаще*, конечно, в таком *кругозоре*, который через смещение разнообразнейших философских учений инсценирует широту и общезначимость, изгоняющие из истории мысли все загадки.

Однако то, что Ницше истолковывает историю метафизики из горизонта воли к власти, имеет источник в его метафизической мысли и никоим образом не есть просто запоздалое историографическое вкладывание собственных «воззрений» в учения прежних мыслителей. Скорее, метафизика воли к власти как позиция *переоценки* прежней метафизики заранее определяет ее в смысле оценки и ценностной идеи. Все размежевание с ней движется на почве уже решенного, из всякого анализа изъятого истолкования. Метафизика воли к власти не исчерпывается тем, что установлены новые ценности взамен прежних. Она дает явиться всему, что когда-либо и прежде в метафизике было помыслено и высказано о сущем как таковом, в свете ценностной идеи. Ибо существо истории определяется метафизикой воли к власти тоже новым способом, что мы узнаем из ницшевского учения о вечном возвращении того же и его внутренней связи с волей к власти. Всякий вид историографии всегда только лишь следствие какого-то уже принятого определения существа истории.

*Поэтому* Ницше говорит — словно это самопонятнейшая в мире вещь — о единстве, целостности, истине как о «верховных ценностях». Что все это должно быть «ценностями», не просто подытоживающее истолкование Ницше. Это первый решающий шаг самой «переоценки». Ибо при верном осмыслении произведенная Ницше переоценка состоит не в том, что на место прежних верховных ценностей он выдвигает новые, но в том, что «бытие», «цель», «истину» он понимает уже как *ценности* и *только* как ценности. Ницшевская «пере-оценка» есть в своей основе пере-осмысливание всех определений сущего в ценности. Он *именует* в § 12 «цель», «единство», «цельность», «истину», «бытие» также «категориями разума». Этим они во всяком случае *являются* для Канта и Фихте, для Шеллинга и Гегеля. Для Аристотеля тоже, и прежде всего для него, определения сущего как такового оказываются категориями,

хотя и не «категориями разума» — при условии, что «разум» здесь, как у Канта и в немецком идеализме, будет пониматься как сущность *субъективности*. И если Ницше трактует об определениях сущего, которые он понимает как «космологические ценности», то здесь дает о себе знать новоевропейско-метафизическое истолкование бытийных определений сущего как категорий разума. Это новоевропейское истолкование между тем еще раз видоизменяется у Ницше, так что теперь категории разума выступают верховными ценностями. Это коренящееся в новейшем времени и позднейшей метафизике истолкование бытийного определения сущего накладывается на греческую философию, потому что вся история западной метафизики выступает как история полагания ценностей. Более ранние принципиальные метафизические позиции не получают слова в свойственной им истине. Они говорят языком философии воли к власти, понятой как полагание ценностей.

Если мы вспомним вдобавок о замеченной нами сущностной взаимоотношенности полагания ценностей и воли к власти, то окажется: ницшевское истолкование всей метафизики из идеи ценности коренится в его основополагающем определении всего сущего как воли к власти. Это имя — основное слово метафизики *Ницше*. Ни Гегель с Кантом, ни Лейбниц с Декартом, ни средневековое и эллинистическое мышление, ни Аристотель с Платоном, ни Парменид с Гераклитом не знают о воле к власти как основной черте сущего. Если Ницше видит метафизику как таковую вместе со всей ее историей в горизонте полагания ценностей, то эта история вводится тем самым в одностороннюю перспективу и руководствующееся ею историко-философское рассмотрение становится неверным.

Но только существует ли вообще такая вещь, как не одностороннее, а наоборот, всестороннее рассмотрение истории? Не вынуждена ли любая современность видеть и истолковывать прошлое всякий раз из *своего* горизонта? Разве ее историческое знание не становится тем «жизненное», чем в более решительном смысле тот или иной горизонт той или иной современности оказывается определяющим? Не сам ли Ницше в одном из своих ранних сочинений, во втором отрывке «Несвоевременных размышлений», под заглавием «О пользе и вреде истории для жизни», требует, чтобы история служила «жизни», и объясняет, почему такое возможно только в случае если заранее отрешиться от кажимости мнимой исторической «объективности»?

Если это так, то наше замечание, что Ницше, исходя из своей постановки вопроса, истолковывает историю метафизики как историю полагания ценностей, вряд ли может выступать как упрек и сомнение, потому что оно лишь подтверждает подлинность его исторического мышления. Может даже быть, что благодаря ницшевскому истолкованию метафизики из идеи ценности прежняя метафизика оказывается понятой «лучше», чем она сама себя понимала или когда-либо могла понять, поскольку это истолкование впервые только и дарит ей нужное слово, чтобы сказать то, что она всегда хотела, но еще не могла сказать. Будь так, ницшевское понимание категорий и категорий разума как верховных ценностей и вообще как «ценностей» предстает вовсе не искажением истории, а наоборот, высвобождением ранних метафизических ценностей в их подлинное творческое содержание или по крайней мере представляет их определенное обогащение. И если, наконец, основа ницшевского понимания всей метафизики, истолкование сущего в целом как воли к власти, движется вполне в колее прежнего метафизического мышления и доводит до завершающей полноты его основополагающую



идею, то ницшевский «образ истории» будет во всех отношениях оправдан и окажется единственно возможным и необходимым. Но в таком случае не останется никакой возможности уйти от утверждения, что история западной мысли протекает как обесценение верховных ценностей и что соразмерно этой аннигиляции ценностей и крушению целей существует и должен возникнуть «нигилизм».

Из таких соображений вытекает одно: указание на то, что свою собственную принципиальную метафизическую установку — волю к власти как основную черту сущего, полагание ценностей, происхождение полагания ценностей из воли к власти — Ницше задним числом приписывает прежней истории метафизики, мы не вправе применить в качестве дешевого упрека, чтобы предъявить Ницше счет за искажение образа истории или, тем более, опровергнуть правомерность ценностной идеи. Даже если мы будем вынуждены признать, что ницшевское истолкование метафизики не совпадает с тем, о чем учит предшествующая метафизика, все равно это признание нуждается сперва в обосновании, выходящем за чисто историческую справку о неодинаковости метафизики Ницше и прежней метафизики.

Надо доказать, что прежняя метафизика была чужда и должна была остаться чужда ценностной идее, потому что прежняя метафизика еще не могла понимать сущее как волю к власти. Если мы это докажем, мы должны будем при этом, конечно, столкнуться с более глубоким источником ценностной мысли, ибо таким путем устраняется видимость, будто в метафизике всегда уже и думали способом полагания ценностей. Если обнаружится, в какой мере истолкование сущего как воли к власти впервые становится *возможным* на почве новоевропейской принципиальной метафизической установки, то в аспекте вопроса о происхождении ценностной идеи мы придем к важному открытию, что Ницше на этот вопрос о происхождении еще не дает никакого ответа и никакого ответа дать не может.

Отсылка к § 12, где Ницше разбирает происхождение нашей веры в прежние верховные ценности, не уводит нас далеко. В самом деле, тот ницшевский разбор предполагает, что полагание ценностей коренится в воле к власти. Воля к власти служит ему предельным фактом, до которого мы добираемся. Что для Ницше служит достоверностью, то для нас становится вопросом. Соответственно и ницшевская дедукция ценностной идеи оказывается для нас проблематичной.

Ницше показывает лишь в своей манере: ценности суть по своей сущности условия воли к власти, устанавливаемые этой волей для самой себя, т. е. для сущностной полноты власти — для ее сохранения и возвышения. Полагание ценностей — это включение в волю к власти. Но сама воля к власти — откуда происходит проект сущего в целом, обнаруживающий в ней волю к власти? *Только с этим вопросом мы впервые задумываемся о корнях происхождения полагания ценностей внутри метафизики.*

Но если мы теперь сделаем попытку доказательства, что метафизика до Ницше *не* истолковывала сущее как волю к власти и что ценностная идея была ей совершенно чужда, то это намерение подложит тем же сомнениям, которые выдвигались против ницшевского истолкования истории. Мы тоже вынуждены рассматривать и истолковывать прежнюю мысль из горизонта определенной, т. е. нашей мысли. Не больше Ницше, не больше Гегеля можем мы выйти из истории и из «времени», чтобы с какой-то абсолютной позиции, словно бы без определенной и потому неизбежно односторонней оптики, рассматривать былое само

по себе. Для нас имеет силу то же, что для Ницше и Гегеля, а вдобавок еще и то, что в горизонте нашей мысли, возможно, нет даже существенности, не говоря уж о величии проблематики тех мыслителей, так что наше истолкование истории в лучшем случае остается позади достигнутых ими.

Мы приближаемся с этим соображением к кругу истинных решений. Вопрос об истине «образа истории» размахивается шире, чем вопрос об исторической правильности и тщательности использования и интерпретации источников. Он затрагивает вопрос об истине нашего исторического местопребывания и заключенного в нем отношения к истории. Но если европейский нигилизм — не просто *одно* из исторических движений среди прочих, если он есть основное движение нашей истории, то истолкование нигилизма и отношение к нему зависят от того, как и откуда определяется для нас историчность человеческого бытия.

Осмысление этого может направиться по разным путям. Мы избираем тот, который подсказан нам задачей курса. Мы движемся дорогой исторического осмысления прежде, чем вырабатываем «философию истории»; возможно, то движение делает такую философию саму по себе излишней. Путь, которым мы по необходимости идем, ведет, все равно, удается ли он или нет в деталях, в направлении доказательства того, что идея ценности *до* Ницше была метафизике чужда и должна была быть ей чужда, но тем не менее возникновение ценностной идеи было подготовлено *метафизикой* в эпохи *до* Ницше. В какой мере, однако, на этом историческом пути мы лишь теряемся среди давно прошедшего или пытаемся сосредоточиться на только еще наступающем, не надо высчитывать ни до этого пути, ни после него, лишь бы только мы действительно шли по нему. Конечно, при этом запросто и снова и снова мы будем спотыкаться о препятствие, идущее от уже затронутого соображения, превратившегося сегодня в общее место: что всякое рассмотрение истории определено настоящим и отнесено к нему, а значит «релятивно» и значит никогда не «объективно», т. е., значит всегда «субъективно»; что с субъективностью этой надо смириться, и тогда всего лучше будет сделать из этой «реальной» нужды добродетель, а из примирения с субъективностью — превосходство субъекта, ставящего все прошедшее на службу конкретного настоящего.

Чтобы, однако, история метафизики, какую она только еще должна быть понята, должным образом выделилась на фоне ницшевской концепции, мы должны сначала еще поставить себе перед глазами ницшевское истолкование истории метафизики в обозримом облике на основании сказанного до сих пор. До сих пор мы знаем одно: для Ницше полагание ценностей имеет свое основание и свою необходимость в воле к власти. Значит, по мнению Ницше, для первого введения прежних верховных ценностей, т. е. для начала метафизики законом тоже была определенная воля к власти. Первое введение верховных ценностей имеет то своеобразие, что, по Ницше, ценности «цель», «единство», «истина» ложным образом были «спроецированы» в «существо вещей». Как дошло дело до этого проецирования? В смысле ницшевского истолкования истории этот вопрос гласит: какая форма воли к власти была здесь за работой?

### **Ницшевское «моральное» истолкование метафизики**

Если «истина», т. е. истинное и действительное, выводится и возводится в некий самосуший мир, то это подлинно сущее выступает как нечто такое, чему должна покориться вся человеческая жизнь. Истинное есть само по себе должное и желанное. Человеческая жизнь только тогда

на что-то годится, только тогда определена истинными добродетелями, когда эти последние только к тому устремлены и только тому способствуют, чтобы осуществить желанное и должное, следовать за ними и так подчинить себя «идеальному».

Человек, самоотрекающийся перед идеалами и прилежно стремящийся их исполнить, есть добродетельный, годный, т. е. «хороший человек». Продуманное в ницшевском смысле, это означает: человек, волящий сам себя как такого «хорошего человека», учреждает над собой сверхчувственные идеалы, которые дают ему то, чему он должен подчиниться, чтобы в осуществлении этих идеалов обеспечить себе жизненную цель.

Воля, волящая этого «хорошего человека», есть воля к подчинению идеалам как чему-то такому, что дано само по себе, над чем человек не может уже иметь больше никакой власти. Воля, волящая «хорошего человека» и его идеалы, есть воля к власти этих идеалов и тем самым воля к бессилию человека. Воля, волящая хорошего человека, есть, конечно, тоже воля к власти, но в образе бессилия человека для власти. Этому бессилию человека для власти прежние верховные ценности обязаны своей проекцией в сверхчувственное и своим возвышением до мира «в себе» как единственно истинного мира. Воля, волящая «хорошего человека» и «хорошее» в этом смысле, есть «моральная» воля.

Под моралью Ницше понимает большей частью систему таких оценок, в которых сверхчувственный мир полагается как определяющий и желанный. Ницше понимает «мораль» всегда «метафизически», т. е. в аспекте того, что в ней выносятся решение о совокупности сущего. В платонизме это достигается разделением сущего на два мира, сверхчувственный мир идеалов, должного, самоистинного — и чувственный мир стремления, усилия и самоподчинения самоценному, которое, будучи безусловным, обуславливает собою все. Поэтому Ницше может сказать (№ 400):

«В истории морали выражается, таким образом, воля к власти, с которой то рабы и угнетенные, то неудачники и тяготящиеся собой, то посредственности делают попытку провести им благоприятные ценностные суждения».

Соответственно этому говорится (№ 356):

«Смиранным, прилежным, благожелательным, умеренным: таким вы хотите человека? *хорошего человека?* Но, чудится мне, это просто идеальный раб, раб будущего».

И в № 358:

«Идеальный раб („добрый человек“). — Кто себя не может поставить „целью“, вообще не может от себя вводить цели, тот отдает честь морали лишения самости — инстинктивно. В ней убеждает его все: его разумность, его опыт, его суетность. И вера тоже есть некое лишение самости».

Вместо лишения себя самости мы можем также сказать: отказ от того, чтобы самого себя поставить повелевающим, т. е. бессилию к власти, «уклонение от воли к бытию» (№ 11). Бессилию к власти есть, однако, лишь «особый случай» воли к власти, и в этом заложено: «Прежние верховные ценности суть особый случай воли к власти» (XVI, 428). Введение этих ценностей и их возведение в сверхчувственный мир в себе, которому призван подчиниться человек, происходит от «умаления человека» (№ 898). Всякая метафизика типа введения сверхчувственного мира как истинного над чувственным как мнимым возникает из морали. Отсюда тезис:

«Это не больше чем моральный предрассудок, что истина ценнее видности» («По ту сторону добра и зла», № 34; VII, 55).

В том же сочинении Ницше определяет сущность морали так:

«Мораль понимается именно как учение об отношениях господства, при которых возникает феномен „жизнь". —» (там же, № 19; VII, 31).

И в «Воле к власти» (№ 256):

«Я понимаю под „моралью" систему оценок, соприкасающуюся с условиями жизнедеятельности того или иного существа».

Здесь Ницше понимает мораль, правда, также «метафизически» в отношении к сущему в целом и к возможности жизни вообще, а не «этически» в аспекте «жизненного поведения», но он уже не думает о *единой* морали, обуславливающей платонизм. «Мораль» и «мораль» поэтому и в метафизическом значении для Ницше не одно и то же. С одной стороны, мораль означает в формальном, наиболее широком смысле *всякую* систему оценок и отношений господства; мораль здесь понимается настолько широко, что и новые оценки тоже могут быть названы «моральными», лишь потому, что ими устанавливаются условия жизнедеятельности. Во-вторых, однако, и как правило мораль означает, по Ницше, систему *тех* оценок, которые включают в себя введение безусловных верховных ценностей в себе в смысле платонизма и христианства. Мораль есть мораль «хорошего человека», который живет из противоположности и внутри противоположности к «злomu» и не «по ту сторону добра и зла». Поскольку метафизика Ницше стоит «по ту сторону добра и зла», пытаюсь прежде всего выработать и занять эту позицию как принципиальную и основополагающую, постольку Ницше вправе называть себя «имморалистом».

Этот титул никоим образом не означает, что мысль и настроение неморальны в смысле занятия позиции *против* «добра» и за «зло». Без морали — это означает: по ту сторону добра и зла. Это опять же не означает: вне всякой законности и порядка, но — внутри необходимости *нового* полагания другого порядка против хаоса.

Мораль «добрého человека» — источник прежних верховных ценностей. Добрый человек полагает эти ценности как безусловные. Таким образом они оказываются условиями его «жизни», которая, будучи бессильной к власти, требует для себя возможности заглянуть в вышележащий сверхчувственный мир. Отсюда мы теперь понимаем также, что в заключительной части № 12 Ницше подразумевает под «*гиперболической наивностью*» человека.

«Добрый человек» этой «морали» есть, мысля метафизически, тот человек, который ничего не подозревает о происхождении ценностей, которым он подчиняет себя как безусловным идеалам. Это *неподозревание* о происхождении ценностей держит человека в стороне от всякого *эмплицитного* осмысления происхождения ценностей: а именно, что они суть установленные самою волей к власти условия ее собственного поддержания. «Наивность» равнозначна с «психологической невинностью»; это означает, согласно ранее сказанному: незатронутость всяким пересчетом сущего и тем самым жизни с ее условиями на волю к власти. Постольку такому психологически невинному («наивному») человеку происхождение ценностей из властного человеческого оценивания остается скрытым, постольку *наивный* человек принимает ценности (цель, единство, цельность, истину) так, словно они пришли к нему откуда-то, спустились с неба и сами по себе как таковые возвышаются над ним, а ему остается только склониться перед ними. Наивность как незнание о происхождении ценностей из человеческой воли к власти поэтому сама

по себе «гиперболична» (от ὑπερ-βάλλειν<sup>10</sup>). «Добрый человек» бросает, не зная того, ценности поверх через себя и бросает их тому, что существует само по себе. То, что обусловлено единственно лишь самим человеком, он считает, наоборот, безусловным, обращенным к человеку с требованиями. Потому свой пересчет истоков веры на верховные ценности и категории разума он заключает, как вообще весь фрагмент 12, фразой:

«Это все еще та же *гиперболическая наивность* человека, вводить самого себя как смысл и меру ценности вещей».

Несмотря на то, что проведенное проявление выражения «гиперболическая наивность», и теперь еще остается опасность, что мы поймем эту важную заключительную фразу фрагмента № 12 в принципе ошибочно. Она содержит слишком сжатое и потому легко перетолковываемое подытожение важной мысли. А именно, нам могли бы, ссылаясь на фразу Ницше, поставить на вид, что судя по буквальному смыслу фразы Ницше говорит противоположное тому, что *мы* прояснили как *существо* гиперболической наивности. Если наивность действительно заключается в незнании происхождения ценностей из властного оценивания самим человеком, то как же тогда еще будет «гиперболической наивностью» «вводить самого себя как смысл и меру ценности вещей»? Это последнее все-таки совсем непохоже на наивность. Тут высшая сознательность самоставящего человека, выраженная воля к власти и никоим образом не бессилие к власти. Если бы мы должны были понимать фразу так, то Ницше, выходит, говорил бы: «гиперболическая наивность» заключается в том, чтобы совершенно *не* быть наивным. Подобного безмыслия мы у Ницше предполагать не вправе. Что же тогда сказано во фразе? По ницшевскому определению существа ценностей, ценности, полагаемые в незнании об их происхождении, тоже должны возникать из человеческих полаганий, т. е. таким способом, что человек сам себя полагает как смысл и меру ценности: наивность, заключается не в том, что человек полагает ценности и функционирует как их смысл и ценностный масштаб. Человек выдает свою наивность постольку, поскольку он полагает ценности в качестве представшей ему «сущности вещей», без знания о том, что это *он* их полагает и что полагает их в нем каждый раз воля к власти.

Человек остается увязать в своей наивности, пока не берет всерьез то знание, что он один полагает ценности, что ценности всегда могут быть лишь им же обусловленными условиями сохранения, обеспечения и возрастания его жизни. При поверхностном чтении фраза соблазняет думать, будто Ницше требует — в противоположность практике наивного полагания ценностей, всегда переключившей человеческие ценности в сами вещи и тем очеловечивающей все сущее, — такого познания и определения сущего, при которых избегалось бы всякое очеловечение. Но как раз это истолкование фразы было бы ошибочным; ибо не в очеловечении вещей порок наивности, а в том, что очеловечение осуществляется не *сознательно*. Наивность есть в себе нехватка воли к власти, ибо от нее ускользает знание, что установление мира по образу человека и через человека есть единственный истинный способ всякого мироистолкования и тем самым тот, на который в конце концов метафизика должна пойти решительно и безоговорочно. Прежние верховные ценности потому могли достичь своего ранга и значимости, что человек сам себя поставил смыслом и масштабом вещей, но сделал это не сознательно, оставшись, наоборот, при мнении, что установленное им — подарок вещей, от них самих ему принесенный. В наивном полагании

ценностей, конечно, тоже правит, как во всяком полагании ценностей, по сути воля к власти. Но воля к власти здесь — пока еще бессилие к власти. Власть властвует здесь еще не как специально осознанная и овладевшая самой собой.

Что при введении верховных ценностей человеческие полагания приписываются вещам, происходит для Ницше с полным правом. Вместе с тем очеловечение сущего тут еще невинно и потому не безусловно. Поскольку *ближайшим образом* собственный, а именно властный источник прежних верховных ценностей остается потаенным, но оставаться всегда потаенным с пробуждением и возрастанием человеческого самосознания не может, постольку с растущим прозрением в исток ценностей вера должна пошатнуться. Однако прозрение в источник ценностей, их человеческого полагания и очеловечения вещей не может и просто остановиться на том, чтобы после разоблачения источника ценностей и после падения ценностей мир стал выглядеть неценным. Так он был бы лишен всяческой «ценности», а тем самым и условий жизни, так что эта последняя не могла бы *быть*. Что, однако, перед лицом кажущейся неценности мира должно совершиться, в чем должна состоять переоценка прежних ценностей, из прозрения в источник ценностей уже решено и предначертано. Новые задачи Ницше подытожил в записи, восходящей к 1888 году и демонстрирующей нам предельную противоположность гиперболической наивности. Она гласит:

«Всю красоту и возвышенность, какими мы наделили действительные и воображенные вещи, я хочу затребовать назад как собственность и произведение человека: как его прекраснейшую апологию. Человек как поэт, как мыслитель, как бог, как любовь, как мощь, власть —: о, сверх того его царственная щедрость, с какой он осыпал подарками вещи, чтобы *обеднить* себя и себя чувствовать нищим! До сих пор его величайшим бескорытием было то, что он изумлялся и молился и умел скрывать от себя, что это *он* создатель Того, чему он изумлялся» («Воля к власти»; XV, 241).

То, о чем говорит эта запись, достаточно ясно. Человек не должен больше раздаривать и одалживать, тем более подчиняться тому, чем сам же и одарил, словно чужому, такому, в чем нуждается жалкий человек; вместо этого человек должен затребовать все для себя как свою собственность, что он сумеет только если заранее будет знать самого себя не жалким рабом перед сущим в целом, но наоборот, воздвигнет и утвердит самого себя в безусловном господстве. Это значит, однако, что он сам есть безусловная воля к власти, что он сам себя знает господином этого господства и сознательно решается на всякое исполнение власти, т. е. на постоянное возрастание властной мощи. Воля к власти есть «*принцип нового полагания ценностей*». Воля к власти есть не только вид и способ, как, и средство, каким осуществляется полагание ценностей, воля к власти как существо власти есть единственная основная ценность, по которой должно оцениваться все, что либо призвано иметь ценность, либо не вправе претендовать на какую-либо ценность. «Всякое свершение, всякое движение, всякое становление как утверждение отношений степени и силы, как *борьба...*» (№ 552; весна — осень 1887). Что побеждено в этой борьбе, то, поскольку побеждено, неправо и неистинно. Что в этой борьбе остается наверху, поскольку побеждает, то в своем праве и истинно.

О чем идет борьба, остается всегда, будучи осмысленно и желанно в качестве частной содержательной цели, вторичным по значению. Все цели борьбы и пароли борьбы всегда лишь и всегда пока еще средства

борьбы. О чем идет *борьба*, заранее решено: это сама же власть, не нуждающаяся ни в каких целях. Она без-цельна, как совокупность сущего без-ценна. Эта без-цельность принадлежит к метафизическому существу власти. Если здесь вообще можно говорить о цели, то «цель» эта есть бесцельность безусловного господства человека над землей. Человек этого господства есть сверх-человек. Люди часто ставят Ницше на вид, что его образ сверхчеловека неопределен, образ этого человека неуловим. До подобных суждений дело доходит только тогда, когда не понимают, что сущность сверх-человека состоит в выхождении «сверх» прежнего человека. Тот требует и ищет «сверх» себя еще каких-то идеалов и желанностей. Сверхчеловек, напротив, больше не нуждается в этом «сверх» и «там», ибо он единственно человека самого волит, и именно не в каком-то особенном аспекте, но прямо как господин безусловного прощирания воли полностью раскрытыми средствами господства, имеющимися на земле. В существе этого человеческого бытия заключено то, что всякая частная содержательная цель, всякая определенность этого рода оказывается несущественной и всегда — лишь случайным средством. Безусловная определенность ницшевской идеи сверхчеловека заключена как раз в том, что Ницше познал сущностную неопределенность безусловной власти, хотя не высказал ее таким образом. Безусловная власть есть чистое сверхвластие как таковое, безусловное превосходение, верховенство и повелевание, единственное и высшее.

Несоответствующие изображения ницшевского учения о сверхчеловеке имеют свое единственное основание всегда в том, что людям до сих пор не удавалось принять всерьез философию воли к власти как метафизику и понять учение о нигилизме, о сверхчеловеке и прежде всего учение о *вечном возвращении того же* как *необходимые* ей составные части *метафизически*, а это значит — помыслить их из истории и существа западной метафизики.

Ницшевская запись (XV, 241) принадлежит к яснейшим и в своем роде красивейшим. Ницше говорит здесь от полуденной ясности высокого настроения, в силу которого новоевропейский человек предопределен быть безусловной серединой и единственной мерой сущего в целом. Фрагмент, конечно, поставлен в имеющемся посмертном издании книги («Воля к власти») на немислимое место, к тому же оставлен вне сквозной нумерации и потому труднонаходим. Он стоит предисловием к 1-й главе («Критика религии») II книги («Критика прежних верховных ценностей»). Вставление этого фрагмента на названное место доказывает, пожалуй, всего яснее всю проблематичность книги «Воля к власти». Названный фрагмент промеряет простыми и уверенными шагами ницшевскую принципиальную метафизическую установку, и потому он должен был бы *если* уж служить предисловием, то ко всему тому главному произведению.

Почему эту запись мы привели как раз теперь, станет видно, как только мы заново проясним ход нашего вопрошания. Необходимо в противовес тому, что *Ницше* показывает в качестве истории метафизики, взглянуть *с большей изначальностью* в историю метафизики. В этих видах следовало прежде всего внести еще большую ясность в ницшевское изображение и понимание метафизики. Оно «моральное». «Мораль» означает здесь: система оценок. Всякое истолкование мира, будь то наивное или совершенное расчетливо, есть полагание ценностей и тем самым формирование и образование мира по образу человека. В особенности то *законодательное* полагание ценностей, которое всерьез при-  
ни-

мает открытие человеческого источника ценностей и приходит к завер-шенному нигилизму, призвано, собственно, понять и волишь человека как законодателя. Оно должно в *безусловном очеловечении* всего сущего искать истинное и действительное.

Метафизика есть антропоморфия — образование и созерцание мира по образу человека. В метафизике, как Ницше ее истолковывает и, главное, какую он ее требует в качестве будущей философии, *отношение человека к сущему в целом* оказывается соответственно решающим. Тем самым за пределами ценностной идеи мы сталкиваемся с обстоятельством, которое почти навязано нам метафизикой воли к власти; ибо эта метафизика, к которой принадлежит учение о сверхчеловеке, выдвигает человека, как ни одна метафизика прежде, на роль безусловной и единственной меры всех вещей.

### Метафизика и антропоморфия

Уже первое связанное высказывание Ницше о своем учении о воле к власти в работе «По ту сторону добра и зла» (1886) показывает законодательную роль человеческого самоощущения и преимущественное положение человеческой самоданности при всяком истолковании мира:

«Если нет другой более реальной „данности“, чем наш мир желаний и страстей, если ни вверх, ни вниз нам нет выхода ни к какой „реальности“, кроме реальности наших порывов, — ибо мышление есть лишь соотнесение этих порывов друг с другом, — то, может быть, позволительно сделать следующую попытку и задаться вопросом, не *достаточно* ли этой „данности“, чтобы по аналогии с ней понять и так называемый механистический (или „материальный“) мир?» (VII, № 36).

Ницше предпринимает в своей метафизике воли к власти эту попытку. Если уже материальный, без-жизненный мир он мыслит от человека и по человеческим порывам, то тем более живой и исторический мир он будет истолковывать «человечески». Мы начинаем ощущать, с какой решимостью *ценностная идея* как пересчет всего сущего на основную ценность воли к власти сразу делает своим сущностным основанием именно *это*, — что вообще сущее как таковое истолковывается *по* человеческому бытию, а не просто так, что истолкование осуществляется «через» человека.

Взглянем поэтому теперь пока в сторону от ценностной идеи и подумаем об отношении человека к сущему как таковому в целом, о виде и способе, *какими* это отношение определялось в истории метафизики. Так мы войдем в круг вопросов, который стал нам, правда, близок благодаря собственной метафизике Ницше и его истолкованию метафизики, но который одновременно отсылает в области большей изначальности. Они известны и прежней метафизике. Так, звучит чуть ли не общим местом, если мы, например, упомянем, что метафизика Нового времени отмечена особенной ролью, которую в ней играет человеческий «субъект» и апелляция к субъективности человека.

В начале новоевропейской философии стоит тезис Декарта: *ego cogito, ergo sum*, «я мыслю, следовательно, я есмь». Всякое осознание вещей и сущего в целом возводится к самосознанию человеческого субъекта как непоколебимому основанию всякой достоверности. Действительность действительного определяется впоследствии как объективность, как такое, что понимается *через* субъекта и *для* него в качестве пред-метного и преднесенного ему. Действительность действительного



есть представленность *через* представляющего субъекта и *для* него. Ницшевское учение, делающее все, что есть, и как оно есть, «собственностью и произведением человека», осуществляет лишь предельную развертку того декартовского учения, по которому вся истина восходит к самодостоверности человеческого субъекта. Вспомним еще и о том, что уже в греческой философии до Платона один мыслитель, а именно Протагор, учил, что человек мера всех вещей; вся метафизика тогда, а не только новоевропейская, кажется построенной на законодательной роли человека внутри сущего в целом.

Недаром сегодня *одна* мысль доступна всем, а именно «антропологическая», требующая, чтобы мир был истолкован по образу человека, а метафизика заменена «антропологией». Во всем этом заранее уже вынесено особенное решение об отношении человека к сущему как таковому.

Как обстоит дело с метафизикой и ее историей в аспекте этого отношения? Если метафизика есть истина о сущем в целом, то к сущему в целом явно принадлежит и человек. Может быть даже признано, что человек в метафизике берет на себя особую роль постольку, поскольку он ищет метафизического познания, развертывает его, обосновывает и хранит, передает по традиции — и также искажает. Между тем это еще никоим образом не дает права счесть человека тоже мерой всех вещей, выделить его как средоточие всего сущего и поставить его господином над всем сущим. Кто-то подумает, что то изречение греческого мыслителя Протагора о человеке как мере всех вещей, то учение Декарта о человеке как «субъекте» всякой объективности и та мысль Ницше о человеке как «творце и собственнике» всего сущего являются, наверное, лишь преувеличениями и предельными крайностями частных метафизических позиций, а не подлинным знанием, отмеренным и взвешенным. Соответственно не надо делать из этих исключительных случаев правило для определения сущности метафизики и ее истории.

Такое мнение могло бы также признать, что три учения, возникшие в эпоху греков, в начале Нового времени и в нашей современности, указывают коварным образом на то, будто в совершенно разные времена и в различных исторических ситуациях снова и снова в заостренном виде всплывает учение, согласно которому все сущее есть то, что оно есть, только на основе очеловечения человеком. Такое мнение могло бы в конце концов спросить: почему метафизике не принять наконец безоговорочно безусловную господствующую роль человека, не сделать его окончательным принципом всякого мироистолкования и не положить конец всем рецидивам наивных мировоззрений? Если это оправданно и отвечает смыслу всякой метафизики, то ницшевский «антропоморфизм» лишь неприкрыто высказывает как истину то, что от ранних начал и снова и снова продумывалось в истории метафизики и выдвигалось принципом всякой мысли.

Чтобы мы в противовес этому мнению приобрели более свободный обзор существа метафизики и ее истории, хорошо будет сначала все-таки продумать учения Протагора и Декарта в их основных чертах. Мы должны при этом по необходимости обрисовать тот круг вопросов, который с большей близостью к истокам приоткрыл бы нам существо метафизики как истины о сущем в целом и позволил бы нам понять, в каком смысле вопрос «Что есть сущее как таковое в целом?» остается ведущим вопросом всей метафизики. Уже заглавие главного произведения Декарта показывает, о чем идет дело: «*Meditationes de prima philosophia*» (1641). «Рассмотрения относительно первой философии».

Выражение «первая философия» происходит от Аристотеля и обозначает то, что прежде всего и в собственном смысле составляет задачу того, чему подходит имя философии. *próthē philosophía* имеет дело с первым по рангу вопросом, подчиняющим себе все остальные: что такое сущее, насколько оно есть именно сущее. Т. е. орел, например, поскольку он птица, т. е. живое существо, т. е. нечто присутствующее само от себя. Чем характеризуется сущее в качестве сущего?

Конечно, на вопрос, что такое сущее, похоже, уже успело окончательно ответить, устранив таким образом сам вопрос, христианство, а именно с позиции, принципиально возвышающейся над случайным человеческим мнением и блужданием. Библейское откровение, по собственному свидетельству покоящееся на божественном внушении («вдохновении»), учит, что сущее сотворено личным Богом-творцом, им хранимо и направляемо. Истина откровения, провозглашенная церковным учением в качестве абсолютно обязательной, сделала излишним вопрос о том, что такое сущее. Бытие сущего заключается в его сотворенности Богом (*omne ens est ens creatum*, всякое сущее есть сотворенное сущее). Если человеческое познание хочет постичь истину о сущем, то единственным надежным путем для него остается прилежно собирать и хранить учение откровения и его предание у учителей церкви. Истина существует лишь опосредованной учением учительствующих, *doctrina doctorum*. Истина имеет принципиальный характер «доктрины». Средневековый мир и его история построены на этой *doctrina*. Адекватный образ, в котором только и может быть полностью высказано познание как *doctrina*, есть «сумма», собрание учительных сочинений, где упорядочивается совокупность содержания учительного предания и различные учительные мнения проверяются, применяются или отвергаются в зависимости от их согласованности с церковным учением.

Те, кто таким образом рассуждают о том, что есть сущее в целом, являются «теологами». Их «философия» есть лишь по имени философия, потому что «христианская философия» остается вещью еще более нелепой, чем идея квадратного круга. Квадрат и круг еще сходятся в том, что они пространственные фигуры, тогда как христианская вера и философия разделены пропастью. Даже если бы кто-то захотел сказать, что оба учат об истине, все равно то, что здесь называется истиной, совершенно различно. Что средневековые богословы по-своему, т. е. перетолковывая, изучают Платона и Аристотеля, это то же самое, как когда Карл Маркс использует для своего политического мировоззрения метафизику Гегеля. При правильном рассмотрении, однако, христианское учение, *doctrina Christiana*, вовсе не призвано сообщать знание о сущем, о том, что оно есть, но истина христианского учения есть всецело истина спасения. Ей важно обеспечить спасение отдельной бессмертной души. Все знание тут соотносено с порядком спасения и стоит на службе обеспечения спасения и достижения его. Вся история становится историей спасения: творение, грехопадение, искупление, страшный суд. Этим заранее обусловлено, каким образом (т. е. какими методами) только и будет устанавливаться и передаваться то, что заслуживает познания. Такой *doctrina* соответствует *schola*, школа, школение; поэтому учителя учения веры и спасения — «схоластики».

Новое Нового времени относительно средневекового, христианского состоит в том, что человек от себя и собственными средствами вознамеривается удостовериться и обеспечить себя в своем человечестве посреди сущего в целом. Существенная для христианства мысль о достоверности спасения заимствуется, но «спасение» —

уже не потустороннее вечное блаженство; путь к нему — не отказ от самости. Спасительное и здоровое<sup>11</sup> отыскивается исключительно в свободном саморазвертывании всех творческих способностей человека. Отсюда поднимается вопрос, как обрести и обосновать самим человеком искомую для его посюсторонней жизни достоверность о его человеческом бытии и мире. Если в средневековом мире именно путь спасения и способ сообщения истины (*doctrina*) были фиксированы, то теперь решающим становится *искание* новых путей.

Вопрос о «методе», т. е. вопрос о «*прокладывании пути*», вопрос о приобретении и обосновании достоверности, устанавливаемой самим человеком, выдвигается на передний план. «Метод» здесь надо понимать не «методологически» как способ изыскания и исследования, но метафизически как путь к сущностному определению истины, обосновываемой исключительно способностью человека.

Вопрос философии поэтому не может уже теперь гласить: что есть сущее? В контексте освобождения человека от связанности учением откровения и церкви вопрос первой философии гласит: каким путем придет человек сам от себя и для себя к первой непоколебимой истине и какова эта первая истина? Декарт впервые ясно и решительно ставит вопрос таким образом. Его ответ гласит: *ego cogito, ergo sum*, «я мыслю, следовательно, я есмь». Не случайность и то, что заглавия главных философских работ Декарта указывают на первостепенность «метода»: «*Discours de la methode*»; «*Regulae ad directionem ingenii*»; «*Meditationes de prima philosophia*» (а не просто «*Prima philosophia*»); «*Les Principes de la philosophie*» («*Principia philosophiae*»)<sup>12</sup>.

В тезисе Декарта, ниже требующем более точного прояснения: *ego cogito, ergo sum*, выражается вообще первостепенность человеческого Я и тем самым новое положение человека. Человек уже не путем уверования перенимает какое-то учение, не добывает он себе познание мира и сам на произвольном пути. Другое выходит на передний план: человек безусловно достоверно знает себя самого как то сущее, чье бытие наиболее достоверно. Человек становится самоутверждающимся основанием и мерой для всей достоверности и истины. Стоит нам для начала продумать тезис Декарта хотя бы только в этом плане, как сразу вспоминается изречение греческого софиста Протагора платоновской эпохи. Согласно этому изречению, человек есть мера всех вещей. Тезис Декарта снова и снова сближают с изречением Протагора, видя в этом изречении и в греческой софистике вообще предвосхищение новоевропейской метафизики Декарта; ибо почти осязаемо в том и другом случае находит себе выражение первостепенность человека.

В столь общей форме названное наблюдение даже и верно. Тем не менее Протагор говорит в своем изречении нечто такое, что очень отличается от содержания декартовского тезиса. Лишь различие обоих впервые позволяет нам взглянуть в *то же*, что они говорят. Это *то же* есть почва, на которой мы впервые удовлетворительно поймем ницшевское учение о человеке как законодателя мира и узнаем источник метафизики воли к власти и заключенной в ней ценностной идеи. [Ср. к нижеследующему: «*Holzwege*», с. 94 слл.]<sup>13</sup>.

### Тезис Протагора

Изречение Протагора гласит (в передаче Секста Эмпирика): πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἀνθρώπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστί, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (ср. Платон, Теэтет 152).

В обычном переводе это значит:

«Человек есть мера всех вещей, сущих — что они существуют, несущих — что они не существуют». — Можно было бы подумать, что тут говорит Декарт. В тезисе действительно с достаточной отчетливостью звучит тот «субъективизм», который любят подчеркивать в греческой софистике историки философии. Чтобы при истолковании этого изречения не дать себя запутать обортонам новоевропейской мысли, попытаемся сперва перевести его сообразнее греческому мышлению. Такой «перевод» содержит, конечно, уже и интерпретацию.

«Для всех „вещей" (т. е. всего того, что человек имеет в пользовании, употреблении и постоянном обиходе — *χρήματα, χρήσθαι*) человек (каждый конкретный) является мерой, для вещей присутствующих — что они присутствуют *так*, как они присутствуют, а для тех, которым не дано присутствовать, — что они не присутствуют»<sup>14</sup>.

Речь тут идет о сущем и его бытии. Подразумевается сущее, само собою присутствующее в окружении человека. Однако кто тут этот «человек»? Что значит здесь *ἄνθρωπος*? На этот вопрос отвечает нам Платон, в том месте, где он разбирает изречение Протагора, заставляющий Сократа спросить (в смысле риторического вопроса): *οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοὶ οἷα δὲ σοὶ τοιαῦτα δὲ αὐτὸ σοὶ ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ*; «Не понимает ли он (Протагор) это примерно *так*: каким каждый раз всё кажется мне, такого вида оно для меня (также) и есть, а каким тебе, таково оно опять и для тебя? Человек же — это ты, равно как и я?»<sup>15</sup> «Человек» здесь, соответственно, — «каждый» (я и ты и он и она); всякий может сказать «Я»; каждый человек — это каждое «Я». Тем самым мы вроде бы сразу получаем почти буквальное свидетельство того, что дело идет о «самостно» понятом человеке, что сущее как таковое определяется мерой определяемого таким путем человека и что соответственно истина о сущем здесь и там, у Протагора и у Декарта, имеет одну и ту же сущность, отмеряется и измеряется через «ego».

Однако мы обманулись бы самым непоправимым образом, если бы сделали отсюда вывод об одинаковости принципиальных метафизических позиций, положившись на известную одинаковость применяемых слов и понятий, чье содержание в ходе привычного историографического сравнения мнимых теоретических взглядов стерлось и опошлилось до неопределенности самых общих «философских» понятий.

Раз уж мы дошли на нашем пути до принципиальной постановки вопроса об отношении человека к сущему как таковому в целом и о роли человека внутри этого отношения, то нам обязательно надо очертить аспекты, позволяющие корректно сопоставить изречение Протагора с тезисом Декарта. Аспекты, в которых их следует сопоставлять, могут быть лишь теми же самыми, какими определяется также и существо той или иной принципиальной метафизической позиции. Мы выделяем четыре таких аспекта. Метафизическая позиция определяется:

- 1) способом, каким человек в качестве человека является самим собой, зная притом самого себя;
- 2) проекцией сущего на бытие;
- 3) ограничением существа истины сущего;
- 4) тем, откуда человек каждый раз берет и каким образом он задает «меру» истине сущего<sup>16</sup>.

Почему и насколько самость человека, концепция бытия, существо истины и способ задания ее меры заранее определяют собою ту или иную метафизическую позицию, несут на себе метафизику как таковую и превращают ее в строй самого сущего — задуматься об этом,

оставаясь на почве метафизики и пользуясь ее средствами, уже невозможно. Ни один из перечисленных четырех моментов метафизической позиции Нельзя понять в отрыве от остальных, каждый из них в известном отношении уже очерчивает всю совокупность принципиальной метафизической позиции.

Тезис Протагора недвусмысленно говорит о том, что «все» сущее соотносено с человеком как  $\xi\upsilon\omega$  (Я) и что человек есть мера для бытия сущего. Какого, однако, рода эта отнесенность сущего к «Я» — при условии, что, осмысливая Протагорово речение, мы будем думать *по-гречески* и не вложим в него невзначай идею человека как «субъекта»? Человек воспринимает то, что присутствует в круге его восприятия. Это присутствующее держится как таковое с самого начала в области доступного, ибо круг этот есть область непотаенного. Восприятие того, что присутствует, опирается на его пребывание в круге непотаенности.

Мы, нынешние, и многие поколения до нас давно уже забыли об этом круге непотаенности сущего, и все равно постоянно обращаемся к нему. Мы, правда, воображаем, будто сущее становится нам доступно просто потому, что некое Я как субъект представляет некий объект. Как если бы для этого не надо было сначала, чтобы правило то открытое пространство, внутри открытости которого вещь только и может стать доступной *в качестве* объекта для субъекта, а сама эта доступность — воспринята в качестве воспринимаемой! Греки, однако, знали, хотя и довольно расплывчато, об этой непотаенности, в которую выступает сущее, чтобы присутствовать в ней, и которая как бы приносит сущее с собой. Наперекор всему, что легло с тех пор в метафизическом истолковании сущего между нами и греками, мы все-таки способны вспомнить об этом круге непотаенности и ощутить в нем пространство, где находит себя наше человеческое бытие. Достаточное внимание к непотаенности может нам удалиться и без того, чтобы возвращаться вспять к греческому образу бытия и мышления. Благодаря пребыванию в круге непотаенности человек принадлежит отчетливо очерченной среде присутствующего. Принадлежностью к этой среде заодно проводится граница, отделяющая от неприсутствующего. Так что самость человека становится здесь тем или иным «Я» через ограничение окружающим непотаенным. Ограниченная принадлежность к кругу непотаенного составляет, среди прочего, человеческую самость. Человек превращается в  $\xi\upsilon\omega$  через ограничение, а не через *такое* снятие границ, когда самопредставляющее Я само сперва раздувается до меры и средоточия всего представимого. «Я» для греков — имя *того* человека, который *себя* встраивает в это ограничение и так *есть* при себе самом *он* сам.

Человек по-гречески воспринятого принципиального отношения к сущему есть *мѣτρον*, мера, поскольку он дает кругу непотаенного, для каждой человеческой самости ограниченного, стать основной чертой своего бытия. Сюда входит одновременно признание потаенности сущего и вместе признание невозможности решать о присутствии и отсутствии сущего, вообще о его «виде». Потому Протагор говорит (Дильс, «Фрагменты досократиков», Протагор В 4):  $\text{περὶ μὲν θεῶν οὐκ εἶδέναι, οὐθ' ὡς εἰσὶν, οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοι τινεσὶ ἰδεῖν}$ . «Знать (т. е., по-гречески, воспринять на 'вид' что-то непотаенное) что-либо о богах я, конечно, не в состоянии, — ни что они есть, ни что их нет, ни каковы они по своему виду»;  $\text{πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἶδέναι ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχυς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου}$ . «Ибо много помех восприятию сущего как такового — и неявленность (т. е. потаенность) сущего, и также краткость истории человека».

Должны ли мы удивляться, что Сократ перед лицом такого благо-разумия Протагора говорит о нем (Платон, Теэтет, 152 b): εἰκόσ μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν. «Надо думать, он как муж рассудительный (в своем речении о человеке как μέτρον πάντων χρημάτων, мере всех вещей) не попусту бредит». Способ, каким Протагор определяет отношение человека к сущему, есть лишь подчеркнутое ограничение непотаенности сущего разным для каждого кругом внутримирового опыта. Этим ограничением *предполагается*, что сущим правит непотаенность, больше того, что эта непотаенность уже была однажды воспринята как таковая и поднята до знания в качестве основополагающей черты сущего. Это произошло в метафизике мыслителей начала западной философии у Анаксимандра, Гераклита и Парменида. Софистика, к которой Протагора причисляют как ее ведущего мыслителя, возможна только на почве и как производное «софии», т. е. греческого истолкования бытия как присутствия и греческого определения существа истины как ἀλήθεια (непотаенности). Человек каждый раз оказывается мерой присутствия и непотаенности сущего через соразмерение и ограничение тем, что ему ближайшим образом открыто, без отрицания отдаленнейшего Закрытого и без самонадеянного решения о его присутствии и отсутствии. Нигде здесь нет и следа мысли, будто сущее как таковое обязано равняться по Я, стоящему на самом себе в качестве субъекта, и будто этот субъект — судья всего сущего и его бытия, добивающийся в силу этого своего суждения абсолютной достоверности и выносящий приговор об объективности объекта. Нет здесь тем более и следа того декартовского методизма, который пытается доказать даже сущность и существование Бога как безусловно достоверные. Если вспомним о четырех «моментах», определяющих существо метафизической позиции, то к речению Протагора можно теперь сказать следующее:

1) «Я» определяется для Протагора своей каждый раз ограниченной принадлежностью к непотаенности сущего. Человеческая самость в своем бытии опирается на надежность непотаенного сущего и его круга.

2) Бытие имеет сущностный характер присутствования.

3) Истина воспринимается как непотаенность.

4) «Мера» имеет смысл соразмерения с непотаенностью.

Для Декарта и его основной метафизической позиции все эти моменты имеют другую значимость. Его метафизическая позиция не независима от греческой метафизики, однако она сущностно отдалена от нее. Поскольку эта зависимость и это отдаление никогда до сих пор ясно не распознавались, снова и снова могла прокрадываться та обманчивая видимость, будто Протагор — как бы Декарт греческой метафизики; подобно тому как Платона выдавали за Канта греческой философии, а Аристотеля — за ее Фому Аквинского.

### Господство субъекта в Новое время

Толкуя речение Протагора о человеке как мере всех вещей «субъективно», т. е. так, словно все вещи зависят от человека как представляющего их «субъекта», мы перемещаем греческий смысл речения внутрь принципиальной метафизической позиции, понимающей человека совершенно иначе чем греки. Да, впрочем, и само новоевропейское определение человека как «субъекта» тоже не так однозначно, как соблазняло бы думать расхожее употребление понятий «субъект», «субъективность», «субъективистский».

Мы спрашиваем: как дело доходит до подчеркнутого выдвигания «субъекта»? Откуда возникает то господство субъективного, которое правит всем новоевропейским человечеством и его миропониманием? Этот вопрос оправдан, потому что вплоть до начала новоевропейской метафизики у Декарта и даже еще внутри самой его метафизики *все сущее*, поскольку оно есть сущее, понималось как *sub-iectum*. *Sub-iectum* — это латинский перевод и истолкование греческого *ὑπο-κειμενον* и означает под-лежащее и лежащее-в-основе, само собою заранее уже пред-лежащее. Через Декарта и после Декарта «субъектом» становится в метафизике преимущественно человек, человеческое «Я». Как человек входит в роль подлинного и единственного *субъекта*? Почему этот человеческий субъект накладывается на «Я», так что субъективность становится тут равнозначна сфере «Я»? Субъективность ли определяется через «Я» или наоборот, «Я» через субъективность?<sup>17</sup>

«*Subiectum*» по существу своего понятия есть то, что в каком-то отличительном смысле заранее всегда уже пред-лежит, лежит в основе чего-то и таким образом служит ему основанием. Из сущностного понятия «*subiectum*» мы должны ближайшим образом исключить вообще понятие «человек», а потому также понятия «Я», «самость». Субъект — т. е. само по себе подлежащее — это камни, растения, звери ничуть не в меньшей мере, чем люди. Спросим: у чего *subiectum* есть лежащее-в-основе, если в начале новоевропейской метафизики человек в подчеркнутом смысле становится *subiectum*?

Тем самым мы впадаем опять в уже затронутый вопрос: какого основания и какой почвы ищет новоевропейская метафизика? Традиционный ведущий вопрос метафизики: что есть сущее? превращается в начале новоевропейской метафизики в вопрос о методе, о пути, на котором самим человеком и для человека отыскивается абсолютно достоверная и надежная опора и очерчивается существо истины. Вопрос: что есть сущее? превращается в вопрос о *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, о безусловном, непоколебимом основании истины. Это превращение и *есть* начало нового мышления, через которое эпоха становится новой, а последующее время — Новым временем.

Из вводных замечаний об отличии изречения Протагора от тезиса Декарта мы вывели, что намерение человека положиться на им самим найденное и обеспеченное основание истины возникает из того «освобождения», когда он освобождает себя от первоочередной обязательности библейско-христианской истины Откровения и церковного учения. Всякое настоящее освобождение есть, однако, не только срывание цепей и отбрасывание обязательств, оно есть прежде всего переопределение сущности свободы. Теперь быть свободным означает, что на место достоверности спасения как мерила всякой истины человек ставит такую достоверность, в силу которой и внутри которой он сам удостоверяется в себе как в сущем, опирающемся таким путем на самого себя. Характер подобной перемены не исключает того, чтобы она происходила пока еще на «языке» и в представлениях того, что оставляется ею позади. И наоборот, однозначная характеристика этой перемены не может избежать того, чтобы говорить на языке достигнутого лишь позднее в силу этой перемены. Если, заостряя, мы назовем содержанием новой свободы то, что человек сам устанавливает себе закон, сам избирает себе обязательное, связывая им себя, то мы будем говорить на языке Канта и все же уловим существенные черты начала Нового времени, когда пробила себе дорогу та исторически уникальная метафизическая позиция, для которой свобода становится своеобразным способом существенной (см. Декарт,

«Meditationes de prima philosophia», размышление IV). Голая раскованность и произвол — всегда лишь ночная сторона свободы, ее дневная сторона — притязание на Необходимое как обязывающее и опорное. Обе «стороны» не исчерпывают, конечно, существа свободы и даже не угадывают ее сердцевины. Нам важно увидеть, что та свобода, оборотной стороной которой оказывается освобождение от веры в Откровение, не просто вообще притязает на некое Необходимое, но притязает на него так, что человек сам от себя каждый раз полагает это Необходимое и обязывающее. Это Необходимое определяется среди прочего и тем, в чем нуждается человеческое самоутверждение, т. е. целеустремленностью и высотой, — тем способом, каким человек отныне представляет себя и свое существо. Новая свобода есть — в метафизическом видении — приоткрытие всего диапазона того, что впредь человек сам сознательно сможет и будет себе полагать в качестве необходимого и обязывающего. В реализации всего диапазона видов новой свободы состоит суть истории Нового времени. Поскольку в эту свободу непременно входит самодержавное право человека на самостоятельное определение целей человечества, а такое самодержавное право в сущностном и категорическом смысле требует власти, постольку впервые лишь в истории Нового времени *в качестве* этой истории самоуполномочение власти становится основополагающей действительностью.

Дело поэтому обстоит не так, что власть имела место уже и в прежние эпохи, а потом, начиная примерно с Макиавелли, ей придали одностороннее и преувеличенное значение, но «власть» в верно понятом новоевропейском смысле, т. е. как воля к власти, впервые только и становится возможной в качестве новоевропейской истории. Что властвовало до того, по своему *существованию* есть нечто другое. Но точно так же как «субъективизм» принимают за нечто само собой разумеющееся и обследуют потом всю историю от греков до современности на предмет выявления разновидностей «субъективизма», точно так же ведется историографическое исследование событий свободы, власти и истины. Историографическое с-равнение<sup>18</sup> запутывает так путь к истории.

Что с развертыванием новоевропейской истории христианство продолжает существовать, этому развертыванию в образе протестантизма даже способствует, приобретает значимость в метафизике немецкого идеализма и романтизма, видоизменяясь, балансируя и идя на компромисс, примиряется всегда с господствующей эпохой и всегда утилизирует завоевания модерна для церковных целей, — это сильнее всего доказывает, что христианство со своей средневековой, *образующей историю* силой распрощалось. Его историческое значение заключается уже не в том, что оно способно создать само, а в том, что с начала Нового времени и на всем его протяжении оно остается тем, в отталкивании от чего явственно или неявно самоопределяется новая свобода. Освобождение от данной в Откровении достоверности спасения отдельной бессмертной души есть одновременно освобождение для такой достоверности, в которой человек сам собой может обеспечить себя назначением и задачей.

Обеспечение высшего и безусловного саморазвития всех способностей человечества для безусловного господства над всей Землей есть тот тайный стимул, который подстегивает новоевропейского человека на все новые и новые порывы и понуждает его к обязательствам, которые обеспечили бы ему надежность его методов и достижение намеченных целей. Сознательно устанавливаемый для себя обязывающий закон, естественно, выступает в разных видах и обликах. Обязывающим



может быть: человеческий разум и его закон (Просвещение) или устроенная и упорядоченная по нормам такого разума фактическая действительность (позитивизм). Обязывающим может быть: гармонически упорядоченное во всех своих формированиях, воспитанное прекрасным идеалом человечество (гуманизм классицизма). Обязывающим может быть: могучий расцвет нации, опирающейся на саму себя, или «пролетарии всех стран», или отдельные народы и расы. Обязывающим могут быть: «ростки новой эпохи», развитие «личности», организация масс или то и другое вместе; наконец, создание такого человечества, которое находит свой сущностный облик уже и не в «индивидууме», и не в «массе», но в «типе». Тип объединяет в себе, видоизменяя, и неповторимость, ожидавшуюся раньше от индивида, и единообразие и универсальность, каких требует общество. Но неповторимость «типа» заключается во впечатляющей заразительности одинакового штампа, не теряющего вместе с тем никакой скучной уравниловки и нуждающегося, наоборот, в своеобразной иерархии. В ницшевской идее сверхчеловека замыслен не особый «тип» человека, но впервые — человек в сущностном образе «*tuna*». Прообразами при этом служат прусская солдатская заплата и орден иезуитов, препарированные до своеобразного спаривания их сущности, при каком спаривании содержание, с каким были первоначально связаны их исторические истоки, может быть в большой мере отброшено.

Внутри истории Нового времени и в качестве истории новоевропейского человечества человек пытается, во всем и всегда опираясь на самого себя, поставить самого себя как средоточие и мерило в господствующее положение, т. е. заниматься самообеспечением. Для этого нужно, чтобы он все больше и больше удостоверился в своих собственных способностях и средствах господства и всегда снова и снова приводил их в состояние безусловной готовности. Эта история новоевропейского человечества, лишь в 20 веке впервые в полном согласии со своим внутренним законом выходящая на простор самосознющего порыва необоримой воли к неуклонно достигаемой цели, *косвенно* подготовлена христианским человеком с его нацеленностью на *достоверность* спасения. Отдельные явления Нового времени можно поэтому столкновать как «секуляризацию» христианства. По существу, однако, разговоры о «секуляризации» происходят от бездумья и заводят в тупик; ибо к «секуляризации», «обмирщению» заранее уже принадлежит мир, по направлению к которому и в который происходит обмирщение. Но *saeculum*, «мир сей», через который происходит обмирщение при пресловутой «секуляризации», не существует ведь сам по себе и не возникает сам собой просто при выходе из христианского мира.

Новый мир Нового времени коренится в той же исторической почве, где всякая история ищет свою сущностную основу: в метафизике, т. е. в каком-то новом определении истины мирового сущего и ее сущности. Решающее начало, полагающее основу метафизике Нового времени, — метафизика Декарта. Ее задачей стало *подведение метафизической основы под освобождение человека к новой свободе как к уверенному в самом себе самозаконодательству*. Декарт опережающе помыслил эту основу в подлинном смысле философски, т. е. из ее сущностной необходимости, — не в роли пророка, который предсказывает то, что потом происходит, но именно опережающе помыслил так, что продуманное им оказалось основанием для последующего. Прорицание не дело философии, но не ей и плестись в хвосте событий с запоздалым всезнайством. Обыденный рассудок, правда, охотно распростирает мнение, будто

философия имеет лишь задачу задним числом «осознать» эпоху, ее прошедшее и настоящее, выразить ее в так называемых «понятиях», а то и, глядишь, привести в «систему». Люди думают, что, поставив перед философией такую задачу, они еще и оказали ей особую милость.

Это определение философии не годится даже в отношении Гегеля, чья метафизическая позиция, по видимости, включает в себя подобное понятие о функции философии; ибо гегелевская философия, которая в *определённом* аспекте была завершением, была таковым лишь как опережающее продумывание областей, по которым двинулась последующая история 19 столетия. Что это столетие заняло на расположенной ниже гегелевской метафизики плоскости (позитивизма) позицию отталкивания от Гегеля, есть, мысля метафизически, лишь свидетельство его сплошной зависимости от Гегеля, превратившейся в новое освобождение лишь благодаря Ницше.

### **Cogito Декарта как cogito me cogitare**

Декарт опережающе продумал метафизическую основу Нового времени, что не означает, будто вся последующая философия есть лишь картезианство. В каком же тогда смысле метафизика Декарта заранее заложила метафизическую основу для новой свободы Нового времени? Какого рода должна была быть эта свобода? Такого рода, чтобы человек мог заранее обеспечить сам себя тем, что обеспечивало бы наступательность всякому человеческому намерению и представлению. Человек должен был на этой основе удостовериться в самом себе, т. е. обеспечить себя возможностями осуществления своих намерений и представлений. Причем искомая основа не могла быть ничем другим, кроме как самим человеком, потому что смыслу его новой свободы противоречило любое обязывание себя какими бы то ни было обязательствами, которые не вытекали бы из его собственных, только от него же самого исходящих полаганий.

Всякое самоуверие должно заодно обеспечить себе также и достоверность того сущего, для которого всякое представление и всякое предприятие должны стать достоверными и *через* которое им обеспечивался бы успех. В основу новой свободы должно было лечь нечто надежное такой степени надежности и обеспеченности, что оно, обладая само по себе внутренней ясностью, удовлетворяло бы названным существенным требованиям. В чем же эта достоверность, образующая основу новой свободы и тем самым ее составляющая? В тезисе *ego cogito (ergo) sum*. Декарт высказывает этот тезис как ясную и отчетливую, не подлежащую сомнениям, т. е. первую по рангу и высшую истину, на которой стоит всякая вообще «истина». Отсюда сделали вывод, будто это знание должно быть каждому понятно в его настоящем содержании. Забыли, однако, что понять его в декартовском смысле возможно лишь если мы поймем заодно, что здесь подразумевается под знанием, и если заметим, что этим тезисом заново определяется существо познания и истины.

«Новое» этого определения существа истины состоит в том, что истина есть теперь «достоверность», чье полное существо для нас вполне и прояснится лишь вместе со смыслом ведущего тезиса Декарта. Поскольку люди, однако, снова и снова упускают из вида, что сам же этот тезис впервые формулирует предпосылки собственного понимания и не может быть истолкован с помощью произвольных представлений, постольку тезис Декарта подвергается всем лжеинтерпретациям, какие только мыслимы.

Антидекартовская позиция Ницше тоже взлетит в этих лжеинтерпретациях, чему причиной то, что Ницше так прочно стоит под законом этого тезиса и, стало быть, метафизики Декарта, как больше ни один из новоевропейских мыслителей. Людям помогает закрыть на это глаза историческая наука, без труда констатирующая, что между Декартом и Ницше пролегает четверть тысячелетия. Историография может сослаться на то, что Ницше выступал с явно иным «учением», что он даже с крайней остротой нападал на Декарта.

Мы тоже не думаем, что Ницше учит одинаково с Декартом, но мы утверждаем прежде всего то гораздо более существенное, что он продумывает в историческом сущностном завершении *то же*. Что метафизически возникает с Декартом, то через метафизику Ницше начинает историю своего завершения. Возникновение Нового времени и начало истории его завершения, конечно, полярно различны, так что по историографическому счету само собой должно казаться, — как оно истинно и есть, — что с Ницше, в отличие от истекшего Нового времени, начинается Новейшее время. В каком-то более глубоком смысле это совершенно верно и говорит лишь, что историографически, т. е. извне срисовываемая разница метафизических позиций Декарта и Ницше для бытийно-исторического, т. е. додумывающегося до сущностных решений осмысления есть острейший признак тождества в существенном.

Позиция Ницше *против* Декарта имеет свое метафизическое основание в том, что впервые лишь на почве декартовской принципиальной метафизической позиции Ницше только и может помыслить ее в завершающей сущностной полноте, почему неизбежно и ощущает декартовскую позицию неполной и незавершенной, если не вообще невозможной. Лжеистолкование декартовского тезиса у Ницше по разнообразным метафизическим основаниям даже неизбежно. Мы не хотим, однако, начинать с ошибок истолкования декартовского тезиса у Ницше. Мы попытаемся сначала осмыслить тот закон бытия и его истины, который правит нашей собственной историей и переживает нас всех. В нижеследующем изложении декартовской метафизики нам придется пропустить многое, чего не следовало бы пропускать при тематическом анализе принципиальной метафизической позиции мыслителя. Наша цель — лишь обозначить некоторые ее главные черты, которые позволяют нам потом взглянуть в *метафизический* источник идеи *ценности* <sup>19</sup>.

Ego cogito (ergo) sum — «я мыслю, следовательно, я существую». Перевод дословный и правильный. Этот правильный перевод как будто дает нам уже и правильное понимание декартовского «тезиса». «Я мыслю» — этим высказыванием констатируется некий факт; «следовательно, я существую» — в этих словах из констатируемого факта выводится, что я есмь. Можно теперь на основании этого логически верного вывода удовлетвориться и успокоиться, что мое существование таким способом «доказано». Ради этого, конечно, нет нужды тревожить мыслителя ранга Декарта. Впрочем, Декарт хочет сказать что-то другое. Что он хочет сказать, мы сумеем *продумать*, конечно, только когда проясним себе, что Декарт понимает под cogito, cogitare.

Cogitare мы переводим через «мыслить» и внушаем себе, будто тем самым уже ясно, что Декарт подразумевает под cogitare. Как если бы мы сразу же и знали, что называется «мышлением» <sup>20</sup>, и, главное, как если бы с нашим понятием «мышления», извлеченным скорее всего из какого-нибудь учебника «логики», мы уже уверенно попадали в суть того, что Декарт хочет сказать словом cogitare. Декарт употребляет в важных местах для cogitare слово percipere (per-capio) — схватить что-либо,

овладеть какой-либо вещью, а именно, здесь, в смысле предо-ставления способом поставления-перед-собой, «пред-ставления». Если мы пойдем cogitare как пред-ставление в этом буквальном смысле, то мы подойдем уже ближе к декартовской концепции cogitatio и percipio. Наши слова на «-ние» означают часто две взаимосвязанных вещи: представление в смысле «акта пред-ставления» и представление в смысле «чего-то представленного». Ту же двузначность несет и percipio в смысле percipere и percipitum: установление чего-либо мною и установленное в самом широком смысле сделанного «видимым». Оттого Декарт употребляет для percipio часто также слово *idea*, в свете этого словоупотребления означающее тогда не только: представленное неким представлением, но также само это представление, его акт и исполнение. Декарт различает три рода «идей»:

1) *ideae adventitiae*: представленное, которое к нам приходит; воспринимаемое в вещах;

2) *ideae a me ipso factae*: пред-ставленное, которое мы произвольно образуем чисто сами из себя (образы воображения);

3) *ideae innatae*: пред-ставленное, которое в сущностном составе человеческого пред-ставления заранее уже среди прочего придано ему.

Если Декарт cogitatio и cogitare схватывает как percipio и percipere, то он хочет подчеркнуть, что к cogitare принадлежит пре-под-несение чего-то себе. Cogitare есть пре-до-ставление пред-ставимого. В таком до-ставлении есть нечто масштабное, т. е. необходимость какого-то признака того, что пред-ставляемое не просто вообще пред-дано, но до-ставлено как имеющееся в распоряжении. Нечто до-ставлено, пред-ставлено — cogitatum — человеку поэтому впервые лишь тогда, когда оно ему надежно обеспечено, и он им самостоятельно, внутри сферы, которой *сам он* распоряжается, может каждый раз недвусмысленно, без опаски и сомнения владеть. Cogitare — не только вообще и неопределенно представление, но то, которое само себе ставит условие, чтобы установленное им не допускало уже впредь никакого сомнения в том, что оно есть и каково оно.

Cogitare есть всегда некое «раздумье» в смысле сомнения, а именно такого сомнения, которое намерено признавать значимым только несомненное как достоверно установленное и в собственном смысле пред-ставленное. Cogitare есть по существу сомневающееся пред-ставление, перепроверяющее, расчетливое предоставление: cogitare есть dubitare. Приняв это «буквально», мы легко можем власть в заблуждение. Мыслить не значит «сомневаться» в том смысле, чтобы повсюду громоздить одни сомнения, любую позицию объявлять подозрительной и никогда не давать ничему согласия. Сомнение тут понимается, наоборот, как сущностная отнесенность к несомненному, недвусмысленному и его удостоверение. На что заранее и всегда нацелена такая сомневающаяся мысль, так это на обеспеченную установленность представляемого внутри круга контроля и учета. То, что всякое cogitare есть по существу dubitare, означает не что иное как: представление есть обеспечивающее устанавливание. Мышление, которое *сущностно* есть сомнение, не признает установленным и удостоверенным, т. е. истинным, ничего, что не удостоверено им самим как имеющее характер несомненности, с чем мышление как сомнение как бы «справилось», над чем оно закончило расчеты.

В понятии cogitatio акцентируется каждый раз то, что пред-ставлением пред-ставленное доставлено представляющему; что тем самым этот последний *как* представляющий каждый раз «устанавливает»

пред-ставляемое, принимает его в расчет, т. е. останавливает и фиксирует для себя, берет в свое обладание, обеспечивает себе. Для чего? Для дальнейшего пред-ставления, волимого постоянно как установливание и нацеленного на фиксацию всего сущего как удостоверенного. Что, однако, и ради чего надо обеспечивать, приводить к удостоверенности?

Мы узнаем это, если настойчивее спросим о существовании декартовского понятия *cogitatio*; ибо мы *пока еще* не уловили *одну* существенную черту *cogitatio*, хотя по сути уже коснулись ее и назвали. Мы попадем на нее, когда заметим, что Декарт говорит: всякое *ego cogito* есть *cogito te cogitare*; всякое «я пред-ставляю нечто» выставляет одновременно «меня», меня, представляющего (передо мной, в моем пред-ставлении). Всякое человеческое пред-ставление есть, согласно легко обманывающему обороту речи, «само»-представление.

На это могли бы возразить следующее: если мы сейчас «представим» себе Мюнстер, т. е., в данном случае, *ego* себе вообразим, поскольку сейчас не воспринимаем его телесно, или если мы, непосредственно стоя перед ним, пред-ставим его по способу восприятия, то в обоих случаях представим Мюнстер и только Мюнстер. Он — представленное. Себя самих мы вместе с ним не представляем, иначе мы никогда не сумели бы представить сам Мюнстер в чистом виде как таковой и погрузиться в то, что ставит тут перед нами наше представление, в пред-мет. По правде Декарт, определяя *cogito* как *cogito te cogitare*, тоже не думает, будто при каждом представлении предмета еще и сам «Я», представляющий, тоже превращаюсь в предмет представления. Ибо иначе всякое представление должно было бы, по сути, постоянно метаться взад и вперед между двумя своими предметами, между представлением собственно представленного и представлением представляющего (*ego*). Значит, Я представляющего представляется лишь смутно и побочно? Нет.

Представляющее Я гораздо более *существенным* и необходимым образом пред-ставляется в каждом «я представляю» *вместе* с ним, а именно как то, при чем, против чего и *перед* чем выставляется всякое пред-ставляемое. Для этого не требуется никакого специального обращения и обращения ко мне, представляющему. В непосредственном созерцании чего-либо, в каждой репрезентации, при каждом воспоминании, в каждом ожидании пред-ставляемое такого рода актом представления пред-ставляется *мне*, ставится передо *мной*, причем так, что сама при этом, собственно, предметом представления не становлюсь, но все равно в предметном представлении, причем именно только через него, предоставлен «мне». Поскольку всякое пред-ставление *предо*-ставляет представляемый и представленный предмет представляющему человеку, представляющий человек тоже «сопредставлен» таким своеобразно не-приметным образом.

Но эта характеристика пред-ставления, — что в нем «вместе» и «заодно» с самим представлением пред-ставлено и представляющее Я, — останется двусмысленной, пока мы четче не выделим здесь суть того, вокруг чего все вращается. Поскольку в каждом представлении представляющий — человек, которому в пред-ставлении *пред-до*-ставляется его представленное, постольку он в каждом представлении устанавливает также и самого себя — не задним числом, а заранее, ибо он, *пред-ставляющий*, предносит всякое пред-ставленное себе. Поскольку представляющий человек по существу уже нашел при пред-ставленном внутри пред-ставления также и себя, постольку во всяком пред-ставлении заложена *сущностная* возможность того, чтобы представление само совершалось в кругозоре пред-ставляющего. *Со*-представленность пред-

ставления и пред-ставляющего внутри человеческого пред-ставления значит по правде не то, что Я и его пред-ставление как бы встречаются еще потом сами по себе где-то вне представления в ряду других предметов этого представления и тогда задним числом вводятся в круг пред-ставленного<sup>21</sup>. По правде эта вызывающая недоразумения речь о со-представленности представляющего и его представления во всяком представлении хочет выразить именно *сущностную* принадлежность представляющего к конституции пред-ставления.

Это показывает ближайшим образом тезис: cogito est cogito me cogitare. Теперь — после истолкования — мы можем переписать его и так: человеческое сознание есть в своем существе самосознание. Сознание меня самого не приводит в осознание вещей наподобие некоего сопутствующего сознанию вещей наблюдателя этого сознания. Это сознание вещей и предметов есть сущностно и в его основе прежде всего само-сознание, и лишь в качестве такового возможно сознание предметов. Для вышеописанного пред-ставления *самость* человека существенна как лежащее в основе. Самость есть sub-iectum.

И до Декарта уже видели, что представление и его представленное отнесены к представляющему Я. Решающе ново то, что эта отнесенность к представляющему, а тем самым этот последний *как таковой* берет на себя сущностную роль масштаба для того, что выступает и должно выступать в представлении как *предо-*ставлении сущего.

Между тем мы еще не вполне измерили содержание и траекторию дефиниции «cogito est cogito me cogitare». Всякое воление и занятие позиции, все «аффекты», «эмоции» и «ощущения» отнесены к изволенному, ощущаемому, воспринимаемому. То, к чему они отнесены, при этом в широчайшем смысле слова пред-ставлено и до-ставлено. Все поименованные образы поведения, а не только познание и мышление, определяются поэтому в своем существе предоставляющим пред-ставлением. Все способы поведения имеют свое бытие в таком пред-ставлении, они суть такое представление, представления — они суть cogitationes. Образы поведения человека *в их осуществлении* и через него воспринимаются как его принадлежность, как такие, в которых он *сам* ведет себя так-то и так-то. Только теперь мы в состоянии понять тот скупой ответ, который дает Декарт (Principia philosophiae I, 9) на вопрос: quid sit cogitatio, что такое cogitatio? Он гласит:

Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quod cogitare. «Под именем 'cogitatio' я понимаю все то, что для нас, сознающих притом самих себя, в нас происходит, насколько мы об этом в нас имеем сопутствующее знание. Так что не только познание, воление, воображение, но также ощущение здесь то же самое, что мы именуем cogitare».

Бездумный перевод cogitatio через «мышление» сблизняет думать, что Декарт толкует все образы поведения человека как мышление и как формы мышления. Это мнение хорошо вяжется с расхожим взглядом на философию Декарта, а именно что она «рационализм». Как если бы не нужно было сначала через сущностное отграничение ratio и мышления определить, что есть рационализм; как если бы не нужно было сперва из только еще подлежащего прояснению существа cogitatio осветить существо ratio<sup>22</sup>. В отношении cogitatio сейчас было показано: cogitare есть пред-ставление в том наполненном смысле, что при нем равносущественно и сразу должны со-мыслиться отношение к пред-ставленному, предоставленность представленного, самовывявление и самоустановле-

ние представляющего перед представленным, причем именно внутри пред-ставления и через него.

Не надо смущаться подробностью, с какой здесь обрисовывается существо *cogitatio*. То, что выглядит подробностями, есть попытка увидеть простое единое существо пред-ставления. Глядя от этого существа, обнаруживается, что пред-ставление само себя выставляет в ту открытость, которую оно как представление промеряет, отчего можно, конечно с риском неверного истолкования, сказать также: представление есть само-со-представление. Прежде всего, однако, мы должны констатировать, что для Декарта это существо представления переместило свою тяжесть в предо-ставление пред-ставленного, когда представляющий человек заранее и всеохватно сам от себя решает, что может и вправе считаться установленным и постоянным.

Если мы примем во внимание сущностную полноту равносущественных связей, усмотренных и напрашивающихся для усмотрения как единство внутри *cogitatio* и *cogito* Декарта, то уже из этого прояснения существа *cogitare* *выдает* себя основополагающая роль пред-ставления как такового. Здесь обнаруживается, *что такое* лежащее в основе, субъект, — а именно представление, — и *для чего* субъект есть *subiectum*, — а именно для существа истины. Существенная роль пред-ставления, т. е. *cogitatio*, специально высказана Декартом в положении, которое ему служит положением всех положений и принципом метафизики, в положении: *ego cogito, ergo sum*. Об этом положении он говорит (*Principia* I, 7): «*Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cui libet ordine philosophanti occurrat*». «Это познание 'я представляю, следовательно я есмь' из всех есть первое (по рангу) и достовернейшее, предносящееся каждому, кто упорядоченно (верно по существу) метафизически мыслит».

Положение «*ego cogito, ergo sum*» есть первое и достовернейшее не вообще и неопределенно для какого угодно мнения и представления. Оно такое *только для того* мышления, которое мыслит в смысле метафизики и ее первых и подлинных задач, т. е. спрашивает, что есть сущее и на чем непоколебимо основана истина о сущем.

### Декартово *cogito sum*

Мы сделаем теперь после данного прояснения существа *cogitatio* попытку истолкования положения, составляющего для Декарта первоначало метафизики. Мы вдумаемся в то, что было сказано о *cogitatio*: *cogitare* есть *reg-cipere*, *cogitare* есть *dubitare*; *cogito* есть *cogito me cogitare*.

Крупнейшей помехой верному пониманию тезиса встает формула, в которую его ввел Декарт. Из-за нее — из-за *ergo* («следовательно») — кажется, будто тезис есть умозаключение, которое в полном развернутом виде выстраивается из большей, меньшей посылок и вывода. Разъятый на свои члены, тезис должен был бы тогда звучать следующим образом: большая посылка: *is qui cogitat, existit*; меньшая посылка: *ego cogito*; логический вывод: *ergo existo (sum)*. «Тот, кто мыслит, существует; но я мыслю; следовательно, я существую (есмь)». В довершение путаницы Декарт сам называет свой тезис «*conclusio*», выводом. С другой стороны, найдется достаточно замечаний, ясно говорящих, что тезис нельзя понимать в смысле логического вывода. Так многие толкователи сходятся в том, что тезис «в собственном смысле» не логический вывод. Однако с этой «негативной» констатацией не много добыто; ибо теперь,

через допущение, что наш тезис никакой не вывод, а все и так достаточно прояснено, возникает всего лишь противоположное, равно несостоятельное мнение.

Это допущение, конечно, могло бы само навязывать себя постольку, поскольку тезис имеет характер верховного первоначала. «Первоначала» же и не нуждаются в доказательстве, и не опускаются до доказуемости. Они, как говорится, сами собой очевидны. Только откуда тогда спор вокруг тезиса? Отчего эта «высшая достоверность» так недостоверна и сомнительна в своем содержании? В том ли дело, что Декарт мыслил слишком неясно и в выставлении своего «первоначала» недостаточно тщательно подошел к работе? Или трудность возникла у истолкователей? А ведь люди между тем собрали все, что высказывали сам Декарт и его противники и опять Декарт в возражениях им, все это снова и снова продискутировали, и все же ясности с тезисом еще нет.

Основание тому, надо думать, то самое, которое мешает взглянуться в сущностные философские тезисы: что мы недостаточно просто и сущностно мыслим, что мы слишком легко и слишком поспешно выскакиваем с нашими расхожими готовыми мнениями.

Так люди принимают и «положение о противоречии» за вневременно значимый сам по себе «первопринцип» («аксиому») и не задумываются, что это положение для метафизики Аристотеля имеет в корне другое содержание и играет другую роль, чем для Лейбница, и опять же обладает одной истинностью в метафизике Гегеля и другой — в метафизике Ницше. Это положение говорит каждый раз существенное не только о «противоречии», но о сущем как таковом и о роде истины, в которой воспринимается и проектируется сущее как таковое. Это верно также о декартовском *ego cogito — sum*. Мы не вправе поэтому и здесь тоже думать, что с волшебной палочкой «само собой разумеющегося» сразу все приведем к чистоте и ясности. Нам надо пытаться на основании предпосланного истолкования *cogitatio* продумать *ego cogito — sum* по его собственным меркам. По словесному звучанию тезис нацелен на *sum*, я *есмь*, стало быть на познание, что я *есмь*. Но если тут вообще в каком-то известном аспекте должно быть доказано, что я, именно «я», *ego*, *есмь* как представляющий Пред-ставления, то для этого не требуется умозаключения, которое из удостоверенного наличия чего-то известного выводит наличие чего-то прежде неизвестного и неустодверенного. Ибо в человеческом пред-ставлении предмета через этот последний *как* пред-стоящий и пред-ставленный уже до-ставлен тот, «перед» кем стоит предмет, а именно сам пред-ставляющий, так что человек в силу этой своей при-ставленности может сам себе как пред-ставляющий сказать «Я». «Я» в своем «я *есмь*» — а именно: пред-ставляющий — *внутри* представления знаком этому последнему не менее, чем представленный предмет. Это Я — как «я *есмь* представляющий» — с *такой* достоверностью приставлено к пред-ставлению, что никакое будь то самое логичное умозаключение никогда не сможет достичь достоверности этой при-ставленности представляющего к нему самому<sup>23</sup>.

Отсюда мы впервые видим, почему «*ergo*» не может быть понято как скрепа двух членов умозаключения. Мнимая большая посылка — *is qui cogitat, est* — никогда не сможет служить основанием для *cogito-sum*, потому что та большая посылка только и извлекается из *cogito-sum*, причем таким способом, что из-за нее *cogito-sum* воспроизводится искаженным в своем сущностном содержании. Не «я *есмь*» впервые выводится из «я представляю», а «я представляю» есть по своему *существу* то, что уже при-ставило ко мне это «я *есмь*» — а именно



представляющий. Мы с основанием убираем теперь из формулы декартовского тезиса коварное «ergo». А если будем все-таки его употреблять, то должны толковать его в другом смысле. Ergo не может означать: «следовательно». Тезис есть conclusio, вывод, но не в смысле вывода умозаключения, построенного из большой, малой и заключительной посылок. Он — conclusio как непосредственное смыкание того, что само по себе сущностно взаимопринадлежит и в своей взаимопринадлежности достоверно установлено. Ergo cogito, ergo: sum: я представляю, «и здесь заключен», «здесь через само представление уже заложен и установлен»: я как *существующий*. «Ergo» не выражает следования, а указывает на то, чем cogito не просто «является», но чем оно себя соразмерно своему существу как cogito me cogitare также и знает. «Ergo» здесь значит все равно что: «и этим само собой уже сказано». Мы всего острее выразим то, что призвано сказать «ergo», если опустим его и кроме того вычеркнем также еще акцентирование «Я» через ergo, поскольку Я не существенно. Тогда тезис гласит: cogito sum.

Что говорит тезис cogito sum? Он выглядит почти как «уравнение». Но мы попадаем здесь в новую опасность, перенести формы высказывания отдельной области знания — уравнений математики — на положение, имеющее свою исключительность в том, что оно не сравнимо ни с каким другим, причем ни в одном аспекте. Математическое истолкование тезиса в смысле уравнения здесь близко потому, что «математическое» определяющее для декартовской концепции познания и науки. Однако остается еще спросить: берет ли Декарт просто готовый и привычный метод «математического» познания за образец для всякого познания или, наоборот, он заново, а именно метафизически, определяет существо математического? Верно второе. Поэтому мы должны снова попытаться точнее определить содержание тезиса и при этом прежде всего ответить на вопрос, что полагается «через» этот тезис как subiectum.

Или этот тезис сам есть subiectum, лежащее в основе всего? «Cogito sum» не говорит ни о том лишь, что я мыслю, ни о том лишь, что я существую, ни о том, что из факта моего мышления следует мое существование. Тезис говорит о связи между cogito и sum. Он говорит, что я *есмь* как представляющий, что не только *мое* бытие сущностно определено этим представлением, но что мое представление как задающая меру re-praesentatio решает о наличии (Präsenz) всего представленного, т. е. о присутствии в нем подразумеваемого, т. е. о бытии такового как сущего<sup>24</sup>. Тезис говорит: представление, пред-ставленное сущностно самому себе, полагает бытие как пред-ставленность, а истину — как достоверность. То, на что перекладывается все как на непоколебимое основание, есть *полное существо самого представления*, насколько из него определяются существо бытия и истины, но также существо человека как представляющего и способ этого задания меры.

Положение cogito sum полагает, поскольку высказывает и содержит полное существо cogitatio, с этим существом cogitatio также и собственно subiectum, устанавливающийся в области самого cogitatio и только через него. Поскольку в cogitare заложено *me cogitare*, поскольку существо представления присуща еще отнесенность к пред-ставляющему и к нему собирается всякая представленность представленного, постольку представляющий, могущий притом именовать себя Я, есть в подчеркнутом смысле субъект, как бы субъект в субъекте, то, к чему восходит все также и внутри того, что в представлении лежит-в-основе. Поэтому Декарт может дать положению cogito sum также формулировку: sum res cogitans.

Эта формула, конечно, равно подвержена непониманию, как и та другая. Дословно переведенная, формула гласит: я есть мыслящая вещь. Т. е. вроде бы человек фиксируется как наличный предмет, только что ему присваивается еще свойство «мышления» как отличительный признак. Но при таком понимании фразы окажется забытым, что «sum» определяется как ego cogito. Окажется забытым, что res cogitans, соответственно понятию cogitatio, означает одновременно: res cogitata: *само себя* представляющее. Окажется забытым, что представление-самой-себя составляет бытие этой res cogitans. Опять же Декарт сам подбрасывает поверхностное и неудовлетворительное истолкование этой res cogitans, потому что он учительно говорит на языке средневековой схоластики и подразделяет сущее в целом на substantia infinita и substantia finita. Substantia — традиционный и преобладающий титул для *ὄντος* *μενον*, subiectum в метафизическом смысле. Substantia infinita есть Deus: summum ens, creator. Область *конечной* субстанции, substantia finita — сотворенное сущее, ens creatum. Декарт подразделяет ее на мыслящие вещи, res cogitantes, и протяженные вещи, res extensae. Таким образом, все сущее видится от творца и творения, creator и creatum, и новое определение человека через cogito sum словно бы просто вписывается в старые рамки.

Мы имеем здесь ошутимейший пример наложения прежнего начала метафизической мысли на новое. Историкографический репортаж об учении и способе его преподавания у Декарта должен это констатировать. Бытийно-историческое осмысление подлинных проблем должно, напротив, пробиваться к тому, чтобы продумать самим Декартом изволенный смысл его положений и понятий, даже если для этого окажется необходимым перевести его собственные высказывания на другой «язык». Sum res cogitans означает соответственно не: я ем вещь, наделенная мыслительной способностью, но: я ем сущее, чей способ *бытия* состоит в представлении, таким образом, что это представление выставляет в представленность вместе и самого представляющего. Бытие того сущего, каким я сам являюсь и каким является любой человек как таковой, имеет своим существом представленность и присущую представленности достоверность. Этим, однако, не сказано: я ем «чистое представление», якобы голая мысль, а не что-то по-настоящему действительное; этим сказано: устойчивость меня самого как «мыслящей вещи», res cogitans, состоит в надежной установленности представления, в достоверности, с какой самость представляется самой себе. А поскольку ego cogito, «я представляю», мыслится не как изолированный процесс в отдельном Я, поскольку «Я» понимается как та самость, на которой стоит в своем существе представление как таковое, чтобы быть тем, что оно есть, постольку cogito sum говорит всякий раз о чем-то существенно большем. Бытие представляющего субъекта, который удостоверяет сам себя в акте представления, оказывается мерой для бытия всего представляемого как такового. Соответственно всякое сущее необходимо измеряется этой мерой бытия в смысле удостоверенной и самоуверяющей представленности.

Достоверностью положения cogito sum (ego ens cogitans) определяется существо всякого знания и всего познаваемого, т. е. mathesis, т. е. математического. А потому в качестве сущего тут может быть засвидетельствовано и установлено только то, представление чего допускает подобное же удостоверение, — а именно то, путь к чему ведет через математическое и «математикой» обоснованное познание. Математическое постигаемое, достоверно исчисляемое в том сущем, каким сам человек

не является, в неживой природе — это *протяжение* (пространственность), *extensio*, куда можно причислить пространство и время. Декарт, однако, ставит между протяжением, *extensio*, и пространством, *spatium*, знак равенства. Соответственно вся внечеловеческая сфера конечного сущего, «природа» оказывается понята как «протяженная вещь», *res extensa*. За такой характеристикой природной предметности стоит положение, выраженное в формуле *cogito sum*: бытие есть пред-ставленность. Сколь бы однобоким и во многих аспектах недостаточным ни было истолкование «природы» как «протяженной вещи», оно тем не менее, будучи продумано в своем метафизическом содержании и измерено во всем размахе своего метафизического проекта, есть тот первый решительный шаг, который сделал метафизически возможными новоевропейскую машинную технику и с ней — новый мир и его человечество.

В эти дни мы стали свидетелями того таинственного закона истории, что народ оказывается однажды не на уровне метафизики, выросшей из его собственной истории, причем как раз в момент, когда эта метафизика достигает безусловного господства. Сейчас дает о себе знать то, что Ницше уже метафизически понял и мал, — что новоевропейская «механическая экономика», сплошной машиносообразный расчет всякого действия и планирования в своей безусловной форме требует нового человечества, выходящего за пределы прежнего человека. Недостаточно обладать танками, самолетами и аппаратурой связи; недостаточно и располагать людьми, способными такие вещи обслуживать; недостаточно даже просто овладеть техникой, словно она есть нечто в себе безразличное, потустороннее пользе и вреду, строительству и разрушению, применимое кем угодно для любых целей<sup>25</sup>.

Требуется такое человечество, которое в самой своей основе соответственно уникальному существу новоевропейской техники и ее метафизической истине, т. е. которое дает существу техники целиком овладеть собой, чтобы так непосредственно самому направлять и использовать все отдельные технические процессы и возможности<sup>26</sup>. Безусловной «механической экономике» соразмерен, в смысле ницшевской метафизики, только сверх-человек, и наоборот: такой человек нуждается в машине для учреждения безусловного господства над Землей.

Ворота в бытийную область этого метафизически понятого господства распахнул Декарт своим положением *cogito sum*. Положение, что неживая природа есть «протяженная вещь», *res extensa*, было лишь сущностным следствием первого положения. *Sum res cogitans* есть основа, лежащее в основании, *subiectum* для определения вещественного мира как «протяженной вещи».

Так что *положение cogito sum* и есть *subiectum* — «положение», взятое не как словесное звучание и грамматически осмысленное образование, равно как и не в его якобы произвольно и имманентно понимаемом «семантическом содержании», но «положение», отвечающее тому, что само говорит в нем о себе как подлинно существенное и на чем оно держится в своей сути как положение. Что это? Ответ: *полное существо представления*. Пред-ставление сделалось в самом себе вы-ставлением и у-становлением существа истины и существа бытия. Пред-ставление устанавливает тут само себя в пространстве своего собственного существа и полагает это пространство как меру для бытия сущего и для существа истины. Поскольку истиной теперь зовется обеспеченность пред-ставления, т. е. *удостоверенность*, и поскольку бытие означает представленность в смысле такой достоверности, то человек соразмерно своей роли в таком осново-полагающем представле-

нии становится исключительным субъектом. В области господства этого субъекта сущее, ens — уже не ens creatum, сотворенное сущее, оно — certum, достоверное, indubitatum, несомненное, vere cogitatum, истинно представленное сущее: «cogitatio».

Теперь, таким образом, впервые удастся ясно увидеть, в каком смысле тезис cogito sum есть «основоположение» и «первопринцип». Повинуясь некоему приблизительно верному ощущению, что в мысли Декарта «математическое» играет «определенным образом» особенную роль, люди вспоминают о том, что в математике имеют место известные верховные основоположения, «аксиомы». Люди отождествляют эти верховные основоположения потом еще с главными посылками умозаключений, поскольку математическая мысль мыслит ведь «дедуктивным» образом. Отсюда без долгих раздумий люди берут за основу, что положение cogito sum, которое сам же Декарт характеризует как «первое и достовернейшее», должно вроде бы быть верховным основоположением и «первопринципом» в привычном смысле, как бы главнейшей главной посылкой для всех умозаключений. В этом формально правильном и высказываниями самого Декарта отчасти подкрепленном соображении люди, однако, упускают из виду существенное: положением cogito sum впервые только и дано новое определение существа «основания» и «первопринципа». «Основание» и «первопринцип» теперь — subiectum в смысле представляющего себя представления. Тем самым заново решается, в каком смысле это положение о subiectum есть *осново-положение*. Существо осново-положности определяется теперь из существа «субъективности» и через нее. «Аксиоматическое» имеет теперь другой смысл против истины той ἀξίωμα, которую Аристотель встречает в «положении о противоречии» для истолкования сущего как такового. «Принципиальный» характер положения cogito sum состоит в том, что существо истины и бытия определяется в нем по-новому, а именно так, что к самой этой определенности апеллируют как к первой истине, что теперь означает одновременно: как к сущему в собственном смысле.

Конечно — Декарт специально не говорил об основополагающем характере своего положения как осново-положения. Тем не менее он обладал ясным знанием его уникальности. Но из-за многократных усилий сделать понятной для современников новизну своего обоснования метафизики и разобрать их сомнения Декарт был вынужден говорить с плоскости предшествующего и тем самым прояснить свою принципиальную позицию извне, т. е. всегда неадекватно, — прием, на который обречена, наверно, всякая сущностная мысль; прием, который сам уже есть следствие какого-то потаенного положения дел. Ему отвечает то, что мышление в *ту самую* изначальность, к которой оно прорывается, само вкладывает также и свою *собственную* границу.

### Метафизические основоположения Декарта и Протагора

Теперь мы в состоянии характеризовать принципиальную метафизическую позицию Декарта по четырем вышеназванным аспектам<sup>27</sup> и отличить ее от метафизической основополагающей позиции Протагора.

1) Каким образом в декартовской метафизике человек есть он сам и в качестве чего он себя знает?

Человек есть исключительное, в основе всякого представления о сущем и его истине лежащее основание, на котором ставится и должно ставиться всякое представление и его представление, если оно хочет обладать каким-то статусом и постоянством. Человек есть

subiectum в этом отличительном смысле. Имя и понятие «субъект» переходит теперь в новом значении к тому, чтобы стать именем собственным и сущностным словом для человека. Это значит: всякое внечеловеческое сущее становится *объектом* для этого субъекта. Отныне obiectum уже не считается именем и понятием для животного, растения, камня.

2) Какая проекция сущего на *бытие* принадлежит к этой метафизике? Иначе спросить, как определяется существование сущего<sup>287</sup>

Существование означает теперь пред-ставленность представляющего субъекта. Это никоим образом не значит, что сущее оказывается «голым представлением», а это последнее — процессом в человеческом «сознании», так что все сущее истончается до воздушных образований голого мышления. Декарт точно так же, как и позднее Кант, ни разу не усомнился в том, что сущее и установленное в качестве сущего в себе и само по себе реально. Но остается вопрос, что тут сказано словом бытие и как сущее должно достигаться и обеспечиваться человеком, превратившимся в субъект. Бытие есть удостоверемая рассчитывающим пред-ставлением пред-ставленность, посредством которой человеку повсюду обеспечивается поступательное движение среди сущего, исследование, завоевание, покорение и препарирование сущего, причем так, что он сам от себя способен быть хозяином своего собственного обеспечения и обеспеченности.

3) Как в этой метафизике, ограничено существо *истины*?

Основная черта всякого метафизического определения существа истины находит себе выражение в тезисе, понимающем истину как согласование познания с сущим: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*. После вышесказанного, однако, мы теперь легко видим, что эта расхожая «дефиниция» истины изменяется каждый раз смотря по тому, как понимается сущее, с которым должно согласовываться познание, но также и смотря по тому, как понимается познание, должное состоять в согласии с сущим. Познание как *percipere* и *scire* в декартовском смысле имеет ту отличительную черту, что допускает в качестве познания только то, что до-ставлено субъекту представлением как несомненное и что в качестве так поставленного в любой момент вычислимо заново. И для Декарта тоже познание ориентируется на сущее, но *сущим* при этом считается только то, что удостоверено способом описанного само-предо-ставления. Сущее есть лишь то, в чем субъект, в смысле своего представления, может быть уверен. Истинное есть лишь обеспеченное, достоверное. Истина есть достоверность, для какой достоверности оказывается решающим то, что человек как субъект в ней каждый раз удостоверен и обеспечен в самом себе. Потому для обеспечения истины как достоверности заранее в сущностном смысле необходим подход, опережающее обеспечение. «Метод» приобретает теперь метафизический вес, как бы вывешенный в самом существе субъективности. «Метод» теперь уже не ситуативно упорядоченная последовательность различных шагов рассмотрения, доказательства, изложения и упорядочения познаний и учений по способу схоластической «суммы», имеющей свое правильное и постоянно повторяющееся строение. «Метод» теперь — название обеспечивающего, покоряющего подхода к сущему как к противостоящему, чтобы удостоверить его как объект для субъекта. В этом метафизическом смысле *Methodus* подразумевается, когда Декарт в вышедшем лишь после его смерти

важном трактате «Regulae ad directionem ingenii», «Правила для руководства ума», в качестве IV Regula выставляет:

Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam.

«Необходим (сущностно необходим) метод, чтобы напасть на след истины (достоверности) сущего и идти по этому следу». В смысле так понятого «метода» все средневековое мышление по существу безметодично.

4) Каким образом человек берет и дает в этой метафизике *меру* для истины сущего?

Этот вопрос уже получил свой ответ через предыдущее. Поскольку человек стал в своем существе субъектом, существование — равнозначным представленности, а истина — достоверностью, постольку человек здесь в принципе распоряжается всем сущим как таковым, ибо задает меру для существования всякого сущего. За человеком как субъектом стоит теперь сущностное решение о том, что вообще имеет право быть установленным в качестве сущего. Сам человек есть тот, кому заведомо и как задача надлежит располагать сущим. Субъект «субъективен» в силу того и за счет того, что определение сущего и, значит, сам человек уже не сужены больше никаким ограничением, но во всех аспектах раскованы. Отношение к сущему становится наступательным «подходом» к покорению мира и мировому господству. Человек задает меру сущему, сам от себя и по себе определяя, что вправе считаться сущим. Задаваемая тут мера соразмерна с намерением человека как субъекта утвердиться средоточием сущего в целом. Однако никогда нельзя забывать: человек здесь не обособленное эгоистическое Я, а «субъект», чем сказано, что человек вступает на путь ничем не ограничиваемого представляюще-вычисляющего раскрытия сущего. В существе новой метафизической позиции человека как субъекта заложена неизбежность того, что осуществление открытия мира и покорения мира и все прорывы к тому должны брать на себя и достигать выдающиеся одиночки. Новоевропейская концепция человека как «гения» имеет своей метафизической предпосылкой отождествление человеческого существа с субъектом. Потому и наоборот, культ гения и его вырожденная форма не есть существенное в новоевропейском человечестве, как не существенное в нем ни «либерализм», ни самоуправление государств и наций в смысле новоевропейских «демократий». Чтобы греки когда-либо помыслили человека как «гения», настолько же непредставимо, насколько глубоко неисторично мнение, что Софокл был «гениальным человеком».

Слишком мало люди думают о том, что ведь именно новоевропейский «субъективизм» и только он открыл сущее в целом, сделал его подручным и подвластным и обеспечил возможность таких проектов и форм господства над сущим, каких не могло знать Средневековье и какие лежали вне кругозора греческого человечества.

Сказанное удастся сейчас прояснить, сопоставив друг с другом по всем четырем ведущим аспектам основополагающие метафизические представления Протагора и Декарта. Чтобы избежать повторов, сделаем это в форме выставления кратких ведущих тезисов.

1) Для Протагора человек в бытии своей самости определен принадлежностью к тому или иному кругу непотаенного. Для Декарта человек как самость определяется вбиранием мира в представление человека.

2) Для Протагора — в смысле греческой метафизики — существование сущего есть присутствие в непотаенном. Для Декарта существование означает: представленность субъектом и для него.

3) Для Протагора истина означает непотаенность присутствующего. Для Декарта: достоверность себя представляющего и обеспечивающего представления.

4) Для Протагора человек есть мера всех вещей в смысле умеривающего ограничения кругом непотаенного и пределом потаенного. Для Декарта человек есть мера всех вещей в смысле намерения обезграничить представление до самой себя ограничивающей достоверности. Приложением этой меры все, что может считаться существующим, ставится под расчет представления.

Если мы верно осмыслим выходящее таким образом на свет различие в принципиальных метафизических позициях, то смогут зашевелиться сомнения, сохраняется ли тут вообще еще что-то тождественное и для обеих одинаково существенное, что давало бы нам право в том и другом случае говорить о принципиальных *метафизических* позициях. Однако наше сопоставление нацелено как раз на то, чтобы в этом по видимости совершенно непохожем выявить хотя и не подобное, но то же<sup>29</sup> и с ним — потаенное единое *существо* метафизики, достигнув на этом пути более *изначального* понятия метафизики в противоположность всего лишь моральному, т. е. определяющемуся от ценностной идеи, истолкованию метафизики у Ницше.

Прежде чем мы, однако, попытаемся шагнуть к более изначальному познанию существа метафизики, надо снова вспомнить о принципиальной метафизической позиции Ницше, чтобы вышла на свет историческая связь — не историографическая привязка — между Ницше и Декартом. Пойдем к этому путем разбора позиции Ницше в отношении Декарта.

### Позиция Ницше в отношении Декарта

При этом указании на позицию, занятую Ницше в отношении ведущего тезиса Декарта, мы не стремимся поставить Ницше на вид недочеты в истолковании этого тезиса. Наоборот, надо увидеть, что Ницше стоит на заложенном у Декарта основании метафизики и отчего он вынужден стоять на этом основании. Невозможно отрицать, что Ницше отклоняет поворот, вносимый Декартом в метафизику, но остается все же вопрос, почему и как происходит отвержение Декарта у Ницше.

Важнейшие записи Ницше, где он занят ведущим положением Декарта, принадлежат к заготовкам для запланированного главного произведения «Воля к власти». Они, однако, не были включены издателями этой посмертно вышедшей книги в состав последней, что снова бросает свет на недалёковидность, с какой компоновалась названная книга. Ибо отношение Ницше к Декарту *существенно* для собственной принципиальной метафизической позиции Ницше. Из этого отношения определяются *внутренние* предпосылки метафизики воли к власти. Поскольку люди не видят, что за резчайшим отвержением декартовского *cogito* у Ницше стоит *еще более* сильная *приверженность* к выставленной Декартом субъективности, постольку историческое, т. е. обуславливающее их принципиальную позицию, сущностное отношение между двумя мыслителями остается в темноте.

Главные фрагменты высказываний Ницше о Декарте находятся в томах XIII и XIV издания ин-октаво, и в этих томах содержатся те записи, которые на непонятных основаниях были исключены из состава посмер-

тно изданной книги. Сначала в поверхностном перечислении обозначим места, на которые мы опираемся в нижеследующем разборе: XIII, № 123 (1885); XIV, 1-й полумтом, №№ 5,6,7 (1885; из той же рукописной тетради, что и предыдущие); XIV, 2-й полумтом, № 160 (1885/1886); сюда же из посмертно изданной книги «Воля к власти» № 484 (весна — осень 1887), № 485 (весна — осень 1887), № 533 (весна — осень 1887); ср. сверх того XII, ч. 1, № 39 (1881/1882). Из этих записей заново проясняется, что размежевания Ницше с великими мыслителями предприняты большей частью в опоре на философские сочинения *об* этих мыслителях и потому в деталях заведомо уже проблематичны, так что для нас более подробный разбор часто не стоит трудов.

С другой стороны, обращение к работам великих мыслителей и точное и всестороннее привлечение текстов тоже еще вовсе не гарантия того, что теперь-то уж мысль этих мыслителей осмыслена, гарантована, как подобает мысли, и понята более изначалью. Оттого получается, что очень точно работающие историографы философии сообщают большей частью очень причудливые вещи об «исследованных» ими мыслителях и что, наоборот, действительный мыслитель в опоре на такое недостаточное историографическое сообщение все равно может узнать существенное, на том простом основании, что он как думающий и спрашивающий с самого начала близок к думающему и спрашивающему, такой близостью, какой никогда не достигает ни одна сколь угодно точная историография. Это имеет силу и о позиции Ницше в отношении Декарта. Она смесь, из ошибочных истолкований и сущностного прозрения. Это, и тот факт, что Ницше отделен почти непроглядным 19-м веком<sup>30</sup> от великих мыслителей и тем самым *простая линия* сущностно-исторической связи теряется, делают отношение Ницше к Декарту очень запутанным. Мы ограничимся здесь важнейшим.

Ницше согласен, прежде всего, с расхожим истолкованием декартовского тезиса, принимающим его за умозаключение: *ego cogito, ergo sum*. Этому умозаключению в качестве цели доказательства подсовывается, что «я» есмь: что некий «субъект» есть. Декарт, думает Ницше, принимает за само собой разумеющееся, что человек определяется как «Я», а «Я» — как субъект. Ницше привлекает против возможности такого умозаключения все то, что отчасти уже в эпоху Декарта и снова и снова с тех пор ставилось тому на вид: чтобы выставить умозаключение, а именно этот тезис, я должен уже знать: что называется «*cogitare*», что называется «*esse*», о чем говорит «*esse*», что означает «субъект». Поскольку это знание, по Ницше и другим, для этого тезиса и в нем — если он есть умозаключение — предполагается, этот тезис не может сам быть первой «достоверностью», тем более основанием всякой достоверности. Тезис не выдает того, чем его награждает Декарт. На это замечание Декарт уже сам ответил в своей последней, подытоживающей работе «*Principia philosophiae*» («*Les principes de la philosophie*») I, 10 (1644 на латинском языке, 1647 во французском переводе его друга; ср. «*Oeuvres de Descartes*», изданные Адамом и Таннери, Париж 1897—1910, VIII, 8). Это место имеет непосредственное отношение к уже приводившейся характеристике тезиса как «первого и достовернейшего знания», *prima et certissima cognitio*:

«*Atque ubi dixi hanc propositionem ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo; item quod fieri non possit, ut id quod cogitet, non existat et talia; sed quia haec sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse enumerandas*».



«И если я сказал, что это положение я *мыслю, следовательно, существую* есть из всех самое первое и достовернейшее, предносящееся всякому, кто философствует упорядоченно, то я не отрицаю тем самым необходимости прежде этого положения уже *знать* (scire), что такое мыслить, существование, достоверность, а также что не может быть, чтобы то, что мыслит, не существовало и тому подобное; но поскольку все это простейшие понятия и такие, которые одни сами по себе дают некое знание без того, чтобы названное в них существовало как сущее, поэтому я счел, что эти понятия здесь не подлежат специальному перечислению (не привлекаются к рассмотрению)».

Декарт таким образом однозначно признает, что «прежде» этого познания необходима какая-то осведомленность о бытии, познании и подобном. Однако дело требует спросить, как надо понимать это «прежде», на что опирается это пред-знание известнейшего и чем определяется известность известнейшего в своем существе. Приведенное замечание Декарта надо понимать *так*: тезис, выставляемый как «первопринцип» и исходная достоверность, пред-полагает собою сущее в качестве достоверного (понимая достоверность как полноту представления и всего содержащегося в нем) таким образом, что как раз этим тезисом и вместе с ним впервые устанавливается, что означают существование, достоверность, мысль. Участие этих понятий в понимании всего тезиса означает только одно — что они тоже принадлежат содержанию тезиса, но не как такое, *на что* тезис вместе со всем, что им устанавливается, должен сперва опереться. Ибо лишь этим тезисом — впервые только им — обуславливается, какими чертами должно обладать *notissimum* (познаваемейшее и познаннейшее).

Здесь надо обратить внимание на предшествующее принципиальное замечание Декарта, звучащее совершенно в смысле Аристотеля («Физика» II 1<sup>31</sup>) и тем не менее в особенном новоевропейском тоне:

«Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant».

«И я часто замечал, что философы заблуждаются в том, что простейшее и само по себе известное они пытаются сделать более ясным посредством логических понятийных определений; ведь таким путем они лишь делают самопонятное более темным».

Декарт говорит здесь, что «логика» и ее определения — не верховный суд ясности и истины. Ясность и истина покоятся на каком-то другом основании: для Декарта — на том, которое полагается его основоположением. Преимуществом над всем обладает обеспеченное и достоверное, включающее, конечно, самые всеобщие определения бытия, мышления, истины, достоверности.

Декарта можно было бы упрекнуть только в том, что он не говорит с достаточной ясностью, что — и в каком смысле — входящие в его тезис общие понятия получают свое определение через этот тезис, и опережающее определение этих понятий невозможно, если оно не покоится на основополагающей достоверности этого тезиса. Но этот упрек — будучи продуман в своей весомости — оказался бы упреком, задевающим *всякую* принципиальную метафизическую позицию, ибо к ведущему способу метафизического мышления принадлежит принятие понятия и существа бытия за известнейшее, после чего ставится вопрос, какое сущее подлежит познанию и как это сущее надо познавать, чтобы так-то и так-то интерпретировать его в свете его бытия.

То, что Декарт хочет сказать в ответ на предъявленные упреки, мы

можем более принципиально и предваряя последующее сформулировать еще и так: сперва надо фиксировать в его истине некое сущее, от которого потом уже концептуально очерчивается также и бытие с его истиной. Тезис Декарта — *такого* рода, что он сразу заодно высказывает и определяет внутренние соотношения существования (бытия), достоверности и мысли. В этом состоит его существо как «первопринципа».

Если мы сверх того вспомним, что согласно собственным же декартовским решающим истолкованиям его тезиса последний нельзя принимать за умозаключение, то тем более ясно выступает наружу, как обеспечиваемое им сущее — представление в полноте его существа — сообразно основополагающему характеру этого тезиса дает одновременно достоверность относительно бытия, истины и мышления. То, что сам Декарт, *кажется*, опять же недостаточно подчеркивает, — что тезис как «принцип» надо и мыслить тоже «принципиально», т. е. *философски*, — на это он все же намекает неоднократно названным оборотом: *ordine philosophanti*, упорядоченное философствование. Этот тезис может быть исполнен и в своем полном содержании исчерпан только если мысль движется в том единственном направлении, в каком идут поиски абсолютного непоколебимого основания истины, *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*. В этих поисках мысль с необходимостью движется к *fundamentum*, к *absolutum*, к *inconcussum*, к *veritas*, понимая все это в определенном смысле заодно с тем, что ее удовлетворяет в качестве достоверного сущего и что потому непоколебимо установлено. В смысле этого достоверного и известнейшего представляются и предварительные понятия бытия, познания и представления. Положение *cogito sum* говорит только, что они уже и представлены таким образом. Упрек Ницше, что тезис Декарта опирается на недоказанные предпосылки и потому никакой не основополагающий тезис, промахивается в двух отношениях:

1) декартовский тезис вообще не есть умозаключение, которое опиралось бы на свои посылки;

2) и, главное, декартовский тезис по своему существу как раз и есть то самое *пред-посылание*, которого не хватает Ницше; в нем собственно заранее полагается предпосланным то, к чему обращены как к своему сущностному основанию всякое высказывание и всякое познание.

Существенней кажется другое соображение, выдвигаемое Ницше против тезиса. Правда, оно тоже еще покоится на предвзятом мнении, будто тезис есть умозаключение. Но если отвлечься от несостоятельности этого предвзятого мнения, то окажется, что Ницше все-таки затрагивает что-то важное. При всем том его размежевание с Декартом остается в решающих чертах непрозрачным, потому что там, где его упреки могли бы достичь весомости, будь они удовлетворительно продуманы, они обращаются как раз против самого Ницше. Заранее можно догадываться, что в подлинно решающем пункте Ницше видит декартовскую принципиальную позицию под углом своей собственной, что он истолковывает ее из воли к власти, т. е., согласно предыдущему: ведет ее «психологический пересчет»<sup>32</sup>. Поэтому не надо удивляться, если мы при психологическом толковании принципиальной позиции, самой по себе уже «субъективной», попадаем в сумятицу оценочных суждений, которые нельзя на первый взгляд сразу прояснить. Мы все же должны попытаться подобное прояснить, *ибо все сводится к тому, чтобы понять ницшевскую философию как метафизику, т. е. в сущностной связи истории метафизики.*

Декартовский тезис, думает Ницше, призван установить и обеспечить «Я» и «субъект» как условие «мышления». Вопреки этому намерению Декарта, говорит он, теперь в результате скептического движения новейшей философии стало более правдоподобным, что, наоборот, мышление есть условие «субъекта», иначе сказать — понятий «субъект», «объект» и «субстанция». Ницше ссылается тут на «скептическое движение» новейшей философии и думает при этом об «английском эмпиризме», по чьему учению «сущностные понятия» (категории) возникают из ассоциаций и мыслительных привычек.

Ницше понимал, конечно, что учения Локка и Юма представляют лишь огрубление основополагающей позиции Декарта в направлении разрушения философской мысли и коренятся в непонимании заложенного Декартом начала новоевропейской философии. Приведенное замечание Декарта об общих понятиях, примысливаемых в *cogito sum*, содержит еще и то, что самые всеобщие и известнейшие понятия не только, подобно всякому понятию как таковому, создаются *посредством* мысли, но добываются и определяются в своем содержании *по путевой нити* мышления и высказывания. Для Декарта решено, что существование означает: представленность; что истина как достоверность значит: твердая установленность в представлении.

То, что Ницше считает должным выставить против Декарта в качестве якобы новой перспективы, что «категории» возникают из «мышления», есть все-таки решающее положение самого Декарта. Правда, Декарт еще трудился над единым метафизическим обоснованием существа мышления как *cogito me cogitare*, тогда как Ницше на помочах английского эмпиризма проваливается в «психологическое объяснение». Вместе с тем, поскольку Ницше тоже объясняет категории из «мышления», он совпадает с Декартом как раз в том, в чем он думает, надо от него отойти. Только *способ* объяснения происхождения бытия и истины из мышления отличен: Ницше дает тезису *cogito sum* другое истолкование.

Ницше, сам того достаточным образом не замечая, един с Декартом в том, что бытие означает «представленность», твердую установленность в мысли, что истина означает «достоверность». Ницше мыслит в этом аспекте совершенно по-новоевропейски. И все же Ницше думает, что говорит *против* Декарта, когда спорит с тем, что тезис Декарта это *непосредственная* достоверность, т. е. получен и обеспечен простым принятием к сведению<sup>33</sup>. Декартово искание непоколебимой достоверности, говорит Ницше, есть «воля к истине»: «'Воля к истине' как 'я не хочу быть обманутым' или 'я не хочу обманывать' или 'я хочу удостовериться и утвердиться', как формы воли к власти» (XIV, 2-й полумот, № 160).

Что здесь происходит? Ницше возводит его *cogito* к его *volō* и истолковывает *velle* как воление в смысле воли к власти, которую Ницше мыслит как основную черту сущего. *А что если выдвигение этой основной черты могло стать возможным только на почве основополагающей метафизической позиции Декарта?* Тогда ницшевская критика Декарта окажется слепотой к существу метафизики, поражаться чему может только тот, кто еще не заметил, что это неопознание метафизикой самой себя стало на стадии ее завершения необходимостью. Как далеко уже выброшен Ницше из колеи *изначального* метафизического осмысления, иллюстрирует следующая фраза: «Понятие *субстанции* есть следствие понятия *субъекта*: не наоборот!» («Воля к власти», № 485: 1887). «Субъект» понимается здесь у Ницше в новоевропейском смысле. Субъ-

ект есть человеческое Я. Понятие субстанции никогда, вопреки мнению Ницше, не есть следствие понятия субъекта. Понятие субъекта, вместе с тем, тоже не есть следствие понятия субстанции. Понятие субъекта возникает из нового истолкования *истины* сущего, традиционно мыслимой как *οὐσία, ὑποκειμενον* и *subiectum*, таким путем, что на основании *cogito sum* человек становится собственно «лежащим в основании», тем, что *substat*, субстанцией. Понятие субъекта есть не что иное, как сужение изменившегося понятия субстанции до человека как представляющего, в чьем представлении твердо устанавливаются представленное и представляющий в их взаимопринадлежности<sup>34</sup>. Ницше не видит источника «понятия субстанции», потому что, несмотря на всю свою критику Декарта, он без достаточного знания о существе основополагающей метафизической позиции считает новоевропейскую принципиальную метафизическую позицию безусловно обеспеченной и кладет все под ноги человеку как субъекту. Конечно, субъект теперь понимается как воля к власти; соответственно иначе истолковывается и *cogitatio*, мышление.

Это показывает одно высказывание Ницше о сущности «мышления», записанное не в произвольном месте, а стоящее в связи с истолкованием декартовской достоверности как одной из форм воли к власти (XIII, № 123):

«Мышление нам средство не 'познавать', но обозначать, упорядочивать происходящее, делать его доступным для нашего употребления: так мыслим мы сегодня о мышлении: завтра, возможно, иначе».

Мышление толкуется здесь чисто «экономически», в смысле «механической экономии». *Что* мы мыслим, «истинно» как помысленное лишь на сколько служит поддержанию воли к власти. Но и *как* мы мыслим о мышлении, тоже измеряется единственно этим. От этой концепции мышления Ницше потом необходимо приходит к утверждению, что Декарт обманывается, думая, будто достоверность его тезису обеспечивается *прозрением* в его очевидность. Тезис *ego cogito, ergo sum* есть по Ницше лишь «гипотеза», принятая Декартом потому, что она «давала ему в наибольшей мере ощущение силы и уверенности» («Воля к власти», № 533; 1887).

Теперь тезис Декарта оказывается вдруг гипотезой, предвзятостью, а не только умозаключением, как в упреках, отмеченных нами вначале! Ницшевской позиции против Декарта не хватает единой законченной черты. Она становится только там однозначной, где Ницше уже не пускается в разбор предметного содержания тезиса, а берет его в «психологическом» пересчете, т. е. понимает его как способ самообеспечения человека, возникающий из воли к власти.

Было бы, конечно, слишком скороспелой мыслью, пожелай мы заключить из позиции Ницше, что он хотя бы в малейшей мере оставил или тем более преодолел декартовское истолкование бытия как представленности, его определение истины как достоверности, его определение человека как «субъекта». Декартово истолкование бытия Ницше принимает на основе своего учения о воле к власти. Принятие это идет так далеко, что, не спрашивая о законности оснований, Ницше уравнивает бытие с «представленностью», а эту последнюю — с истиной. В явствующем уже из № 12 уравнивании «бытия» и «истины» Ницше всего однозначнее засвидетельствует укорененность своей принципиальной метафизической позиции в *cogito sum*. «Истина» и «бытие» означают для Ницше то же самое: а именно установленное представлением и удостоверением.

Но Ницше признает «бытие» и «истину» и их уравнивание не как основополагающую истину, т. е. — в *его* истолковании — не как «высшую ценность», он терпит истину только как ценность, необходимую для поддержания воли к власти. Показывает ли представленное в представлении что-либо из действительного самого по себе, это проблематично, даже прямо неверно; ибо все действительное есть становление. Всякое же представление как у-становление скрывает становление и кажется становящееся в остановке, стало быть таким, каково оно *не* «есть». Представление дает только видимость действительного. Истинное и принимаемое в представлении за сущее есть поэтому, будучи примерено к действительному как становящемуся, по своей сути заблуждение. Истина есть заблуждение, но необходимое заблуждение. *«Истина есть род заблуждения, без которого определенный род живых существ [а именно человек] не мог бы жить. Ценность для жизни решает в конечном счете»* (№ 493: ср. Паскаль, «Мысли», № 18).

Ницше совершенно перенимает основополагающую метафизическую позицию Декарта, причем перетолковывает ее психологически, т. е. он основывает достоверность как «волю к истине» на воле к власти. Однако разве Ницше не оспаривает понятие «субъекта», как его мыслит Декарт? Во всяком случае, Ницше говорит: понятие «Я» как субъекта есть изобретение «логики».

А что такое «логика»?

Логика есть «императив, *не* для познания истины, но для полагания и выправления такого мира, *который должен у нас называться истинным»* (№ 516; 1885). «Логика вырастает *не* из воли к истине». Мы спотыкаемся. Истина есть все-таки, по собственному же понятию Ницше, прочное и твердо установленное; а логика, получается, происходит не из этой воли к утверждению и установлению? Она, по собственному же понятию Ницше, вырастает только из воли к *истине*. Когда Ницше все равно говорит: «Логика вырастает *не* из воли к истине», то он нечаянно понимает здесь истину в другом смысле; не в *своем*, по которому она род заблуждения, а в традиционном смысле, по которому истина значит: согласованность познания с вещами и с действительным. *Это* понятие истины есть предпосылка и мерило для истолкования истины как видимости и заблуждения. Не становится ли тогда ницшевское собственное истолкование истины как видимости видимостью? Оно становится даже не просто видимостью: ницшевское истолкование «истины» как заблуждения при апелляции к существованию истины как согласованности с действительным становится извращением собственной мысли и тем самым ее распадом.

Между тем мы слишком бы облегчили себе задачу размежевания с принципиальной метафизической позицией Ницше и бросили бы все на полпути, если бы захотели проследить этот распад бытия и истины только в названном аспекте. Путаница, из которой Ницше уже не выбирается, перекрывается ближайшим образом тем основным настроением, что воле несомненно к власти, через нее необходимо и потому оправдано. Это выражается в том, что Ницше может одновременно сказать: «истина» есть видимость и заблуждение, но в качестве видимости все же «ценность». Мышление в ценностях прикрывает крушение существа бытия и истины. Ценностное мышление само есть «функция» воли к власти. Когда Ницше говорит: понятие «Я» и тем самым «субъекта» есть изобретение «логики», то ему следовало бы дать отвод субъективности как «иллюзии», по меньшей мере там, где она задействуется как основная действительность метафизики.

Однако оспаривание субъективности в смысле «Я» мыслящего сознания уживается все же в ницшевской мысли с безусловным принятием субъективности в метафизическом — конечно, не узанном — смысле *subiectum*. Это лежащее-в-основе есть для Ницше не «Я», а «тело»: «Вера в тело фундаментальнее, чем вера в *душу*» (№ 491); и еще: «Феномен *тела* есть более богатый, отчетливый, осязаемый феномен; со стороны метода подлежит поставлению на первое место, без того чтобы что-то предрешать относительно его окончательного значения» (№ 489). Это — основополагающая позиция Декарта, если только у нас есть еще глаза, чтобы видеть, т. е. метафизически мыслить. Тело «*со стороны метода*» подлежит поставлению на первое место. Дело идет о методе. Мы знаем, что это значит: об образе действий при определении того, с чем сопоставляется все устанавливаемое представлением. Тело со стороны метода подлежит выставлению на первое место значит: мы должны отчетливее, осязательнее и удобнее мыслить, чем Декарт, но при этом совершенно и только в его смысле. Метод решает. Что Ницше на место души и сознания ставит тело, ничего не меняет в основополагающей метафизической установке, заложенной Декартом. Ницше только огрубляет ее и доводит до границы или даже в область безусловной бессмысленности. Но бессмысленность уже вовсе не упрек, если только она оказывается на пользу воле к власти. «Существенно: исходить из *тела* и им пользоваться как путеводной нитью» (№ 532). Если мы продумаем одновременно с этим уже приводившееся место из «По ту сторону добра и зла» (№ 36), где Ницше вводит «наш мир вождений и страстей» как единственную и законодательную «реальность», то с достаточной ясностью увидим, как решительно ницшевская метафизика разворачивается в качестве завершения основополагающей метафизической установки Декарта, разве что только из области представления и сознания (*perceptio*) все переносится в область *appetitus*, влечений и осмысливается исключительно из физиологии воли к власти.

Но и наоборот, основополагающую установку Декарта мы должны мыслить истинно *метафизически* и *сущностное* изменение бытия и истины в смысле предствленности и достоверности измерить в его полном *внутреннем* размахе. Что почти одновременно с Декартом, но сущностно определенный им, Паскаль пытался спасти христианство человека, не только отеснило декартовскую философию в кажимость «теории познания», но и вместе с этим заставило казаться образом мысли, служащим только «цивилизации», а не «культуре». По правде, однако, дело идет в его мысли о сущностном перемещении всего человечества и его истории из области созерцательной истины веры христианского человека в основанную на субъекте предствленность сущего, на основании чего впервые становится возможным новоевропейское господствующее положение человека.

В 1637 году возникло как подготовительная ступень к «*Meditationes*» «Рассуждение о методе» — «*Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*»<sup>35</sup>. После того, что было в предыдущем сказано о новом метафизическом смысле «метода», заглавие уже не нуждается больше в прояснении.

Декарт говорит в 6-й части названного трактата о методе о значимости нового истолкования сущего, в особенности природы в смысле протяженной вещи, *res extensa*, которая должна быть предствлена, т. е. сделана предсказуемой и тем самым покоримой, в ее «фигуре и движении» (расположении и кинетическом состоянии). Новое, на *cogito sum* основанное образование понятий открывает ему перспективу,

развертывание которой с полной метафизической безусловностью испытывает впервые лишь нынешний век. Декарт говорит (*Oeuvres* VI, 61 слл., ср. изд. Э. Жильсона, 1925, с. 61 сл.):

Car elles (quelques notions générales touchant la Physique) m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.

«Ибо они (понятия, на основе *cogito sum* определяющие новый проект существа природы) открыли мне виды на то, что возможно достичь познаний, которые очень полезны для жизни, и что возможно вместо школьной философии, которая только задним числом понятийно расчленяет ранее данную истину, найти такую, которая непосредственно приступает к существу и наступает на него с тем, чтобы мы добыли знания о силе и действиях огня, воды, воздуха, звезд, небесного свода и всех прочих окружающих нас тел; а именно это знание (элементарного, стихий) будет таким же точным, как наше знание разнообразных видов деятельности наших ремесленников. Потом мы таким же путем сможем реализовать и применить эти знания для всех назначений, для каких они пригодны, и таким образом эти знания (новые способы представления) делают нас хозяевами и обладателями природы».

### Внутренняя связь принципиальных позиций Декарта и Ницше

Ницшевская позиция в отношении «*cogito ergo sum*» Декарта — во всех своих аспектах свидетельство того, что он *не видит* бытийно-исторической связи своей собственной метафизической принципиальной позиции с позицией Декарта. Причина необходимости такого невидения заключается в существе метафизики воли к власти, загораживающей себе — не будучи в состоянии знать это — прозрение в сущность метафизики, которое было бы соразмерно этой сущности. Что дело обстоит так, мы, конечно, узнаем не раньше, чем когда через сравнительное рассмотрение названных трех принципиальных метафизических позиций в *одном* обзоре усмотрим *то же*, что владеет их существом и одновременно вызывает неповторимость каждой из них.

Чтобы должным образом выявить эту тожесть, хорошо будет, пожалуй, отграничить принципиальную метафизическую позицию *Ницше* от позиции Декарта в тех же четырех аспектах.

1. Для Декарта человек — субъект в смысле представляющего Я. Для Ницше человек — субъект в смысле «последнего факта» наличных порывов и аффектов, т. е., короче, *тела*. В возвращении к телу как метафизической путеводной нити происходит все мироистолкование.

2. Для Декарта существование сущего равнозначно представлению Я-субъектом и для этого последнего. Для Ницше «бытие», конечно, тоже представленность; но «бытия», понятого как постоянство, недостаточно, чтобы схватить собственно «сущее», т. е. становящееся в действительности его становления. «Бытие» как твердое и окаменевшее есть лишь ответ становления, но необходимый ответ. Подлинная бытийная черта действительного как становления есть воля к власти. Почему ницшевское истолкование сущего в целом как воли к власти коренится

в вышеназванной субъективности порывов и аффектов, будучи одновременно обусловлено также и проектом существования как представленности, требует эксплицитного и особого доказательства.

3. Для Декарта истина значит то же, что надежная предоставленность представленного внутри представляющего себя представления; истина есть достоверность. Для Ницше истина равнозначна принятию-за-истинное. Истинное обусловлено тем, что человек полагает о сущем и что он принимает за сущее. Бытие есть постоянство, устойчивость. Принятие-за-истинное есть фиксация становящегося, через какую фиксацию за живым каждый раз в нем самом и в его окружении закрепляется некая устойчивость, в силу которой оно удостоверяется в его составе и его сохранении, овладевая тем самым возможностями *возвышения* своей власти. Истина как закрепление есть для Ницше кажимость, в которой нуждается живое, а именно центр власти «тело» как «субъект».

4. Для Декарта человек есть мера всего сущего в смысле самонадеянности отпущения представления до самообеспечивающей достоверности. Для Ницше не только представленное как таковое есть произведение человека; всякое формообразование и формозапечатление любого рода есть произведение и собственность человека как безусловного господина над всякого рода перспективой, в которой мир формируется и овладевается в качестве безусловной воли к власти.

Поэтому в сочинении «К генеалогии морали», приложенном к сочинению «По ту сторону добра и зла» («в дополнение и пояснение» (годом позже, 1887), в III статье, № 12, Ницше говорит следующее:

«„Объективность“, — понятая не как „незаинтересованное созерцание“ (как таковое бессмыслица и абсурд), но как способность *держатъ во власти* свое За и Против, снимая их и навешивая: чтобы уметь делать полезным для познания именно *различие* перспектив и интерпретаций чувства».

«Существует *только* перспективное зрение, *только* перспективное „познание“; и *чем больше* чувств говорит нам о какой-либо вещи, *чем больше* глаз, разных глаз мы умеем направить на ту же вещь, тем полнее станет наше „понятие“ этой вещи, наша „объективность“».

Чем легче то одно, то другое чувство может быть введено в игру, тем *больше* можно *по потребности и на пользу* увидеть — предвидя, рассчитывая и тем самым *планируя*.

Во внимании к особому акценту на перемене, сделавшей человека в начале новоевропейской метафизики «субъектом», и с учетом роли, доставшейся тогда в новоевропейской метафизике субъективности, могло бы возникнуть мнение, что внутренней история метафизики и смены ее принципиальных позиций есть лишь история изменения человеческого самопонимания. Такое мнение полностью соответствовало бы обычному сегодня антропологическому образу мысли. Оно, однако, даже подсказываемое и подталкиваемое, казалось бы, предыдущими соображениями, было бы ложным мнением, а именно ошибкой из тех, какие надо преодолевать.

Поэтому в данном месте, после подведения итогов сравнения между Протагором и Декартом, с одной стороны, между Декартом и Ницше, с другой, надо предваряющим образом указать на сущностное основание историчности истории метафизики — как истории истины бытия. Это указание позволит одновременно прояснить одно различие, которым мы уже неоднократно пользовались: различие между обусловленной и безусловной субъективностью. Это различие требуется также и для тезиса, предлагаемого больше чем просто как



утверждение: метафизика Ницше в качестве завершения новоевропейской метафизики есть одновременно завершение западной метафизики вообще и тем самым — в определенном правильно понятом смысле — конец метафизики как таковой.

### Сущностное определение человека и существо истины

Метафизика есть истина о сущем как таковом в целом. основополагающие позиции метафизики получают поэтому свое основание в том или ином существе истины и в том или ином сущностном истолковании бытия сущего. Новоевропейская метафизика, под знаком которой стоит или во всяком случае неизбежно *кажется* стоящей наша мысль, в качестве метафизики субъективности склоняет думать, что само собой разумеется, что существо истины и истолкование сущего определяются человеком как собственно субъектом. При более серьезном осмыслении оказывается, однако, что субъективность обусловлена существом истины как «достоверности» и бытием как представленностью. Мы видели, как разворачивается представление в полноте его существа и как лишь внутри него — как лежащего в основе — человек, прежде всего как «Я», превращается в субъект в более узком смысле. Что человек при этом становится исполнителем и распорядителем и даже обладателем и носителем субъективности, никоим образом не доказывает, что человек есть сущностное основание субъективности.

Соображения об истоке субъективности могли приблизить нас к одному вопросу, на который мы должны указать в теперешнем месте наших рассуждений. Вопрос гласит: не является ли всякое истолкование человека и тем самым историческое бытие человека каждый раз лишь сущностным *следствием* того или иного «существа» истины и самого бытия? Если дело обстоит *так*, то существо человека никогда не может быть определено с *достаточной* изначальностью через *прежнее*, т. е. *метафизическое* истолкование человека как разумного живого существа, animal rationale, все равно, ставят ли люди при этом на первое место rationalitas (разумность и сознательность и духовность) или animalitas, животность и телесность, или просто каждый раз ищут между тем и другим тот или иной приемлемый баланс.

Внимание в эти связи — отправной пункт трактата «Бытие и время». Существо человека определяется из существа (глагольно) истины бытия через само бытие.

В трактате «Бытие и время» сделана попытка на основе вопроса об истине бытия, уже не об истине сущего, определить существо человека из его отношения к бытию и только из этого отношения, каковое существо человека характеризуется там, в строго очерченном смысле, как *при-существо* (Da-sein). Несмотря на одновременное, ибо требуемое делом, разворачивание более изначального понятия истины, ни в малейшей степени не удалось (за протекшие с тех пор 13 лет) пробудить хотя бы какое-то первичное понимание этой *постановки вопроса*. Почва непонимания лежит прежде всего в неискоренимой, упрочивающейся привычке к новоевропейскому образу мысли: человек мыслится субъектом: всякое осмысление человека понимается как антропология. С другой стороны, однако, почва непонимания заложена в самой предпринятой попытке, которая, будучи все же, наверное, чем-то исторически выросшим, а не «сделанным», исходит из прежнего, но от него отрывается и тем самым

неизбежно и постоянно все еще отсылает на прежнюю колею, даже зовет ее на помощь, чтобы сказать что-то совсем другое. А главное, этот путь обрывается на решающем месте. Обрыв этот обоснован тем, что проложенный путь, предпринятая попытка невольно ведут к опасности снова стать лишь упрочением субъективности, так что встают помехой решающим шагам, т. е. их удовлетворительному изображению в существенном. Всякое обращение к «объективизму» и «реализму» остается «субъективизмом»: вопрос о бытии как таковом стоит вне субъект-объектного отношения.

В истолковании человека как *animal rationale*, привычном для Европы, человека понимают прежде всего в кругу *animalia*, ζῷα, живых существ. Этому существу, занимающему такое место, приписывается затем как отличительная и различительная черта *его* животности, против таковой простых животных, вдобавок еще *ratio*, λόγος. Конечно, в «логосе» залегает отношение к существу в его бытии, что видно из связи между «логосом» и «категорией». Но отношение это не оценивается в своей значимости как таковое. «Логос» понимается просто как способность, разрешающая живому существу «человек» высшее и расширенное познание, тогда как животные остаются «неразумными» живыми существами, ἄ-λογα. Что существом истины, т. е. бытия, и отношением к нему определяется существо человека, причем так, что ни животности, ни разумности, ни тела, ни души с духом, ни всех их вместе не хватает, чтобы понять существо человека в его начале, — об этом метафизика ничего не знает и *не может* ничего знать.

Если решающим для сущностного определения субъективности оказывается не концепция человека, а то или иное «существо» истины, то из существа истины, всегда законодательного, должна поддаться определению и всякая субъективность. А то или иное существо истины всякий раз познается по тому, как в нем и из него определяется неистина и в свете чего эта последняя определяется.

Не случайность и не имеет никакого отношения к «теории познания» то, что в самой главной работе Декарта — в «Медитациях о метафизике» — четвертой выступает медитация под заглавием: «*de vero et falso*», «об истинном и ложном». Неистина понимается как *falsitas* (ложность), а эта последняя — как *eggo*, как *заблуждение*. Блуждание тут состоит в том, что в представлении представляющему под-ставляется нечто не удовлетворяющее условиям пред-ставляемости, т. е. несомненности и достоверности. Что человек таким образом блуждает, т. е. *не* состоит непосредственно и постоянно в полном обладании истиной, означает, конечно, определенную ограниченность его существа; следовательно, и субъект, в качестве какового человек функционирует внутри представления, ограничен, конечен, обусловлен иным. Человек не обладает абсолютным познанием, он, мысля по-христиански, не бог. Поскольку, однако, он все же познает, он и не пребывает в прямом ничтожестве. Человек есть *medium quid inter Deum et nihil*<sup>36</sup> — определение человека, которое в другом аспекте и иным образом перенял затем Паскаль, сделав его ядром своего сущностного определения человека.

Но способность заблуждаться как недостаток есть для Декарта одновременно свидетельство того, что человек свободен, что он самостоятельное существо. *Eggo* доказывает как раз преимущество субъективности, так что с ее стороны *posse non eggere*, способность не заблуждаться, важнее, чем *non posse eggere*, невозможность заблуждаться вообще. Ибо где нет никакой возможности заблуждаться, там или, как у камня, вообще нет никакого отношения к истине, или же, как в абсолютно

познающем, т. е. творящем существе, такая связь с чистой истиной, которая исключает всякую субъективность, т. е. всякое установливание себя на себе самом. *Posse non errare*, возможность и способность не заблуждаться, означает, наоборот, с одной стороны, отношение к истине, но вместе с тем факт блуждания и тем самым увязание в неистине.

В ходе дальнейшего развертывания новоевропейской метафизики неистина становится для Гегеля ступенью и видом самой истины, и это значит: субъективность в своем установливании себя на себе самой имеет такое существо, что она поднимает неистину до безусловности абсолютного знания, через какое поднимание неистина впервые обнаруживает себя как нечто обуславливающее и конечное. Здесь всякое заблуждение и всякая ложь оказываются лишь односторонностью чего-то в себе и для себя истинного. Негативное *принадлежит* к позитивности абсолютного представления. Субъективность есть безусловное представление, в котором опосредствуется и снимается все обуславливающее; это абсолютный дух.

Для Ницше субъективность равным образом есть нечто безусловное, но в другом смысле, в меру иначе определенного существа истины. Истина есть здесь сама в своем существе заблуждение, так что различие между истиной и неистиной рушится. Всякое различие препоручено властному приговору воли к власти, а эта воля безусловно распоряжается, смотря по потребностям власти, всякой ролью всяких перспектив. Поскольку распоряжение истинным и неистинным, полноправный приговор относительно всякой роли всякого заблуждения и кажимости и порождения кажимости ради поддержания и наращивания власти зависят единственно от воли к власти, постольку для Ницше существо истины, соразмерное власти, есть «праведность». Мы должны, однако, чтобы уловить ницшевский смысл этого слова «праведность», сразу же отставить все представления о «праведности», происходящие из христианской, гуманистической, просвещенческой, буржуазной и социалистической морали<sup>37</sup>.

«*Праведность* как созидающий, отсекающий, уничтожительный образ мысли, идущий от ценностных оценок: *верховный репрезентант самой жизни*» (XIII, № 98).

И: «*Праведность* как функция широкоосмотрительной власти, которая заглядывает дальше малых перспектив добра и зла, т. е. имеет более широкий горизонт *преимущества* — намерение сохранить нечто такое, что *больше*, чем та или эта личность» (XIV, 1-я половина, № 158).

Это «нечто», на сохранение которого оказывается исключительно нацелена праведность, есть воля к власти. Эта новая «праведность» уже не имеет никакого дела с решением о правоте и неправоте в согласии с каким-то самосущим, истинным отношением меры и ранга, но новая праведность активна и прежде всего «агрессивна», она впервые только и устанавливает силой своей собственной власти, что должно называться правым и неправым.

Если, например, англичане теперь расстреливают на полное уничтожение неподвижно стоящие в гавани Орана суда французского флота, то с *их* властной позиции это вполне «праведно»; ибо «праведно» означает лишь: что полезно возрастанию власти. Этим одновременно сказано, что *мы* такое поведение никогда не сможем и не должны оправдывать; всякая власть имеет, мысля метафизически, *свое* право. И только через бессилие она приходит к неправоте. К метафизической тактике всякой власти принадлежит, однако, что никакое поведение

противной власти не может быть ею увидено в аспекте *ее* собственной власти, но всякое противное поведение измеряется масштабом некой общечеловеческой морали, имеющей, правда, чисто пропагандистскую ценность.

Соразмерно этому существу истины как праведности субъективность воли к власти, «репрезентируемая» праведностью, есть безусловная субъективность. Безусловность теперь имеет другой смысл, чем, например, в метафизике Гегеля. Эта последняя полагает неистину как ступень, снятую в истине, и как односторонность. Ницшевская метафизика устанавливает неистину в смысле заблуждения сразу же как *всё* существо истины. Истина — такого свойства и так понятая — обеспечивает субъекту безусловное распоряжение истинным и ложным. Субъективность не просто *обезграничена* от всякого ограничения, она сама теперь *распоряжается* всяким родом ограничения и *обезграничения*. Не субъективность субъекта впервые изменяет существо и положение человека посреди сущего. Скорее, сущее в целом уже получило другое истолкование через то, откуда субъективность берет свое начало, от *истины* сущего. История новоевропейского человечества не просто получает поэтому новые «содержания» и области деятельности через превращение человеческого бытия в субъект; сам ход истории становится другим. По видимости все здесь — только открытие мира, исследование мира, изображение мира, упорядочение мира и господство над миром, на что замахивается человек и вследствие этого размаха размазывает, уплощает и утрачивает свое существо. По истине же здесь лишь проступают основополагающие черты, в которых запечатляется безусловная субъективность этого человечества.

### Конец метафизики

Чтобы понять ницшевскую философию как метафизику и очертить ее место в истории метафизики, недостаточно историографического прояснения некоторых ее понятий как «метафизических». *Мы должны понять ницшевскую философию как метафизику субъективности*. В отношении этого титула «метафизика субъективности» остается в силе то, что было сказано о выражении «метафизика воли к власти». Родительный падеж тут двузачен в смысле *genitivus subiectivus* и *genitivus obiectivus*, причем именованная *subiectivus* и *obiectivus* имеют и удерживают акцентированное и строгое значение.

Метафизику Ницше и тем самым сущностное основание «классического нигилизма» можно теперь яснее очертить как *метафизику безусловной субъективности воли к власти*. Мы говорим не просто «метафизика безусловной субъективности», ибо это определение верно и о гегелевской метафизике, насколько эта последняя есть метафизика безусловной субъективности знающей себя воли, т. е. духа. Соответственно характер безусловности определяется у него из существа разума, сущего в себе и для себя и мыслимого Гегелем всегда как единство знания и воли и никогда — в смысле «рационализма» голого рассудка. Для Ницше субъективность безусловна как субъективность тела, т. е. влечений и аффектов, т. е. воли к власти.

Всякий раз в каждый из обоих этих образов безусловной субъективности существо человека входит в разной роли. Вообще и сплошь через всю историю метафизики утверждается существо человека как *animal rationale*. В гегелевской метафизике определяющей для субъективности становится спекулятивно-диалектически понятая

рациональность, в метафизике Ницше путеводной нитью становится animalitas (животность). Обе метафизики, увиденные в их сущностно-историческом единстве, приводят rationalitas и animalitas к безусловной значимости.

Безусловное существо субъективности развертывается поэтому с необходимостью как brutalitas животной bestialitas. В конце метафизики стоит тезис: Homo est brutum bestiale<sup>38</sup>. Слово Ницше о «белокурой бестии» — не случайное преувеличение, а обозначение и признак ситуации, в которой он сознательно находился, не будучи в состоянии обозреть ее бытийно-исторические связи.

Почему метафизика, осмысленная из проясненного выше положения дел, завершена в своем существе и бытийно-исторически пришла к концу, требует особого разбора.

Здесь снова заострим только это: речь о конце метафизики не имеет в виду, что впредь не будут «жить» люди, думающие метафизически и изготавливающие «метафизические системы». Тем более не сказано здесь, будто человечество впредь уже не будет «жить» на метафизическом основании. Подлежащий здесь продумыванию конец метафизики есть пока только начало ее «воскрешения» в модифицированных формах; они оставляют истинной и истекшей истории метафизических позиций лишь экономическую роль — доставлять строительный материал, из которого после соответствующей переработки «заново» строится мир «знания».

Что же тогда значит «конец метафизики»? Ответ: исторический момент, когда *сущностные возможности* метафизики исчерпались. Последней из этих возможностей должна быть та форма метафизики, в которой ее существо переворачивается. Это переворачивание не только действительно, но и *сознательно*, только по-разному, совершается в гегелевской и ницшевской метафизике. Это *сознательное* исполнение переворачивания есть в смысле субъективности ей единственно соразмерное *действительное*. Гегель сам говорит, что думать в смысле его системы значит сделать попытку встать на голову и идти. А Ницше уже рано характеризует всю свою философию как переворачивание «платонизма».

Завершение существа метафизики может в своем осуществлении быть очень несовершенным и не обязательно исключает продолжение существования прежних принципиальных метафизических позиций. Вероятен просчитывающий пересмотр различных метафизических позиций, их отдельных тезисов и понятий. Однако этот пересчет происходит опять же не беспорядочно. Он направляется *антропологическим* образом мысли, который, *уже не понимая существа субъективности*, продолжает новоевропейскую метафизику и при этом примитивизирует ее. «Антропология» как метафизика есть переход метафизики в ее последнюю форму: «мировоззрение».

Конечно, остается для решения вопрос, поддаются ли вообще исчерпывающему обозрению — и каким образом — все сущностные возможности метафизики. Не сохраняются ли еще какие-то возможности метафизики будущего, о которых мы вовсе не догадываемся? Мы ведь все же никогда не встаем «над» историей, всего менее — «над» историей метафизики, если верно то, что в ней сущностное основание всей истории.

Будь история вещью, можно было бы еще понять, если бы кто-то потребовал встать «над» ней, чтобы познать ее. Но если история не вещь и если мы сами, исторически существуя, тоже оказываемся *ею самой*, то, наверно, попытка встать «над» историей останется таким стремлением, которое никогда не сумеет достичь местоположения, откуда возможно

историческое решение. Надо надеяться, что осмысление более изначального существа метафизики приблизит нас к местоположению вышеназанного решения. Это осмысление равнозначно взглядыванию в бытийно-историческое существо европейского нигилизма.

### **Отношение к сущему и привязанность к бытию. Онтологическая разница**

Сравнение трех принципиальных метафизических позиций Протагора, Декарта и Ницше подготовило нас, хотя бы фрагментарно, к ответу на до сих пор придерживаемый вопрос: что в охарактеризованных выше метафизических позициях остается тем же и сквозным несущим и направляющим? Видимо — то, что каждый раз при сравнении трех принципиальных позиций стояло в поле нашего зрения как одно и то же, на что ориентировалось наше вопрошание, чтобы потом выделить собственно присущее каждой. Это *одно и то же* мы уже выделили, поименовав те четыре аспекта, за которыми шло всякое сравнение. Они касались:

- 1) способа, каким человек является им самим;
- 2) проекта бытия сущего;
- 3) существа истины сущего;
- 4) способа, каким человек воспринимает и задает меру для истины сущего.

Теперь встает вопрос: только ли произвольно мы наскребли эти четыре аспекта или они состоят в какой-то внутренней связи таким образом, что одним каждый раз предполагаются и три других? Будь верно второе и означай эти четыре аспекта какую-то единую структуру, то встает следующий вопрос: как относится эта описанная в четырех аспектах структура к тому, что мы назвали отношением человека к сущему?

Первый аспект осмысливает человека как он есть сам, в качестве сущего знает себя и, зная, есть *этот* сущий, который, зная, отличает себя от всего сущего, каким он сам *не* является. В этом бытии самости залегает включенным в него, что человек пребывает в истине о сущем, а именно о сущем, каким он сам является *и* каким он сам *не* является. Первым аспектом предполагается тем самым третий: истина сущего. В третьем уже мыслится одновременно и второй; ибо истина о сущем должна развернуть и представить это сущее в том, чем оно в качестве сущего является, т. е. в его бытии. Истина о сущем содержит некий проект бытия сущего. Поскольку же человек, будучи самим собой, держится проекта бытия и пребывает в истине о сущем, то он должен либо *принять* истину о сущем как меру своей самости, либо *здать* из своей самости меру для истины сущего. Первым аспектом охватывается третий, в который включен второй, одновременно вбирая в себя и четвертый. Соответственно из второго и также из третьего может быть показана принадлежность остальных друг к другу.

Все четыре аспекта характеризуют единство структуры, пока безымянной. Как же повернута эта структура к тому, что мы неопределенно назвали отношением человека к сущему? Если мы внимательнее обдумаем это отношение, то обнаружится: оно не может ограничиваться и исчерпываться привязкой человека как субъекта к сущему как объекту. Ибо субъект-объектное отношение не выходит за рамки новейшей европейской истории метафизики, никоим образом не значимо оно для метафизики вообще, совершенно не значимо для своего начала в Греции (у Платона). Отношение, в котором мы отыскиваем более исходное существо метафизики, вообще не касается связи человека как самости

и некоего при-себе-самом сущего с прочим сущим (земле, звездам, растениям, животным, ближним, трудам, учреждениям, богам).

Метафизика говорит о сущем как таковом в целом, т. е. о *бытии* сущего; тем самым в ней правит отношение человека к *бытию* сущего. При всем том вопрос, вступает ли человек, и как вступает, в отношение к *бытию* сущего, а не просто к сущему, тому и иному, остается неспрошенным. Люди воображают, что связь с «бытием» уже достаточно определена через объяснение отношения человека к сущему. Люди принимают эти два, отношение к сущему и привязанность к бытию, за «одно и то же», причем даже с известным правом. В таком приравнивании дает о себе знать основная черта метафизической мысли. Поскольку связь с бытием сверх отношения к сущему почти вовсе не осмысливается, и если да, то всегда берется лишь как тень второго, постольку и существо самого этого отношения тонет во мраке. Соответственно третьему аспекту, метафизика есть истина «относительно» сущего в целом. В каком отношении к истине и ее существу стоит человек, остается тоже не спрошенным. Наконец, и в четвертом аспекте, согласно которому человек устанавливает меру для определения сущего как такового, опять же скрадывается вопрос, как вообще может сущее *в качестве такового* быть человеком взято в рассмотрение, понято в своей определенности и хранимо, все равно, состоит ли при этом человек в роли субъекта или осуществляется иначе.

Во всех четырех аспектах тем самым заранее уже, хотя невысказанно и, возможно также, при первом приближении невысказываемо, *одним и тем же* оказывается это: привязанность человека к бытию, как опыт и как требование. Единая структура, очерченная в четырех аспектах, есть не что иное как отношение человека к сущему, существенный строй этого отношения. Это ближайшим образом и единственно лишь так увиденное отношение человека к сущему есть, возможно, то, что оно есть, только потому что человек как таковой состоит *в связи с бытием*. Да и как мог бы человек иметь отношение к сущему, т. е. понимать сущее как сущее, если бы ему не была обеспечена связь с бытием?

Попытаемся сразу прояснить это через одно специальное наблюдение. Положим, всякий след сущности истории оставался бы затененным и в любом прояснении того, что *есть* история как таковая, нам было бы отказано; тогда и сущее, называемое нами историческим, оставалось бы потаенным. Тогда не только никогда не смогли бы развернуться историографическое собиране сведений и их сообщение и передача по традиции; нигде и никогда не имел бы места исторический опыт и прежде всего — не имели бы места историческое решение и поведение. Тем не менее мы воспринимаем исторические события и принимаем к сведению историографические сообщения так, словно это само собой разумеется.

Существеннейшее во всем этом — то, что мы при этом движемся в каком-то, возможно, очень неопределенном и путаном знании об историчности истории, — нас не заботит; да и не должно каждого заботить. От *этой* причины *бытие* сущего, каким является историческое, не утрачивает существенности. Становится только еще более отчуждающе странным, что оно дает о себе знать с *такой* существенностью, которая не нуждается даже во всеобщем внимании, чтобы все равно и даже прямее излучать полноту своего существа. Этой отчуждающей странностью повышается проблематичность того, на что мы здесь указываем, — достойная вопрошания проблематичность бытия и тем самым загадочность привязки человека к бытию.

То, что мы показали под неопределенной рубрикой «отношение

человека к сущему», есть таким образом в своей сути связь человека с бытием.

Но что такое сама эта связь? Что «есть» бытие, если мы можем отличать его от сущего и должны от него отличать? Как обстоит дело с этим *отличением* бытия от сущего, как человек повернут к этому отличению? Является ли человек человеком и «имеет» потом еще сверх того отношение к бытию? Или привязанность к бытию составляет все существо человека? Если да, то что «есть» человек по своему существу, если его существо обусловлено этой связью? Определялось ли когда-либо уже существо человека из этой привязанности к бытию? Если нет, то почему нет? Если да, то почему эта привязанность для нас так же неуловима и нефиксируема и непознаваема, как само бытие? Сущее всегда поддается нашему обнаружению и выявлению и отысканию, например исторические обстоятельства. Но «бытие»? Случайность ли, что мы едва улавливаем его и при всем многообразии отношений к сущему эту связь с бытием забываем? Или основание для темноты, покрывающей бытие и человеческое отношение к нему, — метафизика и ее господство? Что если в этом существо метафизики — устанавливать истину о сущем и притом с необходимостью опираться на привязанность человека к бытию, однако *не* осмысливать саму эту привязанность, не быть даже в состоянии ее осмыслить?

Связь человека с бытием темна. Тем не менее мы повсюду и постоянно находимся в этой связи, где бы и когда бы ни вступали в отношении к сущему. Когда и где могли бы мы — сами будучи сущим — *не* вступать в отношения с сущим? Мы вступаем в отношения с сущим и держимся при этом связи с бытием. Только так сущее в целом нам опора и местопребывание. Это значит: мы стоим в различении сущего и бытия. Этим различением несомна связь с бытием и им несомно отношение к сущему. Оно правит без того, чтобы мы это замечали. Оно оказывается таким различением, чье различенное никем не различено, — различением, для которого никакой различающий не «дан» и никакая область различения не установлена, тем более не разведана. Почти может даже возникнуть и по праву держаться мнение, что так называемым у нас «различением» между сущим и бытием мы изобретаем и выдумываем нечто такое, что не «есть» и, главное, не нуждается в том, чтобы «быть».

Но взгляд на метафизику и ее историю легко научает нас другому. Различение сущего и бытия дает о себе знать как *одно и то же*, из чего возникает вся метафизика и что, однако, сразу же ускользает от нее в этом ее возникновении, — *одно и то же*, что она оставляет за собой и вне ее области как такое, о котором она уже специально не думает и в думаний о котором уже не нуждается. Различением сущего и бытия открывается возможность всякого именования, понимания и определения сущего, как такового. Сущее называется по-гречески τὸ ὄν; обращение к сущему как к сущему и далее понимание сущего происходит в λόγος'е. Сущность метафизики, которая целенаправленно дает слово и понятие сущему как таковому, может быть описана поэтому именем «онто-логии». Это именование, хотя оно образовано из греческих слов, идет не от эпохи греческой мысли, оно отчеканено в Новое время и применено, например, уже немецким ученым И. Клаубергом (который был учеником Декарта и профессором в Херборне).

К этому имени «онтология» привязаны, смотря по принципиальной метафизической установке и ее разработке внутри той или иной школы, различные мнения о познании сущего и бытия. «Онтология» сегодня



снова стала модным словом; его время, однако, кажется снова уже прошедшим. Стоит поэтому вспомнить о его простейшем применении, отсылающем к значению греческого слова: онтология — охват и понимание бытия сущего. Мы понимаем под этим именем не отдельную отрасль метафизики и не «направление» философской мысли. Возьмем этот титул так широко, чтобы он показывал только одно событие, а именно это: к сущему обращаются как к таковому, т. е. в его бытии.

«Онтология» коренится в различении бытия и сущего. «Различение» уместнее назвать именем «разница», в котором отмечено, что сущее и бытие неким образом разнесены, разделены и вместе с тем соотнесены друг с другом, а именно сами по себе, а не на основании какого-то «различения». Различение как «разница» означает, что между бытием и сущим существует *разнесенность*. Отчего и как получается такая разнесенность, не сказано; пусть наша «разница» будет здесь названа только как повод и стимул к вопросу об этой разнесенности. Различение бытия и сущего мыслится как основание возможности онтологии. «Онтологическая разница» вводится, однако, не для того чтобы разрешить этим вопрос онтологии, но чтобы именовать то, что в качестве до сих пор не спрошенного впервые ставит радикально под вопрос всю «онтологию», т. е. метафизику. Указанием на онтологическую разницу именуется почва и «фундамент» всей онто-логии и тем самым всей метафизики. Именование онтологической разницы должно обозначать собою, что приходит исторический момент, когда есть нужда и становится необходимым спросить об основании и фундаменте «онто-логии». Оттого в «Бытии и времени» идет речь о «фундаментальной онтологии». Подводится ли этим под метафизику как под уже стоящее строение просто другой «фундамент» или осмыслением «онтологической разницы» намечаются другие решения о «метафизике», разбирать здесь не надо. Отсылка к «онтологической разнице» призвана лишь указать на внутреннюю связь нашего теперешнего осмысления, направленного на более исходное понятие метафизики, с тем, что было сообщено ранее.

Различение бытия и сущего — неизведанное и необоснованное, но тем не менее повсюду применяемое основание всей метафизики. Все ревнование о метафизике и все усилия по изготовлению «онтологии» как системных учений, но также и вся критика онтологии внутри метафизики свидетельствуют лишь о постоянно растущем *бегстве* от этого неизвестного основания. Для знающего, однако, это основание настолько *стойит* под вопросом, что должен остаться открытым даже вопрос, действительно ли то, что мы напрямую назвали различением, разницей, разнесенностью между бытием и сущим, может быть понято сообразно своему существу по путеводной нити этого нашего именованья.

Всякое именование есть уже шаг к истолкованию. Возможно, мы должны взять этот шаг назад. Это означало бы, что разнесенность не может быть понята, если мы будем мыслить ее формально как «различение» и решим отыскивать для этого различения соответствующий «акт» различающего «субъекта». Возможно, однако, что это именование есть опять же *единственная* на первых порах возможная *зацепка*, чтобы удержать в виду сквозное *то же* всякой метафизики, не как некоторое безразличное свойство, но как решающее основание, которым исторически направлено и запечатлено всякое метафизическое вопрошание. Что метафизика постоянно мыслит бытие одним и тем же образом, хотя бытие сущего в свободном пространстве присутствия истолковывается по-разному, должно иметь свое основание в существе метафизики.

Но мыслит ли метафизика бытие одним и тем же образом? Тому есть ряд свидетельств, которые одновременно согласуются друг с дру-

гом и так показывают свое происхождение из того, что мы при первом приближении называем различием бытия и сущего.

Привычное уже с начала метафизики у Платона имя для бытия: οὐσία выдает нам, как мыслится бытие, т. е. каким образом оно отлечено от сущего. Нам надо только буквально перевести это греческое слово в его философском значении: οὐσία называется суще-*ствование*, и этим обозначено общее свойство всего существующего. Если мы скажем о сущем, например о доме, лошади, человеке, камне, Боге, только это, что оно существует, то о нем будет сказано нечто наиболее общее. *Существованием* именуется таким образом общайшее этого общайшего, самое всеобщее, τὸ κοινώτατον, высший род (genus), самое «общеродовое». В отличие от этого всеобщнейшего, в отличие от бытия сущее окажется тогда «особенным», таким-то образом «оформленным» и «единичным».

Различение бытия от сущего кажется здесь покоящимся на том и состоящим в том, что производится отвлечение («абстрагирование») от всех особенностей сущего, чтобы получить потом самое всеобщее как «абстрактнейшее» (отвлеченнейшее). При этом различении бытия от сущего о содержательном существе бытия ничего не говорится. Дается только понять, каким способом бытие подлечит отлечению от сущего, а именно путем «абстракции», которая, между прочим, обычно при представлении и продумывании любых вещей и вещных отношений и никоим образом не ограничивается только схватыванием «бытия».

Не надо поэтому изумляться, если мы часто встречаем в метафизике утверждение, что о самом бытии нет возможности ничего больше высказать. Можно даже доказать это утверждение «строго логически». А именно, если бы о бытии было высказано что-то еще, этот предикат должен был бы быть *еще более* общим, чем бытие. Поскольку же бытие есть самое всеобщее, подобная попытка будет противоречить его сути. Как если бы о существе бытия что-то вообще высказывалось, когда его называют самым наивсеобщим. Этим все-таки, самое большее, сказано, каким способом его мыслят, — а именно через обобщение сущего, — но не сказано, что значит «бытие». Поскольку, однако, всякая метафизика определяет бытие как самое всеобщее, она все же свидетельствует о том одном, что она встает на почву какого-то особенным образом устроенного различения бытия и сущего. Впрочем, с каким бы постоянством метафизика ни утверждала, что бытие есть обобщеннейшее и потому самое пустое и оттого далее не определяемое понятие, все же каждая принципиальная метафизическая позиция мыслит бытие в каком-то собственном истолковании. При этом, конечно, легко упрочивается мнение, что поскольку бытие есть самое всеобщее, истолкование бытия тоже получается само собой и не нуждается ни в каком дальнейшем обосновании. Через истолкование бытия как наиболее всеобщего о самом бытии ничего не говорится, а говорится только о способе, каким метафизика мыслит *понятие* бытия. Что она о нем мыслит с такой удивительной бездумностью, а именно из кругозора и по способу повседневному мнению и обобщения, это со всей отчетливостью свидетельствует о том, как решительно метафизика отодвигает от себя всякое размышление о различии бытия и сущего, хотя она пользуется этим различием на каждом шагу. Так или иначе, однако, это различение внутри метафизики сплошь и рядом дает о себе знать, и именно в одной сущностной черте, которая правит всем зданием метафизики во всех ее принципиальных позициях.

Бытие, существование сущего, мыслится как «априори», как «prius», опережающее, предшествующее. Априори, предшествующее,

более раннее в привычном временном значении имеет смысл старейшего, прежде возникшего и бывшего, теперь уже не присутствующего сущего. Если бы дело шло о временной последовательности сущего, то само слово и его понятие не требовали бы никакого особого прояснения. Но под вопросом стоит различие бытия и сущего. Априори и предшествование высказываются как именование бытия, отличительное для бытия. Латинское слово *grius* — перевод и истолкование греческого *πρότερον*. Об этом *πρότερον* эксплицитно трактует впервые Платон и вслед за ним также Аристотель, причем именно в связи с существованием сущего (*οὐσία*). Мы вынуждены отказаться здесь от того, чтобы специально, из диалогов и трактатов этих мыслителей, изложить платоновские и аристотелевские мысли относительно *πρότερον*. Надо довольствоваться более обобщенным и вольным пояснением. Провести его, конечно, не удастся без того чтобы одновременно не войти вкратце, где подобает, в некоторые основные черты платоновского учения о бытии сущего. Прояснение априори с целью характеристики различия бытия и сущего может заодно показать то, что в идее априори не было измышлено ничего постороннего, но впервые было понято нечто близкое из близкого, хотя и схвачено лишь в определенных границах, какие границы суть границы философии, т. е. метафизики. По сути дела в предшествующих разбирательствах мы все время уже касались того, что дает о себе знать в этом характерном слове «априори».

### Бытие как априори

Если мы сравним, например, две цветные вещи по их окраске и скажем, что они одинаковы, то мы констатируем одинаковость окраски. Эта констатация сообщает нам некое знание о существующих вещах. В кругу повседневного осведомления о вещах и хлопот о них подобной констатации бывает достаточно. Если мы, однако, выйдя за констатацию одинаковости окраски, задумаемся о том, что сверх того еще может быть очевидным в этом знании, то обнаружится нечто удивительное, к чему упорядоченными шагами впервые привел Платон. Мы говорим, что окраска — или, короче, эти окрашенные вещи — одинаковы. Над двумя этими равными вещами, поверх них мы при первом приближении — и большей частью даже постоянно — просматриваем равенство. Мы даже того не замечаем, что только тогда можем выявить эти две цветные вещи *в качестве* равных, вообще только тогда можем обследовать их, одинаковы они или различны, когда уже «знаем», что такое одинаковость, равенство. Попробуем предположить, что мы не «представляем» себе (т. е. не «знаем») равенства; тогда мы, *возможно*, еще могли бы рассматривать зеленое, желтое, красное, но никогда — распознавать *одинаковые* или различные краски. Одинаковость, равенство должны быть заранее нам известны, чтобы мы в свете одинаковости могли воспринять такую вещь, как «одинаковое сущее».

Все это, с необходимостью известное *заранее*, есть тем самым одинаковость, равенство, а оно «раньше», чем одинаковые вещи. Правда, нам теперь возразят, что мы все-таки прежде всего, т. е., стало быть, сначала воспринимаем одинаковый цвет и потом во всяком случае задним числом узнаем, что мыслим при этом равенство и одинаковость. Мы осмотрительно подставляем это «во всяком случае», потому что многие люди воспринимают многие вещи и за всю свою «жизнь» никогда не задумываются, да и не нуждаются задуматься о том, что при этом восприятии и для него уже «представляют» одинаковость. Одинаковость

и равенство выходят фактически поздними, а не ранними. Это известным образом верно и все-таки не улавливает положения дел, о котором здесь идет речь: априори. Мы должны поэтому строже спросить, в каком смысле окрашенные вещи «раньше», а «одинаковость» позднее, в каком смысле одинаковость раньше, а одинаково окрашенные вещи «позднее».

Говорят: одинаковые вещи раньше *даны*, чем одинаковость и равенство. Это последнее мы должны себе еще представить в ходе специального размышления о данности. Одинаковость мы можем лишь «абстрагировать» задним числом из прежде того воспринятых одинаковых вещей. Однако это популярное объяснение остается на поверхности. Положение дел не дает себя достаточным образом прояснить, пока мы не выведем его в надежный круг вопрошания. Мы можем с тем же, даже с большим правом ведь сказать и наоборот: одинаковость и равенство вообще нам сначала «даны», и только в свете этой данности можем мы впервые спрашивать, одинаковы ли две вещи в том или ином аспекте. Как прикажете вести исследование и принимать решение в том, что касается одинаковости, если одинаковость не имеется неким образом в виду, т. е. заранее уже не дана? Остается вопросом: что значит здесь и там «дано» и «данность»? Мысля по-гречески, мы получим от греческих мыслителей первое и отчетливое прояснение положения дел. Они говорят нам: цветные одинаковые существующие вещи суть *πρότερον πρός ἡμᾶς*, «они раньше, прежде, а именно в отношении к нам», воспринимающим их. Подразумевается, однако, не то, что вещи якобы должны «существовать» уже до нас; но, будучи рассмотрены в отношении к нам, а именно к нашему обыденному восприятию и постижению, одинаковые вещи раньше открываются нам, т. е. начинают присутствовать собственно как таковые. Раньше чем что? Раньше чем одинаковость и равенство. Внутри последовательности шагов нашего восприятия мы воспринимаем сначала одинаковые существующие вещи, а потом, во всяком случае *позже*, хотя без обязательности, — особым образом еще тождество и равенство. Но отсюда однозначно следует, что тождество и равенство и всякое *-ство*, т. е. бытие, всегда позднее, чем сущее, т. е. не априори. Конечно, оно позднее, а именно *πρός ἡμᾶς*, в отношении к нам, к тому способу и той последовательности шагов, какими мы нащупываем к нему путь как к чему-то нами особым образом познаваемому, осмысливаемому и расспрашиваемому. Во временном порядке эксплицитного схватывания и исследования, нами исполняемого, сущее, например одинаковые, существующие вещи, воспринимается *πρότερον*, раньше, чем одинаковость, равенство. В этом порядке сущее «раньше» — мы можем теперь сказать также: приближеннее к нам, — чем бытие. Порядок, в каком здесь определяются предшествование и исследование, есть протекание *нашего познания*.

Однако «априори» призвано ведь все-таки содержать в себе отличительное определение *бытия*. Бытие должно по своему собственнейшему существу определяться из себя самого, самим собою, а не сообразно тому, как *мы* его схватываем и воспринимаем. *πρός ἡμᾶς*, в отношении к *нашему* наступлению на сущее, это последнее есть более раннее, всегда прежде всего познаваемое и часто только лишь и познаваемое, в противоположность бытию как позднему. Но если мы задумываемся о том, есть ли — и как есть — сущее и бытие сами собой, соразмерно их собственному *существованию*, то мы спрашиваем уже не о том, как с бытием обстоит дело *πρός ἡμᾶς*, в оглядке на то, как *мы* собственно схватываем бытие и сущее; вместо этого мы спрашиваем, как обстоит дело с бытием, насколько оно «есть» бытие. Бытие греки впервые

и изначально понимают как φύσις — как самовозникновение, саморазвертывание и тем самым сущностное самовыставление, самообнаружение и выход в открытость. Если мы спросим о бытии, имея в виду его само по себе, как о φύσις, т. е. τῇ φύσει, то окажется: τῇ φύσει бытие πρότερον, *перед* сущим, а сущее — ὕστερον, *позднейшее* <sup>39</sup>.

Это πρότερον имеет двоякий смысл:

1) πρὸς ἡμᾶς — в порядке временной последовательности, в котором мы, собственно, схватываем сущее и бытие.

2) τῇ φύσει — соответственно порядку, в котором бытие открывается в своем существе, а сущее «есть».

Как мы должны это понимать? По сути дела ответ у нас уже есть. Ради ясности взгляда мы должны не ослабевать в усилии действительно по-гречески мыслить все греческие высказывания о сущем и о бытии, насколько приближение к истине для нас здесь возможно. У греков (Платон и Аристотель) бытие значит οὐσία: приход постоянного для присутствия в непотаенном; οὐσία — изменившееся истолкование того, что изначально называется φύσει. τῇ φύσει глядя от бытия, т. е. теперь от прихода постоянного к присутствию в непотаенном, одинаковость и равенство оказываются πρότερον, предшествующими в противоположность существующим одинаковым вещам. Одинаковость уже выходит к присутствию в непотаенности, уже «есть» прежде, чем мы при нашем восприятии улавливаем в нашем поле зрения, рассматриваем и тем более осмысливаем одинаковые вещи как *именно* одинаковые. Одинаковость при нашем обращении с одинаковыми вещами заранее уже выступила в поле зрения. Одинаковость в качестве бытия, т. е. в качестве присутствия в непотаенности, есть по своей сути стоящее на виду, причем так, что ею впервые только и приносится с собой, открывается «вид» и «открытый простор», предъясняется видимостью одинакового сущего. Платон говорит поэтому, что бытие как приход к присутствию в непотаенности есть ἰδέα, видность. Поскольку бытие есть присутствие постоянного в непотаенном, постольку Платон может истолковывать бытие, οὐσία (существование) как ἰδέα. «Идея» — не имя для «представлений», которые мы в качестве субъектов-Я имеем в своем сознании. Думая так, мы принадлежим Новому времени, да и Новое время тут вдобавок примитивизировано и искажено. ἰδέα есть имя для самого бытия. «Идеи» суть πρότερον τῇ φύσει, предшествующее в качестве присутствования.

Чтобы уловить платоновско-греческое существо «идеи», мы должны исключить *всякую* привязку к новоевропейскому определению идеи как восприятия (perceptio), а тем самым и отношение идеи к «субъекту». Тут прежде всего помогает воспоминание о том, что ἰδέα в известном смысле означает то же, что εἶδος, каковое имя Платон часто также и употребляет вместо ἰδέα. «Эйдос» значит «вид». Только «вид» той или иной вещи мы опять сразу же понимаем по-ноевропейски как впечатление, которое складывается у нас о вещи. Осмысленный по-гречески, «вид» сущего, например, дома, его, стало быть, домашность есть то, чем это сущее приходит к явленности, т. е. к присутствованию, т. е. к бытию. Такой «вид» не есть — в «ноевропейском» осмыслении — некий «аспект» для «субъекта», но то, в чем соответствующее сущее (дом) имеет свой устой и из чего оно происходит, поскольку на этом постоянно стоит, т. е. *есть*. Глядя от отдельных существующих домов, их домашность, их ἰδέα оказывается «общим» для многих особенных, а потому ἰδέα вскоре получает характеристику κοινόν, того, что общее многим отдельным.

Поскольку всякое отдельное и особенное каждый раз получает

в своей «идее» свое присутствие и свою устойчивость, т. е. бытие, постольку ἰδέα как дарительница «бытия» есть, в свою очередь, собственно сущее, ὄντως ὄν. Отдельный дом, напротив, и так каждое обособленное сущее допускает идею явиться лишь в той или иной мере, т. е. ограниченно и модифицированно. Поэтому Платон называет отдельные сущие вещь и μὴ ὄν; это не прямо ничто, а некое ὄν, сущее, но так, как оно, собственно, не должно было бы быть, — нечто такое, чему в собственном смысле полная отличительность в качестве ὄν как раз не должна быть приписана, не-до-сущее, μὴ ὄν. Всегда ἰδέα и только она отличает сущее как сущее. Поэтому во всяком присутствии первой и прежде всего приходит к явленности ἰδέα. Бытие по своему собственному существу есть πρῶτον, априори, раннее, хотя не в порядке постижения нами, но в отношении того, что первым кажется само себя в шаге к нам, что само от себя в движении к нам выходит к присутствию в свободном просторе.

Наиболее отвечающий сути дела перевод для априори мы получаем поэтому, когда именуем априори *пред-шествующим*. Пред-шествующее в том строгом смысле, что этим словом сказано сразу двоякое: *пред* означает «заранее», а *шествующее* — «само от себя выступающее в нашу сторону», пред-шествующее. Когда мы понимаем таким образом подлинный смысл этого πρῶτον τῆ φύσει, априори как пред-шествующего, то слово утрачивает свое ошибочное «временное» значение «более раннего», когда «временное» и «время» мы слышим в смысле привычного счета времени и временной последовательности, смены одного сущего другим. Однако априори, верно понятое как пред-шествующее, впервые раскрывает теперь свое *временное* существо в более глубоком смысле «времени», который современникам, конечно, *не хочется* увидеть, потому что они не видят потаенную сущностную связь бытия и времени.

Что им здесь мешает? Собственные мыслительные постройку и невидимая запутанность в беспорядочных мыслительных привычках. Люди не хотят видеть потому, что иначе им пришлось бы признать, что фундамент, на котором они строят одну разновидность метафизики за другой, *вовсе не фундамент*.

Истолкованием бытия как ἰδέα Платон впервые придал бытию отличительную черту априори. Бытие есть πρῶτον τῆ φύσει и соответственно существующее по природе, φύσει ὄντα, т. е. сущее — это последующее. Увиденное от сущего, бытие как предшествующее не только не приходит в сущее, но правит над ним и являет себя как то, что возвышается над сущим, над τὰ φύσει ὄντα. Сущее как то, что определяется бытием в смысле φύσις, может быть схвачено только таким знанием и познанием, которое продумает этот характер φύσις. Познание сущего, φύσει ὄντα, есть ἐπιστήμη φυσική. Что становится темой этого знания о сущем, называется поэтому τὰ φυσικά. Τὰ φυσικά делается таким путем именем для сущего. Бытие, однако, располагается соразмерно своей априорности над сущим за его пределами. «Над» и «за пределами» называется по-гречески μετὰ. Познание и наука о сущем, которое по своему существу есть априори — предшествующее (πρῶτον τῆ φύσει), должно поэтому, будучи увидено от сущего, от φυσικά, выходить за его пределы, т. е. познание бытия должно располагаться μετὰ τὰ φυσικά, должно быть метафизикой.

По своему словесному значению этот титул именуется не что другое, как знание бытия сущего, каковое бытие отмечено априорностью и было понято Платоном как ἰδέα. С платоновским истолкованием бытия как ἰδέα *начинается* поэтому *мета-физика*. Ею впредь отмечено существо

западной философии. *История последней от Платона вплоть до Ницше есть история метафизики.* И поскольку метафизика начинается с истолкования бытия как «идеи» и это истолкование остается законодательным, вся философия после Платона есть «идеализм» в том однозначном смысле слова, что бытие отыскивается в идее, в идейном и идеальном. Глядя от основателя метафизики, позволительно поэтому сказать также: вся западная философия есть платонизм. Метафизика, идеализм, платонизм означают по существу одно и то же. Они остаются определяющими также и там, где заставляют о себе говорить противоположные направления и перевертывания. Платон становится в истории Запада прообразом философа. Ницше не просто *охарактеризовал* свою философию как перевертывание платонизма. Ницшевская мысль *была и есть* прежде всего одно единственное и часто очень надрывное препирательство с Платоном.

Неоспоримое преобладание платонизма в западной философии обнаруживается, наконец, еще и в том, что даже и философию *до* Платона, которая по нашим наблюдениям еще не была сколько-нибудь развернутой метафизикой, люди толкуют из Платона и называют ее доплатоновской философией. Ницше тоже движется в этом круге, когда истолковывает учения ранних мыслителей Запада. Его высказывания о доплатоновских философах как «личностях» упрочили, вместе с его первым сочинением о «Рождении трагедии», тот еще имеющий сегодня хождение предрассудок, будто мысль Ницше определяется в основном греками. Сам Ницше видел дело намного яснее и в одном из своих последних сочинений, «Сумерки божков», высказался об этом в разделе «Чем я обязан древним». Здесь в № 2 говорится:

«Грекам я не обязан никакими в сродной мере сильными впечатлениями; и, чтобы прямо высказаться до конца, они не *могут* быть для нас тем, чем стали римляне. У греков не *учишься* —» (VIII, 167).

Ницше имел в это время ясное знание о том, что метафизика воли к власти соседствует лишь с римским миром и с «Государем» Макиавелли. Для мыслителя воли к власти из греков существен только исторический мыслитель Фукидид, продумавший историю пелопоннесской войны; поэтому в названном месте, содержащем, между прочим, самые острые слова Ницше *против* Платона, значит:

«Моим *лечением* от всякого платонизма был в любое время Фукидид».

Но *исторический* мыслитель Фукидид все же не мог преодолеть платонизма, господствующего в основании ницшевской мысли. Поскольку ницшевская философия — метафизика, а всякая метафизика — платонизм, постольку в конце метафизики бытие обречено быть понятием как ценность, т. е. подвергнуться пересчету в какое-то просто лишь обусловленное условие сущего. Метафизическое истолкование бытия как ценности предначертано началом метафизики. В самом деле, Платон понимает бытие как *ιδέα*; но высшая из всех идей — и *вместе* существо их всех — есть *ἀγαθόν*, мысль по-гречески, — то, что *делает пригодным*, что наделяет сущее годностью и способностью быть сущим. Бытие имеет черту предоставления возможности, оно условие возможности. Бытие есть, скажем с Ницше, *ценность*. Значит, Платон первым мыслил в ценностях? Такое мнение было бы слишком поспешным. Платоновское восприятие этого *ἀγαθόν* от ницшевского понятия ценности отличается так же существенно, как греческое восприятие человека — от новоевропейского истолкования человеческого существа как субъекта. Однако история метафизики идет своим ходом от платоновского истолкования бытия

как *ἰδέα* и *ἀγαθόν* к истолкованию бытия как воли к власти, которая устанавливает ценности и все мыслит как ценность. Потому сегодня мы мыслим еще исключительно в «идеях» и «ценностях». Потому новый порядок метафизики не только мыслится, но осуществляется и учреждается как переоценка всех ценностей<sup>40</sup>.

Все эти замечания суть лишь окольные описания того одного основного факта, что различие существования и сущего образует настоящий каркас метафизики. Характеристика бытия как априори придает этому различию уникальный отпечаток. Потому и в разнообразных концепциях априорности, достигнутых внутри отдельных метафизических позиций соразмерно их истолкованию бытия, т. е. одновременно идей, заключается путеводная нить для более близкого очерчивания роли, какую каждый раз играет различие бытия и сущего, хотя оно никогда и не продумывается как таковое. Теперь, чтобы, наконец, понять концепции априорности бытия в новоевропейской метафизике и в связи с этим происхождение ценностной идеи, необходимо еще и в другом аспекте решительнее продумать учение Платона об *ἰδέα* как сущностной черте бытия.

### Бытие как *ἰδέα* как *ἀγαθόν* как условие

Истолкование бытия как *ἰδέα* сразу же навязывает сравнение схватывания сущего со зрением. Греки действительно, тем более со времен Платона, понимали познание как род видения и созерцания, что дает о себе знать в еще обычном сегодня выражении «теоретическое», где звучат *θεά*, взор, и *δρᾶν*, зрение (театр — зрелище). Людям кажется, что они дают этому обстоятельству какое-то более глубокое объяснение, когда уверяют, что грек в особенной мере имел оптическую предрасположенность и был «человеком зрения». Что это излюбленное объяснение вообще не может быть объяснением, обнаруживается без труда. Объяснению подлежит, почему греки проясняли себе отношение к сущему через зрение. Это может, однако, иметь достаточное основание только в определяющем для греков истолковании бытия. Поскольку бытие значит: присутствие и постоянство, постольку «зрение» преимущественно способно служить пояснением для схватывания присутствующего и постоянного. Ведь в зрении мы имеем схватываемое в каком-то подчеркнутом смысле «напротив» себя, при том условии, что уже и в основании нашего зрения не лежит определенное истолкование сущего. Не то что грек осмысливал отношение к сущему через зрение потому, что был «человеком зрения», но он был, если уж кому-то так угодно, «человеком зрения» потому, что воспринимал бытие сущего как присутствие и постоянство.

Здесь следовало бы разобрать вопрос, в каком смысле ни одно чувственное орудие, взятое само по себе, не может иметь преимущества перед другим, если дело идет об опыте сущего. Пришлось бы обратить внимание на то, что никакая чувственность никогда не в состоянии воспринять сущее *в качестве* сущего. Ближе к концу VI книги большого диалога о государстве Платон пытается осветить отношение познания к познанному сущему, приводя это отношение в соответствие со зрением и с увиденным. Приняв, что глаз вооружен зрительной способностью, и приняв, что у вещей имеется цвет, мы все равно еще не получаем зрения от зрительной способности, и цвета остаются невидимыми, если сюда не привходит нечто третье, по своему существу способное обеспечивать зрение и зримость. А это третье есть *τὸ φῶς*, свет, источник света, солнце. Оно разливает ясность, в которой вещи становятся зримыми, а глаза — видящими.



Соответственно обстоит дело с нашим познанием как схватыванием сущего в его бытии, т. е. в *ἰδέα*. Познание не могло бы познавать, а сущее не могло бы быть познанным, т. е. воспринятым как непотаенное, если бы не было чего-то третьего, что давало бы познающему способность познавать, а познанному — непотаенность. А это третье есть *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*, «идея блага». «Благо» имеет свое подобие в солнце. Оно дарит, однако, не только свет, в качестве ясности делающий возможными видение и зримость, т. е. непотаенность. Солнце дарит одновременно тепло, через него способность зрения и зримые вещи впервые только и становятся «сущим», т. е., по-гречески, таким, что способно выходить в присутствие непотаенности всякий раз по-своему. Соответственно и «идея блага» есть то, что не только дарит «непотаенность», на почве которой становятся возможны познание и познание, но и То, что делает возможными познание, познающее и сущее как сущее.

Потому об *ἀγαθόν* говорится: *ἔστι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει*. «Благо достоинством и способностью, т. е. *βασιλεία*, господством за пределами, выше даже бытия» — а не только непотаенности.

Что подразумевает здесь Платон под *ἀγαθόν*, «благом»? Идет большой спор истолкователей вокруг этого учения Платона. В христианское время платоновское *ἀγαθόν* истолковали в смысле *summum bonum*, т. е. как Бога творца, *Deus creator*. Платон говорит, однако, об *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, он мыслит *ἀγαθόν* как *ἰδέα*, даже как идею идей. Это продумано по-гречески — и об это разбиваются все богословские и псевдобогословские искусства истолкования. Конечно, здесь впервые обнаруживаются реальные трудности платоновской мысли: *ἰδέα* означает бытие; существование, *οὐσία* есть *ἰδέα*. Одновременно, однако, говорится: *ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*<sup>41</sup> расположена *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, «по ту сторону даже и существования». Это может лишь означать: если *ἀγαθόν* удерживает за собой принципиальную черту «идеи», то эта последняя составляет настоящую суть существования.

В чем заключается эта суть существования, т. е. вместе с тем и зримость идеи? Ответ дает сама эта «идея», когда Платон называет ее благом, *ἀγαθόν*. Мы говорим «благо» и мыслим «хорошее» в христианско-моралистическом смысле: добродетельный, порядливый, сообразный правилу и закону. По-гречески и по-платоновски еще тоже *ἀγαθόν* значит годный, для чего-то годящийся и делающий пригодным даже другое. Существо «идеи» в том, чтобы делать годным, т. е. обеспечивать возможность сущего как такового: чтобы оно выходило к присутствию в непотаенном. Через платоновское истолкование «идеи» как *ἀγαθόν* бытие становится тем, что делает сущее годным для того, чтобы *быть* сущим. Бытие обнаруживается в черте обеспечивающего и обуславливающего. Здесь проделывается решающий для всей метафизики шаг. через который «априорный» характер бытия одновременно получает ту отличительность, что он есть нечто обуславливающее.

Но мы ведь знаем, что Ницше понимает *ценности* как условия возможности воли к власти, т. е. основной черты сущего. Ницше мыслит существование сущего прежде всего как обусловление, как дающее возможность, делающее пригодным, как *ἀγαθόν*. Он мыслит бытие совершенно по-платоновски и метафизически — хотя и как перевертыватель платонизма, хотя и как антиметафизик.

Стало быть, все же правы те, кто понимает платоновское *ἀγαθόν* и вообще «идея» как ценности? Никоим образом. Платон мыслит бытие как *οὐσία*, как присутствовать и постоянно и как зримость — а не как волю к власти. Может быть соблазнительным приравнивание плато-

невского ἀγαθόν и средневекового bonum (ср. «Учение Дунса Скота о категориях и значениях», 1916<sup>42</sup>) к ценности. Этим приравниванием отмысливается прочь все, что пролегает между Платоном и Ницше, а это целая история метафизики. Поскольку Ницше понимает ценности как условия, а именно как условия «сущего» в качестве такового (лучше — действительного, становящегося), постольку он мыслит бытие как платоновское существование. Этим, конечно, все еще не прояснено, почему Ницше мыслит эти условия сущего как «ценности» и тем самым дает другое истолкование «априорному» характеру бытия. С платоновским пониманием бытия как ἰδέα начинается философия как метафизика. Через платоновское определение *существа* «идеи» в смысле блага бытие и его априорность получают возможность истолкования в качестве обеспечивающего, в качестве условия определенной возможности. Предварительный набросок ценностной идеи заложен в начале метафизики. Ценностная идея становится полнотой завершения метафизики. Сама по себе ценностная идея, однако, Платону не менее чужда, чем истолкование человека как «субъекта».

Априори — не свойство бытия, а само же оно: предшествующее в своем существе, поскольку это последнее должно пониматься по принадлежащей ему «алетей», — если, конечно, его надо мыслить из него же самого. Но ἀλήθεια уже в самом начале, у Парменида и Гераклита, осмысливается из νοεῖν. Так априори внедряется в различие между тем, что было до, и тем, что приходит после в познании, т. е. восприятии. Равным образом бытие с известной мерой необходимости ощущается как самое существующее, бытие есть ὄντως ὄν, а «сущее» превращается в μὴ ὄν<sup>43</sup>.

При оглядке на то истинно сущее (бытие принято за некое сущее) априори скоро превращается в свойство, т. е. исходная истина бытия как φύσις — ἀλήθεια ускользнула в потаенность. «Идеи» размещаются в мысли «Бога» и, наконец, в ресертю. Между тем ἰδέα сама есть нечто встроенное в определенный порядок и отличное внутри него как первостепенное, πρότερον. Этот порядок определяется как различение бытия и сущего. В плане такого различения, если смотреть от бытия, это последнее есть для сущего раннее, поскольку в качестве «идеи» оно *обуславливает*. Внутри различения, через которое бытие стало «зримым», сущее одновременно становится для восприятия «более ранним» в аспекте известности и познанныости.

Сущностнее помысленное, однако, бытие как φύσις вообще не нуждается в «порядке», из которого выносилось бы решение о его опережении или запоздании, о «прежде» и «после»; ибо оно в самом себе есть про-ис-хождение в свой просвет, как про-исшедшее оно предшествующее, самим собой о-существляющееся в просвете и через этот последний только и присутствующее для человека.

Здесь было бы уместным определить основополагающую метафизическую позицию Аристотеля, для чего, конечно, обычного его противопоставления Платону оказалось бы как раз недостаточно; ибо Аристотель еще раз пытается, хотя и в проходе через платоновскую метафизику, помыслить бытие изначальным греческим образом и как бы проделать в обратном порядке тот шаг, который Платон совершил своей «идеей блага», ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, где существование получает характеристику обуславливающего и обеспечивающего, черты δύναμις. В противоположность этому Аристотель мыслит — если позволительно такое сказать — более по-гречески, чем Платон, бытие как ἐντελέχεια (ср. «О сущности и понятии

φύσις. Аристотель, Физика В 1» [Biblioteca 'Il Pensiero', 1960])<sup>44</sup>. Что это означает, в кратких словах сказать не удастся. Можно заметить только, что Аристотель и не неудавшийся платоник, и не предтеча Фомы Аквинского. Его философское достижение не исчерпывается той часто приписываемой ему чужью, будто он извлек платоновские идеи из их в-себе-бытия и насадил в сами вещи. Метафизика Аристотеля, несмотря на отстояние от начала греческой философии, в существенных аспектах — еще раз некоего рода обратный вираж к началу внутри греческой мысли. Что Ницше никогда — не считая мысли о сущности трагедии — не углублялся до внутренней связи с метафизикой Аристотеля, сообразно своей никогда не прерывавшейся привязанности к Платону, — этот факт уже достаточно весом, чтобы заслуживать продумывания в своих сущностных основаниях.

### **Истолкование бытия как «идеи» и ценностное мышление**

Согласно учению Платона, бытие есть *ἰδέα*, видность, присутствие как выглядение. Что выступает в таком выглядении, то становится и является, насколько в нем присутствует, сущим. При этом оттого, что верховная идея понимается одновременно как *ἀγαθόν*, сущность всех идей получает решающее истолкование. Идея как таковая, т. е. бытие сущего, приобретает черты *ἀγαθοεἰδές*, того, что делает пригодным для... — а именно, сущее для того, чтобы быть сущим. Бытие получает сущностную черту обеспечивающего. Тем самым и с тех пор, т. е. вместе с началом метафизики, в истолкование бытия привходит своеобразная двусмысленность. Бытие известным образом есть чистое присутствие и оно есть одновременно обеспечение возможности сущего. Так как затем само сущее выбивается вперед, привлекая на себя и затребуя себе все человеческое поведение, бытие вынуждено отступить в пользу сущего. Правда, оно еще остается обеспечивающим возможность и в таком смысле предшествующим, априори. Только уже это априори, хотя оно не поддается устраниению, никоим образом не обладает весомостью того, *что* им каждый раз обеспечивается, самого сущего. Априори, в начале и в своем существе предшествующее, становится так тем привходящим, которое перед лицом всевластия сущего терпимо как условие возможности сущего.

Двузначность бытия как идеи (чистое присутствие и обеспечение возможности) дает о себе знать еще и в том, что через истолкование бытия (φύσις) как «идеи» просвечивает связь со «зрением», человеческим познанием. Бытие в качестве видного есть присутствие, но одновременно то, что человек дает себе увидеть.

А что если приходит момент, когда человек освобождает себя себе самому как тому сущему, которое пред-ставляет, ставя все перед собой как перед судящей инстанцией, удостоверяющей устойчивость всего? Тогда «идея» становится тем, что воспринято (*perceptum*), восприятием (*perceptio*); тем, что поставлено перед собой человеческим пред-ставлением, а именно как то, что обеспечивает возможность пред-ставляемого в его представленности. Теперь существо «идеи» оборачивается уже не видностью и присутствием, а пред-ставленностью для представляющего и через него. Представленность как существование делает возможным представленное как сущее. Представленность (бытие) становится условием возможности пред-ставленного и предо-ставленного и таким образом установленного, т. е. предмета. Бытие (идея как представление) стано-

вится условием, которым распоряжается и должен распоряжаться представляющий, субъект, если он хочет, чтобы предметы могли предстать перед ним. Бытие понимается как система необходимых условий, с которыми должен заранее считаться субъект, причем именно в ориентации на сущее как на предметное, на почве своего отношения к сущему. *Условия*, с которыми обязательно нужно *считаться*, — как вы хотите, чтобы рано или поздно их не назвали «ценностями», «основными» ценностями, а потом не начали их переоценку?

Сущностное происхождение ценностной идеи из первоначального существа метафизики, из истолкования бытия как *idea*, а этой *idea* как *ἀγαθόν*, теперь прояснилось.

Мы видим, что в истории происхождения ценностной мысли решающим оказывается превращение *idea* в *perceptio*. Лишь через метафизику субъективности существенная черта платоновской *idea* — быть обеспечивающей и обуславливающей — выведена на свободный простор, а затем введена в несценную игру. Интимнейшая глубина истории новоевропейской метафизики заключается в том процессе, в ходе которого бытие получает эту неоспоримую сущностную черту, быть условием возможности сущего, т. е., по-новоевропейски, представленного, т. е. противостоящего, т. е. предметов. Решающий шаг в этом процессе совершен метафизикой Канта. Внутри новоевропейской метафизики она не только хронологически, но бытийно-исторически, тем способом, каким в ней воспринято декартовское начало, видоизмененное в размежевании с Лейбницем, оказывается *средоточием*. Принципиальная метафизическая позиция Канта дает о себе знать во фразе, которую Кант сам в «Критике чистого разума» определяет как верховный тезис своего основоположения метафизики (А 158, В 197). Тезис гласит:

«Условия возможности опыта вообще суть одновременно условия возможности предметов опыта».

«Условиями возможности» здесь отчетливо и определяюще озаглавлено то, что Аристотель и Кант называют «категориями». По ранее данному пояснению этого имени под категориями подразумеваются сущностные определения сущего как такового, т. е. существование, бытие; то, что Платон постигает как «идеи». Бытие есть, по Канту, условие возможности сущего, есть его существо, существование. При этом, соответственно принципиальной новоевропейской позиции, существование и бытие есть представленность, предметность (объективность). Высшее основоположение метафизики Канта гласит: условия возможности представления представленного суть одновременно, т. е. суть не что иное, как условия возможности представленного. Они составляют собою представленность; последняя, однако, есть сущность предметности, а предметность — существо бытия. Основоположение гласит: бытие есть пред-ставленность. Пред-ставленность же есть предоставленность таким образом, что представляющее может быть уверено в том, что им путем представления установлено и остановлено. Уверенность отыскивается в *достоверности*. Этой последней определяется существо *истины*. Основание истины есть пред-ставление, т. е. «мышление» в смысле *ego cogito*, т. е. *cogito me cogitare*<sup>45</sup>. Истина как предоставленность предмета, объективность имеет свое основание в субъективности, в представляющем себя пред-ставлении; и это потому, что представление само есть существо бытия.

Человек же *есть*, поскольку он таким образом пред-ставляет, т. е. в качестве разумного существа. Логика как развертывание существа «логоса» в смысле единящего пред-ставления есть сущность существования и основание истины как объективности.

Кант не просто проговаривает следом то, что уже продумал до него Декарт. Кант лишь впервые мыслит трансцендентально и понимает подчеркнуто и со знанием то, что Декартом в качестве начала вопрошания было помещено в горизонте *ego cogito*. Через кантовское истолкование бытия существование сущего впервые продумано специально в смысле «условия возможности» и тем самым открыта свобода пути к развертыванию ценностной идеи в метафизике Ницше. Тем не менее Кант еще не мыслит бытие как ценность. С другой стороны, не мыслит он бытие уже и как «идею» в платоновском смысле.

Ницше определяет существо ценности быть условием поддержания и возрастания воли к власти, причем так, что эти условия полагаются самую же волей к власти. Воля к власти есть основная черта сущего в целом, «бытие» сущего, а именно в том широком смысле, какой допускает и становление как бытие, коль скоро становление «не есть ничто».

Метафизическое мышление в ценностях, т. е. истолкование бытия как условия возможности, в своих сущностных чертах подготавливается на различных ступенях: через начало метафизики у Платона (*οὐσία* как *ἰδέα*, *ἰδέα* как *ἀγαθόν*), через переворот Декарта (*ἰδέα* как *perceptio*) и через Канта (бытие как условие возможности предметности предметов). Вместе с тем этих замечаний недостаточно, чтобы сделать полностью обозримым метафизическое происхождение ценностной идеи даже хотя бы только в основных чертах.

Стало, правда, ясно, каким путем бытие могло войти в роль «обеспечения возможности» и «условия возможности». Однако почему и как «условия существования» становятся ценностями, как превращается в ценности существование? Почему все обусловливающее и дающее возможность (смысл, цель, назначение, единство, порядок, истина) приобретает черты ценности? Этот вопрос кажется отменяющим сам себя, коль скоро мы вспоминаем, что Ницше истолковывает существо ценности в сторону *обусловления*. «Ценность» тогда лишь другое имя для «условия возможности», для «блага», *ἀγαθόν*. И все-таки даже просто как другое имя оно еще нуждается в обосновании своего возникновения и преимущественного положения, повсюду ему отводимого в мысли Ницше. Имя всегда хранит в себе определенное истолкование. Ницшевское понятие ценности осмысливает, конечно, область ценностей, однако не только ее, да и ее тоже уже не в смысле платоновского *ἀγαθόν* и кантовского «условия возможности».

В «ценности» мыслится оцениваемое и оцененное как таковое. Принятие за истину и сочтение и полагание «ценностью» есть оценивание. Оно одновременно означает, однако, расценивание и сравнение. Часто мы полагаем, что «оценивание» (например, в оценке отдаленности) есть лишь приблизительное выяснение и определение отношения между вещами, структурами, людьми в отличие от точного подсчета. По сути, однако, в основе всякого «подсчета» (в тесном смысле числового за-«мера») лежит та или иная оценка.

Эта сущностная оценка есть расчет, причем этому слову мы придаем *то* значение, в котором дает о себе знать образ действий; расчет как расчет *на* что-то: «рассчитывать» на человека, быть уверенным в его стойкости и готовности; рассчитывать в смысле считаться с чем-то: принимать в рассмотрение действующие силы и обстоятельства. Расчет подразумевает тогда задействование того, при наличии чего должно получиться то, на что рассчитывают и с чем считаются. Так понятий расчет есть полагающееся на себя установливание условий, таким об-

разом, что эти условия обуславливают бытие сущего, в качестве какового расчета устанавливающее условия само *есть* и удостоверяет себя как таковое среди сущего в целом, обеспечивая себе тем самым свое отношение к этому сущему и *из* сущего. Сущностно понятий расчет становится так пред- и предо-ставлением условий возможности сущего, т. е. бытия. Этот сущностный «расчет» впервые только и делает возможным и необходимым планирование и калькуляцию в чисто «вычислительном» смысле. Этот сущностный расчет — основная черта того оценивания, через которое все оцененное и расцененное в качестве обуславливающего имеет характер «ценности».

Когда, однако, пред-ставление бытия сущего становится сущностным расчетом и оцениванием? Когда «условия» становятся чем-то оцененным и расцененным, т. е. ценностями? Только тогда, когда пред-ставление сущего как такового становится тем пред-ставлением, которое безусловно устанавливает все на самом себе и от себя и для себя должно установить все условия бытия. Только тогда, когда основной характер сущего становится по своему существу таким, что сам требует расчета и оценки как сущностной необходимости бытия сущего. Это происходит там, где обнаруживается основная черта сущего как воля к власти. Воля к власти есть существо воления. Ницше говорит в 1884: «Во всякой воле есть *оценка* — » (XIII, № 395). Выше из того, в чем исполняется существо воли к власти, было показано, в каком смысле она сама из себя есть оценивание и установление ценностей. Теперь из существа оценивания как безусловного расчета проявилась его необходимая принадлежность воле к власти.

### Проект бытия как воли к власти

Каким образом дело доходит до проецирования бытия как воли к власти? Если всякий проект, набросок (Entwurf) бытия брошен бытием (geworfener), так что бытие правит существом своей истины, то ответ на заданный вопрос равнозначен проникновению в потаеннейшую историю бытия. К такому проникновению мы мало подготовлены. Поэтому искомым ответ может быть заменен лишь замечаниями, едва отличающимися от историографического сообщения о различных истолкованиях бытия сущего, при том что, однако, они по своему роду и назначению направлены на историческое осмысление истории истины сущего.

В платоновском истолковании существенности сущего как «идеи» отсутствует малейший след понимания бытия как «воли к власти». Но и Декартово основание метафизики на представлении как *sub-iectum*, похоже, несет с собой лишь перетолкование платоновской *idéa* в *idea* как *reserctio* и осмысление бытия как представленности, причем ведущей становится достоверность, а черты воли к власти равным образом отсутствуют. Сколь однозначно проект сущего как представленности пытается развернуть существо этой последней и ничего не знает о воле к власти, показывает учение Канта о предметности предметов. Трансцендентальная субъективность есть внутренняя предпосылка для абсолютной субъективности гегелевской метафизики, в которой «абсолютная идея» (самоявленность безусловного пред-ставления) составляет существо действительности.

Тогда не выпадает ли у Ницше его «воля к власти» без исторической преемственности, словно некое произвольное истолкование сущего в целом, из метафизики? Вместе с тем, мы помним, Ницше сам поясняет тезис Декарта из воли к истине, а в такой воле видит род воли к власти.

Если так, то декартовская метафизика все же есть уже метафизика воли к власти, только сама того не ведая. Но наш вопрос не в том, можно ли истолковать волю к достоверности как волю к власти, историографически вычислив тем самым одну из предварительных ступеней воли к власти. Вопросом остается, было ли бытие как представленность по своему сущностному содержанию предварительной ступенью воли к власти, которая, будучи понята как основная черта сущего, впервые только и позволяет прояснить достоверность как волю к фиксации, а эту последнюю — как род воли к власти. «Идея», пред-ставленность, предметность не содержит в себе ничего от воли к власти.

Однако разве представленность не является тем, что она есть, в представлении и благодаря ему? Разве пред-ставление не открылось в качестве основополагающего существа *субъективности* новоевропейского *subiectum*? Конечно; и все же в полноте своей сути — не раньше, чем мы узнали, в каком смысле субъективность стала не только определяющим основанием для сущего как объективности и предметности, но одновременно также и обеспечивающим основанием сущего в его предметности. Лишь когда мы осмысливаем существование сущего как действительность, приоткрывается связь с действием и деланием, т. е. с овладением властью как существом воли к власти. Таким образом, имеет место внутренняя связь между существованием сущего как субъективностью и существованием как волей к власти. Нам надлежит только задуматься о том, что свое решающее начало метафизика субъективности получает в метафизике Лейбница. Всякое сущее есть *subiectum*, монада. Всякое сущее есть, однако, также и *obiectum*, предмет, получающий свое определение от *subiectum*. Через такую субъективность существование сущего становится двузначным. Бытие означает предметность и одновременно действительность; одно заменяет другое, оба взаимно принадлежат друг другу. Существо действительности есть действительность (*vis*, сила); существо предметности как пред-ставленности есть видность (*idéa*). Лейбниц приводит истолкование субъекта (субстанции как монады) в смысле первичной действующей силы, *vis primitiva activa* (действенности) в контрастирующую связь со средневековым различием между *potentia* и *actus*, причем так, что *vis* не есть ни *potentia*, ни *actus*, но то и другое вместе в большей близости к началу — как единство *perceptio* и *appetitus*. Различение между *potentia* и *actus* восходит к аристотелевскому различению между *δύναμις* и *ἐνέργεια*. Сверх того, Лейбниц сам неоднократно подчеркивает связь между *vis primitiva activa* и аристотелевской «энтелехией».

Тем самым как будто бы найдена историческая (или только историографическая?) ось, вдоль которой поддается прослеживанию историческое происхождение проекта сущего как воли к власти. До сих пор мы с излишней исключительностью понимали метафизику как платонизм и сверх того недооценивали не менее существенное историческое воздействие метафизики Аристотеля. Основное понятие его метафизики, *ἐνέργεια*, «энергия», намекает с достаточной «энергичностью» на волю к власти. К власти принадлежит «энергия». Вопросом остается, однако, совпадает ли хотя бы в минимальной мере так понятия «энергия» с существом аристотелевской *ἐνέργεια*. Вопросом остается, не было ли как раз лейбницевское собственное указание на связь между *vis* и *ἐνέργεια* перетолкованием греческой сущности *ἐνέργεια* в смысле новоевропейской субъективности, после того как аристотелевская *ἐνέργεια* уже подверглась первому перетолкованию через свою средневековую интерпретацию в качестве *actus*. Но более существенным, чем вникание

в эти перетолкования и в проходящее через них «воздействие» аристотелевской мысли на западную метафизику, остается вот что: в существе аристотелевской ἐνέργεια еще изначально сцеплено то, что позднее распалось на предметность и действительность, вступило во взаимоотношения, укоренившись в качестве сущностных определений существования внутри новоевропейской метафизики. Сущностно-историческая связь между ἐνέργεια и волей к власти затаеннее и богаче, чем могло бы показаться из внешнего соответствия «энергии» (силы) и «власти». Здесь нет возможности указать на это иначе как в грубых чертах.

Лейбниц делает все сущее «субъектообразным», т. е. представляюще-стремящимся в себе и тем самым действенным. Непосредственно и опосредованно (через Гердера) лейбницевская метафизика определила собою немецкий «гуманизм» (Гёте) и идеализм (Шеллинг и Гегель). Поскольку этот идеализм основывался прежде всего на трансцендентальной субъективности (Кант) и одновременно думал по-лейбницевски, постольку, через своеобразное сплавление и заострение до абсолюта, существование сущего мыслилось здесь одновременно как предметность и как действительность. Действенность (действительность) понимается как знающая воля (волящее знание), т. е. как «разум» и «дух». Главное произведение Шопенгауэра «Мир как воля и представление» заодно с очень поверхностным и плоским истолкованием платоновской и кантовской философии подытоживает все основные направления западной интерпретации сущего в целом, причем все отрывается от своих корней и уминается в плоскость некой общепонятности, клонящейся в сторону восходящего позитивизма. Главное шопенгауэровское произведение стало для Ницше настоящим «источником» чеканки и правки его мысли. И все же Ницше не извлек проект сущего как «воли» из шопенгауэровских «книжек». Шопенгауэр мог «приковать» к себе молодого Ницше только потому, что основные интуиции пробуждающегося мыслителя нашли себе в этой метафизике первую и необходимую поддержку.

Опять же, основные интуиции мыслителя коренятся не в его одаренности и не в направленности воспитания, они происходят из сущей истины бытия, вверение себя кругу которой составляет то, что известно людям исключительно в историографически-биографическом и антропологически-психологическом плане как «экзистенция» того или иного философа.

Что бытие сущего начинает властвовать в качестве воли к власти — не следствие восхождения ницшевской метафизики. Ницшевская мысль должна была, наоборот, подключиться к метафизике, потому что бытие дало высветиться собственному существу как воле к власти, как чему-то такому, что в бытийной истории истины сущего должно было быть понято через его проект в качестве воли к власти. Основательным сдвигом этой истории было в конечном счете превращение существования в субъективность.

Нас тянет здесь спросить: является ли безусловная субъективность в смысле безудержного расчета основанием для истолкования существования как воли к власти? Или, наоборот, проект существования как воли к власти — основание возможности для господства безусловной субъективности «тела», через которое впервые только и выводятся на свободный простор подлинные действенные силы действительности? По сути дела это или-или остается внутри недостаточного. То и другое верно и ни то ни другое не попадает в точку, и того и другого вместе тоже недостаточно, чтобы достичь той истории бытия, которая как собственно историчность придает существенность всей истории метафизики.



Только одному ощущению мы хотели бы научиться — что бытие само собою бытийствует как воля к власти и потому требует от мысли осуществить себя, в смысле этого бытийствования, как оценку, т. е. в абсолютном самоустанавливании считаться с условиями, рассчитывать на условия и калькулировать исходя из условий, т. е. мыслить в ценностях.

Но также и другое должны мы хранить в мысли — каким путем бытие в качестве воли к власти вытекает из сущностной определенности платоновской *idea*, неся в себе поэтому вместе и различие бытия и сущего, причем так, что названное различие, само по себе не поставленное под вопрос, образует основную постройку метафизики. Пока метафизика не упрощается у нас до системы преподаваемых взглядов, мы ощущаем в ней «устроенную» бытием постройку различия бытия и сущего. Даже еще и там, где «бытие» в порядке своего истолкования истрепывается до пустой, пусть необходимой абстракции и предстает затем у Ницше (VIII, 78) как «последнее облачко испаряющейся реальности» (платонического *ὄντος ὄν*), правит все же различие бытия и сущего — не в мыслительных маневрах мыслителя, но в существе истории, внутри которой он сам может и должен быть мыслящим.

### **Различие бытия и сущего и природа человека**

Различия бытия и сущего мы не можем избежать, даже тогда не можем, когда думаем, что отрелись от метафизического мышления. Повсюду и постоянно, идем ли, стоим ли, мы на мостке этого различия, ведущем нас от сущего к бытию и от бытия к сущему при любом отношении к сущему, какого бы рода и какого бы ранга, какой бы достоверности и какой бы доступности оно ни было. Поэтому сущностное прозрение заключено в том, что Кант говорит о метафизике: «И так поистине во всех людях, коль скоро разум расширяется в них до созерцания, во все времена была та или иная метафизика, и она всегда в них останется» (Введение ко 2-му изданию «Критики чистого разума», В 21). Кант говорит о разуме, о его расширении до «спекуляции», т. е. до теоретического разума, до представления, насколько оно расположено распоряжаться существенностью всего сущего.

Сказанное здесь Кантом о метафизике как образовавшейся и образующейся «спекуляции» разума, что она есть некое «природное расположение» (там же, В 22), имеет полную силу в отношении того, на чем основывается всякая метафизика. Ее основание в различии бытия и сущего. Возможно, это различие есть настоящее зерно расположения человеческой природы к метафизике. Но тогда ведь и это различие тоже должно быть чем-то «человеческим»! С какой стати этому различию не быть ничем «человеческим»? Таким положением дел всего лучше и окончательно объясняется вроде бы и возможность, и необходимость того требования, которое выдвигает Ницше, что философы должны были бы наконец всерьез отнестись к имеющему место очеловечению всего сущего.

Если метафизическое природное расположение человека и ядро этого расположения — в различии бытия и сущего, так что метафизика возникает из него, то путем возвращения к этому различию мы достигаем источника метафизики и одновременно — понятия метафизики, более близкого к этому источнику.

То, что мы прежде всего отыскиваем взором в неопределенном вопрошании, отношение человека к сущему, есть в своей основе не что

иное как принадлежащее к природному расположению человека различные бытия и сущего; ибо лишь поскольку человек проводит такое различие, он может в свете различного бытия вступить в отношение к сущему, т. е. состоять в отношении к сущему, а это значит: быть метафизически и через метафизику определенным.

Но — *есть* ли это различие бытия и сущего природное расположение, тем более ядро природного расположения человека? Что такое тогда человек? В чем состоит человеческая «природа»? Что значит здесь природа и что значит человек? Исходя из чего и как прикажете определять человеческую природу? Это сущностное очерчивание человеческой природы должно все-таки быть уже произведено, если мы хотим проследить внутри нее расположение к метафизике, если тем более хотим выявить в качестве ядра этого расположения различие бытия и сущего.

Только сумеем ли мы когда-нибудь определить существо человека (его природы) без того, чтобы оглянуться на различие бытия и сущего? Возникает ли это различие впервые лишь как следствие природы человека или же природа и существо человека определяются прежде всего и вообще на основе такого различия и из него? Во втором случае различие оказалось бы не «актом», который человек, и так уже существующий, тоже однажды осуществляет среди прочих своих актов, а наоборот, человек в качестве человека смог бы *быть* лишь поскольку он держится внутри этого различия, им несомый. Тогда существо человека должно было бы быть построено на некоем «различении». Не фантастическая ли это мысль? Не совершенно ли фантастическая потому, что само это различие, в своем существе неопределенное, как будто бы выстроено в воздухе словно мираж?

Мы отваживаемся догадываться, что входим здесь в область, возможно, лишь в самую внешнюю окаемку области того решающего вопроса, которого философия до сих пор избегала, но которого она на деле ни разу не смогла избежать; ибо для такого избегания философия с этим вопросом о различии должна была бы заранее быть уже знакома. Мы догадываемся даже, кажется, что за кулермой и возней, ширящейся вокруг «проблемы» антропоморфизма, стоит вышеназванный вопрос о различии, который, подобно всякому в его роде, таит в себе определенное коренящееся в бытии богатство сцепленных между собою вопросов. Мы задаем их еще раз, ограничиваясь теми, что всего ближе к нашей задаче:

Основывается ли всякая метафизика на различии бытия и сущего? Что такое это различие?

Основывается ли это различие на природе человека или же природа человека коренится в этом различии?

Оказывается ли само это или-или недостаточным?

Что в каждом из этих случаев называется основанием?

Почему мы здесь мыслим в основаниях и спрашиваем об «основании»?

Не есть ли и это тоже, основание, сущностная черта бытия?

Спрашиваем ли мы тогда во всех этих вопросительных оборотах об отношении человека к бытию, ни одним вопросом не минуемом, но все равно никаким вопросом не схваченном? Ибо всегда мы оказываемся сразу же впутаны в то, чтобы брать человека как нечто данное, как наличную природу, на которую мы нагружаем затем то отношение к бытию. Этому соответствует неизбежность антропоморфии, даже получившей через метафизику субъективности свое

метафизическое оправдание. Не оказывается ли тем самым существо метафизики неприкосновенным как область, через которую не способно перешагнуть никакое философское вопрошание? Метафизика может самое большее, пожалуй, соотноситься еще с самою собой и так со своей стороны на худой конец удовлетворить существу субъективности.

Это размышление метафизики о метафизике оказалось бы тогда «метафизикой о метафизике». О такой действительно говорит мыслитель, который внутри истории новоевропейской метафизики занимает между Декартом и Ницше позицию, не поддающуюся описанию в кратких словах.

Кант возводит метафизику как «природное расположение» к «природе человека». Как если бы «природа человека» имела однозначное определение! Как если бы истина этого определения и обоснование этой истины стояли так уж безусловно вне вопроса! Между прочим, мы можем вспомнить, что все-таки сам же Кант (ср. «Кант и проблема метафизики», 1929, с. 197 слл.; 2-е изд., 1951, с. 185 слл.) эксплицитно и осознанно возводит основные вопросы метафизики и философии вообще к вопросу: «Что есть человек?» Мы можем даже через корректно проведенное истолкование кантовской философии показать, что Кант расчленяет «внутреннюю природу» человека и при этом делает употребление из различения бытия и сущего; что он обращается к тому, что указывает в направлении этого различения, как к существу человеческого разума. В самом деле, Кант доказывает, что — и как — человеческий разумок заранее, априори мыслит в категориях и что через них становятся возможными объективность объектов и «объективное познание».

И все же — Кант не спрашивает, какое оно имеет родство с этим мышлением в категориях; он принимает такое мышление как факт человеческого разума, т. е. природы человека, которая и для Канта тоже в смысле древней традиции определяется утверждением: *homo est animal rationale* — человек есть разумное живое существо.

Разум же после Декарта понимается как *cogitatio*.

Разум есть способность к «первоначалам», способность заранее представлять то, чем все представимое определяется в своей представленности, — бытие сущего. Разум есть, стало быть, способность различения бытия и сущего. И, поскольку разум отличителен для природы человека, а человек, по мысли Нового времени, есть субъект, то различение бытия и сущего, да уже и способность к этому раскрывается как свойство и. возможно, главное оснащение субъективности. Ибо существо *того subiectum*, которое в начале новоевропейской метафизики оказывается в чести, есть само представление в полноте его существа: «разум» (*ratio*) есть лишь другое имя для *cogitatio*.

При всем том эти соображения еще не струнули нас с места. Мы стоим в области еще не решенного, даже только еще подлежащего постановке вопроса, который кратко звучит так:

Основывается ли различение бытия и сущего на природе человека, так что это различение становится отличительным свойством этой природы, или природа человека основывается на этом различении? Во втором случае различение само по себе не будет уже чем-то человеческим и не сможет быть подведено ни под «человеческую способность», ни под «потенцию», ни под «акт». Подведение под рубрику подобного рода становилось для мышления Нового времени все более привычным, так что в конечном итоге оно провозглашает антропоморфизм или «биологизм» или как еще можно озаглавить этот образ мысли в качестве абсолютной истины, внятной даже самым бездумным.

От овладения вышеназванным решающим вопросом зависит, каким образом и в каком аспекте добьемся мы более изначального понимания метафизики. Теперь лишь обнаруживается, что мы отыскиваем в таком понимании метафизики: не какого-то усовершенствованного или «радикализованного» понятия, словно «радикализм» сам по себе имеет большую весомость. Мы стремимся, скорее, пробиться к основанию метафизики, потому что хотим увидеть там различие бытия и сущего, точнее, то, чем это различие само как таковое несомно: привязанность человека к бытию.

Только тогда сможем мы верно задать решающий вопрос, когда мы сперва яснее ощутим то, что названо этим «различием бытия и сущего».

### **Бытие как пустота и богатство**

Различие бытия и сущего, говорили мы, это мосток, непрестанно нас ведущий во всяком нашем поведении и постоянно, при всякой установке, от сущего к бытию и от бытия к сущему. Это сказано в образе, и подвертывается представление, будто сущее и бытие располагаются и стоят на разных берегах одного потока, который мы не именуем и, возможно, никогда не сумеем именовать. Ибо на что мы должны при этом опираться, что за поток, оставаясь при том же образе, должен еще течь между сущим и бытием, ни сущим не будучи, ни к бытию не принадлежа? Но не дадим никакой ненадежности «образов» удержать нас от опыта того, что мы именуем различием. Прежде всего: с большей решительностью продумаем теперь то, с чем мы столкнулись на протяжении предшествующих соображений, когда мы имели дело с «нигилизмом».

Мы говорим о «бытии», именуем «бытие», слышим это слово и продолжаем его повторять. Чуть ли не стало оно уже летучим словесным звучанием; *чуть ли*, и все-таки не совсем. Все время остается еще налет какого-то знания; даже если этому словесному звучанию у нас сопутствует только воспоминание о том, что мы при нем что-то «мыслим». Конечно, то, что мы под ним понимаем, вполне приблизительно и размыто, но при следующем же именовании навязывается нам как известнейшее из известного. «Бытие» — судя по форме слова, оно происходит от глагола, образовано таким образом, что глагол «быть» добавлением окончания мы превращаем в имя. Глагол «быть» выступает как инфинитив нам слишком привычного «есть». Нам нет нужды сначала в курсе о нигилизме и в частом употреблении слова «бытие», чтобы сразу, при любом отчетливом указании наткнуться на то, что мы *еще* чаще и непрестаннее при употреблении этого «есть» говорим «бытие». Это «есть» имеет хождение в языке как самое стершееся из стершихся слов, и все равно оно снова несет на себе все высказывание, причем не только в смысле языкового оформления. И во всяком молчаливом отношении к сущему тоже говорит то же «есть». Повсюду, даже когда мы не говорим, мы все равно вступаем в отношение к сущему как таковому, и относимся к чему-то такому, что «есть», что есть так или иначе, что еще не и уже не есть, что просто не есть.

Однообразие этого стершегося и все же каждый раз снова недоиспользованного «есть» скрывает за одинаковостью словесного звучания и словесного образа какое-то богатство, о котором мы едва ли задумывались. Мы говорим: *dieser Mann ist aus dem Schwäbischen; das Buch ist dir; der Feind ist im Rückzug; Rot ist backbord; der Gott ist; in China ist eine*

Überschwemmung; der Becher ist aus Silber; die Erde ist; der Bauer ist (говоря диалектно) aufs Feld; auf den Äckern ist der Kartoffelkäfer; der Vortrag ist im Hörsaal 5; der Hund ist im Garten; dieser Mensch ist des Teufels; Über allen Gipfeln / ist Ruh<sup>48</sup>.

Каждый раз ist, «есть», имеет другое значение и несет на себе другой размах высказывания. Der Mann ist aus dem Schwäbischen — значит: он *происходит* оттуда; das Buch ist dir — обозначает: книга *принадлежит* тебе; der Feind ist im Rückzug — подразумевает: он *начал* отступление; Rot ist backbord — имеет смысл: красный цвет *означает*: der Gott ist — мы ощущаем его как *действительно присутствующего*; in China ist eine Überschwemmung — наводнение там *разыгралось*: der Becher ist aus Silber — он *состоит* из серебра; der Bauer ist aufs Feld — *переместил туда свое местопребывание*; auf den Äckern ist der Kartoffelkäfer — колорадский жук *распространил* на полях свою вредоносность; der Vortrag ist in Hörsaal 5 — лекция *состоится* там; der Hund ist im Garten — пес *носится* по саду; dieser Mensch ist des Teufels — он *ведет себя* словно одержимый бесом; Über allen Gipfeln / ist Ruh . . . — на всех вершинах «*находится*» покой? «имеет место»? «*пребывает*»? «царит»? или «*лежит*»? — или «*правит*»? Здесь никакое иносказательное описание не удастся. И тем не менее здесь говорит то же самое «есть» — просто, не поддаваясь однозначной замене, вложенное в те несколько стихов, которые Гёте написал карандашом на оконном косяке дощатой хижины на Кикельхане под Ильменау (см. письмо Цельтеру от 4.9.1831).

Примечательно все же, что в этом стихотворении Гёте мы колеблемся, медлим с прояснением привычного ist, чтобы потом в конце концов совсем отказаться от этого намерения и лишь еще и еще раз повторять сами слова. «Über allen Gipfeln / ist Ruh». Мы никак не пытаемся прояснить это «ist» не потому, что понимание оказалось бы слишком сложным и слишком трудным и совершенно безнадежным, но потому, что «есть» сказано здесь так просто, *еще* проще, чем всякое другое расхожее «есть», которое у нас бездумно и постоянно вплетается в повседневную речь. Однако эта простота в «есть» гётевского стихотворения оказывается очень далека от пустоты и неопределенности, не поддающейся уловлению. В стихотворении звучит простота какого-то редкостного богатства. О том же самом богатстве свидетельствует, только иначе и в грубом намеке, перечисление различных высказываний, в которых мы каждый раз тут же могли бы истолковать это «есть» в каком-то особенном аспекте. Однообразие «бытия» и его «есть» оказывается грубым миражом, держащимся только на одинаковости словесного звучания и графического образа. Недостаточно здесь уже и утверждения, что «есть» принадлежит к «многозначным» словам; ибо об элементарной многозначности дело здесь не идет. Богатство сказуемости бытия дает о себе знать, и благодаря этому богатству впервые только и делается возможным то, что в логическом и грамматическом аспекте мы склонны вычислять в качестве «многозначности». Здесь вообще не слова «есть» и «бытие» подлежат разбору, но то, что они говорят, что берет в них слово: бытие. Вновь стоим мы на том же месте осмысления: «бытие» неопределенное и стертное — и все же понятное, и все же понятое. Мы могли бы провести эксперимент, посредством опроса установить, что думали слушатели при каждом произнесенном «есть»; но этими констатациями будет только зафиксировано, что в каждом «есть» одно и то же «бытие» проносится как летучий звук и вместе с тем все-таки из какой-то дали задевает нас и говорит нечто существенное, возможно — существеннейшее.

Только вправе ли мы от многозначности и многотолкуемости этого «есть» заключать о сущностном богатстве бытия? Не происходит ли многозначность «есть» от того, что в приведенных высказываниях имеется в виду содержательно различное сущее: человек, книга, противник, Бог, Китай, кубок, земля, земледелец, пес? Не должны ли мы из всего этого заключить скорее обратное: поскольку «есть» и «бытие» в себе неопределенны и пусты, они лежат наготове для разнообразного наполнения? Приведенная многозначность определенных значений «есть» доказывает тогда противоположное тому, что требовалось продемонстрировать. Бытие и должно держаться совершенно неопределенным в своем значении, чтобы принимать определенность от того или иного разнообразного сущего.

Однако через обращение к разнообразному сущему мы уже положили и признали многосложность бытия. Если держаться исключительно лексического значения «есть» и «бытия», то даже это лексическое значение при всей его максимальной пустоте и неопределенности должно все-таки обладать тем родом однозначности, который сам от себя допускает разветвление в многозначность. Знаменитое «общее» значение «бытия» — все-таки не предметобразная пустота гигантского контейнера, в который могут провалиться все мыслимые видоизменения. К этому представлению уводит все-таки давно привычный образ мысли, который мыслит «бытие» как наиболее общее определение всего и потому может допустить многообразное лишь как такое, которое заполняет эту обширнейшую и пустейшую оболочку самого общего понятия.

Вместо этого будем держаться чего-то другого. «Бытие» и «есть» *одновременно* мыслятся нами в какой-то своеобразной неопределенности и в полноте. Это двоякое лицо «бытия», возможно, скорее наведет нас на след его существа, во всяком случае удержит от того, чтобы стремиться объяснить дешевле всего из всех мыслительных средств, абстракцией, существеннейшее из всего, что подлежит мысли и опыту. Но мы должны вместе с тем дать увидеть это двоякое лицо бытия не просто голым указанием на него, не подвергая себя никак той опасности, чтобы вместо абстракции привлечь теперь другое, равно излюбленное средство мысли для добывания сведений на худой конец: диалектику. Она постоянно навязывает себя там, где именуется противоположное.

Бытие — пустейшее и одновременно оно сокровище, из которого все сущее, известное и испытанное, неведомое и лишь испытываемое одаривается каждый раз сущностным способом *своего* бытия.

Бытие — общайшее, встречаемое в любом сущем, а потому обобщеннейшее, утратившее всякую отличительность или никогда таковой не имевшее. Одновременно бытие — уникальнейшее, чья уникальность никогда не достигается ни одним сущим. Ибо всякому сущему, претендующему возвыситься, всегда противостоит еще что-то ему подобное, т. е. всегда сущее, сколь бы разнообразным оно ни оказывалось. Бытие же себе равного ничего не имеет. Противостоит бытию ничто, и, возможно, даже оно по сути отряжено бытием и только им.

Бытие — понятнейшее, так что мы даже не замечаем, сколь беструдно пребываем мы в понимании его. Это понятнейшее есть одновременно всего менее понятное и, по-видимому, не поддающееся пониманию. Из чего прикажете нам его понять? Что «имеется» вне его, из чего можно было бы наделить его определением? Ибо ничто всего менее годится было определяющим, поскольку оно «есть» неопределенное и сама неопределенность. Понятнейшее противится всякой понимаемости.

Бытие — употребительнейшее, к чему мы взываем во всяком поступке и из всякого положения. Ибо повсюду мы держимся за сущее и относимся к таковому. Захвачено бытие — и вместе с тем каждый раз, в каждый момент оказывается не осмысленным в своем прибывании.

Бытие — надежнейшее, никогда не беспокоящее нас поводом к сомнению. Есть ли то или иное сущее или нет его, мы временами сомневаемся; таким ли образом есть это и то сущее или иным, задумываемся мы часто. Бытие, без которого мы сущее не можем ни с какой стороны даже поставить под сомнение, предлагает надежность, чья степень надежности ни в каком направлении не дает себя превысить.

И все же — бытие, в отличие от сущего, не предлагает нам никакого основания и почвы, к которым мы обращались бы, на которых бы строили и которых держались. Бытие есть от-каз от роли такого обосновывания, отказывает во всяком основании, оно без-основно, оно без-дна (ab-gründig).

Бытие — самое забытое, так безмерно забытое, что даже эта забытость оказывается еще и втянутой в свой собственный водоворот. Все мы постоянно гонимся за сущим; едва ли кто один задумывается когда-либо о бытии. Когда это происходит, то пустота этого обобщеннейшего и понятнейшего развязывает его от привязанности, отдалиться которой он в какой-то момент раздумывал. Но забытейшее есть одновременно памятейшее, что единственно допускает вникнуть в былое, настоящее и наступающее и устоять внутри них.

Бытие — самое высказанное; не только потому, что «есть» и все производные глагола «быть» произносятся, наверное, всего чаще, но потому, что в *каждом* сказуемом, даже когда в его видоизменениях имя «бытия» не употребляется, все равно сказывается бытие, потому что не только всякий глагол, но каждое существительное и служебное слово и любое слово и словообразование высказывает бытие. Это высказаннейшее есть одновременно несказаннейшее в том подчеркнутом смысле, что оно умалчивает свое существо и есть, возможно, само умолчание. Как ни громко и часто говорим мы «есть» и именуем «бытие», такое сказывание и такое имя суть, наверное, лишь по видимости собственное имя того, что подлечит именованию и сказыванию, ибо любое слово как слово есть слово «бытия», и притом слово «бытия» не постольку лишь, поскольку речь идет «о» бытии и «вокруг» бытия, но слово «бытия» в том смысле, что бытие высказывается в каждом слове и именно таким образом замалчивает свое существо.

Бытие открывает себя нам в какой-то многообразной противоположности, которая со своей стороны опять же не может быть случайной, ибо уже простое перечисление этих противоположностей указывает на их внутреннюю связь: бытие одновременно пустейшее и богатейшее, одновременно всеобщнейшее и уникальнейшее, одновременно понятнейшее и противящееся всякому понятию, одновременно самое стершееся от применения и все равно впервые лишь наступающее, вместе надежнейшее и без-донное, вместе забытейшее и памятейшее, вместе самое высказанное и самое умолчанное.

Но разве это, если по-настоящему задуматься, противоположности в существе самого бытия? Не противоположности ли они лишь в том способе, каким *мы* относимся к бытию, в представлении и понимании, в употреблении его и в нашем полагании на него, в удержании (забывании) и высказывании? Даже *если* бы это были *лишь* противоположности в нашем отношении к бытию, мы все-таки уже достигли бы того, чего искали: определения нашего отношения к бытию (не только к сущему).

Отношение это оказывается двусложным. Причем стоит еще открытым вопрос, зависит ли этот раскол нашего отношения к бытию от нас или заложен в самом бытии, — вопрос, ответ на который опять же выносит важное решение о существовании этого отношения.

Но настоятельнее чем вопрос, заложены ли названные противоположности в существо самого бытия или они возникают лишь из *нашего* двусложного отношения к бытию, или даже вообще это наше отношение к бытию возникает из него же самого, потому что при нем состоит, — настоятельнее, чем этот безусловно решающий вопрос, остается ближайшим образом другой: расколото ли, глядя на фактическое положение дел, наше отношение к бытию надвое? Ведем ли мы сами себя так двусложно в отношении к бытию, чтобы эта двусложность властно пронизывала нас самих, т. е. наше отношение к бытию? Мы должны ответить: нет. В нашем поведении мы всегда стоим только на одной стороне противоположности: бытие нам пустейшее, обобщеннейшее, понятнейшее, употребительнейшее, надежнейшее, забытейшее, высказаннейшее. И даже на такое мы едва обращаем внимание и потому не принимаем во внимание как противоположное другому.

Бытие остается для нас безразличным, а потому мы почти и не замечаем различия бытия и сущего, хотя ставим на это все отношение к сущему. Но не только мы, теперешние, стоим вне той еще не испытанной двусложности отношения к сущему. Это стояние вовне и незнание — отличительная черта всей метафизики; ибо для нее бытие с необходимостью остается обобщеннейшим, понятнейшим. В окружении самой себя она задумывается только о разноступенчатом и разноукладном Всеобщем разнообразных областей сущего.

С тех пор как Платон истолковал существенность сущего в качестве «идеи» и до эпохи, когда Ницше определяет бытие как ценность, через всю историю метафизики бытие хорошо и самопонятно хранимо как априори, к которому относится человек как разумное существо. Поскольку отношение к бытию как бы исчезло в безразличии, постольку различие бытия и сущего не может для метафизики стать проблемой.

Из этого обстоятельства мы впервые распознаем метафизический характер нынешней исторической эпохи. «Сегодня» — не по календарю подсчитанное и не из всемирно-исторических событий вычисленное — определяется из собственнейшего времени истории метафизики: это метафизическая определенность исторического человечества в эпоху метафизики Ницше.

Эпоха демонстрирует своеобразно равнодушную самопонятность в отношении к истине сущего в целом. Бытие либо еще объясняется согласно традиционному христианско-богословскому объяснению мира, либо же сущее в целом — мир — определяется через апелляцию к «идеям» и «ценностям». «Идеи» напоминают о начале западной метафизики у Платона. «Ценности» указывают на связь с концом метафизики у Ницше. Однако «идеи» и «ценности» не обдумываются дальше в их существовании и в их сущностном происхождении. Апелляция к «идеям» и «ценностям» и применение таковых — обычнейшее и понятнейшее орудие истолкования мира и организации жизни. Это безразличие в отношении к бытию посреди высшей страсти к сущему свидетельствует о сплошь и целиком *метафизическом* характере эпохи. Сущностное следствие этого обстоятельства обнаруживается в том, что исторические решения теперь осознанно и намеренно и полностью перенесены из отдельных областей прежней культурной деятельности — политика, наука, искусство, общество — в область «мировоззрения». «Мировоззрение» есть тот облик



новевропейской метафизики, который становится неизбежным, когда начинается ее завершение до безусловности. Следствие — своеобразное униформирование разнообразной до сих пор западноевропейской истории; ее униформность дает знать о себе метафизически в спаривании «идеи» и «ценности» как ведущего инструмента мировоззренческого истолкования мира.

Через это спаривание идеи с ценностью из существа идеи исчезает одновременно характер бытия и его различения от сущего. Что здесь и там в ученых кругах и в рамках академической традиции еще поговаривают о бытии, об «онтологии» и метафизике, все это лишь отголоски, которым уже не присуща сила, способная формировать историю. Власть мировоззрения взяла существо метафизики в свое обладание. Этим сказано: своеобразие всей метафизики — что ее же саму несущее различение бытия и сущего ей по сути и с необходимостью остается безразличным и не ставится под вопрос — становится теперь чертой, *отличающей* метафизику как «мировоззрение». Здесь заложено основание того, что с началом завершения метафизики впервые может развернуться полное, безусловное, ничем уже не нарушаемое и не смущаемое господство над сущим.

Эпоха завершения метафизики — как мы ее увидели, продумывая основные черты метафизики *Н и ц ш е*, — велит задуматься, как нам ближайшим образом найти путь в истории бытия и почему мы прежде всего должны испытать эту историю как отпускание бытия в устроенность (*Machenschaft*), каковое отпускание послано самим бытием, чтобы позволить его истине стать существенной для человека через принадлежность человека к ней.

## ПРЕОДОЛЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ

I. Что значит «преодоление метафизики»? Бытийно-историческая мысль применяет это обозначение лишь как вспомогательное для того, чтобы вообще сделать себя понятной. По существу оно дает повод для многих недоразумений; ибо оно не ведет понимание к той основе, в свете которой история бытия только и обнаруживает свою суть. Эта суть — событие, в которое всегда вплетено само бытие. Преодоление, прежде всего, не означает вытеснения определенной дисциплины из сферы философской «культуры». «Метафизика» мыслится все-таки как судьба истины сущего, т. е. его бытия *в качестве* пока еще потаенного, но исключительного события, а именно забывания Бытия<sup>1</sup>.

Поскольку под преодолением подразумевают нечто устроенное философией, более уместным именованим могло бы быть: уход метафизики. Конечно, это вызывает новые ложные представления. Уход означает здесь: она прошла и стала былью. Уходя, метафизика *есть* как прошедшее. Уход не исключает, а наоборот, предполагает, что теперь метафизика впервые только и вступает в свое безраздельное господство среди самого сущего как это последнее в безыстинном образе действительности и предметности. В свете своего раннего начала метафизика прошла одновременно в том смысле, что пришла к концу. Конец может *длиться* дольше, чем вся предыдущая история метафизики.

II. От метафизики нельзя отделаться словно от некоего воззрения. Ее никоим образом не возможно оставить позади как учение, в которое уже никто не верит и за которое никто не стоит.

То, что человек как *animal rationale*, т. е. теперь — как трудящееся живое существо вынужден снова и снова пересекать в своих блужданиях пустыню земного опустошения, могло бы быть знаком того, что метафизика есть событие в самом бытии и преодоление метафизики совершается как превозмогание бытия. В самом деле, труд (ср. Эрнст Юнгер, «Трудящийся», 1932) достигает сейчас метафизического ранга абсолютного опредмечивания всего присутствующего, существо которого покоится в воле к воле<sup>2</sup>.

Если это так, то мы зря воображаем, будто предчувствие конца метафизики позволяет нам встать вне ее. Ибо преодоленная метафизика не улетучивается. Она возвращается видоизменной назад и остается у власти в качестве продолжающего править отличия бытия от сущего<sup>3</sup>.

Закат истины сущего означает: явленность сущего и *только* сущего утрачивает прежнюю исключительность своего определяющего статуса<sup>4</sup>.

III. Закат истины сущего совершается с необходимостью, а именно как завершение метафизики.

Закат происходит, во-первых, в виде крушения мира, запечатленного метафизикой, и, во-вторых, в виде исходящего от метафизики опустошения земли.

Крушение и опустошение достигают соразмерной им полноты в том, что человек метафизики, *animal rationale*, упрочивается в статусе трудящегося животного.

Такое упрочение статуса утверждает крайнюю слепоту в отношении забвения бытия. Человек, однако, волит *себя* как добровольца воли к воле, для которого всякая истина становится тем заблуждением, в котором он нуждается<sup>5</sup>, чтобы обеспечить себе самообман насчет того, что воля к воле не может волить ничего другого, кроме ничтожного ничто<sup>6</sup>, в противостоянии которому он себя утверждает, не умея заметить свою собственную законченную ничтожность.

Прежде чем сможет наступить событие Бытия в его изначальной истине, должно сперва надломиться бытие как воля, мир должен быть принужден к крушению, земля — к опустошению и человек — к пустому труду. Только после этого заката сбудется через долгое время внезапная тишина Начала. На закате все, т. е. то сущее в целом, о котором метафизика высказывает свои истины, идет к своему концу.

Закат уже состоялся. Следствие этого события — обстоятельства всемирной истории нашего столетия. Они обставляют собою уже просто лишь истекание законченного. Его протекание в духе последней стадии метафизики упорядочивается техникой историографии. Это упорядочение есть последняя организация законченного в видимость «действительности», дело которой действует неотвратно, потому что оно настроилось обходиться без раскрытия *существа бытия*, причем с такой решительностью, что не нуждается ни в каких предчувствиях такого раскрытия.

Человечеству метафизики отказано в пока еще сокровенной истине бытия. Трудящееся животное оставлено дышать угаром своих достижений, чтобы оно растерзало само себя и уничтожилось в ничтожное ничто.

IV. Почему метафизика присуща природе человека? При первом приближении человек в метафизическом представлении есть сущее среди другого сущего, снабженное способностями. Это таким-то образом устроенное существо, его «природа», «что» и «как» его бытия сами по себе метафизичны: *animal* (чувственность) — и *rationale* (внечувственное). Очерченный такими границами внутри метафизики, человек привязан к непонятому различию между сущим и бытием. Метафизически отчеканенный способ человеческого представления обнаруживает повсюду только метафизически устроенный мир. Метафизика присуща природе человека. Но что такое сама природа? Что такое сама метафизика? Кто такой, внутри этой природной метафизики, сам человек? Есть ли он простое Я, которое впервые по-настоящему утверждается в своем Я лишь через обращение к Ты, потому что существует в отношении Я к Ты?

*Ego cogito*, мыслящее Я, есть для Декарта то, что во всех *cogitationes* заранее уже пред-ставлено и установлено, — присутствующее, не вызывающее вопроса, несомненное, всегда заранее уже известное знанию, подлинно достоверное, прежде всего установленное, а именно как то, что ставит всё перед *собой* и тем противопоставляет другому<sup>7</sup>.

К пред-мету, «противо-поставленному», относится, во-первых, состав, «что» пред-стоящего (*essentia-possibilitas*) и, во-вторых, само пред-

стояние противостоящего (existentia) <sup>8</sup>. Предмет есть это единство предстояния и состава. Состав в своем предстоянии сущностно отнесен к устанавливающей деятельности предствления как удостоверяюще-обеспечивающего, планирующе-проектирующего процесса. Изначальный предмет есть само предстояние. Изначальное предстояние есть «я мыслно» в смысле «я воспринимаю», заранее предлежащее и предложившее себя всему воспринимаемому, ставшее для него субъектом (sub-iectum, пред-лежащим). Субъект в структуре трансцендентального генезиса предмета есть первый объект онтологического представления.

Ego cogito est cogito: me cogitare <sup>9</sup>.

V. Новоевропейская форма онтологии — трансцендентальная философия, превращающаяся в теорию познания.

Почему в новоевропейской метафизике возникает такое? Потому что бытие сущего начинают мыслить как его присутствие *для* устанавливающего представления. Бытие есть теперь предметная противопоставленность. Вопрос о предметной противопоставленности, о возможности такого противопоставления (а именно устанавливающему, рассчитывающему представлению) есть вопрос о познаваемости.

Но этот вопрос подразумевается, собственно, как вопрос не о физико-психическом механизме познавательного процесса, а о возможности присутствия предмета в познании и для него.

«Теория» такого «познания» есть рассмотрение, θεωρία, поскольку τὸ ὄν, сущее, помысленное как предмет, исследуется в аспекте его предметного предстояния и обеспечения возможности такого предстояния (ἡ δὲ) <sup>10</sup>.

В каком смысле Кант своей трансцендентальной постановкой вопроса обеспечивает метафизике Нового времени эту ее метафизичность? Поскольку истина становится достоверностью и собственная сущность (οὐσία) сущего превращается в предстояние перед perceptio, восприятием, и cogitatio, со-ображением представляющего сознания, т. е. знан и я, — постольку знание и познание выдвигаются на передний план <sup>11</sup>.

«Теория познания» и то, что таковой считается, есть в своей основе метафизика и онтология, стоящая на истине как на достоверности устанавливающе-обеспечивающего представления.

Напротив, истолкование «теории познания» как объяснения «познания» и «теории» науки сбивает с толку, хотя все эти устанавливающе-удостоверяющие хлопоты в свою очередь — лишь следствие перетолкования бытия в предметность и представленность.

Под рубрикой «теория познания» скрывается растущая принципиальная неспособность новоевропейской метафизики видеть свое собственное существо и его основание. Разговоры о «метафизике познания» увязают в том же недоразумении. По существу дело идет о метафизике предмета, т. е. сущего как предмета, объекта для некоего субъекта.

В наступлении логики дает о себе знать просто оборотная сторона теории познания, ее эмпирически-позитивистское перетолкование.

VI. Завершение метафизики начинается с гегелевской метафизики абсолютного знания как воли духа.

Почему эта метафизика есть лишь начало завершения, а не завершение? Разве безусловная достоверность не возвратилась к самой себе в качестве абсолютной действительности?

Есть ли здесь еще какая-то возможность превосходения себя? Пожалуй, уже нет. Но пока еще не использована полностью возможность

безусловного сворачивания всего в себе как в жизненной воле. Воля еще не явила себя как *воля к воле* внутри своей, ею подготовленной, действительности<sup>12</sup>. Поэтому в гегелевской абсолютной метафизике духа метафизика еще не завершилась окончательно.

Вопреки пресной болтовне о крушении гегелевской философии остается в силе одно: в XIX столетии только эта философия определяла собой действительность, хотя и не в поверхностной форме общепринятого учения, но как метафизика, как господство бытия сущего в смысле удостоверенности. Противотечения, идущие против этой метафизики, послушны ей. Со смерти Гегеля (1831) всё — лишь противотечение, не только в Германии, но в Европе.

VII. Метафизику отличает то, что сплошь да рядом *existentia* в ней если вообще рассматривается, то всегда лишь вкратце и как нечто само собой разумеющееся. (Ср. скупое пояснение постулатов действительности в кантовской «Критике чистого разума».) Единственное исключение составляет Аристотель, который продумывает «энергию», при том что никогда с тех пор эта его мысль не смогла стать в своей изначальности значимой. Превращение аристотелевской *ἐνέργεια* в *actualitas* и в действительность заслонило собою все, что приоткрылось, в *ἐνέργεια*. Связь между бытием, *ὄντῳ*, и *ἐνέργεια* затемняется. Лишь Гегель снова продумывает существование, *existentia*, но — в своей «Логике». Шеллинг осмысливает его через различие «основания» и «экзистенции», однако это различие коренится в субъективности.

В сужении бытия до «природы» слышится поздний и приглушенный отголосок бытия как *φύσις*<sup>13</sup>.

Природе противопоставляются разум и свобода. Коль скоро природа есть сущее, свобода и долженствование не мыслятся как бытие. Дело останавливается на противоположении бытия и долженствования, бытия и ценности. Наконец, когда воля приходит в свое крайнее не-истовство, само бытие становится простой «ценностью». Ценность мыслится как условие самоутверждения воли<sup>14</sup>.

VIII. Метафизика во всех своих видах и на всех исторических ступенях есть особенный, но, возможно, также и неизбежный рок Запада и предпосылка его планетарного господства. Воля, волящая это господство, действует теперь обратным действием на средоточие Запада, из какого средоточия эту волю опять встречает тоже только воля.

Развертывание безусловного господства метафизики стоит пока еще лишь у своего начала. Оно наступит, когда метафизика скажет «да» присущему ей не-истовству, отдаст ему и утвердит в нем свою истину.

Метафизика есть рок в том строгом, здесь только и именуемом в виду смысле, что она, будучи основной чертой западноевропейской истории, *обрекает* массы человечества на сущее *без того*, чтобы бытие сущего *в качестве двусложности* того и другого могло исходя из метафизики и ею когда-либо быть замечено, осмыслено и воспринято в своей истине.

Этот рок, который надо мыслить бытийно-исторически, однако, неизбежен потому, что бытие только тогда и может просветлится в его истине хранимое им различие бытия и сущего, когда само это различие станет собственно событием. А как оно станет событием, если сущее сперва не будет охвачено крайним забвением бытия и одновременно бытие не придет к своему, метафизически непостижимому, безусловному господству в качестве воли к воле, которая прежде всего дает о себе

знать единственно через первенство сущего (предметно-действительно-го) над бытием?<sup>15</sup>

Так сам принцип различия, коренящийся в названном различии, выступает неким образом на передний план и все равно остается потаенным в странной нераспознаваемости. Оттого и различие тоже остается за завесой. Признак этого — метафизически-техническая реакция на боль, заранее предопределяющая одновременно истолкование существа боли.

С началом завершения метафизики начинается не распознанная метафизикой и ей принципиально недоступная подготовка первого явления двусложности бытия и сущего. Пока еще таится в этом явлении ранний отзвук истины бытия, которая вбирает в себя первенство бытия как правящего.

IX. Преодоление метафизики мыслится бытийно-исторически. Оно — предвестие начального превозмогания забвения бытия. Раньше, хотя и потаеннее, чем такое предвестие, — то, что являет себя в нем. Это — само событие. То, что для метафизического образа мысли выглядит как предвестие чего-то другого, дает о себе знать просто как последний отсвет более изначального света<sup>16</sup>. Преодоление метафизики оказывается достойным делом мысли лишь в той мере, в какой мысль помнит о превозмогании забвения бытия. Та же неотступная мысль думает одновременно и о преодолении. Такая мысль-память<sup>17</sup> осмысливает то единственное событие лишения сущего своей собственной сути, в котором просвечивает и прощально озаряет человеческое существо бедственное положение истины бытия, а тем самым и начало истины. Это пре-одоление есть пре-дание<sup>18</sup> метафизики ее истине.

Сначала преодоление метафизики удастся представить лишь исходя из самой метафизики как бы в виде некоего ее превосхождения ею же самой. В этом случае оправданно заходит речь о метафизике метафизики, затронутой в работе «Кант и проблема метафизики»\*, когда там делается попытка в данном аспекте интерпретировать кантовскую мысль, отправляющуюся пока еще просто от критики рациональной метафизики. Правда, мысли Канта приписывается тем самым нечто большее, чем он сам мог иметь в виду в границах своей философии.

Разговоры о преодолении метафизики могут, далее, иметь еще и тот смысл, что название «метафизика» присваивается платонизму, выступающему перед современным миром в интерпретации Шопенгауэра и Ницше. Перевертывание платонизма, когда для Ницше чувственное становится соответственно истинным миром, а сверхчувственное неистинным, целиком остается еще внутри метафизики. Такого рода преодоление метафизики, какое имеет в виду Ницше, причем в смысле позитивизма XIX столетия, есть, хотя бы и в своем высшем превращении, лишь окончательное увязание в метафизике. Создается, конечно, видимость, будто «мета», трансцендирование в сверхчувственное, отменяется в пользу опоры на чувственно-вещественную стихию, в то время как на деле просто завершается забвение бытия и сверхчувственное разнуздывается и хозяйничает в виде воли к власти.

X. Воля к воле пресекает, будучи не в состоянии это знать и не допуская знания об этом, всякое следование Судьбе, под которой здесь понимается пред-назначение, исходящее от явленности бытия сущего<sup>19</sup>.

\* *Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn, 1929.*

Воля к воле ожесточает все до неприступности судьбе. Следствием тому — бессобытийность. Ее признак — господство историографического представления. Тупик последнего — историзм. Если бы кто-то захотел дать себе отчет в истории бытия, следуя обычному сегодня историографическому представлению, то такой промах нагляднейшим образом подтвердил бы господство забвения бытия как события.

Эпоха законченной метафизики стоит перед своим началом.

Воля к воле добивается — и это основная форма ее проявления — всеобщего расчета и упорядочения, но только ради безусловной возможности продолжать обеспечение самой себя.

Основную форму проявления, в которой воля к воле соответственно организует и рассчитывает сама себя среди бессобытийности мира законченной метафизики, можно сжато назвать «техникой». Это название охватывает здесь все области сущего, из которых по-разному сооружается целое сущего: опредмеченную природу, устроенную культуру, подстроенную политику, надстроенные идеалы. «Техника» означает здесь, таким образом, не обособленные области машинного производства и технического вооружения. Последние, конечно, обладают заслуживающим более точного определения господствующим статусом, который опирается на первенство вещественного как якобы элементарно-стихийного и первоочередно предметного.

Название «техника» понимается здесь настолько сущностно, что в своем значении оно совпадает с рубрикой: законченная метафизика. В нем содержится воспоминание о греческой *τέχνη*, которая есть вообще одно из основных условий развертывания существа метафизики. Это название позволяет также помыслить планетарность законченной метафизики и ее господство безотносительно к ее исторически прослеживаемым вариантам у разных народов и на разных континентах.

XI. Метафизика Ницше выводит на свет в воле к власти *предпоследнюю* ступень волевого развертывания бытия сущего как воли к воле. Недостижение последней ступени коренится в подавляющем господстве «психологии», в понятиях власти и силы, в жизненном энтузиазме. Оттого этой мысли не хватает строгости и тщательной отточности понятия и спокойствия исторического осмысления. Царит историография, а потому апологетика и полемика.

Отчего происходит так, что ницшевская метафизика привела к пренебрежению мыслью при апелляции к «жизни»? Оттого что люди не заметили, что представляюще-планирующее (властвующее) обеспечение установлений данности в учении Ницше настолько же существенно для «жизни», как «наращивание» и жизненный подъем. Этот последний люди восприняли только со стороны упоения (психологически) и опять же не в том решающем аспекте, что он сообщает делу обеспечения установленной данности подлинный и каждый раз новый толчок и оправдание для неуклонного наращивания. Поэтому воле к власти присуще безраздельное господство рассчитывающего разума, а не туман и путаница темного брожения жизни. Дезориентированный культ Вагнера окутал ницшевскую мысль и ее изложения ореолом «художественности», что после примера осмеяния философии (т. е. Гегеля и Шеллинга), показанного Шопенгауэром, и после его же поверхностной интерпретации Платона и Канта помогло последним десятилетиям XIX столетия созреть для того воодушевления, в глазах которого поверхностность и туманность мысли, выпавшей из истории, сами по себе уже служат признаком истины<sup>30</sup>.

За всем этим кроется, однако, простая неспособность мыслить из существа метафизики, понять размах изменения существа истины и исторический смысл восходящего господства истины как достоверности и из этого понимания заново осмыслить метафизику Ницше как следующую простой траектории новоевропейской метафизики — вместо того чтобы делать из нее литературный феномен, более горячий, чем прочищающий головы, сбивающий с толку, а то и пугающий. В конце концов, ницшевское пристрастие к творцам выдает, что Ницше мыслит лишь по-новоевропейски, идя от гения и гениальности, и одновременно — в технической колее, идя от результативности. В понятии воли к власти обе конститутивные «ценности» (истина и искусство) суть лишь перифразы для «техники» — в сущностном смысле планирующе-рассчитывающего обеспечения результата — и для творчества «творческих личностей», которые, поднимаясь над данностью жизни, снабжают жизнь новым стимулятором и обеспечивают функционирование культуры.

Все это служит воле к власти, но также и мешает тому, чтобы ее существо вышло на ясный свет широкого сущностного знания, могущего иметь свой источник только в бытийно-исторической мысли.

Существо воли к власти поддается пониманию только из воли к воле. Последняя, однако, впервые дает о себе знать на опыте только когда метафизика уже вступает на переходную ступень.

XII. Ницшевская метафизика воли к власти предвосхищена в его фразе: «Грек знал и ощущал ужас и жуть существования: чтобы вообще суметь хотя бы просто жить, он был вынужден выставить впереди них сияющее порождение сна — олимпийцев» («Сократ и греческая трагедия», гл. 3, 1871. Первоначальная редакция «Рождения трагедии из духа музыки»).

Здесь заложена противоположность «титанического» и «варварско-го», «дикого» и «импульсивного» по *одну* сторону и прекрасной, возвышенной кажимости по *другую*.

Здесь уже предначертано — хотя еще не продумано с ясностью, не разграничено и не увидено из единого основания, — что «воля» нуждается в обеспечении наличного состояния и в нарастании *одновременно*. Но то, что воля есть воля к власти, остается еще скрытым. Шопенгауэровское учение о воле владеет на первых порах мыслью Ницше. Предисловие к работе написано «в день рождения Шопенгауэра».

На метафизике Ницше философия заканчивается. Это значит: она отшагала весь круг своих предначертанных возможностей. Законченная метафизика, основа планетарного образа мысли, предоставляет остов для упорядочения земли, которое будет, по-видимому, длиться долго. Такое упорядочение не нуждается в философии, потому что она уже заложена в его основе. Но с концом философии вовсе не обязательно кончается мысль, она переходит к какому-то другому началу.

XIII. В набросках к IV части «Так говорил Заратустра» Ницше пишет (1886): «*Мы проводим эксперимент над истиной!* Возможно, человечество от этого погибнет! В добрый час!» (Werke XII, S. 307).

Одна запись времени написания «Утренней зари» (1880—1881) гласит: «Новое в нашем теперешнем отношении к философии — убеждение, которого еще не было ни у одной эпохи: *что мы не обладаем истиной*. Все прежние люди "обладали истиной", даже скептики» (Werke XI, S. 268).



Что подразумевает Ницше, когда он там и здесь говорит об «истине»? Имеет ли он в виду «истинное» и мыслит ли его как действительно сущее или как имеющее силу во всяком суждении, поведении и жизни?

Что значит: провести эксперимент над истиной? Значит ли это — выдвинуть среди вечного повторения того же самого волю к власти в качестве истинно сущего?

Приходит ли эта мысль когда-либо к вопросу, в чем покоится суть истины и откуда сбывается истина сути?

XIV. Как предметность приобретает характер, определяющий существо сущего как такового?

Люди мыслят «бытие» как предметность и хлопочут потом исходя отсюда о «сущем в себе», забывая при этом только спросить и сказать, что они подразумевают под «сущим» и под «в себе».

Что «есть» бытие? Имеем ли мы право исследовать в «бытии», что оно такое<sup>21</sup>? Бытие остается неспрошенным и само собой разумеющимся и оттого непродуманным. Оно таится в давно забытой и безосновной Истине<sup>22</sup>.

XV. Предмет в смысле объекта имеется лишь там, где человек становится субъектом, где субъект превращается в Я, а Я — в его *cogito*; лишь там, где это *cogitare* понимается как «изначально синтетическое единство трансцендентальной апперцепции»; лишь там, где для «логики» завоевана верховная позиция (в истине как достоверности декартовского «я мыслю»). Только здесь раскрывает себя существо предметного в своей предметности. Только здесь станет впоследствии возможным и необходимым понять саму предметность как «новый истинный предмет» и возвести ее до абсолюта<sup>23</sup>.

XVI. Субъектность, предмет и рефлексия взаимосвязаны. Только когда рефлексия будет воспринята как таковая, а именно как основополагающее отношение к сущему, только тогда станет возможным определить бытие как предметность.

Восприятие рефлексии как такого отношения заранее предполагает, однако, что вообще все отношение к сущему воспринимается как *geraentatio*: как пред-ставление.

Подобное, однако, может оказаться исторически уместным только когда *idea* превратилась в *percipio*<sup>24</sup>. В основе этого превращения лежит переход истины как согласования в истину как установленную достоверность, внутри которой сохраняется *adaequatio*. Достоверность в качестве самоуверения (воления-самого-себя) есть *iustitia* в смысле оправдания отношения к сущему и к его первой причине, и тем самым — принадлежности к сущему. *Iustificatio* в смысле, приданном этому слову Реформацией, и ницшевское понятие справедливости как истины — одно и то же<sup>25</sup>.

По своей сути *geraentatio* опирается на *reflexio*. Поэтому существо предметности как таковой обнаруживается только там, где существо мышления познается и в собственном смысле осуществляется как «я мыслю нечто», т. е. как рефлексия.

XVII. Кант вступает на путь продумывания существа рефлексии в трансцендентальном, т. е. онтологическом смысле. Он делает это в форме неприметного попутного замечания в «Критике чистого разума» под рубрикой «Об амфиболии понятий рефлексии». Отрывок вклю-

чен задним числом, но полон сущностными прозрениями и размежеванием с Лейбницем, а потому в какой-то мере и со всей предшествовавшей метафизикой, какую она входит в поле зрения самого Канта, т. е. основывающейся в своем онтологическом устройстве на Я.

XVIII. Со стороны похоже на то, как будто Я есть лишь подытоживающее обобщение и абстрагирование существа Я из всех отдельных человеческих Я. Особенно Декарт мыслит свое собственное Я явно как присущее обособленной личности (*res cogitans*, мыслящая вещь, как *substantia finita*, конечная субстанция); Кант, правда, продумывает, напротив, «сознание вообще». Однако Декарт даже свое собственное отдельное Я мыслит уже в свете представления и представленного, — конечно, пока еще не в нарочитом смысле — Я. Это представленное Я выступает уже в образе *certum*, достоверности, которая есть не что иное как обеспечение представляемого для представления. Здесь уже правит скрытое отношение к Я как к достоверности самого себя и представляемого. Только из этого отношения можно понять отдельное Я. Человеческое Я как доводящая себя до окончательности обособленная самость может волить себя лишь в свете *отношения* волящей себя воли, пусть еще не опознанной, к этому Я. Никакое Я не наличествует «в себе», оно есть «в себе» всегда лишь как являющееся «внутри себя», т. е. как существо Я<sup>26</sup>.

Поэтому последнее существует также и там, где отдельное Я никоим образом не рвется вперед, где оно, наоборот, отступает назад, а господствуют общество и другие формы объединений. Здесь же и только здесь достигает чистого господства подлежащий метафизическому осмыслению «эгоизм», который не имеет отношения к наивному «солипсизму»<sup>27</sup>.

Философия в эпоху законченной метафизики есть антропология (см. теперь Holzwege, с. 91 сл.)<sup>28</sup>. Говорят ли пока еще о «философской» антропологии или нет, это все равно. Сама философия успела тем временем превратиться в антропологию и на этом пути стала добычей ответвлений метафизики, т. е. физики в самом широком смысле, включающем физику жизни и человека, биологию и психологию. Сделавшись антропологией, сама философия гибнет от метафизики.

XIX. Воля к воле полагает в качестве условий своей возможности обеспечение установленной данности (истина) и пересиливаемость влечений (искусство)<sup>29</sup>. Воля к воле соответственно сама в качестве бытия устраивает сущее. В воле к воле впервые достигает господства техника (обеспечение установленной данности) и категорический отказ от осмысления, беспамятность («переживание»).

Техника как высшая форма рационального сознания, технически истолкованного, и отказ от осмысления как закрытая от самой себя, организованная неспособность подняться до какого-либо отношения к тому, что достойно вопрошания, принадлежат друг другу: они одно и то же.

Почему это так и как стало таким, будем предполагать здесь осмысленным и понятным.

Остается еще только пройти путем того единственного соображения, что антропология не исчерпывается исследованием человека и волей к тому, чтобы все объяснять из человека в качестве его выражения. Где не проводится никаких исследований, где, наоборот, идет поиск решений, там этот поиск тоже ведется так, что сперва одна масса

человечества натравливается против другой и масса человечества признается исконной силой, как если бы она была альфой и омегой во всем сущем, а сущее и его меняющееся по обстоятельствам истолкование — только следствием.

Так дело доходит до безраздельного господства единственно определяющего вопроса: каков тот образ, которому призван соответствовать человек? При этом «образ» мыслится неопределенно метафизически, т. е. платонически как то, что *есть* и изначально определяет собой всякую традицию и всякое развитие, само оставаясь от них независимым. Это априорное признание «человеческого образа» ведет к тому, что бытие ищут прежде всего и исключительно в *его* сфере, а самого по себе человека рассматривают как человеческий материал, как всегдашний  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$  по отношению к  $\dot{\iota}\delta\epsilon\alpha$ <sup>30</sup>.

XX. Поскольку воля к власти достигает своей предельной, безусловной обеспеченности, она в качестве всеобеспечивающей оказывается единственно Направляющим и тем самым Правильным. Правильность воли к воле есть безусловное и окончательное обеспечение ею себя самой. Все, что она будет волить, правильно и в порядке, потому что воля к воле сама остается единственным порядком. В этом самообеспечивании воли к воле изначально существо истины утрачивается. Правильность воли к воле есть безусловно не-истинное. Правильность не-истинного обладает в сфере воли к воле своей особенной неотразимостью. Но правильность не-истинного, которое само как *таковое* остается потаенным, есть вместе с тем самое жуткое, что может случиться при извращении существа истины. Правильное овладевает истинным и устраняет истину. Воля к безусловному обеспечению вскрывает лишь всестороннюю необеспеченность.

XXI. Воля сама по себе есть уже акт стремления в качестве реализации цели стремления, причем эта цель осознанно и сознательно полагается не иначе как в понятии, т. е. в качестве чего-то обобщенно-представленного. Воле присуща осознанность. Воля к воле есть высшая и безусловная осознанность рассчитывающего самообеспечения, производимого волевым расчетом (см. «Воля к власти», № 458<sup>31</sup>).

Поэтому ей присуще также всестороннее, постоянное, полное исследование средств, причин, помех, расчетливая замена и эксплуатация целей, обман и маневр, инквизиторская хитрость, вследствие чего воля к воле недоверчива и скрытна даже по отношению к себе и не нацелена ни на что другое как на обеспечение себя самой в качестве власти.

Бес-цельность, причем принципиальная, абсолютной воли к воле есть полнота той сущности воли, которая дала о себе знать в кантовском понятии практического разума как чистой воли. Последняя волит сама себя и есть в качестве воли бытие. Поэтому рассмотренная со стороны содержания чистая воля с ее законом формальна. Она есть сама себе единственное содержание в качестве формы.

XXII. Из-за того, что временами воля воплощается в отдельных «волевых личностях», кажется, будто воля к воле есть излучение этих личностей. Возникает мнение, будто источник воли к воле — человеческая воля, между тем как, наоборот, человек задействуется волей к воле, не осмысливая того, что он задействован.

Поскольку человек таким образом задействован и поставлен волей к воле на службу себе, в его существе по необходимости задействуется

тоже «воля», которой дается полная воля как инстанции истины. Вопрос повсюду только в том, действуют ли индивид и коллективы от имени этой воли или же они пока еще просто имеют дело и торгуются с этой волей, пусть даже противятся ей, не ведая о том, что она их уже переиграла. Единственность бытия дает о себе знать также и в воле к воле, допускающей только одно направление, в каком можно волить. Отсюда происходит единообразие мира воли к воле, которая так же далека от простоты раннего начала, как не-истовость от истины, хотя первая принадлежит второй.

XXIII. Поскольку воля к воле отрицает любую цель саму по себе и допускает цели лишь как средства для того чтобы волевым образом переиграть саму себя и создать для этой своей игры сцену действия, и поскольку, с другой стороны, воля к воле, если она хочет учредить себя в сущем, не может явиться вовне в образе катастрофической анархии, каковой она является по сути, то она вынуждена еще себя легитимировать. Тут воля к воле изобретает себе способ говорить об «исторической задаче». Последняя мыслится не в обращении к изначальному и его истине, а как цель, предначертанная с точки зрения «исторических судеб» и тем оправдывающая волю к воле.

XXIV. Борьба между теми, кто у власти, и теми, кто хочет к власти, с обеих сторон есть борьба за власть. Повсюду определяющим оказывается сама же власть. Благодаря этой борьбе за власть принцип власти с обеих сторон возводится в принцип абсолютного господства власти<sup>32</sup>. Одновременно, однако, здесь остается скрытым то одно, что эта борьба стоит на службе у власти и угодна ей. Вся борьба за власть заранее уже подвластна власти. Воля к воле только уполномочивает эту борьбу. Власть же благодаря этой борьбе овладевает человеческими массами таким образом, что лишает людей возможности когда-либо выбраться на ее путях из забвения бытия. Борьба за власть неизбежно планетарна и как таковая по своей сути безысходна, потому что для нее не может быть того или иного исхода, ибо она отлучена от всякого Различия, от Различия (Бытия от сущего) и тем самым от истины и своею собственной силой вытеснена в исторически не-уместное: в оставленность бытием.

XXV. Боль, которую надо еще сначала испытать и осилить, есть позрение и знание, что обеспеченность есть высшая и скрытнейшая нужда, принуждающая лишь из самой далекой дали. Обеспеченность заключается в мнении, будто мы уже держим в руках действительное и действительность и знаем, что такое истинное, не нуждаясь знать, в чем истина *истинствуем*.

Бытийно-историческая суть нигилизма есть бытийная оставленность, поскольку в ней происходит так, что бытие опускается до устраиваемости. Это опускание ставит человека полностью на службу себе. Такая служба — никоим образом не падение и не «негатив» в каком бы то ни было смысле.

Потому и не все равно какая человеческая масса способна исторически провести в жизнь абсолютный нигилизм. Потому и требуется даже борьба за решение, какая именно человеческая масса пригодна для абсолютного завершения нигилизма.

XXVI. Признаки последней оставленности бытием — провозглашение «идей» и «ценностей», потерянные метания призывов к «делу»

и к неременной «духовности». Все это заранее уже втянуто в механизм обеспечения процесса упорядочения. Последний в свою очередь определяется пустотой бытийной оставленности, внутри которой расхождение сущего для манипуляций техники — к ней принадлежащая и культура — оказывается единственным способом, каким пристрастившийся к себе самому человек еще может спасти свою субъективность, взвинтив ее до сверхчеловечества. Недочеловечество и сверхчеловечество — одно и то же; они принадлежат друг другу, как в метафизическом «разумном живом существе», *animal rationale*, животный «низ» и разумный «верх» неразрывно спарены до соответствия друг другу. Недочеловечество и сверхчеловечество мыслятся тут метафизически, не как нравственные оценки.

Расхождение сущего само по себе и как процесс обусловлено тем оснащением, в метафизическом смысле, посредством которого человек делает себя «господином» всего «стихийного». Такое расхождение включает упорядоченное пользование сущим, которое становится поводом и материалом для производства и его роста. Это пользование применяется для нужд вышеназванного оснащения. Поскольку, однако, последнее сводится к безговорочной необходимости постоянного наращивания и самообеспечения и имеет целью по существу бесцельность, то пользование становится использованием, расхождение израсходованием.

«Мировые войны» с их «тотальностью» суть уже следствие бытийной оставленности. Они ведут к обеспечению той или иной постоянной формы использования. В этот процесс втянут также и человек, который уже не скрывает ту свою черту, что он — важнейший материал для производства. Человек есть «ценнейший материал», потому что он остается субъектом всякого использования, но притом так, что дает своей воле полностью раствориться в этом процессе и тем самым становится одновременно «объектом» бытийной оставленности. Мировые войны — это миро-войны, предварительная форма устранения различия между войной и миром, каковое устранение неизбежно, поскольку «мир» стал не-миром вследствие оставленности сущего истинной бытия. Ибо «мир» в бытийно-историческом смысле (см. уже в «Бытии и времени») означает неопредмеченное пребывание истины Бытия для человека, поскольку последний в своей сути препоручен Бытию. В эпоху исключительного властвования власти, т. е. массивного напора на сущее для его использования до израсходования, мир становится немиром, поскольку Бытие хотя и пребывает, но как таковое не правит в своей собственной области. Сущее действительно как действенное. Повсюду — действительность, нигде нет простирания мира и все-таки еще есть, хотя и забытое, Бытие. По ту сторону войны и мира — пустое блуждание, израсходование сущего для самообеспечения упорядочивающего устраивания от пустоты бытийной оставленности. «Война» и «мир», видоизменившиеся до утраты своей сути, втянуты в общее блуждание и, нераспознаваемые из-за отсутствия Различия, растворились в пустом процессе нарастающего манипулирования всем, чем можно манипулировать. На вопрос, когда будет мир, нельзя ответить не потому, что длительность войны не поддается оценке, а потому, что сам вопрос спрашивает о чем-то таком, чего уже больше нет, ведь и война уже не есть нечто такое, что могло бы окончиться миром. Война стала разновидностью того истребления сущего, которое продолжается при мире. Необходимость считаться с затяжным характером войн есть лишь уже устаревшая форма признания новизны эпохи потребления. Эта долго длящаяся в своей длительности война

переходит не в мир прежнего рода, но в состояние, когда военное уже не воспринимается как военное, а мирное становится бессмысленным и бессодержательным. Блуждание не знает истины бытия; но зато оно развертывает полностью заорганизованный порядок и обеспечение всевозможного планирования в каждой сфере. В круге (плане) этих сфер отдельные области человеческого оснащения (вооруженности) становятся «секторами»; «сектор» поэзии, «сектор» культуры теперь тоже суть лишь планомерно организуемые участки той или иной «руководящей деятельности», наряду с другими. Правственное негодование тех, кто еще не знает, что сейчас *есть*, часто нацелено на произвол и властолюбие «вождей» — самая фатальная форма постоянного их признания. Вождь — это гнев, который никак не перестает подавлять скандал, лишь по видимости устраиваемый негодующими, потому что действуют не они. Люди думают, будто вожди от себя, в слепом безумии эгоистического себялюбия пошли на все и утвердили себя по собственному своеволию. На деле они — неотвратимое следствие того, что сущее перешло в блуждающий способ существования, когда распространяется пустота, требующая одного единообразного порядка и обеспечения сущего. Этим вызвана необходимость «руководства», т. е. планирующе-рассчитывающего обеспечения совокупности сущего. Для этого должны быть поставлены и оснащены всем необходимым такие люди, которые служат делу руководства. «Руководители» — это определяющие ход дела работники организации оснащения, которые наблюдают за всеми секторами обеспечения использования сущего, просматривая совокупность обзереваемой сферы, и тем самым пытаются взять в свои руки блуждание, полагаясь на возможность учесть его. Методом просматривания является способность расчета, заранее и всецело отдающая себя требованиям постоянно возрастающего обеспечения порядка на службе у ближайшей возможности упорядочения. Подчинение всех возможных устремлений цельной задаче планирования и обеспечения называется «чутьем». «Чутье» означает здесь такой «разум», который выходит за пределы считающегося лишь с ближайшим, ограниченного рассудка и от «мудрости» которого не ускользает ничто из того, что призвано войти «фактором» в просчет всего, с чем необходимо считаться внутри отдельных «секторов». Чутье есть соразмерная сверхчеловечеству сверхспособность интеллекта к абсолютно полному просчету в отношении всего. Поскольку последний полностью завладевает волей, кажется, что рядом с волей нет уже ничего, кроме уверенной хватки обнаженного стремления все просчитать, где первое правило — полнота всеобщего учета. «Чутье» считалось прежде отличительной чертой животного, которое выявляет и фиксирует в своей среде обитания полезное и вредное ему и сверх того ни к чему не стремится. Уверенность животного инстинкта отвечает слепой замкнутости живого существа внутри области, которой оно пользуется. Абсолютному самоуполномочению сверхчеловечества отвечает полное высвобождение недочеловечества. Животный инстинкт и человеческое отождествляются.

Необходимость чутья как черты сверхчеловека означает, что в него входит недочеловечество — метафизически понятное, — но так, что как раз животное начало во всех своих формах подвергается сплошному расчету и планированию (здравоохранение, воспитание). Поскольку человек есть важнейшее сырье, следует ожидать, что на основе сегодняшнего химического исследования со временем будут сооружены фабрики для искусственного создания человеческого материала. Исследования химика Куна, удостоенного в этом году премии Гёте города Франкфур-

та, уже открывают возможность планомерно по потребности регулировать рождение живых существ мужского или женского пола. Руководству литературой в секторе «культуры» с обнаженной последовательностью соотновляется руководство искусственным оплодотворением. (Не нужно здесь из устарелой щепетильности прятаться за какие-то различия, которых больше не существует. Потребность в человеческом материале подлежит той же регламентации и организующему упорядочению, что и потребность в развлекательном чтении и поэзии, для изготовления которой поэт ничуть не более важен, чем переплетчик-подмастерье, помогающий переплетать его поэзию для какой-нибудь заводской библиотеки и притаскивающий со склада картонное сырье для переплетов.)

Потребление всех материалов, включая сырье «человек», для технического производства неограниченной возможности изготовления всего потаенно обусловлено полной пустотой, в которой взвешено сущее, материал для «действительного». Эта пустота требует заполнения. Поскольку, однако, пустоту бытия — тем более что ее не удастся ощутить как таковую — никогда не заполнить полной сущего, то для бегства от пустоты остается только одно, непрестанная организация сущего ради постоянной возможности его упорядочения как формы обеспечения обезцеленной деятельности. В этом аспекте техника, стоящая без своего ведома перед пустотой бытия<sup>33</sup>, есть упорядочение недостатка. Повсюду, где сущего не хватает, — а для наращивающей себя воли к воле всего и всегда и повсюду в растущей мере не хватает, — техника должна быть на подхвате для создания заменителей и для исчерпывающего израсходования сырья. По сути, однако, «заменители» и массовое производство эрзац-продуктов — не временный выход из положения, а единственная возможная форма, в которой воля к воле, «исчерпывающее» обеспечение порядка всеобщего упорядочения, держится на плаву и может таким образом «сама» оставаться «субъектом» всего. Рост числа человеческих масс обеспечивается, собственно, планомерно, для того чтобы никогда не отпал повод требовать для больших масс еще больших «жизненных пространств», при своей величине в свою очередь требующих для их обустройства соответственно более многочисленных человеческих масс.

Этот круговорот потребления ради полного израсходования есть уникальный процесс, отличающий историю мира, который превратился в немир. «Руководящие природы» суть те, которые в силу безошибочности своего чутья позволяют, чтобы этот процесс уполномочил их в качестве своих управляющих органов. Они — ведущие уполномоченные внутри деловой операции исчерпывающего потребления сущего на службе обеспечения пустоты бытийной оставленности. Эта деловая операция потребления сущего в неосознанной обороне против неведомого Бытия заранее исключает национальные различия и различия между народами, переставшие быть существенными определяющими моментами. Как исчезла разница между войной и миром, так отпадает и различие между «национальным» и «интернациональным». «Европейски» мыслящего человека теперь никто не сумеет упрекнуть в том, что он «интернационалист». Но он уже и не националист, потому что о благе прочих «наций» он думает ничуть не меньше, чем о собственном.

Униформность исторического хода нынешней эпохи коренится тоже не в уподоблении задним числом более старых политических систем новейшим. Униформность — не следствие, а причина военных размежеваний между отдельными кандидатурами на гегемоническое руководст-

во процессе использования сущего для обеспечения порядка. Возникающая из пустоты бытийной оставленности равномерность сущего, когда все сводится просто к планируемому обеспечению нужного порядка, подчиняющего сущее воле к воле, повсюду и до всяких национальных различий вызывает единообразие руководства, для которого любая государственная форма есть уже просто одно из орудий власти в числе других. Поскольку действительность состоит в единообразии планомерного расчета, то и человек должен униформироваться, чтобы остаться на высоте действительного. Человек без уни-формы производит сегодня уже впечатление чего-то недействительного, не относящегося к делу. Сущее, допускаемое только в плане воли к воле, расплывается до неразличимости, овладеть которой теперь можно уже лишь посредством его методической организации, подчиненной принципу «производительности». Последний по видимости имеет последствием иерархическое упорядочение; по сути его определяющее основание — распад всякой иерархии, потому что целью производительного производства оказывается лишь равномерная пустота использования всякого труда в обеспечении порядка. Обнаженно излучаемое этим принципом без-различие никоим образом не совпадает с простым нивелированием, не идущим дальше отмены прежних иерархических порядков. Без-различие тотального потребления вытекает из «положительного» недопущения какой-либо иерархии — сообразно господствующей пустоте всех целеустановок. Этим без-различием ознаменован уже обеспеченный наличный состав немира бытийной оставленности. Земля оказывается немиром блуждания. Бытийно-исторически она — блуждающая звезда.

XXVII. Пастухи живут невидимо и вне бесплодной опустошенной земли, от которой требуется теперь уже только полезность в целях обеспечения господства человека, чьи действия ограничиваются тем, чтобы оценивать, важно или неважно что-либо для самоутверждающейся жизни, каковая в качестве воли к воле заранее требует, чтобы всякое знание двигалось этим способом обеспечивающего расчета и оценки.

Неприметный закон земли хранит ее в смиренности возникновения и гибели всех вещей внутри отмеренного круга Возможного, которому каждая вещь следует и который тем не менее ни одной из них не ведом. Береза никогда не превышает того, что возможно для нее. Пчелиный народ обитает внутри своего Возможного. Только человеческая воля, изворотливо устраивающаяся в технике, терзает землю до усталости, истощения и искусственного изменения. Воля толкает землю за зрелый круг присущего ей Возможного к чему-то такому, что уже не есть Возможное и что потому есть Невозможное. Если технические проекты и мероприятия достигают многого в изобретательстве и захлестывающей гонке новаций, то это еще никак не может служить доказательством того, будто достижения техники делают возможным даже невозможное.

Актуализм и морализм современного исторического сознания суть последние шаги полного отождествления природы и духа с существом техники. Природа и дух стали объектами самосознания; безусловное господство последнего заранее вгоняет их оба в такое единообразие, из которого нет путем метафизики никакого выхода.

Одно дело просто использовать землю, другое — принять благословение земли и найти себя в законе этого зачинающего принятия, чтобы беречь тайну Бытия и стоять на страже неприкосновенности Возможного.



XXVIII. Никакая акция, никакой активизм не изменят состояния мира, потому что бытие как действительность и действие замыкают сущее от события. Даже невероятное страдание, захлестнувшее землю, несомненно само по себе пробудит никакой перемены, потому что оно воспринимается лишь как страдание, т. е. страдательно и тем самым как состояние, противоположное действию, а стало быть — заодно с действием в той же самой метафизической сфере воли к воле.

Но земля все еще таится в неприметном законе Возможного, каковы она остается. Воля к воле навязала Возможному невозможное в качестве цели. Интрига, организующая это насилие и поддерживающая его господство, возникает из существа техники, если понимать здесь это слово как идентичное понятию законченной метафизики. Абсолютное единообразие всех человеческих масс земли под господством воли к воле делает ясной бессмысленность человеческого действия, возведенного в абсолют.

Опустошение земли начинается как волевой, но в своей сути неузнанный и притом неузнаваемый процесс, в эпоху, когда существо истины очерчивается заведомой достоверностью, в опоре на которую человеческое представление и поставление впервые удостоверяют сами себя. Гегель понимает этот момент истории метафизики как такой, когда принципом мысли становится абсолютное самосознание.

Похоже почти уже на то, как если бы от человека под господством воли к воле закрылось существо боли, равно как и существо радости. Может ли переизбыток страдания принести тут еще какое-то изменение?

Ни одно изменение не приходит без опережающего указывающего путеводительства. Но как сможет достичь нас какое-то путеводительство, если не высветится Событие, которое, призывая, требуя человека, озарит его существо, даст ему сбыться и в этом о-существлении выведет смертных на путь мыслящего, поэтического обитания на земле?

## ПИСЬМО О ГУМАНИЗМЕ

Мы далеко еще не продумываем существо деятельности с достаточной определенностью. Люди видят в деятельности просто действительность того или иного действия. Его действительность оценивается по его результату. Но существо деятельности в осуществлении. Осуществить значит: развернуть нечто до полноты его существа, вывести к этой полноте, *produceere* — про-из-вести. Поэтому осуществимо, собственно, только то, что уже есть. Но что прежде всего «есть», так это бытие. Мыслью о-существляется отношение бытия к человеческому существу. Мысль не создает и не разрабатывает это отношение. Она просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием. От-ношение это состоит в том, что мысль дает бытию слово. Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты — хранители этого жилища. Их стража — осуществление открытости бытия, насколько они дают ей слово в своей речи, тем сохраняя ее в языке. Мысль не потому становится прежде всего действием, что от нее исходит воздействие или что она прилагается к жизни. Мысль действует, поскольку мыслит. Эта деятельность, пожалуй, самое простое и вместе высшее, потому что она касается отношения бытия к человеку. Всякое воздействие покоится в бытии, но направлено на сущее<sup>1</sup>. Мысль, напротив, допускает бытию захватить себя, чтобы с-казать истину бытия. Мысль осуществляет это допущение.

Мысль есть l'engagement par l'Etre pour l'Etre<sup>2</sup>. Не знаю, позволяет ли французский язык сказать то и другое (par и pour) сразу, примерно таким образом: penser, c'est l'engagement de l'Etre<sup>3</sup>. Эта форма родительного падежа de l'... призвана выразить, что родительный тут одновременно родительный субъекта и родительный объекта. При всем том «субъект» и «объект» малоуместные рубрики из области метафизики, которая в очень ранние века в образе западной европейской «логики» и «грамматики» подмяла под себя истолкование языка. Что кроется за этим процессом, мы сегодня можем только догадываться. Высвобождение языка из-под грамматики на простор какой-то более исходной сущностной структуры препоручено мысли и поэзии. Мысль — не просто l'engagement dans l'action<sup>4</sup> ради сущего и путями сущего в смысле реалий современной ситуации. Мысль есть l'engagement со стороны истины бытия и для нее. История бытия никогда не в прошлом, она всегда впереди. Она несет на себе и определяет собой всякую condition et situation humaines, всякую человеческую участь и ситуацию. Чтобы научиться чистому осмыслению, а значит вместе и осуществлению вышеназванного существа мысли, мы должны сначала избавиться от ее технического истолкования. Начала последнего уходят вглубь вплоть до Платона и Аристотеля. Само мышление расценивается у них как τέχνη, процесс обдумывания на службе у действия и делания. На мысль при этом глядят уже в свете πράξις и ποιήσις<sup>5</sup>. Выходит, что мышление, взятое само по себе, не «практично». Характеристика мышления как «теории» и дефиниция познания как «теоретической» установки достигаются уже внутри этой «технической» интерпретации мысли. Это попытка еще как-то отстоять задним числом самостоятельность мысли по отношению к действию и деланию. С тех пор «философия» переживает постоянную необходимость оправдывать свое существование перед лицом «наук». Она воображает, что всего вернее достигнет цели, подняв саму себя до ранга науки. Этим усилием, однако, приносится в жертву существо мысли. Философия гонима страхом потерять престиж и уважение, если она не будет наукой. Это считается пороком, приравняваемым к ненаучности. Бытие как стихия мысли приносится в жертву технической интерпретации мышления. «Логика» возникает со времен софистики и Платона как санкция на такую интерпретацию. Люди подходят к мысли с негодной для нее меркой. Мерить ею — все равно что пытаться понять природу и способности рыбы судя по тому, сколько времени она в состоянии прожить на суше. Давно уже, слишком давно мысль сидит на сухой отмели. Уместно ли тогда называть «иррационализмом» попытки снова вернуть мысль ее стихии?

Эти вопросы Вашего письма было бы лучше, наверное, обсудить в непосредственной беседе. На письме у мысли легко пропадает подвижность. А главное, ей тут лишь с трудом удастся сохранять особую многомерность ее области. Строгость мысли в ее отличии от наук заключается не просто в искусственной, т. е. технико-теоретической, точности ее понятий. Она заключается в том, чтобы слово не покидало чистой стихии бытия и давало простор простоте его разнообразных измерений. С другой стороны, письмо зато несет с собой целительное принуждение к обдуманной словесной формулировке. На сегодня мне хотелось бы взять только один из Ваших вопросов. Его прояснение, возможно, бросит какой-то свет и на остальные.

Вы спрашиваете: Comment redonner un sens au mot «Humanisme»?<sup>6</sup> Вопрос идет от намерения сохранить слово «гуманизм». Я спрашиваю себя, есть ли в том необходимость. Или недостаточно еще очевидна

беда, творимая всеми обозначениями такого рода? Люди, конечно, давно уже не доверяют «измам». Но рынок общественного мнения требует все новых. Люди снова и снова готовы откликаться на эту потребность. Названия вроде «логики», «этики», «физики» тоже возникают лишь с тех пор как подходит к концу самобытное мышление. Греки в свою великую эпоху мыслили без подобных клише. Даже «философией» они свою мысль не называли. Мысль приходит к концу, когда уклоняется от своей стихии. Ее стихия то, благодаря чему мысль может быть мыслью. Ее стихия — это в собственном смысле могущее: сама возможность<sup>7</sup>. Она захватывает мысль и возвращает ее таким образом ее существу. Мысль, если сказать просто, есть мышление бытия. У родительного падежа здесь двойной смысл. Мысль есть мышление бытия, поскольку, сбываясь благодаря бытию, она принадлежит бытию. Она — мышление бытия одновременно и потому, что, послушная бытию, если прислушивается к нему. Мысль есть то, что она есть в согласии со своей сутью, в качестве слышаще-послушной бытию. Мысль есть — это значит: бытие в своей истории изначально привязано к ее существу. Привязаться к какой-либо «вещи» или «личности» в ее существе значит: любить ее, быть расположенным к ней. Это расположение бытия, если его продумать глубже, означает: дарение существенности. Расположение бытия — собственное существо возможности, могущее не только производить то или это, но и о-существлять что-либо в его изначальности, т. е. дарить бытие. «Возможность», таящаяся в расположении бытия, есть то, «в силу» чего вещь, собственно, только и способна быть. Эта способность есть в собственном смысле «возможное» — то, суть чего покоится в расположении могущего. Своим расположением бытие располагает к мысли. Оно делает ее возможной. Бытие как могуще-расположенное есть сама «воз-можность». Бытие как стихия есть «тихая сила» могущей расположенности, т. е. Возможного. Наши слова «возможно» и «возможность» под господством «логики» и «метафизики» мыслятся, правда, только в плане своего отличия от «действительности», т. е. исходя из определенной — метафизической — интерпретации бытия как actus и potentia, различие между которыми отождествляется с различием между existentia и essentia. Когда я говорю о «тихой силе Возможного», я имею в виду не possibile сконструированной голым представлением possibilitas, не potentia как essentia некоего actus, исходящего от existentia, но само Бытие, которое своим расположением делает возможными мысль и тем самым о-существление человека и, значит, его отношение к бытию. Делать что-то возможным означает здесь: сохранять за ним его сущность, возвращать его своей стихии.

Когда мысль подходит к концу, выпадая из своей стихии, она компенсирует эту потерю тем, что отвоевывает себе статус в качестве τέχνη, инструмента воспитания, т. е. в качестве некой школы, позднее — в качестве дела культуры. Философия понемногу превращается в технику объяснения из первопричин. Люди уже не думают, они «занимаются философией». В соревновании таких занятий философии публично шеголяют в виде броских «измов» и стараются перещеголять друг друга. Господство подобных клише не случайно. Оно опирается, особенно в Новое время, на своеобразную диктатуру общественного мнения. Но и так называемое «приватное существование», со своей стороны, еще не обязательно есть подлинное, т. е. свободное человеческое бытие. Оно коснеет, замыкаясь в бесплодном отрицании публичности. Оно остается зависимым от нее филиалом и питается пустым уклонением от всего публичного. Так оно свидетельствует против собственной воли о своем

рабстве у публичности. Последняя, однако, сама тоже есть метафизически обусловленное, ибо вырастающее из господства субъективности завладение и распоряжение открытостью сущего в видах абсолютного опредмечивания всего на свете. Оттого язык оказывается на службе опосредования между каналами связи, по которым распространяется опредмечивание в виде единообразной доступности всего для всех, игнорирующей все границы. Так язык идет под диктатуру публичности. Последняя заранее решает, что понятно и что надо отбросить как непонятное. Сказанное в «Бытии и времени» (1927), § 27 и 35, о «людях» (man) призвано отнюдь не внести мимоходом вклад в социологию. «Люди» не означают и этически-экзистенциально понятого образа, противопоставленного самостной личности. Сказанное там скорее содержит предуказанное в свете вопроса об истине бытия указание на изначальную принадлежность слова к бытию. Их взаимоотношение остается скрытым под господством субъективности, выступающей в качестве публичности. Но когда истина бытия становится *для* мысли достойной мысли, то и осмысление существа языка неизбежно приобретает другой статус. Оно уже не может больше быть простой философией языка. Только поэтому «Бытие и время» (§ 34) содержит указание на сущностное измерение языка и затрагивает простой вопрос, каким способом бытия язык существует как он есть, в качестве языка. Повсюду и стремительно распространяющееся опустошение языка не только подтачивает эстетическую и нравственную ответственность во всех применениях языка. Оно коренится в разрушении человеческого существа. Простая отточенность языка еще вовсе не свидетельство того, что такое разрушение нам уже не грозит. Сегодня она, пожалуй, говорит скорее о том, что мы еще не видим опасность и не в состоянии ее увидеть, потому что еще не встали к ней лицом. Упадок языка, о котором в последнее время так много и порядком уже запоздало говорят, есть при всем том не причина, а уже следствие того, что язык под господством новоевропейской метафизики субъективности почти неостановимо выпадает из своей стихии. Язык все еще не выдает нам своей сути: того, что он дом истины Бытия. Язык, наоборот, поддается нашей голой воле и активизму и служит орудием нашего господства над сущим. Последнее предстает нам как действительное внутри причинно-следственной цепи. На сущее как действительное мы реагируем расчетливо-деятельно, но также и научно, и философски, вооруженные объяснениями и обоснованиями. К объяснениям относится и вывод, что нечто не поддается объяснению. Высказав подобное, мы воображаем, что стоим перед тайной. Как если бы уже было раз навсегда решено, что истина бытия в принципе держится на причинах и объяснительных основаниях или, что то же, на невозможности их отыскать.

Чтобы человек мог, однако, снова оказаться вблизи бытия, он должен сперва научиться существовать на безымянном просторе. Он должен одинаково ясно увидеть и соблазн публичности, и немощь приватности. Человек должен, прежде чем говорить, снова открыться для требования бытия с риском того, что ему мало или редко что удастся говорить в ответ на это требование. Только так слову снова будет подарена драгоценность его существа, а человеку — кров для обитания в истине бытия.

Тогда не хлопотами ли о человеке движима эта наша требовательность к человеческому существу, эта попытка подготовить человека к требованиям бытия? На что же еще направлена «забота»<sup>8</sup>, как не на возвращение человека его существу? Какой тут еще другой смысл, кроме

возвращения человеку (homo) человечности (humanitas)? Выходит, вся подобного рода мысль волнуется все-таки насчет человечности, Humanitas; значит, это «гуманизм»: раздумье и забота о том, как бы человек стал человеческим, а не бес-человечным, «негуманным», т. е. отпавшим от своей сущности. Однако на чем стоит человечность человека? Она покоится в его существе.

А как и из чего определяется существо человека? Маркс требует познать и признать «человечного человека», der menschliche Mensch. Он обнаруживает его в «обществе». «Общественный» человек есть для него «естественный» человек. «Обществом» соответственно обеспечивается «природа» человека, т. е. совокупность его «природных потребностей» (пища, одежда, воспроизведение, экономическое благополучие). Христианин усматривает человечность человека, его humanitas в свете его отношения к божеству, deitas. В плане истории спасения он — человек как «дитя Божие», слышащее и воспринимающее зов Божий во Христе. Человек — не от мира сего, поскольку «мир» в созерцательно-платоническом смысле остается лишь эпизодическим предверием к потустороннему.

Отчетливо и под своим именем humanitas впервые была продумана и поставлена как цель в эпоху римской республики. «Человечный человек», homo humanus, противопоставляет себя «варварскому человеку», homo barbarus. Homo humanus тут — римлянин, совершенствующий и облагораживающий римскую «добродетель», virtus, путем «усвоения» перенятой от греков «пайдей». Греки тут — греки позднего эллинизма, чья культура преподавалась в философских школах. Она охватывала «круг знания», eruditio, и «наставление в добрых искусствах», institutio in bonas artes. Так понятия «пайдейя» переводится через humanitas. Собственно «римскость», romanitas «человека-римлянина», homo romanus, состоит в такой humanitas. В Риме мы встречаем первый «гуманизм». Он остается тем самым по сути специфически римским явлением, возникшим от встречи римского латинства с образованностью позднего эллинизма. Так называемый Ренессанс 14 и 15 веков в Италии есть «возрождение римской добродетели», renascentia romanitatis. Поскольку возрождается romanitas, речь идет о humanitas и тем самым о греческой «пайдейе». Греческий мир, однако, видят опять же только в его позднем облике, да и то в свете Рима. Homo romanus Ренессанса — тоже противоположность к homo barbarus. Но бес-человечное теперь — это мнимое варварство готической схоластики Средневековья. К гуманизму в его историографическом понимании, стало быть, всегда относится «культивирование человечности», Studium humanitatis, неким определенным образом обращающееся к античности и потому превращающееся так или иначе в реанимацию греческого мира. Это видно по нашему немецкому гуманизму 18 века, носители которого Винкельман, Гёте и Шиллер. Гёльдерлин, наоборот, не принадлежит к «гуманизму», а именно потому, что мыслит судьбу человеческого существа самобытнее, чем это доступно «гуманизму».

Если же люди понимают под гуманизмом вообще озабоченность тем, чтобы человек освободился для собственной человечности и обрел в ней свое достоинство, то, смотря по трактовке «свободы» и «природы» человека, гуманизм окажется разным. Различаются и пути к его реализации. Гуманизм Маркса не нуждается ни в каком возвращении к античности, равно как и тот гуманизм, каковым Сартр считает экзистенциализм. В названном широком смысле христианство тоже гуманизм, поскольку согласно его учению все сводится к спасению души

(salus aeterna) человека и история человечества разворачивается в рамках истории спасения. Как бы ни были различны эти виды гуманизма по цели и обоснованию, по способу и средствам осуществления, по форме своего учения, они все сходятся на том, что humanitas искомого homo humanus определяется на фоне какого-то уже утвердившегося истолкования природы, истории, мира, мироосновы, т. е. сущего в целом.

Всякий гуманизм или основан на определенной метафизике, или сам себя делает основой для таковой. Всякое определение человеческого существа, заранее предполагающее, будь то сознательно или бессознательно, истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия, метафизично. Поэтому своеобразие всякой метафизики — имея в виду способ, каким определяется существо человека — проявляется в том, что она «гуманистична». Соответственно всякий гуманизм остается метафизичным. При определении человечности человека гуманизм не только не спрашивает об отношении бытия к человеческому существу. Гуманизм даже мешает поставить этот вопрос, потому что ввиду своего происхождения из метафизики не знает и не понимает его. И наоборот, необходимость и своеобразие забытого в метафизике и из-за нее вопроса об истине бытия не может выйти на свет иначе, чем если среди господства метафизики будет задан вопрос: «Что такое метафизика?»<sup>9</sup> Больше того, всякий вопрос о «бытии», даже вопрос об истине бытия приходится на первых порах вводить как «метафизический»<sup>10</sup>.

Первый гуманизм, а именно латинский, и все виды гуманизма, возникшие с тех пор вплоть до современности, предполагают максимально обобщенную «сущность» человека как нечто самопонятное. Человек считается «разумным живым существом», animal rationale. Эта дефиниция — не только латинский перевод греческого ζῷον λόγον ἔχον, но и определенная метафизическая интерпретация. Эта дефиниция человеческого существа не ошибочна. Но она обусловлена метафизикой. Ее сущностный источник, а не только предел ее применимости поставлен в «Бытии и времени» под вопрос. Поставленное под вопрос прежде всего вверено мысли как подлежащее осмыслению, а никим образом не вытолкнуто в бесплодную пустоту разъедающего скепсиса.

Метафизика, конечно, представляет сущее в его бытии и тем самым продумывает бытие сущего. Однако она не задумывается о различии того и другого (см. «О существе основания», 1929, с. 8; кроме того, «Кант и проблема метафизики», 1929, с. 225; и еще «Бытие и время», с. 230)<sup>11</sup>. Метафизика не задается вопросом об истине самого бытия. Она поэтому никогда не спрашивает и о том, в каком смысле существо человека принадлежит истине бытия. Метафизика не только никогда до сих пор не ставила этого вопроса. Сам такой вопрос метафизике как метафизике недоступен. Бытие все еще ждет, пока Оно само станет делом человеческой мысли. Как бы в плане определения человеческого существа ни определяли люди разум, ratio, живого существа, animal, будь то через «способность оперировать первопонятиями» или через «способность пользоваться категориями» или еще по-другому, во всем и всегда действие разума коренится в том, что до всякого восприятия сущего в его бытии само Бытие уже осветило себя и сбилось в своей истине. Равным образом в понятии «живого существа», ζῷον, заранее уже заложена трактовка «жизни», неизбежно опирающаяся на трактовку сущего как «жизни» — ζῶνι и «природы» — φύσις, внутри которой выступает жизнь. Сверх того и прежде всего надо еще наконец спросить, располагается ли человеческое существо — а этим изначально и заранее все решается — в измерении «живого», animalitas. Стоим ли мы вообще

на верном пути к существованию человека, когда — и до тех пор, пока — мы ограничиваем человека как живое существо среди других таких же существ от растения, животного и Бога? Можно, пожалуй, делать и так, можно таким путем помещать человека внутри сущего как явление среди других явлений. Мы всегда сумеем при этом высказать о человеке что-то верное. Но надо уяснить себе еще и то, что человек тем самым окончательно вытесняется в область *animalitas*, даже если его не приравнивают к животному, а наделяют каким-нибудь специфическим отличием. Люди в принципе представляют человека всегда как живое существо, *homo animalis*, даже если его *anima* полагается как дух, *animus*, или ум, *mens*, а последний позднее — как субъект, как личность, как дух. Такое полагание есть прием метафизики. Но тем самым существо человека обделяется вниманием и не продумывается в своем истоке, каковой по своему существу всегда остается для исторического человечества одновременно и целью. Метафизика мыслит человека как *animalitas* и не домысливает до его *humanitas*.

Метафизика отгораживается от того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия. Только от этого требования у него «есть», им найдено то, в чем обитает его существо. Только благодаря этому обитанию у него «есть» его «язык» как кров, хранящий присущую ему эк-статичность. Стояние в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия. Так понятая эк-зистенция — не просто основание возможности разума, *ratio*; эк-зистенция есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения.

Эк-зистенция может быть присуща только человеческому существу, т. е. только человеческому способу «бытия»; ибо одному только человеку, насколько мы знаем, доступна судьба эк-зистенции. Потому в эк-зистенции никогда и нельзя мыслить некий специфический род среди других родов живых существ, если, конечно, человеку надо все-таки задумываться о сути своего бытия, а не просто громоздить естественнонаучную и историографическую информацию о своих свойствах и своих интригах. Так что даже *animalitas*, которую мы приписываем человеку на почве сравнения его с «животным», сама коренится в существе эк-зистенции. Тело человека есть нечто принципиально другое, чем животный организм. Заблуждение биологизма вовсе еще не преодолевается тем, что люди надстраивают над телесностью человека душу, над душой дух, а над духом экзистенциальность и громче прежнего проповедуют великую ценность духа, чтобы потом, однако, все снова утопить в жизненном переживании, с предостерегающим утверждением, что мысль-де разрушает своими одеревенелыми понятиями жизненный поток, а осмысление бытия искажает экзистенцию. Если физиологическая химия способна исследовать человека в естественнонаучном плане как организм, то это еще вовсе не доказательство того, что в такой «органике», т. е. в научно объясненном теле, покоится существо человека. Это ничуть не удачнее мнения, будто в атомной энергии заключена суть природных явлений. Может, наоборот, оказаться, что природа как раз утаивает свое существо в той своей стороне, которой она повертывается к технически овладевающему ею человеку. Насколько существо человека не сводится к животной органике, настолько же невозможно устранить или как-то компенсировать недостаточность этого определения человеческого существа, наделяя человека бессмертной душой, или разумностью, или личностными чертами. Каждый раз это

существо оказывается обойденным, и именно по причине того же самого метафизического проекта.

То, что есть человек, — т. е., на традиционном языке метафизики, «сущность» человека, — покоится в его экзистенции. Так понятая экзистенция, однако, не тождественна традиционному понятию *existentia*, означающему действительность в отличие от *essentia* как возможности. В «Бытии и времени» (с. 42) стоит закурсивленная фраза: «'Сущность' бытия-вот заключается в его экзистенции». Но речь здесь не идет о противопоставлении *existentia* и *essentia*, потому что эти два метафизических определения бытия, не говоря уже об их взаимоотношении вообще, пока еще не были поставлены под вопрос. Фраза тем более не содержит какого-то универсального высказывания о наличном бытии как существовании в том смысле, в каком это возникшее в 18 веке обозначение для понятия «предмет» выражает метафизическое представление о действительности действительного. Во фразе сказано другое: человек существует таким образом, что он есть «вот» Бытия, т. е. его просвет. Это — и только это — «бытие» светлого «вот» отмечено основополагающей чертой экзистенции, т. е. экстатического выступления в истину бытия. Экстатическое существо человека покоится в экзистенции, которая отлична от метафизически понятой *existentia*. Эту последнюю средневековая философия понимает как *actualitas*. В представлении Канта *existentia* есть действительность в смысле объективности опыта. У Гегеля *existentia* определяется как самосознающая идея абсолютной субъективности. *Existentia* в восприятии Ницше есть вечное повторение того же самого. Вопрос о том, достаточным ли образом *existentia* в ее лишь на поверхностный взгляд различных трактовках, как действительность, позволяет осмыслить бытие камня или жизнь как бытие растений и животных, пусть остается здесь открытым. Во всяком случае, живые существа суть то, что они суть, без того, чтобы они из своего бытия как такового выступали в истину бытия и стоянием в ней хранили существо своего бытия. Наверное из всего сущего, какое есть, всего труднее нам осмыслить живое существо, потому что, с одной стороны, оно неким образом наш ближайший родственник, а с другой стороны, оно все-таки отделено целой пропастью от нашего экзистирующего существа. Наоборот, бытие божества как будто бы ближе нам, чем отчуждающая странность «живого существа», — ближе в той сущностной дали, которая в качестве дали все-таки роднее нашему экстатическому существу, чем почти непостижимое для мысли, обрывающееся в бездну телесное сродство с животным. Подобные соображения бросают на расхожую и потому всегда пока еще слишком опрометчивую характеристику человека как *animal rationale* непривычный свет. Поскольку растение и животное, хотя всегда и очерчены своей окружающей средой, однако никогда не выступают свободно в просвет бытия, а только он есть «мир», постольку у них нет языка; а не так, что они безмирно привязаны к окружающей среде из-за отсутствия у них языка. В этом понятии «окружающей среды» сосредоточена вся загадочность живого существа. Язык в своей сути не выражение организма, не есть он и выражение живого существа. Поэтому его никогда и не удастся сущностно осмыслить ни из его знаковости, ни, пожалуй, даже из его семантики. Язык есть просветляюще-утаивающее явление самого Бытия.

Экзистенция, экстатически осмысленная, не совпадает ни содержательно, ни по форме с *existentia*. Экзистенция означает содержательно выступание в истину Бытия. *Existentia* (французское *existence*) означает, напротив, *actualitas*, действительность в отличие от чистой возможности



как идеи. Эк-зистенция именуется определяющее место человека в истории истины. *Existentia* остается термином, означающим действительное существование того, чем нечто является по своей идее. Фраза «человек эк-зистирует» отвечает не на вопрос, существует ли человек в действительности или нет, она отвечает на вопрос о «существовании» человека. Этот вопрос мы обычно ставим одинаково непродуманным образом и тогда, когда хотим знать, что такое человек, и тогда, когда задумываемся, кто он такой. В самом деле, спрашивая кто? или что? мы заранее уже ориентируемся на что-то личностное или на какую-то предметность. Но личностное минует и одновременно заслоняет суть бытийно-исторической экзистенции не меньше, чем предметное. В приведенной фразе из «Бытия и времени» (с. 52) слово «сущность» обдуманно поставлено поэтому в кавычки. Они указывают на то, что «сущность» теперь определяется не из *esse essentiae* и не из *esse existentiae*, а из эк-статики бытия-вот, *Dasein*. В качестве эк-зистирующего человек несет на себе бытие-вот, поскольку делает «вот» как просвет Бытия своей «заботой». А бытие-вот существует как «брошенное». Оно коренится в броске Бытия как посылающе-исторического.

Крайняя путаница, однако, получилась бы, если бы кто-то захотел истолковать фразу об эк-зистирующем существе человека так, словно она представляет собой секуляризованный перенос на человека высказанной христианской теологией мысли о Боге («Бог есть Его бытие», *Deus est suum esse*); ибо эк-зистенция — не актуализация сущности (*essentia*) и тем более не эк-зистенцией производится и полагается сущностное (*essentielle*). Когда люди понимают упомянутый в «Бытии и времени» «проект», «набросок» в смысле представляющего полагания, то они принимают его за акт субъективности и мыслят его не так, как только и можно было бы мыслить «бытийное понимание» в области «экзистенциальной аналитики» «бытия-в-мире», а именно как экстатическое отношение к просвету Бытия. Успешное следование за этой иной, оставляющей субъективность мыслью затруднено, правда, тем, что при опубликовании «Бытия и времени» третий раздел первой части, «Время и бытие», был изъят из книги (см. «Бытие и время», с. 39). Здесь должен был произойти поворот всего целого. Проблематичный раздел был изъят, потому что мысль отказала при попытке достаточным образом высказать этот поворот и не смогла идти дальше в опоре на язык метафизики. Доклад «О существе истины», продуманный и прочитанный в 1930, но напечатанный лишь в 1943, дает в известной мере увидеть ход мысли на повороте от «Бытия и времени» к «Времени и бытию». Этот поворот — не изменение позиции «Бытия и времени»; скорее, мысль, сделавшая там свою попытку, впервые достигает в нем местности того измерения, откуда осмысливается «Бытие и время» — а именно осмысливается из основополагающего опыта забвения бытия.

Сартр, напротив, формулирует основной тезис экзистенциализма так: экзистенция предшествует «эссенции», сущности. *Existentia* и *essentia* берутся им при этом в смысле метафизики, со времен Платона утверждающей: *essentia* идет впереди *existentia*. Сартр перевертывает это положение. Но перевернутый метафизический тезис остается метафизическим тезисом. В качестве такого тезиса он погрязает вместе с метафизикой в забвении истины бытия. Ведь возьмется ли философия определять взаимоотношение *essentia* и *existentia* в смысле средневековых контрверзов, или в лейбницевском смысле, или как-то по-другому, прежде всего остается еще все-таки спросить, в силу какой судьбы, какого

посылания бытия мысли предстает это разделение бытия на *esse essentiae* и *esse existentiae*. Остается еще задуматься над тем, почему вопрос об этой судьбе бытия никогда не задавался и никогда не мог быть осмыслен. Или, может быть, это, т. е. такое положение дел с различием между *essentia* и *existentia*, не знак забвения бытия? Смею предположить, что такая его судьба коренится не просто в просчете человеческой мысли, тем более — не в слабосилии ранней европейской мысли по сравнению с нынешней. Различием между *essentia*, сущностью, и *existentia*, действительностью, потаенным в своем раннем истоке, пронизаны события западной и всей определяемой Европой истории.

Главным тезисом Сартра о первенстве *existentia* по сравнению с *essentia*, между прочим, оправдывается название «экзистенциализм» как подходящий титул для его философии. Но главный тезис «экзистенциализма» не имеет совершенно ничего общего с приведенным выше тезисом из «Бытия и времени»; не говоря уж о том, что в «Бытии и времени» еще и не может выдвигаться никаких тезисов о соотношении между *essentia* и *existentia*, потому что дело там идет о подготовке пред-посылок. Это делается там, как уже говорилось, довольно-таки беспомощно. То, что еще и сегодня лишь предстоит сказать, только и могло бы, пожалуй, послужить стимулом к тому, чтобы направить человеческое существо туда, где оно с мыслящим вниманием обратилось бы к правящему им измерению бытийной истины. Но и это делалось бы тоже только для возвеличения Бытия и ради бытия-вот, выносимого на себе экзистирующим человеком, но не ради человека, не для того, чтобы цивилизация и культура утверждались в результате его деятельности.

Чтобы достичь измерения бытийной истины и осмыслить его, нам, нынешним, предстоит еще прежде всего выяснить, наконец, как бытие касается человека и как оно заявляет на него свои права. Подобный сущностный опыт мы будем иметь, когда до нас дойдет, что человек *есть* в той мере, в какой он экзистирует. Сказав это вначале на традиционном языке, мы получим: экзистенция человека есть его субстанция. Не случайно в «Бытии и времени» часто повторяется фраза: «„Субстанция“ человека есть экзистенция» (с. 117, 212, 314). Но в бытийно-историческом свете субстанция есть уже камуфлирующий перевод слова *οὐσία*, которое именует пребывание пребывающего и большей частью означает одновременно, в силу загадочной двусмысленности, само пребывающее. Если мы продумаем метафизический термин «субстанция» в этом смысле, уже маячащем в «Бытии и времени» в плане проводимой там «феноменологической деструкции» (ср. с. 25), то фраза «'субстанция' человека есть его экзистенция» будет говорить только об одном: способ, каким человек в своем подлинном существе пребывает при бытии, есть экстатическое стояние в истине бытия. Этим сущностным определением человека гуманистические интерпретации человека как *animal rationale*, как «личности», как духовно-душевно-телесного существа не объявляются ложными и не отвергаются. Наоборот, единственная мысль здесь та, что высшие гуманистические определения человеческого существа еще не достигают собственного достоинства человека. Тем самым мысль «Бытия и времени» противостоит гуманизму. Но противостояние это не означает, что подобная мысль скатывается до антипода гуманности и выступает за негуманность, защищает бесчеловечность и принижает достоинство человека. Мысль идет против гуманизма потому, что он ставит *humanitas* человека еще недостаточно высоко. Высота человеческого существа коренится уж конечно не в том, что

человек становится субстанцией сущего в качестве его «субъекта», чтобы на правах властителя бытия утопить бытийность сущего в слишком громко раззвонившей о себе «объективности».

Человек, скорее, самым бытием «брошен» в истину бытия, чтобы, эк-зистировав таким образом, беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее, каково оно есть. Явится ли оно и как явится, войдут ли в просвет бытия, будут ли присутствовать или отсутствовать Бог и боги, история и природа и как именно присутствовать, решает человек. Явление сущего покоится в историческом событии бытия. Для человека, однако, остается вопрос, сбудется ли он, осуществится ли его существование. Так, чтобы отвечать этому со-бытию; ибо соразмерно последнему он призван как эк-зистировавший хранить истину бытия. Человек — пастух бытия. Только к этому подбирается мысль в «Бытии и времени», когда эк-статическое существование осмысливается там как «забота» (ср. § 44 а, с. 226 сл.).

Но бытие — что такое бытие? Оно есть Оно само. Испытать и высказать это должно научиться будущее мышление. «Бытие» — это не Бог и не основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог. Бытие — это ближайшее. Однако ближайшее остается для человека самым далеким. Человек всегда заранее уже держится прежде всего за сущее и только за него. Пред-ставляя сущее как сущее, мысль, конечно, вступает в отношение к бытию, но мыслит по-настоящему всегда только сущее как таковое и как раз никогда — бытие как таковое. «Проблема бытия» вечно остается вопросом о сущем. Проблема бытия — пока еще вовсе не то, что означает это коварное обозначение: не вопрос о Бытии. Философия даже там, где она, как у Декарта и Канта, становится «критической», неизменно впадает в колено метафизического представления. Она мыслит от сущего и в ориентации на сущее, проходя через момент обращенности к бытию<sup>12</sup>. Ибо всякое отталкивание от сущего и всякое возвращение к нему заранее всегда уже стоит в свете бытия.

Просвет бытия метафизике ведом, однако, либо только как взор пребывающего в «виде» («идее»), либо — в критической философии — как то, что рассматривается в кругозоре категоризирующего представления: исходящего от субъективности. Это значит: истина бытия в качестве его просвета остается для метафизики потаенной. Эта потаенность вместе с тем не порок метафизики, а от нее самой закрытое и все же ей завещанное сокровище ее подлинного богатства. Сам просвет есть бытие. Именно он внутри бытийной истории метафизики только и делает возможным то явление, благодаря которому присутствующее затрагивает присутствующего при нем человека, так что сам человек впервые оказывается способен своим вниманием (νοεῖν) прикоснуться к бытию (θιγεῖν, Аристотель, Метафизика IX 10)<sup>13</sup>. Всякое рас-смотрение уже только тянется за этим явлением<sup>14</sup>. Второе препоручает себя первому, когда внимание превращается в пред-ставление-перед-собой, в «восприятие» (perceptio) предмета «мыслящей вещью» (res cogitans) как «субъектом» всякой «достоверности» (certitudo).

Как же относится, если только мы вообще имеем право так прямо ставить вопрос, бытие к эк-зистенции? Бытие само есть от-ношение, поскольку оно сосредоточивается на себе и тем относит эк-зистенцию в ее экзистенциальном, т. е. экстатическом существе к себе как к местности, где эк-зистенция ищет бытийную истину посреди сущего. Поскольку, эк-зистировав в этом от-ношении, в качестве какового посылает себя само

бытие, человек поднимается на ноги, экстатически вынося его на себе, т. е. принимая его с заботой, он не распознает ближайшее и держится того, что следует за ближайшим. Он даже думает, что это следующее и есть ближайшее. Но ближе, чем все ближайшее, и вместе дальше для обывденной мысли, чем ее самые далекие дали, пролегает самая близкая близь: истина Бытия.

Забывание истины бытия под напором не продуманного в своей сути сущего названо в «Бытии и времени» падением. Под этим словом подразумевается не какое-то отпадение человека, «этико-философски» переосмысленное и вместе секуляризованное; оно означает некое сущностное отношение человека к бытию внутри отношения бытия к человеческому существу. Соответственно предварительные рубрики «подлинности» и «неподлинности» знаменуют не нравственно-экзистенциальное, не «антропологическое» различие, а впервые только еще подлежащее осмыслению, ибо от философии прежде таившееся, «экстатическое» отношение человеческого существа к истине бытия. Однако отношение это всегда оказывается таким, каково оно есть, не на почве и не по причине эк-зистенции, а наоборот, существо эк-зистенции экзистенциально-экстатически о-существляется благодаря истине бытия.

Единственное, чего хотела бы достичь мысль, впервые пытающаяся выговорить себя в «Бытии и времени», это что-то простое. Как простое, Бытие остается таинственным: прямая близость ненавзчивой силы. Близость эта существует как сам Язык. Только этот Язык — не просто язык, который мы себе представляем, и то еще в хорошем случае, как единство фонетического (письменного) образа, мелодии, ритма и значения (смысла). Мы видим в звуковом и письменном образе тело слова, в мелодии и ритме — душу, в семантике — дух языка. Мы обычно осмысливаем язык из его соответствия сущности человека, представляемой как *animal rationale*, т. е. как единство тела-души-духа. Но как в *humanitas* «животного человека» (*homo animalis*) эк-зистенция и тем самым отношение истины бытия к человеку остаются за занавесом, так и метафизическое телесно-духовное истолкование языка скрывает Язык в его бытийно-историческом существе. Сообразно этому последнему языку есть о-существляемый бытием и пронизанный его складом дом бытия. Предстоит еще поэтому осмыслить существо языка из соответствия бытию, а именно как это соответствие, т. е. как жилище человеческого существа.

Человек не только живое существо, обладающее среди прочих своих способностей также и языком. Язык есть дом бытия, живя в котором человек эк-зистирует, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей.

Так при определении человечности человека как эк-зистенции существенным оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение эк-зистенции. Измерение это, однако, не есть некое пространство. Скорее наоборот, все пространственное и всякое время-пространство существует в том измерении, в качестве которого «есть» само бытие.

Мысль не упускает из виду эти простые обстоятельства. Она ищет для них соразмерное слово внутри давнего традиционного языка метафизики с его грамматикой. Можно ли эту мысль, если вообще титулы что-то значат, все-таки еще назвать гуманизмом? Конечно нет, поскольку мышление гуманизма метафизично. Конечно нет, если он экзистенциализм и развертывает тезис, сформулированный Сартром: *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes* (*L'Existentialisme est un humanisme*, p. 36)<sup>15</sup>. Вместо этого, если идти от «Бытия и времени», пришлось бы сказать: *précisément nous sommes sur un plan où il*

у а principalement l'Etre<sup>16</sup>. Откуда берется и чем является это измерение, le plan? L'Etre, бытие, и le plan, его измерение, — одно и то же. В «Бытии и времени» (с. 212) преднамеренно и предусмотрительно сказано: il у а l'Etre: «имеется» бытие. Это il у а — неточный перевод нашего «имеется». «Имеет себя», а потому может и дарить себя, само же бытие. Этим «имеет себя» обозначено дающее, хранящее свою истину существо бытия. Само-отдача открытости вместе с самой открытостью — это, собственно, и есть бытие как оно есть.

Вместе с тем это «имеется» употреблено для того, чтобы на первых порах избежать оборота «бытие есть»; ведь обычно «есть» говорится о том, что существует. Такое мы называем сущим. А бытие «есть» как раз не «сущее». Если «есть» без более подробного истолкования говорится о бытии, то бытие слишком легко представить в виде «сущего» вроде всем известного сущего, действующего в качестве причины и производимого в качестве следствия. И все-таки уже Парменид в раннюю эпоху мысли говорит: ἔστιν γὰρ εἶναι, «есть, собственно, бытие». В этих словах кроется изначальная тайна для всякой мысли. Возможно, «есть» нельзя подобающим образом сказать ни о чем, кроме бытия, так что все сущее никогда по-настоящему не «есть». Но поскольку мысль сперва должна достичь того, чтобы высказать бытие в его истине, вместо того чтобы объяснять его как сущее из сущего, постольку для добросовестной мысли должно оставаться открытым вопросом, «есть» ли бытие и как оно есть.

Парменидовское ἔστιν γὰρ εἶναι до сего дня еще не продумано. Отсюда можно видеть, как обстоит дело с прогрессом в философии. Она, если не упускает из виду своего существа, вообще не делает шагов вперед. Она шагает на месте, осмысливая всегда то же самое. Шаги вперед, т. е. прочь от этого ее места, есть заблуждение, которое преследует мысль как тень, бросаемая ею же самой. Поскольку бытие еще не продумано, поэтому в «Бытии и времени» и сказано о бытии: «оно имеет-ся». Но об этом il у а нельзя разводить импровизированные и безудержные спекуляции. Это «имеется» существует как судьба бытия. Его история получает слово в речи серьезных мыслителей. Поэтому мысль, осмысливающая истину бытия, в качестве мысли исторична. Нет никакой «систематической» мысли и рядом с ней, для иллюстрации, историографии прошлых мнений. Но есть и нечто большее, чем гегелевская систематика, которая якобы способна сделать закон своей мысли законом истории и заодно эту последнюю тоже поднять до системы. Есть, в более исходном осмыслении, история Бытия, которой принадлежит мысль как память этой истории, самую же историей осуществляемая. Такая память в корне отличается от подытоживающей фиксации истории в смысле чего-то происшедшего и прошедшего. История совершается прежде всего как событие, не как происшествие. И что сбывается, то не уходит в прошлое. События истории осуществляются как посланные истиной Бытия из него самого (см. доклад о гимне Гёльдерлина «Словно как в праздник...», 1941, с. 31)<sup>17</sup>. Бытие становится определяющим событием истории, поскольку оно, Бытие, «имеет-ся» и дарит себя. Но это «имеет-ся», осмысленное как событие, означает: оно дарит себя и вместе отказывает в себе. Конечно, гегелевское определение истории как развития «духа» не неверно. И не то что оно отчасти верно, отчасти ложно. Оно так же истинно, как истинна метафизика, которая через Гегеля в его системе впервые дает слово до конца продуманной сути. Абсолютная метафизика вместе со своими перевертываниями у Маркса и Ницше принадлежит истории бытийной истины. Что исходит

от нее, то нельзя ни сразить опровержениями, ни тем более устранить. Его можно только принять, позволив его истине изначально утаиться в самом бытии и ускользнуть из круга чисто человеческих мнений. Всякое опровержение в поле сущностной мысли — глупость. Спор между мыслителями это «любящий спор» самой сути дела. Он помогает им поочередно возвращаться к простой принадлежности тому же самому, благодаря чему они находят свое место в судьбе бытия.

Если человек впредь сумеет мыслить истину бытия, то он будет мыслить ее из эк-зистенции. Эк-зистируя, он открыт судьбе бытия. Эк-зистенция человека в качестве экзистенции исторична, но прежде всего не потому и не только потому, что с течением времени с человеком и с человеческими вещами случается многое. Поскольку продумывается эк-зистенция бытия-вот, Dasein, постольку для мысли в «Бытии и времени» существенно важно осмысление историчности бытия-вот.

Но разве не в «Бытии и времени» (с. 212), там, где идет речь об «имеет-ся», сказано: «Лишь пока есть бытие-вот, имеется Бытие»? Конечно. Это значит: лишь пока о-существляется просвет бытия, лишь до тех пор бытие препоручает себя человеку. Но если осуществляется бытийное «вот», просвет как истина самого бытия, то это — судьба самого бытия. Последнее и есть событие просвета. Фраза не означает: человеческое бытие в традиционном смысле как *existentia* и в новоевропейском переосмыслении как действительность, определяющаяся из *ego cogito*, есть то сущее, которым только и создается бытие. Фраза не говорит, будто бытие есть произведение человека. Во введении к «Бытию и времени» (с. 38) сказано просто и ясно и даже выделено курсивом: «Бытие есть трансценденция в прямом и первичном смысле». Как открытость пространственной близости выходит за пределы всякой близкой и далекой вещи, если глядеть от вещи, так бытие принципиально шире всего сущего, поскольку оно — сам по себе просвет. Из-за неизбежной на первых порах опоры на пока еще господствующую метафизику бытие осмысливается из сущего. Лишь с этой стороны бытие дает о себе знать через превосхождение (трансцензус) и в качестве такового.

Вводное определение «бытие есть трансценденция в прямом и первичном смысле» собирает в одной простой фразе все способы, какими человеку светило до сих пор существо бытия. Это ретроспективное определение существа бытия из просвета сущего как такового остается на предварительных подступах к вопросу об истине бытия неизбежным. Так мысль свидетельствует о своей исторической сути. Ей чуждо самонадеянное намерение начать все сначала, объявив всю предшествующую философию ложной. Но угадана ли уже этим определением бытия как прямой трансценденции сама простая суть истины бытия, это — и только это — остается прежде всего вопросом для мысли, пытающейся помыслить истину бытия. Оттого на с. 230 и сказано, что лишь от «смысла», т. е. от истины бытия можно впервые понять, что такое бытие. Бытие светит человеку в эк-статическом «проекте», наброске мысли. Но бытие не создается этим «проектом».

Сверх того, «проект», набросок смысла, в своей сути «брошен» человеку. «Бросающее» в «проекте», выбрасывании смысла — не человек, а само Бытие, посылающее человека в эк-зистенцию бытия-вот как в существо человека. Событие этого вызывающего посылаания — просвет бытия, в качестве которого оно *есть*<sup>18</sup>. Просвет дарит близость к бытию. В этой близости, в просвете открывшегося «Вот» обитает человек как эк-зистирующий, хотя сегодня он еще и не может осмыслить это свое обитание как таковое и вступить во владение им. Близость

Бытия, в качестве которой существует «вот» человеческого бытия, продумывается исходя из «Бытия и времени» в речи о гёльдерлиновской элегии «Возвращение домой» (1943); услышанная в ясном сказе певца, она названа «родиной» из опыта забвения Бытия. «Родина» продумывается здесь в сущностном смысле, не патриотическом, не националистическом, а бытийно-историческом. Существо родины упомянуто вместе с тем для того, чтобы осмыслить в свете бытийной истории бездомность новоевропейского человека. Последним эту бездомность испытал Ницше. Он не сумел внутри метафизики найти из нее никакого другого выхода, кроме перевертывания метафизики. Это, впрочем, верх безысходности. Гёльдерлин в своей поэтической речи о «возвращении домой» озабочен тем, чтобы его «соотечественники» вернулись к существу «родины». Он ищет последнюю никоим образом не в эгоизме своего народа. Он видит ее скорее в принадлежности к судьбе Запада. Но и Запад тут мыслится не регионально, не в отличии от Востока, не просто как Европа, а в свете мировой истории, как близость к истоку. Мы едва еще только начали осмысливать те таинственные отношения с Востоком, которым Гёльдерлин дал слово в своей поэзии (см. «Истр», затем «Паломничество», строфы 3 и слл.). О «германском» говорится не миру, чтобы он припал к целительным германским началам, но говорится немцам, чтобы они через судьбоносную принадлежность к народам стали с ними участниками истории мира (см. о стихотворении Гёльдерлина «Воспоминание» в тюбингском юбилейном сборнике, 1943, с. 322)<sup>19</sup>. Родина этой исторической обители — близость к Бытию.

В этой близости к нему выпадает, если вообще выпадает, решение о том, откажут ли и как откажут в своем присутствии Бог и боги и стукнется ли ночь; займется ли, и как именно, день Священного; сможет ли с восхождением Священного вновь начаться явление Бога и богов и как именно сможет. Священное же, которое есть пока еще лишь сущностное пространство божественности, опять же еще только хранящей измерение для богов и для Бога, взойдет в своем свечении только тогда, когда сначала в долгой подготовке просветлится и будет воспринято в своей истине само бытие. Только так, от бытия, начнется преодоление бездомности, в которой блуждают не только люди, но само существо человека.

Бездомность, ожидающая такого осмысления, коренится в покинутости сущего бытием. Она признак забвения бытия. Вследствие его забвения истина бытия остается непродуманной. Забвение бытия косвенно дает о себе знать тем, что человек рассматривает и обрабатывает всегда только сущее. Поскольку он при этом не может обойтись без какого-то представления о бытии, бытие истолковывается им просто как «наиболее общее» и потому всеобъемлющее среди сущего, или как творение бесконечного Сущего, или как создание некоего абсолютного субъекта. Вдобавок «бытие» истари именуется «сущим», и наоборот, «сущее» — бытием, оба словно кружась, в загадочной и еще не осмысленной подмене.

Бытие как событие, посылающее истину, остается потаенным. Но судьба мира дает о себе знать в поэзии, хотя еще и не открывает себя в качестве истории бытия. Поэтому мысль слушавшего судьбу мира Гёльдерлина, нашедшая слово в стихотворении «Воспоминание», сущностно ближе к истоку и тем самым ближе к будущему, чем всепонимание «гражданина мира» Гёте. По тем же причинам отношение Гёльдерлина к греческому миру есть нечто существенно иное, чем гуманизм. Поэтому молодые немцы, знавшие о Гёльдерлине, думали и испыты-

вали перед лицом смерти нечто другое, чем то, что общественность выдвала за мнение немцев.

Бездомность становится судьбой мира. Надо поэтому мыслить это событие бытийно-исторически. То, что Маркс в сущностном и весомом смысле опознал вслед за Гегелем как отчуждение человека, уходит своими корнями в бездомность новоевропейского человека. Последняя вызвана судьбой бытия в образе метафизики, упрочена этой последней и одновременно ею же в качестве бездомности скрыта. Поскольку Маркс, осмысливая отчуждение, проникает в сущностное измерение истории, постольку марксистский взгляд на историю превосходит другие исторические теории. Поскольку, наоборот, ни Гуссерль, ни, насколько я пока вижу, Сартр не признает существенности исторического аспекта в бытии, постольку ни феноменология, ни экзистенциализм не достигают того измерения, внутри которого впервые оказывается возможным продуктивный диалог с марксизмом.

Для этого, конечно, нужно еще сначала, чтобы люди избавились от наивных представлений о материализме и от дешевых опровержений, якобы призванных его сразить. Существо материализма заключается не в утверждении, что все есть материя, но в метафизическом определении, в согласии с которым все сущее предстает как материал труда. Новоевропейско-метафизическое существо труда вчерне продумано в гегелевской «Феноменологии духа» как самоорганизующий процесс всеохватывающего изготвления, т. е. опредмечивания действительности человеком, который почувствовал в себе субъекта. Существо материализма кроется в существовании техники, о которой хотя и много пишут, но мало думают. Техника есть в своем существовании бытийно-историческая судьба покоящейся в забвении истины бытия. Она не только по своему названию восходит к «техне» греков, но и в истории своего разветвления происходит из «техне» как определенного способа «истинствования», ἀληθεύειν, т. е. раскрытия сущего<sup>20</sup>. В качестве определенного образа истины техника коренится в истории метафизики. Последняя сама есть некая отличительная и до сих пор единственно обозримая фаза истории бытия. Можно занимать разные позиции перед лицом коммунистических учений и их обоснования; бытийно-исторически ясно, что в коммунизме дает о себе знать стихийный опыт чего-то такого, что принадлежит истории мира. Кто рассматривает «коммунизм» только как «партию» или «мировоззрение», тот так же не додумывает, как люди, выдающие за словом «американизм» только некий специфический жизненный стиль, да еще и принижающие его. Опасность, к которой все определеннее скатывается прежняя Европа, состоит, пожалуй, прежде всего в том, что ее мысль — некогда ее величие — отстает от сущностного хода наступающей мировой судьбы, которая сохраняет тем не менее в основных чертах своего сущностного истока европейский отпечаток. Никакая метафизика, будь она идеалистическая, будь она материалистическая, будь она христианская, не способна по своей сути, а не только в уже предпринятых ею попытках напряженного саморазветвления встать вровень с событиями, т. е.: увидеть, осмысленно и продуманно охватить то, что в полном смысле «бытия» теперь *есть*.

Перед лицом сущностной бездомности человека его будущая судьба видится бытийно-историческому мышлению в том, что он повернется к истине бытия и попытается найти себя в ней. Всякий национализм есть в своей метафизической сути антропологизм и как таковой субъективизм. Национализм не преодолевается простым интернационализмом,



а только расширяется и возводится в систему. Национализм настолько же мало доходит и подтягивается таким путем до *humanitas*, насколько индивидуализм — путем внеисторического коллективизма. Последний есть субъективность человека в ее тотальности. Коллективизм доверяет ее абсолютное самоутверждение. Отменить себя субъективность отныне уже не может. Ее невозможно даже достаточным образом осмыслить односторонне опосредующей мыслью. Повсюду человек, вытолкнутый из истины бытия, вращается вокруг самого себя как *animal rationale*.

Существо человека состоит, однако, в том, что он больше чем просто человек, если представлять последнего как разумное живое существо. «Больше» здесь нельзя понимать суммарно, как если бы традиционная дефиниция человека должна была вообще-то оставаться его базовым определением, только нужно было потом расширить ее добавкой «экзистенциальности». Это «больше» значит тут: изначальное и потому принципиально сущностнее. Но тут обнаруживается загадочное: человек существует в брошенности. Это значит: в качестве экзистирующего броска в ответ на вызов бытия человек настолько же больше, чем *animal rationale*, насколько он, наоборот, меньше по отношению к человеку, понимающему себя из субъективности. Человек не господин сущего. Человек пастух бытия. В этом «меньше» человек ни с чем не расстается, он только приобретает, прикасаясь к истине бытия. Он приобретает необходимую бедность пастуха, чье достоинство покоится на том, что он самим бытием призван к сбережению его истины. Этот призыв приходит как тот бросок, из которого происходит брошенность бытия-вот. Человек в своей бытийно-исторической сути есть сущее, чье бытие, будучи экзистенцией, заключается в обитании вблизи бытия. Человек — сосед бытия.

Но, наверно, Вы давно уже хотите мне возразить: разве такая мысль не осмысливает как раз *humanitas* настоящего *homo humanus*? Не продумывает ли она ту же *humanitas* в ее решающем значении, в каком ни одна метафизика не могла и никогда не сможет ее продумать? Не есть ли это «гуманизм» в высшем смысле? Конечно. Это гуманизм, мыслящий человечность человека из близости к бытию. Но это вместе и гуманизм, в котором во главу угла поставлен не человек, а историческое существо человека с его истоком в истине бытия. Тогда не стоит ли целиком и полностью на истине бытия с ее историей и экзистенция человека? Так оно и есть.

В «Бытии и времени» (с. 38) говорится, что все философское вопрошание «возвращается к экзистенции». Только экзистенция здесь — не действительность самоутверждающегося его *cogito*. Она также и не действительность субъектов, взаимодействующих с другими и таким путем приходящих к самим себе. «Экзистенция» в фундаментальном отличии от всякой *existentia* и *existence* есть эк-статическое обитание вблизи бытия. Она пастушество, стража, забота о бытии. Поскольку этой мыслью продумывается что-то простое, она так трудно дается представлению, какое традиционно выдает себя за философию. Трудность, однако, состоит тут не в том, чтобы тонуть в особом глубокомыслии и конструировать путанные понятия; она заключается в том шаге назад, который заставит мысль опуститься до испытующего вопрошания и отбросить заученные философские мнения.

Люди часто держатся того мнения, что опыт, предпринятый в «Бытии и времени», якобы зашел в тупик. Оставим это мнение в покое. Дальше «Бытия и времени» мысль, пробно делающая несколько шагов

в работе под таким заголовком, еще и сегодня не ушла. Возможно, правда, она тем временем несколько глубже вникла в свое дело. Пока философия, со своей стороны, занята только тем, что постоянно отгораживается от самой возможности быть захваченной собственным делом мысли, т. е. истиной бытия, она надежно стоит вне опасности разбиться однажды о трудность своего дела. Поэтому «философствование» о провале целой пропастью отделено от провала мысли. Если бы такое посчастливилось какому-то человеку, никакой беды бы не произошло. Ему достался бы единственный подарок, какой мысль может получить от Бытия.

Но правда и другое: возвращения к делу мысли не получится, если теперь пойдет в ход болтовня об «истине бытия» и о «бытийной истории». Все зависит единственно от того, чтобы истина бытия нашла себя в слове и чтобы мысль дала ей это слово. Возможно, нашей речи потребуется тогда не столько захлебывающееся многословие, сколько простое молчание. Только кто из нас, нынешних, дерзнет вообразить, что его мыслительным опытам сродни тропы молчания? Было бы еще очень хорошо, если бы нашим удалось хотя бы указать на истину бытия, да и то как на задачу осмысления. Мысль тогда по крайней мере ушла бы от пустых догадок и домыслов и отдалась ставшему теперь таким редким руко-делью письма. Дельные вещи, в которых что-то есть, пусть они и не предназначены для вечности, даже в самое запоздалое время приходят все-таки еще своевременно.

Тупик ли область истины бытия или она тот простор, где свобода хранит свое существо, — пусть каждый об этом судит, сам попытавшись пройти указанным путем или, что еще лучше, лучшим, т. е. проторив путь, соразмерный вопросу. На предпоследней странице «Бытия и времени» (с. 437) стоят фразы: «Спор относительно истолкования бытия (т. е., стало быть, не сущего, а также не бытия человека) не может быть улажен, потому что он еще даже не разгорелся. И в конце концов, его невозможно вызвать по желанию; но разгорающийся спор потребует уже какого-то оснащения. К этому единственно движется настоящее исследование». Сказанное тут остается в силе еще и сегодня, спустя два десятилетия. Останемся же и в грядущие дни на этом пути как паломники в область, соседствующую с бытием. Вопрос, который Вы ставите, поможет прояснению пути.

Вы спрашиваете: *Comment redonner un sens au mot «Humanisme»?* «Каким способом можно вернуть смысл слову "гуманизм"?» Ваш вопрос не только предполагает, что Вы хотите сохранить слово «гуманизм», но содержит также и признание, что это слово потеряло свой смысл.

Оно его потеряло из-за осознания того, что существо гуманизма метафизично и что, как мы это понимаем сегодня, метафизика не только не ставит вопрос об истине бытия, но и стоит ему помехой, поскольку упорствует в забвении бытия. Однако как раз мысль, ведущая к этому прозрению в проблематичность существования гуманизма, подтолкнула нас к более изначальному осмыслению человеческого существа. В виду этой более сущностной *humanitas* старого *homo humanus* представляется возможным вернуть слову «гуманизм» бытийно-исторический смысл, который древнее, чем самый древний по историографическому счету. Такое возвращение не надо понимать так, будто слово «гуманизм» вообще бессмысленно, что оно пустое колебание воздуха, *flatus vocis*. *Humanum* внутри этого слова указывает на *humanitas*, на существо человека. «Изм» указывает на то, что это существо человека надо брать в сущностном плане. Такой смысл слово «гуманизм» имеет в качестве

слова. Вернуть ему смысл — это может означать только одно: определить смысл слова заново. Для этого требуется, во-первых, изначально осмыслить существо человека; во-вторых, показать, насколько это существо по-своему событийно. Существо человека покоится в экзистенции. К ней в сущностном, т. е. в собственном бытийном плане сводится все, потому что бытие о-существляет человека как экзистирующего, присваивая его себе, чтобы он был стражем истины бытия. «Гуманизм» будет означать тогда, если мы решимся сохранить это слово, только одно: существо человека существенно для истины бытия, однако так, что все сводится как раз не просто к человеку как таковому. У нас на уме в таком случае «гуманизм» странного рода. Из слова получилось понятие, похожее на *lucus a non lucendo*<sup>21</sup>.

Следует ли этот «гуманизм», говорящий против всего прежнего гуманизма, хотя тем не менее и не делающий рупором негуманности, все еще называть «гуманизмом»? И это лишь для того, чтобы, приобщившись к употреблению модной рубрики, можно было плыть в одном потоке с господствующими течениями, задохнувшись в метафизическом субъективизме и погрязшими в забвении бытия? Или мысль должна попытаться, открыто противопоставив себя «гуманизму», рискнуть и стать камнем преткновения, чтобы, может быть, эта *humanitas* извечного *homo humanus* вместе с ее обоснованием вызвала, наконец, какую-то настороженность? Тогда, возможно, все-таки проснулось бы — если уж сам момент мировой истории к тому не подталкивает — внимание не только к человеку, но к «природе» человека, и не только к природе, но, еще изначально, к тому измерению, в которое погружено как в свою среду существо человека, определяемое самим Бытием. Не следует ли скорее пойти на то, чтобы еще в течение некоторого времени терпеть, давая им понемногу перемалывать самих себя, те неизбежные недоразумения, которые до сих пор преследуют мысль, идущую своим путем в стихии бытия и времени? Эти недоразумения — естественное перетолкование прочитанного у автора или просто приписанного ему в то, что люди считают себя уже знающими до всякого чтения. Все эти недоразумения обнаруживают одинаковую структуру и одинаковую почву.

Поскольку что-то говорится против «гуманизма», люди пугаются апологии антигуманного и прославления варварской жестокости. Ведь что может быть «логичнее» вывода, что тому, кто отрицает гуманизм, остается лишь утверждать бесчеловечность?

Поскольку что-то говорится против «логики», люди уверены, что выдвинуто требование отречься от строгости мысли, вместо которой воцаряется произвол инстинктов и страстей, а тем самым истиной провозглашается «иррационализм». Ведь что может быть «логичнее» вывода, что тот, кто говорит против логики, защищает алогизм?

Поскольку что-то говорится против «ценностей», люди приходят в ужас от этой философии, дерзающей пренебречь высшими благами человечества. Ведь что может быть «логичнее» вывода, что мыслитель, отрицающий ценности, должен с необходимостью объявить все ничемным?

Поскольку говорится, что бытие человека есть «бытие-в-мире», люди заключают, что человек тут принижается до чисто посюстороннего существа, вследствие чего философия тонет в позитивизме. Ведь что может быть «логичнее» вывода, что тот, кто утверждает включенность человеческого бытия в мир, признает только посюсторонность, отрицает потустороннее и отрекается от всякой «трансценденции»?

Поскольку цитируются слова Ницше о «смерти Бога», люди объявляют подобный поступок атеизмом. Ведь что может быть «логичнее» чем вывод, что осмысливший «смерть Бога» — безбожник?

Поскольку во всем перечисленном сплошь говорится против того, что человечество признает высоким и священным, эта философия учит безответственному и разрушительному «нигилизму». Ведь что может быть «логичнее» чем вывод, что человек, так огульно отрицающий истинно сущее, становится на сторону не-сущего и тем самым проповедует чистое Ничто в качестве смысла действительности?

Что тут происходит? Люди слышат разговоры о «гуманизме», о «логике», о «ценностях», о «мире», о «Боге». Люди слышат разговоры о какой-то противоположности этому. Люди знают и воспринимают все названное как позитив. А все то, что неким — при восприятии понаслышке не очень точно осмысленным — образом выступает против всего названного, люди сразу принимают за его отрицание, отрицание же — за «негативизм» в смысле деструктивности. Говорится же ведь где-то в «Бытии и времени» определенным образом о «феноменологической деструкции». Люди полагают, полагаясь на пресловутую логику и на «рацио», что все непозитивное негативно, служит тем самым принижению разума и потому заслуживает позорного клейма. Люди так переполнены «логикой», что тотчас перечисляют на счет предосудительной противоположности все, что идет против привычной сонливости мнения. Все, что не остается стоять на стороне общеизвестного и излюбленного позитива, люди сбрасывают в заранее заготовленный ров пустой негативности, которая все отрицает, а потому впадает в Ничто и приходит к полному нигилизму. На этом логическом пути люди топят все в нигилизме, который сами себе изобрели с помощью логики.

Но разве то «против», которое мысль противопоставляет привычным мнениям, обязательно отсылает к голому отрицанию и негативизму? Так получается только тогда — и тогда уж, разумеется, неизбежным и окончательным образом, т. е. без свободы выхода к чему-либо иному, — когда люди заранее выставляют то, что в их мнении ценно, за «позитив» и с его точки зрения выносят абсолютно определенное и вместе негативное решение о всей области предполагаемых противоположностей своему позитиву. За подобным образом действий скрывается нежелание подвергать рискованному осмыслению этот заранее принятый «позитив» вместе с актом полагания и воинственностью, которая, ему кажется, его спасает. Постоянной апелляцией к логике люди создают видимость, будто они вот-вот примутся мыслить, тогда как они отrekliсь от мысли.

Что противоположность «гуманизму» ничуть не предполагает апологии бесчеловечности, но открывает другие перспективы, можно было бы кое в чем прояснить.

«Логика» понимает мышление как представление сущего в его бытии, как оно подставляет себя представлению в виде обобщенного понятия. Но как обстоит дело с осмыслением самого по себе бытия, т. е. с мыслью, думающей об истине бытия? Эта мысль впервые достигает изначального существа «логоса», которое у Платона и Аристотеля, основателя «логики», уже затемнено и упущено. Думать наперекор «логике» не значит идти крестовым походом в защиту алогизма, это означает лишь: задуматься о логосе и о его явившемся в раннюю эпоху мысли существе; это означает: позаботиться для начала хотя бы только о подготовке подобного осмысления. Что могут нам сказать все сколь угодно разветвленные системы логики,

если они заранее и даже не ведая, что творят, избавляют себя первым делом от задачи хотя бы только поставить вопрос о существовании «логоса»? Если отвечать упреком на упрек, что, конечно, непродуктивно, то с большим основанием можно было бы сказать: иррационализм как отречение от *ratio* исподволь и безраздельно царит в апологии «логики», воображающей, будто она вправе уклониться от осмысления «логоса» и коренящегося в нем существа *ratio*.

Мысль, идущая наперекор «ценностям», не утверждает, что все объявляемое «ценностями» — «культура», «искусство», «наука», «человеческое достоинство», «мир» и «Бог» — ничемно. Наоборот: пора понять, наконец, что именно характеристика чего-то как «ценности» лишает так оцененное его достоинства. Это значит: из-за оценки чего-либо как ценности оцениваемое начинает существовать только как предмет человеческой оценки. Но то, чем нечто является в своем бытии, не исчерпывается предметностью, тем более тогда, когда предметность имеет характер ценности. Всякое оценивание, даже когда оценка позитивна, есть субъективация. Она оставляет сущему не быть, а — на правах объекта оценки — всего лишь считаться. В своих странных усилиях доказать во что бы то ни стало объективность ценностей люди не ведают, что творят. Когда «бога» в конце концов объявляют «высшей ценностью», то это принижение божественного существа. Мышление в ценностях здесь и во всем остальном — высшее святотатство, какое только возможно по отношению к бытию. Мыслить против ценностей не значит поэтому выступать с барабанным боем за никчемность и ничтожество сущего, смысл здесь другой: сопротивляясь субъективации сущего до голого объекта, открыть для мысли просвет бытийной истины.

Указание на «бытие-в-мире» как на основополагающую черту в *humanitas* «человечного человека», *homo humanus*, не равносильно утверждению, будто человек есть лишь исключительно «мирское» существо в христиански понятом смысле, т. е. отвернувшееся от Бога и совершенно оторвавшееся от «трансценденции». Люди подразумевают под этим словом то, что точнее было бы назвать трансцендентным. Трансцендентное есть сверхчувственное сущее. Оно считается высшим сущим в смысле первой причины всего сущего. В качестве этой первой причины представляют Бога. Но «мир» в рубрике «бытие-в-мире» вовсе не означает земное сущее в отличие от небесного, не сводится он и к «мирскому» в отличие от «духовного». «Мир» означает в этой формуле вообще не сущее и не какую-то область сущего, но открытость бытия. Человек есть и он есть человек, поскольку он экзистенцирует. Он выступает в открытость бытия, какую является само бытие, которое в качестве броска бросило сущего человека в «заботу». Брошенный таким образом человек стоит «в» открытости бытия. «Мир» есть просвет бытия, в который человек вступает своим брошенным существом. «Бытие-в-мире» — название сути экзистенции как того высветленного измерения, благодаря которому имеет место «эк-статичность» экзистенции. Осмысленный через экзистенцию «мир» есть известным образом как раз «потустороннее» внутри экзистенции и для нее. По сию сторону мира никогда нет никакого заранее готового человека в качестве «субъекта», все равно, понимать ли этот субъект в виде «я» или в виде «мы». Нет никогда человека и как субъекта, который всегда был бы отнесен к объектам так, чтобы его существо заключалось в субъект-объектном отношении. Скорее, человек сначала и заранее в своем существовании экзистенцирует, выступает в просвет бытия, чья открытость впервые только и освещает собою то

«между», внутри которого «отношение» субъекта к объекту может «существовать».

В положении о том, что существо человека покоится на бытии-в-мире, не содержится также и никакого решения относительного того, является ли человек в теологически-метафизическом смысле исключительно посюсторонним или же потусторонним существом.

Экзистенциальным определением человеческого существа еще ничего поэтому не сказано о «бытии Божиим» или о его «небытии», равно как и о возможности или невозможности богов. Поэтому не только опротивительно, но уже и в самом своем подходе ошибочно заявление, будто истолкование человеческого существа из его отношения к истине бытия есть атеизм. Эта произвольная квалификация, кроме того, говорит еще и о недостаточной внимательности чтения. Людей не тревожит, что уже с 1929 г. в работе «О существе основания» (с. 28, прим. 1) стоит следующее: «Онтологической интерпретацией человеческого бытия как бытия-в-мире не выносятся ни позитивного, ни негативного решения относительно возможного бытия при Боге. Однако благодаря прояснению трансценденции впервые добывается *достаточное понятие бытия-вот* (Dasein), в опоре на которое отныне можно ставить вопрос о том, как в онтологическом смысле обстоит дело с отношением бытия-вот к Богу»<sup>22</sup>. Если теперь еще и это замечание люди привычным образом додумают только до половины, то вынесут приговор: вот философия, не высказывающаяся ни за, ни против бытия Божия. Она остается тут индифферентной. Стало быть, религиозный вопрос ей безразличен. А подобный индифферентизм скатывается к нигилизму.

Но учит ли приведенное замечание индифферентизму? Почему же тогда отдельные слова, и не первые попавшиеся, даны в приведенном замечании курсивом? Все-таки только для того, чтобы подчеркнуть, что мысль, исходящая из вопроса об истине бытия, спрашивает изначально, чем это возможно для метафизики. Лишь из истины Бытия впервые удастся осмыслить суть Священного. Лишь исходя из существа Святыни можно помыслить существо божественности. Лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом «Бог». Или мы не обязаны сначала точно понимать и уметь слышать все эти слова, чтобы быть в состоянии в качестве людей, т. е. экзистирующих существ, иметь опыт отношения Бога к человеку? Как же тогда человек современной истории мира сможет хотя бы просто с должной серьезностью и строгостью задать вопросом о том, близится ли Бог или ускользает, если этот человек упустил вдуматься прежде всего в то измерение, в котором единственно только и можно задать такой вопрос? А это — измерение Священного, которое даже и как измерение остается закрытым, если не высветилась и своим просветом не приблизилась к человеку открытость Бытия. Возможно, отличительная черта нынешней эпохи мира состоит в закрытости измерения Священного. Возможно, тут ее единственная беда.

Однако указанием на это мысль, ориентирующаяся на истину бытия как на дело мысли, никоим образом не заставляет сделать выбор в пользу теизма. Теистической она так же не может быть, как и атеистической. Но это не от равнодушного безразличия, а от уважения к границам, которые поставлены мысли как таковой, причем поставлены именно тем, что пред-послано ей как дело мысли, — истиной бытия. Беря на себя свою задачу, эта мысль пытается в нынешний момент судьбы мира указать человеку на изначальное измерение его исторического местопребывания. Поскольку мысль дает слово истине бытия,

она вверяет себя чему-то более сущностному, чем все ценности и любое сущее. Мысль преодолевает метафизику не тем, что, взобравшись еще выше, перешагивает через нее и «снимает» ее, куда-то «поднимая», а тем, что спускается назад в близь Ближайшего. Такой спуск, особенно там, где человек без оглядки занесся высоко в субъективность, труднее и опаснее, чем подъем. Спуск ведет в нищету эк-зистенции «человечного человека», homo humanus. Эта эк-зистенция покидает сферу «разумного живого существа», homo animalis метафизики. Господство этой сферы — исподволь и далеко действующая причина ослепленности и произвола того, что называют биологизмом, а также и того, что имеет хождение под титулом «прагматизм». Думать об истине бытия значит одновременно думать о humanitas человеческого человека, homo humanus. Речь идет о humanitas на службе у истины бытия, но без гуманизма в метафизическом смысле.

Если, однако, humanitas так полновесно входит в поле зрения мысли о бытии, то не следует ли дополнить «онтологию» «этикой»? Не в высшей ли степени тогда уместны Ваши усилия, о которых Вы говорите во фразе: «Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible»<sup>23</sup>.

Вскоре после выхода «Бытия и времени» один молодой друг спрашивал меня: «Когда Вы напишете этику?» Коль скоро существо человека осмысливается настолько бытийно, а именно единственно из вопроса об истине бытия, причем, однако, человек никоим образом не возводится в средоточие сущего, то неизбежно возникает потребность в общеобязательном нормировании, в правилах, говорящих, как должен исторически жить человек, понятый из его эк-зистенции, выступления в Бытие. Желание иметь этику тем настойчивее понуждает к своему удовлетворению, что потерянности человека, будь то очевидная, будь то утаиваемая, разрастается до неизмеримости. Связыванию человека этическими нормами должна быть вроде бы посвящена вся забота, потому что отданный на произвол массовости человек техники может быть приведен к надежному постоянству только через соразмерное технике сосредоточение и упорядочение всего его планирования и поведения в целом.

Кто вправе не замечать этого бедственного положения? Разве не обязаны мы щадить и упрочивать существующие нравственные нормы, пусть даже они лишь кое-как и до поры до времени удерживают человеческое существо от распада? Разумеется. Но снимает ли эта нужда ответственность с мысли за продумывание того, что во всяком случае остается делом мысли и, в качестве бытия, обеспечением и истиной всего сущего? Смеет ли мысль хотя бы в самом малом уклониться от осмысливания бытия, после того как оно таилось в долгом забвении и вместе с тем в нынешний момент мира дает о себе знать потрясением всего сущего?

Прежде чем пытаться точнее определить отношение между «онтологией» и «этикой», мы должны спросить, что такое сами «онтология» и «этика». Нам придется задуматься, соразмерно ли и близко ли то, что, по-видимому, стоит за обоими этими титулами, задаче мысли, которая в качестве мысли должна прежде всего помыслить истину бытия.

Если явно пошатнулась как «онтология», так и «этика» вместе со всем мышлением, движущимся в колее философских дисциплин, что требует от нашей мысли еще больше дисциплинированности, то как обстоит дело с вопросом об отношениях между двумя вышеназванными дисциплинами?

«Этика» впервые появляется, рядом с «логикой» и «физикой», в школе Платона. Эти дисциплины возникают в эпоху, позволившую мысли превратиться в «философию», философии — в *ἐπιστήμη* (науку), а науке — в дело школы и школьного обучения. Проходя через так понятую философию, восходит наука, уходит мысль. Мыслители ранее той эпохи не знают ни какой-то отдельной «логики», ни какой-то отдельной «этики» или «физики». Тем не менее их мысль и не алогична, и не безнравственна. А «фюсис» продумывается ими с такой глубиной и широтой, каких позднейшая «физика» никогда уже не сумела достичь. Трагедии Софокла, если вообще подобное сравнение допустимо, с большей близостью к истокам хранят «эмос» в своем поэтическом слове, чем лекции Аристотеля по «этике». Одно изречение Гераклита, состоящее только из трех слов, говорит нечто настолько простое, что из него непосредственно выходит на свет существо этоса.

Изречение Гераклита гласит (фр. 119): *ἦθος ἀνθρώπου δαίμων*. В общепринятом переводе это значит: «Свой особенный нрав — это для каждого человека его дэимон». У такого перевода современный, не греческий ход мысли. *ἦθος* означает местопребывание, жилище. Словом «этос» именуется открытая область, в которой обитает человек. Открытое пространство его местопребывания позволяет явиться тому, что касается человеческого существа и, захватывая его, пребывает в его близости. Местопребывание человека заключает в себе и хранит явление того, чему человек принадлежит в своем существе. Это, по слову Гераклита, его «дэимон», Бог. Изречение говорит: человек обитает, поскольку он человек, вблизи Бога. С этим изречением Гераклита согласуется одна история, о которой сообщает Аристотель («О частях животных» А 5, 645 а 17). Она гласит: «Рассказывают о слове Гераклита, которое он сказал чужеземцам, желавшим встретиться с ним. Придя, они увидели его греющимися у духовки. Они остановились в растерянности, и прежде всего потому, что он их, колеблющихся, еще и подбадривал, веля им войти со словами: „Здесь ведь тоже присутствуют боги!“»

Рассказ говорит сам за себя, но кое-что в нем стоило бы подчеркнуть.

Толпа чужеземных посетителей, с любопытствующей назойливостью желающих видеть мыслителя, при первом взгляде на его жилище разочарована и растеряна. Она ожидала застать мыслителя в обстоятельствах, несущих на себе в противоположность обыденной незадачливости человеческой жизни черты исключительности, незаурядности и потому волнующей остроты. Толпа надеется благодаря посещению мыслителя набраться известий, которые — хотя бы на некоторое время — дадут материю для занимательной болтовни. Чужеземцы, желающие его посетить, думают увидеть его, возможно, как раз в тот самый момент, когда он мыслит, погруженный в глубоководие. Посетители хотят «ощутить и пережить» это не для того, чтобы, скажем, самим заразиться мыслью, а просто для того, чтобы иметь возможность говорить, что они видели и слышали такого-то, о ком люди опять же всего лишь говорят, что он мыслитель.

Вместо этого любопытствующие находят Гераклита у печи. Это совершенно обыденное и неприглядное место. Вообще говоря, здесь пекут хлеб. Но Гераклит занят у очага даже не выпечкой хлеба. Он здесь находится только для того, чтобы согреться. Так в этом и без того уже обыденном месте он выдает всю скудость своей жизни. Вид продургошего мыслителя являет собой мало что интересного. И любопытствующие тоже сразу теряют от этого разочаровывающего вида охоту



подходить ближе. Что им тут делать? Обыденное и незаманчивое обстоятельство, что кто-то продрог и стоит у плиты, каждым может сколько угодно наблюдаться у себя дома. Зачем для этого надо было отыскивать мыслителя? Посетители собираются уходить обратно. Гераклит читает на их любопытствующих лицах разочарование. Он замечает, что для толпы уже одного отсутствия ожидавшейся сенсации достаточно, чтобы заставить только что прибывших сразу же повернуть обратно. Поэтому он заговаривает, чтобы их подбодрить. Он, собственно, приглашает их все-таки войти словами: εἶναι γάρ καὶ ἐνταῦθα θεοῦς, «боги присутствуют и здесь тоже».

Эти слова показывают обитель («этос») мыслителя и его поведение в каком-то другом свете. Сразу ли поняли его посетители и поняли ли они его вообще так, чтобы видеть потом все другим в этом другом свете, рассказ не говорит. Но то обстоятельство, что история эта рассказывалась и даже донесена преданием до нас, нынешних, коренится в том, что сообщаемое ею вырастает из атмосферы гераклитовской мысли и характеризует ее. Καὶ ἐνταῦθα, «здесь тоже», у духовки, в этом обыденном месте, где каждая вещь и каждое обстоятельство, любой поступок и помысел знакомы и примелькались, т. е. обычны, «здесь ведь тоже», в среде обычного, εἶναι θεοῦς — дело обстоит так, что «боги присутствуют».

Ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, говорит сам Гераклит: «Местопребывание (обычное) есть человеку открытый простор для присутствия Бога (Чрезвычайного)».

Если же в согласии с основным значением слова ἦθος название «этика» должно означать, что она осмысливает местопребывание человека, то мысль, продумывающая истину бытия в смысле изначальной стихии человека как эк-зистирующего существа, есть сама по себе уже этика в ее истоке. Мысль эта вместе с тем есть также и не только этика, потому что она онтология. В самом деле, онтология всегда мыслит лишь сущее (ὄν) в его бытии. Пока, однако, не осмыслена истина бытия, всякая онтология остается лишена своего фундамента. Поэтому мысль, стремившаяся в «Бытии и времени» вникнуть в истину бытия, назвала себя фундаментальной онтологией. Фундаментальная онтология пытается вернуться к той сущностной основе, из которой вырастает осмысление истины бытия. Уже из-за иной постановки вопросов это осмысление выходит за рамки «онтологии» метафизики (также и кантианской). Но «онтология», будь то трансцендентальная или докритическая, подлежит критике не потому, что продумывает бытие сущего и при этом вгоняет бытие в понятие, а потому, что не продумывает истину бытия и тем самым упускает из виду, что есть более строгое мышление, чем понятийное. Мысль, стремившаяся вникнуть в истину бытия, в скудости первого прорыва дала слово лишь очень мало чему из совершенно другого измерения. Ее язык еще к тому же и фальшивил, потому что ему не удалось, используя существенно необходимую подмогу феноменологического видения, отбросить тем не менее неуместную ориентацию на «науку» и «исследование». Впрочем, для того чтобы сделать этот опыт мысли внятным и вместе понятным внутри существующей философии, вначале и нельзя было говорить иначе как из горизонта существующих понятий, употребляя привычные для него рубрики.

С тех пор я имел повод убедиться, что как раз сами эти рубрики непосредственно и неизбежно вводили в заблуждение. Эти рубрики и приспособленный к ним понятийный язык не переосмысливались читателем из сути дела, которую следовало сначала еще продумать,

а наоборот, суть дела представлялась исходя из рубрик, за которыми удерживались расхожие значения.

Мысль, которая спрашивает об истине бытия и притом определяет сущностное местопребывание человека исходя из бытия и сосредоточиваясь на нем, не есть ни этика, ни онтология. Так что вопрос об их взаимоотношении между собой в этой области уже не имеет почвы. Тем не менее Ваш вопрос, продуманный до его более глубоких истоков, имеет смысл и сущностную весомость.

Надлежит, собственно, спросить: если мысль, продумывая истину бытия, определяет существо *humanitas* как эк-зистенцию из ее принадлежности к бытию, то остается ли эта мысль только лишь теоретическим представлением о бытии и о человеке или же из такого познания можно извлечь также ориентиры для деятельной жизни и дать их ей для руководства?

Ответ гласит: эта мысль не относится ни к теории, ни к практике. Она имеет место прежде их различения. Эта мысль есть — поскольку она есть — память о бытии и сверх того ничто. Принадлежащая бытию, ибо брошенная бытием на сбережение своей истины и требующаяся для нее, она осмысливает бытие. Такая мысль не выдает никакого результата. Она не вызывает воздействий. Она удовлетворяет своему существу постольку, поскольку она есть. Но она есть постольку, поскольку говорит свое дело. Делу мысли отвечает исторически каждый раз только один, соразмерный сути дела сказ<sup>24</sup>. Строгость, с какой он держится дела, намного более обязывающа, чем требования научности, потому что эта строгость свободнее. Ибо она допускает Бытию — быть.

Мысль устраивается в том доме бытия, в качестве которого расположение бытия в его истории располагает существо человека к обитанию в истине бытия. Это обитание есть существо «бытия-в-мире» (см. «Бытие и время», с. 54). Имеющееся там указание на «внутри-бытие» как на «обитание» вовсе не этимологическая игра. Упоминание в докладе 1936 г. гёльдерлиновского «Всезаслуженно, и все ж поэтично / Человек обитает на этой земле» — вовсе не украшательство мысли, спасающей из науки в поэзию. Разговор о доме бытия — вовсе не перенос образа «дома» на бытие; скорее наоборот, из существа бытия, продуманного так, как требует дело, мы только и сможем однажды осмыслить, что такое «дом» и «обитание».

Однако дом бытия никогда не создается мыслью. Мысль сопровождает историческую экзистенцию, т. е. *humanitas* подлинного *homo humanus*, в область восхода Целительного.

Вместе с Целительным в просвете бытия сразу является злое. Его существо состоит не просто в дурном человеческом поведении, но покоится в злобном коварстве ярости. То и другое, целительное и яростное, однако, лишь потому могут корениться в бытии, что бытие само есть поле спора. В нем таится сущностный источник отказа. В чем отказано, то высвечивается как Ничего. К нему может быть обращено наше «нет». «Ничего» происходит никоим образом не из отрицательного слова «нет!». Всякое «нет», не лжеистолковывающее себя как своенравная заносчивость полагающей мощи субъективности, но остающееся тем «нет», каким эк-зистенция допускает бытию быть, отвечает на вызов высвечивающегося отказа. Всякое Нет есть лишь Да тому «ничего». Каждое Да покоится на признании. Признание позволяет тому, на что оно идет, прийти к себе. Люди думают, будто «ничего» нигде не обнаруживается в самом сущем. Это верно, пока люди отыскивают «ничего» как нечто сущее, как некое присущее сущему свойство. Но, ведя такие поиски, люди ищут не Ничего. Бытие — тоже не какое-то свойство,

которое можно было бы констатировать у сущего. Тем не менее бытие более сущее, чем любое сущее. Ни-что пребывает в самом бытии, поэтому мы никогда не можем опознать его как сущее в сущем. Указание на эту невозможность совершенно никак не доказывает происхождение отказа из нашего «нет». Это доказательство, похоже, держится только если сущее противопоставляют как объективное субъективному. Люди заключают тогда от противного, что всякое Ничто, раз оно никогда не обнаруживает себя как нечто объективное, неизбежно должно создаваться актом субъекта. Но высказываемым ли «нет» полагается Ничто как нечто всего лишь помысленное или, наоборот, бытийным Ни-что вызывается к жизни наше вторичное «нет», которое мы должны сказать, чтобы позволить определенному сущему быть, — этого, конечно, никогда не решить путем субъективной рефлексии над мышлением, уже учредившим себя в качестве субъективности. В такой рефлексии измерение для требуемой делом постановки вопроса вообще еще не достигнуто. Остается спросить, не выступает ли уже всякое «да» и «нет» в истину бытия там, где мысль послушно принадлежит эк-зистенции. Если это так, то «да» и «нет» сами по себе уже послушны бытию. Как его послушники они никогда не в состоянии делать продуктом своего полагания то, чему обязаны послушанием.

Ни-что коренится в самом бытии и никоим образом не в бытии человека, если последнее мыслится как субъективность, опирающаяся на его *so-gito*. Бытие-вот (*Dasein*) нетствует никак не потому, что человек как субъект производит отрицание в смысле отвержения; нет, человеческое бытие-вот отказывает, поскольку как существо, в которое человек эк-зистирует, само принадлежит к существу бытия. Бытие есть Ни-что — как бытие. Потому в абсолютном идеализме Гегеля и Шеллинга ничто как отрицательность отрицания обнаруживается в самом существе бытия. Последнее, однако, мыслится там в образе абсолютной действительности как безусловная воля, которая волит сама себя, а именно в качестве воли к знанию и к Любви. В этой воле таится — пока — бытие как воля к власти. Почему, однако, негативность абсолютной субъективности «диалектична» и почему из-за этой диалектики Ни-что хотя и обнаруживается, но одновременно затемняется в своем существе, разбить здесь не место.

Нетствующее в бытии есть существо того, что я называю *ничто*. Потому, что мысль мыслит бытие, она мыслит ни-что.

Лишь бытие дает Целительному восхождение в милости, и зловещий напор — ярости.

Лишь поскольку человек, эк-зистируя в истине бытия, послушен ему, только и могут от самого Бытия прийти знамения тех предназначений, которые должны стать законом и правилом для людей. Предназначить по-гречески — *ὑπέδειν*. Νόμος не просто закон, но в более значительной глубине предназначение, тающееся в миссии бытия. Только это предназначение способно привязать человека к бытию. Только такая связь способна поддерживать и обязывать. Иначе всякий закон остается просто поделкой человеческого разума. Существеннее всякого устанавливания правил, чтобы человек нашелся в истине бытия как своим местопребыванием. Лишь пребыванием в этой местности дается опыт надежной уместности поведения. Уместность всякому поведению дарит истина бытия. Наш язык называет надежное место пребывания «кровом». Бытие есть кров, который укрывает человека, его экзистирующее существо, в своей истине, делая домом экзистенции язык. Оттого язык есть вместе дом бытия и жилище человеческого существа. Только потому, что язык

жилище человеческого существа, исторические коллективы и люди могут оказываться в своем языке не у себя дома, так что он становится им прикрытием для их махинаций.

Так в каком же отношении к теоретическому и практическому поведению стоит бытийная мысль? Она переходит за всякое теоретическое рассмотрение, потому что заботится о свете, в котором только и может иметь место и разворачиваться теоретическое видение. Эта мысль внимает просвету бытия, вкладывая свой рас-сказ о бытии в язык как жилище экзистенции. Таким образом, мысль есть действие. Но действие, которое одновременно переходит за всякую практику. Мысль прорывается сквозь действие и производство не благодаря величию каких-то своих результатов и не благодаря последствиям какого-то своего влияния, а благодаря малости своего без-результатного осуществления.

В самом деле, мысль лишь дает в своей речи слово невыговоренному смыслу бытия.

Употребленный здесь оборот «дает слово» надо взять теперь совершенно буквально. Бытие, выветляясь, просит слова. Оно всегда говорит за себя. Давая о себе знать, оно в свою очередь позволяет сказать-ся экзистирующей мысли, дающей ему слово. Слово тем самым выступает в просвет бытия. Только так язык впервые начинает *быть* своим таинственным и, однако, всегда нами правящим способом. Поскольку тем самым в полноте возвращенный своему существу язык историчен, бытие сберегается в памяти. Экзистенция мысляще обитает в доме бытия. И все это происходит так, как если бы из мыслящего слова ничего не выходило.

Только что, впрочем, перед нами прошел пример этого неприметного делания мысли. А именно, просто осмысливая подсказанный речи оборот «дать слово», только это и ничего больше, храня помысленное как впредь всегда требующее осмысления под призором языка, мы дали слово чему-то существенному в самом бытии.

Отчуждающее в этом мышлении бытия — его простота. Именно это не подпускает нас к нему. Ведь мы ищем мысли, под названием «философия» обладающей своим всемирно-историческим престижем, в виде чего-то сверхобычного, доступного только посвященным. Одновременно мы представляем себе мысль по образцу научного познания с его исследовательским производством. Мы мерим действие меркой впечатляющих и результативных практических достижений. Но действие мысли и не теоретично, и не практично; не есть оно и сочетание двух этих способов поведения.

Простотой своего существа мышление бытия делает себя для нас незаметным. Когда мы, однако, сдруживаемся с непривычностью простоты, то нас начинает теснить другая тревога. Появляется подозрение, что это мышление подвластно произволу; ведь оно не может придер-живаться сущего. Где тогда мысль возьмет себе критерии? Каков закон ее действия?

Здесь заставляет услышать себя третий вопрос Вашего письма: Comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventure? <sup>25</sup> Лишь *похода* упомянем здесь поэзию. Она стоит перед тем же вопросом и таким же образом, что и мысль. Но по-прежнему верно мало пока еще продуманное слово Аристотеля в его «Поэтике» о том, что поэзия истиннее, чем сведения о сущем.

Однако мысль — это *une aventure* <sup>26</sup> не только в смысле искания и вопрошающего проникновения в области, не освоенные мышлением.

Мысль в своем существе как мышление бытия захвачена этим последним. Мысль несет себя бытию как захватывающему (*l'avenant*). Мысль как таковая привязана к этому наступлению бытия, к бытию в качестве наступающего. Бытие заранее уже пред-послало себя мысли. Бытие *есть* как судьба мысли. Судьба, однако, в себе исторична. События ее истории берут слово в речи мыслителей.

Каждый раз давать слово этому пребывающему и в своем пребывании ожидающему человека наступлению бытия есть единственное дело мысли. Поэтому существенные мыслители всегда говорят то же самое. Что, однако, не значит: говорят одинаково. Конечно, они говорят это только тому, кто допускает себя задуматься вслед за ними. Поскольку мысль, храня историческую память, внимательна к судьбе бытия, она заранее обязала себя той уместностью, которая отвечает судьбе. Скрыться бегством в одинаковость безопасно. Отважиться на спор, чтобы сказать то же самое, в этом вся опасность. Грозят перетолкование и прямая вражда<sup>27</sup>.

Первый закон мысли есть уместность речи о бытии как о событии истины, не правила логики, которые только и могут стать правилами, когда идут от закона бытия. Внимание к уместности мыслящей речи, однако, включает в себя не только то, чтобы мы каждый раз обдумывали, *что* сказать о бытии и *как* это сказать. Так же существенно подумать, *следует ли* сказать продумываемое, в какой мере сказать, в какой момент бытийной истории, в каком диалоге с ней и по какому требованию. Те три вещи, которые упоминались в предшествующем письме, в своей взаимосвязи обусловлены законом уместности бытийно-исторической мысли: строгость осмысления, тщательность речи, скупость слова.

Пришло время, чтобы люди отучились переоценивать философию и оттого перегружать ее требованиями. Что нужно в нынешней мировой нужде: меньше философии, больше внимания к мысли; меньше литературы, больше соблюдения буквы<sup>28</sup>.

Будущая мысль уже не философия, потому что она мыслит ближе к истокам, чем метафизика, чье имя означает то же самое. Будущая мысль вместе с тем не сможет уже, как требовал Гегель, отбросить название «любви к мудрости» и стать самой мудростью в образе абсолютного знания. Мысль нисходит к нищете своего предваряющего существа. Мысль собирает язык в простое сказывание. Язык есть язык бытия, как облака — облака в небе. Мысль прокладывает своим сказом неприметные борозды в языке. Они еще неприметнее, чем борозды, которые медленным шагом проводит по полю крестьянин.

## ВОПРОС О ТЕХНИКЕ

В нижеследующем мы *спрашиваем* о технике<sup>1</sup>. Вопросы встают на каком-то пути. Разумно поэтому иметь в виду прежде всего путь, а не застревать на разрозненных тезисах и формулах. Наш путь — путь мысли. Все пути мысли более или менее ощутимым образом загадочно ведут через *з* *ы* *к*. — Мы ставим вопрос о *технике* и хотели бы тем самым подготовить возможность свободного отношения к ней. Свободным оно будет, если откроет наше присутствие (*Dasein*) для сущности техники. Встав вровень с этой сущностью, мы сумеем охватить техническое в его границах.

Техника не то же, что сущность техники. Отыскивая сущность дерева, мы неизбежно увидим: то, чем пронизано всякое дерево как таковое, само не есть дерево, которое можно было бы встретить среди прочих деревьев.

Точно так же и сущность техники вовсе не есть что-то техническое. Мы поэтому никогда не осмыслим своего отношения к сущности техники, пока будем просто думать о ней, пользоваться ею, управляться с нею или избегать ее. Во всех этих случаях мы еще рабски прикованы к технике, безразлично, энтузиастически ли мы ее утверждаем или отвергаем. В самом злом плену у техники, однако, мы оказываемся тогда, когда усматриваем в ней что-то нейтральное; такое представление, в наши дни особенно распространенное, делает нас совершенно слепыми к ее существу.

Сущностью вещи, согласно старинному философскому учению, называется то, *что* она есть. Мы ставим вопрос о технике, когда спрашиваем, что она такое. Каждому известны оба суждения, служащие ответом на такой вопрос. Одно гласит: техника есть средство для достижения целей. Другое гласит: техника есть известного рода человеческая деятельность<sup>2</sup>. Оба определения техники говорят об одном. В самом деле, ставить цели, создавать и использовать средства для их достижения есть человеческая деятельность. К тому, что есть техника, относится изготовление и применение орудий, инструментов и машин, относится само изготовленное и применяемое, относятся потребности и цели, которым все это служит. Совокупность, подобных орудий есть техника. Она сама есть некое орудие, по-латински — *instrumentum*.

Примелькавшееся представление о технике, согласно которому она есть средство и человеческая деятельность, можно поэтому назвать инструментальным и антропологическим определением техники.

Кому вздумается отрицать его правильность? Оно явно угадывает то, что сразу бросается в глаза, когда говорят о технике. Больше того,

страшная правильность инструментального определения техники такова, что оно годится даже для современной техники, относительно которой, между прочим, не без основания утверждают, что по сравнению со старой ремесленной техникой она представляет собой нечто совершенно иное и потому новое. Электростанции со своими турбинами и генераторами — тоже изготовленное человеком средство, служащее поставленной человеком цели. И реактивный самолет, и высокочастотная установка — тоже средства для достижения целей. Разумеется, радиолокационная станция не так проста, как флюгер. Разумеется, постройка высокочастотного агрегата требует сочетания разнообразных операций промышленно-технического производства. Разумеется, лесопильня в заброшенной шварцвальдской долине — примитивное средство в сравнении с гидроэлектростанцией на Рейне.

И все-таки верно: современная техника — тоже средство для достижения целей. Недаром инструментальным представлением о технике движимы все усилия поставить человека в должное отношение к технике. Все нацелено на то, чтобы надлежащим образом управлять техникой как средством. Хотят, что называется, «утвердить власть духа над техникой». Хотят овладеть техникой. Это желание овладеть становится все более настойчивым, по мере того как техника все больше грозит вырваться из-под власти человека<sup>3</sup>.

Ну а если допустить, что техника вовсе не просто средство, как тогда будет обстоять дело с желанием овладеть ею? Впрочем, мы же сами сказали, что инструментальное определение техники верно. Конечно. Верное всегда констатирует в наблюдаемой вещи что-то соответствующее делу. Но такая констатация при всей своей верности вовсе еще не обязательно раскрывает вещь в ее существе. Только там, где происходит такое раскрытие, происходит событие истины. Поэтому просто верное — это еще не истина. Лишь истина впервые позволяет нам вступить в свободное отношение к тому, что задевает нас самим своим существом. Верное инструментальное определение техники, таким образом, еще не раскрывает нам ее сущности. Чтобы добраться до нее или хотя бы приблизиться к ней, мы должны, пробиваясь сквозь верное, искать истинного. Мы должны спросить: что такое сама по себе инструментальность? К чему относятся такие вещи, как средство и цель? Средство есть нечто такое, действием чего обеспечивается и тем самым достигается результат. То, что имеет своим последствием действие, называют причиной. Причина, *однако*, — не только нечто такое, посредством чего достигается нечто другое. Цель, в стремлении к которой выбирают вид средства, тоже играет роль причины. Где преследуются цели, применяются средства, где господствует инструментальное, там правит причинность, каузальность.

Столетиями философия учит, что есть четыре причины: 1) *causa materialis*, материал, вещество, из которого изготавливается, например, серебряная чаша; 2) *causa formalis*, форма, образ, какую принимает этот материал; 3) *causa finalis*, цель, например жертвоприношение, которым определяются форма и материал нужной для него чаши; 4) *causa efficiens*, создающая своим действием результат, готовую реальную чашу, т. е. серебряных дел мастер. Что такое техника, представляемая как средство, раскроется, если мы сведет инструментальность к этим четырем аспектам причинности.

А что если существо причинности тоже окутано мраком? Правда, вот уже сколько веков философы ведут себя так, словно учение о четырех причинах свалилось с неба в виде самоочевиднейшей истины. Но не пора

ли уже спросить: почему причин именно четыре? Что по отношению к перечисленной четверице называется собственно «причиной»? Откуда в *характере* причинности четырех причин такое единство, что они оказываются взаимосвязаны?

Пока мы не вдумаемся в эти вопросы, причинность, а с нею инструментальность, а с этой последней примелькавшееся инструментальное определение техники останутся темными и необоснованными.

Причину с давних пор привыкли представлять как действующую силу. Действие тут означает получение следствия, результата. Действующая причина, *causa efficiens*, одна из четырех, решающим образом определяет всю каузальность. Дело доходит до того, что целевая причина, *causa finalis*, вообще уже не причисляется к каузальности. *Causa, casus* идет от глагола *cadere*, падать, и означает то, из-за чего воздействия «выпадает» то или иное следствие. Учение о четырех причинах восходит к Аристотелю. Однако в сфере греческого мышления и для Аристотеля все, что последующие эпохи ищут у греков под понятием и рубрикой «причинности», не имеет просто ничего общего с действием и воздействием. Что мы именуем причиной, а римляне *causa*, у греков зовется *αἴτιον*: виновное в чем-то другом. Четыре причины — четыре связанных между собой вида виновности. Это можно пояснить на примере.

Серебро — то, из чего изготовлена серебряная чаша. Как определенный материал (*ὕλη*) оно отчасти виновно в чаше. Чаша обязана серебру тем, из чего она состоит. Жертвенный сосуд обязан собою, однако, не только серебру. Будучи серебряной чашей, вещь, обязанная этим серебру, выступает в виде чаши, а не в виде пряжки или кольца. Соответственно жертвенный прибор обязан также образу (*εἶδος*) своей чашеобразности. Серебро, в котором воплотился образ чаши, и вид, в котором явилось серебряное, вместе по-своему виновны в жертвенном приборе.

Но главный его виновник все-таки нечто третье. Это то, что с самого начала очертило чашу сферой освящения и жертвоприношения. Благодаря этому она приобретает определенность как жертвенный сосуд. Очертания придают вещи законченность. С такой законченностью вещь не кончается, а наоборот, от нее начинается в качестве того, чем будет после изготовления. Конец, завершение в указанном смысле называется по-гречески *τέλος*, что сплошь да рядом переводят и тем перетолковывают как «цель» и «назначение». «*Τελος*» — виновник жертвенного сосуда в том же смысле, в каком его совиновниками являются материал и образ.

Наконец, совиновником наличия и готовности сделанного жертвенного прибора выступает нечто четвертое: серебряных дел мастер; но вовсе не тем, что, действуя, он производит готовую жертвенную чашу как следствие своего действия, вовсе не как *causa efficiens*.

Учение Аристотеля и не знает называемой этим именем причины, и не применяет греческого слова с таким значением<sup>4</sup>.

Серебряных дел мастер, разбираясь в трех названных видах вины, собирает их воедино. Разборчивое собирание по-гречески значит *λέγειν, λόγος*. Логос коренится в *ἀφοραίνεσθαι*, выявляющем обнаружении. Серебряных дел мастер — совиновник чаши в том смысле, что от него начинается и через него достигается ее окончательная готовность. Три вышеназванных вида вины благодаря собирающей разборчивости серебряных дел мастера проявляют себя и вступают во взаимосвязь, ведущую к возникновению готовой чаши.

В наличном, готовом жертвенном сосуде собраны, таким образом, четыре вида вины. Они различны и тем не менее связаны между собой.



Что их с самого начала объединяет? Чем сплавлена взаимосвязь четырех видов вины? Откуда идет единство четырех причин? Иначе говоря, что значит для греческой мысли эта «вина»?

Мы, нынешние люди, слишком склонны или понимать вину нравственно, как проступок, или опять же толковать ее как определенный род действия. В обоих случаях мы загораживаем себе подступы к первоначальному смыслу того, что позднее будет названо причинностью. Пока эти подступы не откроются, мы не увидим и существа инструментальности, которая стоит на причинности.

Чтобы уберечься от обоих перетолкований вины, поясним ее четыре вида исходя из того, чему они виной. В нашем примере они — виновники наличия и готовности серебряной чаши как жертвенного сосуда. Наличие и готовность (ὕποκεισθαι, предлежание под-лежащего) характеризуют присутствие чего-либо присутствующего<sup>5</sup>. Четыре вида вины позволяют вещи явиться. Благодаря им вещь оказывается присутствующей. Они выпускают ее из несуществования и тем самым ведут к полноте ее явления. Все виды вины имеют своей основной чертой это выпускающее выведение к явленности. В смысле такого выведения вина есть «повод». Исходя из того, как греками ощущалась виновность, αἰτία, придадим сейчас слову «по-вод» более широкий смысл, чтобы оно именовало сущность по-гречески понятой причинности. Привычное и более узкое значение слова «повод» говорит, наоборот, лишь о чем-то вроде стимула и побуждения, означая род побочной причины в общих рамках причинности.

Так чем же скреплена взаимосвязь четырех видов повода? Они дают чему-то еще не явленному прийти к присутствию. Тем самым ими в равной мере правит то при-ведение, которым приводится к явленности существующее. Что такое это при-ведение, нам говорит Платон в одной фразе «Пира» (205 b): ἡ γὰρ τοῖ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὄψωον αἰτία πάσα ἐστὶ ποίησις. «Всякий по-вод для перехода и выхода чего бы то ни было из несуществования к присутствию есть ποίησις, про-из-ведение».

Все зависит от нашего умения продумать про-из-ведение во всей его широте<sup>6</sup>, притом в греческом смысле. Про-изведение — не только ремесленное изготовление, не только художественно-поэтическое выведение к явленности и изображенности. Φύσις, самобытное вырастание — тоже про-из-ведение, тоже ποίησις. Φύσις — это даже ποίησις в высшем смысле. Ведь то, что присутствует «по природе» φύσις, несет начало про-из-ведения, например распускания цветов при цветении, в себе самом (ἐν ἑαυτῷ)<sup>7</sup>. В отличие от этого про-из-ведения ремесла и художества, как серебряная чаша, берет начало своей произведенности не в самих себе, а в другом (ἐν ἄλλῳ), в мастере и художнике.

Виды по-вода, четыре причины, таким образом, играют свои взаимосвязанные роли внутри события про-из-ведения. Благодаря этому событию как выросшее по природе, так и изготовленное руками ремесленника и художника выступает, всякий раз по-своему, в своей явленности.

Как, однако, происходит событие про-из-ведения, будь то в природе, будь то в ремесле или в искусстве? Что такое про-из-ведение, в котором разыгрываются четыре вида повода? По-вод ведет к присутствию того, что обнаруживается в событии про-из-ведения. Произведение выводит из потаенности в открытость. Событие произведения происходит лишь постольку, поскольку потаенное переходит в непотаенное. Этот переход коренится и набирает размах в том, что мы называем открытостью потаенного. У греков для этого есть слово ἀλήθεια. Римляне переводят его через Veritas. Мы говорим «истина», понимая ее обычно как правильность представления.

Куда мы забрели? Мы спрашиваем о технике, а дошли теперь до ἀλήθεια, открытости потаенного. Какое отношение имеет существо техники к раскрытию потаенного? Ответ: прямое. Ибо на раскрытии потаенности стоит всякое про-из-ведение. Последнее, со своей стороны, собирает в себе четыре вида повода — всю причинность — и правит ими. К сфере причинности относятся цель и средства, относится инструментальное. Инструментальность считается основной чертой техники. Шаг за шагом спрашивая, что такое собственно техника как средство, мы придем к раскрытию потаенного. Здесь заложена возможность всякого поставляющего изготовления.

Итак, техника не простое средство. Техника — вид раскрытия потаенности. Если мы будем иметь это в виду, то в существе техники нам откроется совсем другая область. Это — область выведения из потаенности, осуществления истины.

Открывающаяся тут перспектива кажется нам отчуждающе-странной. Так и должно быть, должно быть как можно дольше и тревожить нас, чтобы мы в конце концов всерьез отнеслись к простому вопросу: о чем же говорит слово «техника». Это слово идет из греческого языка, Τέχνηκόν значит: относящееся к τέχνη. Относительно смысла этого слова мы должны обратить внимание на две вещи. Во-первых, τέχνη — название не только ремесленного мастерства, но также высокого искусства и изящных художеств. Такая τέχνη относится к про-из-ведению, к ποιήσις; она есть нечто «поэтическое».

Второе, о чем надо вспомнить в отношении слова τέχνη, еще важнее. С самых ранних веков вплоть до эпохи Платона слово τέχνη стоит рядом со словом ἐπιστήμη. Оба слова именуют знание в самом широком смысле. Они означают умение ориентироваться, разбираться в чем-то. Знание приносит ясность. В качестве проясняющего оно есть раскрытие потаенности. В специальном трактате («Никомахова этика» VI, гл. 3 и 4) Аристотель проводит различие между ἐπιστήμη и τέχνη, причем именно в свете того, что и как они выводят из потаенности. τέχνη — вид «истинствования», ἀληθεύειν. τέχνη раскрывает то, что не само себя про-изводит, еще не существует в наличии, а потому может выйти и выглядеть и так и иначе. Человек, строящий дом или корабль или выковывающий жертвенную чашу, выводит про-из-водимое из потаенности соответственно четырем видам «повода». Это раскрытие потаенного заранее собирает образ и материал корабля и дома воедино в свете пред-видимой законченности готовой вещи и намечает исходя отсюда способ ее изготовления. Решающая суть τέχνη заключается тем самым вовсе не в операциях и манипуляциях, не в применении средств, а в вышеназванном раскрытии. В качестве такого раскрытия, но не в качестве изготовления, τέχνη и оказывается про-из-ведением.

Так замечание о том, что говорит нам слово τέχνη и как греки определяли сказанное в нем, ведет нас к тому же кругу обстоятельств, на который мы натолкнулись, разбирая вопрос об истинной сути инструментальности как таковой.

Техника — вид раскрытия потаенности. Сущность техники расположена в области, где имеют место открытие и его непотаенность, где сбывается ἀλήθεια, истина.

Против подобного определения сущностной области техники могут возразить, что оно имеет силу для греческой мысли и в лучшем случае еще подходит для ремесленной техники, но для современной машинной техники уже не годится. Между тем именно она, только она волнует нас, заставляя ставить вопрос о технике вообще. Люди говорят, что

современная техника — нечто совершенно другое в сравнении со всей прежней, поскольку она опирается на точные науки Нового времени. Впрочем, все яснее начинают понимать, что обратное тоже имеет место: современная физика, применяя эксперимент, зависит от технической аппаратуры и прогресса приборостроения. Констатация такого взаимобратимого соотношения между техникой и физикой верна. Но она остается голой историографической констатацией факта, ничего не говорящей о том, в чем основа такого соотношения. Решающим остается вопрос: в чем существо современной техники, если она дошла до того, что в ней применяется точное естествознание?

Что такое современная техника? Она тоже раскрытие потаенного. Лишь тогда, когда мы спокойно взглянем в эту ее основную черту, новизна современной техники прояснится для нас.

Правда, то раскрытие, каким захвачена современная техника, развертывается не про-из-ведением в смысле *ποίησις*. Царящее в современной технике раскрытие потаенного есть производство, ставящее перед природой неслыханное требование быть поставщиком энергии, которую можно было бы добывать и запасать как таковую. А что, разве нельзя того же сказать о старой ветряной мельнице? Нет. Правда, ее крылья вращаются от ветра, они непосредственно отданы его дуновению. Но ветряная мельница не извлекает из воздушного потока никакой энергии, чтобы сделать из нее запасы.

Вот, например, участок земли, эксплуатируемый для производства угля или руды. Земные недра выходят теперь из потаенности в качестве карьера открытой добычи, почва — в качестве площадки рудного месторождения. Иным выглядело поле, которое обрабатывал прежний крестьянин, когда обрабатывать еще значило: заботиться и ухаживать. Крестьянский труд — не эксплуатация поля. Посеяв зерно, он ввергает семена их собственным силам роста и оберегает их произрастание. Тем временем обработка поля тоже оказалась втянута в колею совсем иначе устроенного земледелия, на службу которого ставится природа. Оно ставит ее на службу производству в смысле добычи. Полеводство сейчас — механизированная отрасль пищевой промышленности. Воздух поставлен на добывание азота, земные недра — руды, руда — на добычу, например, урана, уран — атомной энергии, которая может быть использована для разрушения или для мирных целей.

Постановка дела добычи природной энергии есть производство в двояком смысле. Оно про-изводит, поскольку что-то извлекает и предоставляет. Вместе с тем такое производство всегда с самого начала несет в себе установку на воспроизводство, на увеличение производительности в смысле извлечения максимальной выгоды при минимальных затратах. Добытый в карьере уголь поставляется не для того, чтобы просто где-то вообще быть в наличии. Его хранят, т. е. держат наготове, чтобы при надобности он отдал накопленное в нем солнечное тепло. Так добывают тепловую энергию, которая ставится на производство пара, с помощью которого приводят в действие механизмы, обеспечивая на заводе производственный процесс.

На Рейне поставлена гидроэлектростанция. Она ставит реку на создание гидравлического напора, заставляющего вращаться турбины, чье вращение приводит в действие машины, поставляющие электрический ток, для передачи которого установлены энергосистемы с их электросетью. В системе взаимосвязанных результатов поставки электрической энергии сам рейнский поток предстает чем-то предоставленным как раз для этого. Гидроэлектростанция не встроена в реку так, как встроена

старый деревянный мост, веками связывающий один берег с другим. Скорее река встроена в гидроэлектростанцию. Рейн есть то, что он теперь есть в качестве реки, а именно поставитель гидравлического напора, благодаря существованию гидроэлектростанции. Чтобы хоть отдаленно оценить чудовищность этого обстоятельства, на секунду задумаемся о контрасте, звучащем в этих двух именах собственных: «Рейн», встроенный в гидроэлектростанцию для *производства* энергии, и «Рейн», о котором говорит *произведение* искусства, одноименный гимн Фридриха Гёльдерлина<sup>8</sup>. Нам возразят, что Рейн ведь все-таки еще остается рекой среди своего ландшафта. Может быть, но как? Только как объект, предоставляемый для осмотра экскурсионной компанией, развернувшей там индустрию туризма.

Выведение из потаенности, которым захвачена современная техника, носит характер предоставления в смысле добывающего производства. Оно происходит таким образом, что таящаяся в природе энергия извлекается, извлеченное перерабатывается, переработанное накапливается, накопленное опять распределяется, а распределенное снова преобразуется. Извлечение, переработка, накопление, распределение, преобразование — виды выведения из потаенности. Это выведение, однако, не просто идет своим ходом. Оно и не растекается в неопределенности. Техническое раскрытие потаенного раскрывает перед самим собой свои собственные сложно переплетенные процессы тем, что управляет ими<sup>9</sup>. Управление со своей стороны стремится всесторонне обеспечить само себя. Управление и обеспечение делаются даже главными чертами производящего раскрытия.

Какого рода открытость присуща тому, что вышло на свет в процессе производящего предоставления? Его во всех случаях заставляют установленным образом быть в распоряжении, а именно с установкой на дальнейшее поставляющее производство. Все, что таким образом поставлено, стоит на особом положении. Назовем его состоянием-в-наличии. Этот оборот речи будет означать у нас нечто более весомое и существенное, чем просто «припасенность». Словосочетание «состояние-в-наличии» поднимается здесь до статуса принципиального понятия. Им характеризуется весь тот способ, каким наличествуют вещи, затронутые производяще-добывающим раскрытием. Состоящее-в-наличии уже не противостоит нам как предмет в его объективной реальности.

Но ведь авиалайнер, стоящий на взлетной площадке, — он все же предмет? Конечно. Мы можем представлять себе машину таким образом. Однако тогда от нас будет скрыто ее существо и ее способ существования. Выведенная из своей потаенности, она стоит на взлетной полосе только в качестве состоящего-в-наличии и лишь постольку, поскольку поставлена на обеспечение возможности транспортировок. Для этого она во всем своем устройстве, в каждой своей составной части должна предоставлять возможность такого использования, т. е. должна быть готова к полету. (Здесь было бы уместно разобрать гегелевское определение машины как самостоятельного орудия<sup>10</sup>. Если идти от ручного орудия ремесленника, эта характеристика верна. Но в таком случае мы осмысливаем машину как раз *не* из сущности техники, к которой она принадлежит. С точки зрения состояния-в-наличии она как раз совершенно несамостоятельна; ибо она держится только тем, что поставлена на предоставление поставляемого ею.)

Если сейчас, когда мы пытаемся выявить в современной технике ее характер производящего выведения из потаенности, нам подвертываются, громоздясь сухой, однообразной и потому тягостной грудой, слова

«ставить», «предоставлять», «поставлять», «состоять», то тому есть основание в вещи, которая хочет здесь сказать о себе.

Кто осуществляет все это поставяющее производство, через которое так называемая действительность выходит из потаенности для состояния в наличии? Очевидно, человек. До какой степени он своими силами способен на такое раскрытие потаенного? Человек может, конечно, тем или иным способом представлять, описывать и производить те или иные вещи. Но непотаенностью, в которой показывает себя или ускользает действительное, человек не распоряжается<sup>11</sup>. То, что со времен Платона действительное обнаруживает себя в свете идей, не Платоном устроено. Мыслитель лишь отвечал тому, что было к нему обращено как вызов.

Это поставяющее раскрытие всего может осуществляться только в той мере, в какой человек со своей стороны заранее сам уже вовлечен в извлечение природных энергий. Если человек вовлечен в это, поставлен на это, то не принадлежит ли и человек — еще первоначальнее, чем природа — к существующему-в-наличии? Привычность таких выражений, как «человеческий материал», как «личный состав» корабля или медицинского учреждения, говорит об этом. Лесничий, замеряющий в лесу поваленную древесину и по видимости точно так же обходящий те же лесные тропы, как и его дед, сегодня, знает он о том или не знает, поставлен на это деревообрабатывающей промышленностью. Он приставлен к процессу поставки целлюлозы, которую заставляет в свою очередь производить потребность в бумаге, предоставляемой газетам и иллюстрированным журналам. А те заставляют общественное мнение проглатывать напечатанное, чтобы люди могли встать на позиции предоставляемой в их распоряжение мировоззренческой установки. Правда, как раз потому, что человек еще раньше, чем природные энергии, вовлечен в процесс добывающего поставления, он никогда не бывает чем-то просто состоящим в наличии. Применяя технику, человек первичнее ее участвует в поставяющем производстве как способе раскрытия потаенности. Но сама непотаенность, внутри которой развертывается поставяющее производство, никоим образом не создана человеком, как не им устроена и та область, которую он обязательно пересекает всякий раз, когда в качестве субъекта вступает в отношение к объекту<sup>12</sup>.

В чем и как происходит открытие потаенности, если оно не целиком устраивается человеком? Долго искать не приходится. Надо только без предвзятости осмыслить то, чем человек всегда оказывается заранее уже захвачен, причем настолько решительно, что лишь в силу своей захваченности он и может быть человеком. Когда бы человек ни раскрывал свой взор и слух, свое сердце, как бы ни отдавался мысли и порыву, искусству и труду, мольбе и благодарности, он всегда с самого начала уже видит себя вошедшим в круг непотаенного, чья непотаенность уже осуществилась, коль скоро она вызвала человека на соразмерные ему способы своего открытия. По-своему открывая внутри непотаенности присутствующее в ней, человек лишь отвечает ее вызову — даже там, где ему противоречит. И если, ища и созерцая, человек начинает исследовать природу как некую область своего представления, то, значит, он уже захвачен тем видом открытия потаенности, который заставляет его наступать на природу как на стоящий перед ним предмет исследования — до тех пор, пока и предмет тоже не исчезнет в беспредметности состоящего-в-наличии<sup>13</sup>.

Итак, современная техника в смысле поставяюще-предоставляющего раскрытия непотаенности — не просто человеческое дело. Поэтому

и тот вызов, который заставляет человека поставлять действительное как состоящее-в-наличии, мы тоже должны воспринять таким, каким он обнаруживает себя. Вызов этот сосредоточивает человека на поставляющем производстве. Его собирающее начало нацеливает человека на поставление действительного как состоящего в наличии.

То, что изначально складывает извилистые линии берега, нанизывая на себя их сложную совокупность, в береговую линию, есть собирающее начало, которое мы называем по-бережьем.

Мы называем то изначально собирающее начало, из которого развертываются разнообразные способы, какими мы ведем себя, поведением.

Назовем теперь тот захватывающий вызов, который сосредоточивает человека на поставлении всего, что выходит из потаенности, в качестве состоящего-в-наличии, — *по-ставом*.

Решимся применить это слово в пока еще совершенно непривычном смысле.

В существующем смысле слово «постав» означает станок, например ткацкий. Поставом называются также мельничные жернова. И таким же тяжелым и жестким, как они, кажется напросившееся нам теперь новое употребление слова «постав», не говоря уже о произволе такого переименования слов зрелого языка. Можно ли дальше зайти со странностями? Наверное, нет. Но только эти странности — старый обычай мысли. И мыслители следуют ему как раз тогда, когда мысль должна приблизиться к самому весоному. Мы, поздно рожденные, уже не в состоянии взвесить, что это значит, когда Платон решается употребить для обозначения существа всего существующего слово «эйдос». Ведь εἶδος в повседневном языке означал вид, предлагаемый нашему чувственному зрению видимой вещью. Платон ввергает этому слову совершенно необычную задачу быть названием того, что чувственным взором как раз никогда и нигде не воспринимается. Но и этой необычности еще мало. Ибо ἰδέα именуется не только нечувственный вид чувственно видимых вещей. Видом, «идеей» именуется и оказывается также то, что образует существо слышимого, вкушаемого, осязаемого, вообще всего тем или иным образом воспринимаемого<sup>14</sup>. Рядом с тем, что в этом и в некоторых других случаях Платон навязывает языку и мышлению, применить слово «постав», как мы сейчас решились, в качестве имени для существа современной техники можно почти безобидно. Вместе с тем заявленное здесь словоупотребление остается пробным и может вызвать недоразумения.

По-ставом мы называем собирающее начало той установки, которая ставит, т. е. заставляет человека выводить действительное из его потаенности способом поставления его как состоящего-в-наличии. По-ставом называется тот способ раскрытия потаенности, который правит существом современной техники, сам не являясь ничем техническим. К техническому же относится все знакомое нам в виде всевозможных станков, станов, установок и служащее составной частью того, что именуется производством. Последнее вместе со всеми своими составными частями относится к сфере технического манипулирования, которое всегда только отвечает требованиям постава, никогда не формируя его и даже не воздействуя на него.

Слово «ставить» в рубрике «по-став» имеет в виду не только производство, оно должно одновременно сохранить в себе отзвук того «становления», от которого происходит, а именно того художественного предствления и вы-ствления, которые в смысле ποιησις тоже выводят

присутствующее в непотаенность. Конечно, это представляющее произведение, например выставление статуи в ограде храма, и продумываемое нами сейчас добывающее-поставляющее производство в корне различны — и все же сродны в своей сущности. Оба — способы раскрытия потаенного, виды «алетей». В по-ставе осуществляется непотаенность, в виду которой функционирование современной техники раскрывает действительность как состоящую в наличии. Она поэтому и не только человеческая деятельность, и не простое средство в рамках этой деятельности. Одно лишь инструментальное, одно лишь антропологическое определение техники в принципе несостоятельно, его нельзя реабилитировать, даже подключив к нему задним числом метафизическое или религиозное истолкование.

Правда, конечно, что человек технической эпохи каким-то особенным, подчеркнутым образом втянут в раскрытие потаенности. Это раскрытие затрагивает прежде природу как главный резервуар состоящей в наличии энергии. Соответственно, поставляющая установка человека проявляет себя сначала в возникновении точного естествознания Нового времени. Естественнаучный способ представления *исследует* природу как поддающуюся расчету систему сил. Современная физика не потому экспериментальная наука, что применяет приборы для установления фактов о природе, а наоборот: поскольку физика, причем уже в качестве чистой теории, заставляет природу представлять себя как расчетно предсказуемую систему сил, постольку ставится эксперимент, а именно для установления того, дает ли и как дает о себе знать представленная таким способом природа.

Но ведь математическое естествознание возникло почти за два века до современной техники. Как же оно могло уже тогда быть поставлено современной техникой на службу себе? Факты говорят как будто бы о противоположном. Современная техника развернулась все же только после того, как смогла опереться на точное естествознание. По историографическому счету это верно. По смыслу исторических событий отсюда далеко до истины.

Физическая теория природы Нового времени приготовила путь прежде всего не технике, а существу современной техники. Ибо захватывающая сосредоточенность на поставляющем раскрытии потаенного царит уже в этой физике. Она только не выступает еще в ней на передний план в своем собственном облике. Физика Нового времени — это еще не познанный в своих истоках ранний вестник постава. Существо современной техники еще долго останется потаенным даже тогда, когда уже изобретут разнообразные двигатели, разовьют электротехнику и двинут в ход атомную технику.

Все сущностное, а не только существо современной техники, вообще всего дольше остается потаенным. И все равно по размаху своей власти оно остается тем, что предшествует всему: самым ранним. Об этом уже знали греческие мыслители, когда говорили: то, что правит первыми началами вещей, нам, людям, открывается лишь позднее<sup>15</sup>. Изначально раннее показывает себя человеку лишь в последнюю очередь. Поэтому в сфере мысли усилия еще глубже продумать ранние темы мысли — это не вздорное желание обновить прошлое, а трезвая готовность удивляться будущему характеру раннего.

По историографическому счету времени начало современного естествознания приходится на 17 век. Машинная техника, напротив, развивается только со второй половины 18 века. Но более позднее для исторической фактографии — современная техника — по правящему в ней существу есть более раннее событие.

Если современной физике в растущей мере приходится мириться с тем, что сфера ее представлений теряет наглядность, то этот ее отказ от наглядности не продиктован какой-либо исследовательской комиссией. Он продиктован властью по-става, требующего поставимости природы как состоящего-в-наличии. Поэтому при любом отступлении от недавно еще единственно определяющего, обращенного только к объектам способа представления физика никогда не сможет отказаться от одного: от того, чтобы природа давала о себе знать каким-либо рассчитываемо фиксируемым образом, позволяя представлять себя в качестве системы информативных данных. Эта система отмечена теперь еще раз видоизмененным характером причинности. Причинность не имеет теперь ни черт про-изводящего по-вода, ни характера *causa efficiens* или *causa formalis*<sup>16</sup>. По-видимому, вся причинность сплющивается до добываемой сложными путями информации об одновременности или взаимоследованиях устанавливаемых состояний. Этому, по-видимому, отвечает процесс возрастания условности, впечатляющим образом описанный в докладе Гейзенберга<sup>17</sup>.

Поскольку существо современной техники коренится в по-ставе, постольку она вынуждена применять точное естествознание. Отсюда возникает обманчивая видимость, будто современная техника есть прикладное естествознание. Такая видимость может утверждать себя до тех пор, пока не спрошено достаточным образом ни о сущностных истоках наук Нового времени, ни о существовании современной техники.

Мы ставим вопрос о технике, чтобы прояснить наше отношение к ее существу. Существо современной техники являет себя в том, что мы называем по-ставом. Но указать на это еще вовсе не значит ответить на вопрос о технике, если отвечать значит: соответствовать — отвечать существу того, о чем задан вопрос.

Где мы окажемся, если сделаем теперь еще один шаг в осмыслении того, что такое по-став сам по себе? Он вовсе не нечто техническое, машинообразное. Он способ, каким действительное выходит из потаенности, становясь состоящим-в-наличии. Опять спросим: происходит ли это открытие потаенного где-то за пределами всякой человеческой деятельности? Нет. Но все же оно происходит не только в человеке и не главным образом *через* него.

По-став есть собирающее начало того устанавливания, которое ставит человека на раскрытие действительности способом поставления его в качестве состоящего-в-наличии. Захваченный поставляющим производством, человек стоит внутри сущностной сферы по-става. Он никак не может занять то или иное отношение к нему, поразмыслив<sup>18</sup>. Поэтому вопрос, в какое нам встать отношение к существу техники, в такой своей форме всегда уже запоздал. Зато никогда не поздно спросить, знаем ли мы собственно о самих себе, что наше действие и наше бездействие во всем то явно, то скрыто втянуто в по-став. Никогда не поздно спросить, главное, задеты ли мы, и как, собственно, задеты сущностной основой самого по-става.

Существо современной техники ставит человека на путь такого раскрытия потаенности, благодаря которому действительность повсюду, более или менее явно, делается состоящей-в-наличии. Поставить на тот или иной путь значит то же, что послать в него. То сосредоточивающее послание, которое впервые ставит человека на тот или иной путь раскрытия потаенности, мы называем миссией и судьбой.



Исходя отсюда определяется существо всех исторических событий. Они не просто материал для историографии и не только совершение человеком незаурядных поступков. Поступки только тогда и становятся событиями, когда отвечают миссии и судьбе (ср. «О существе истины», 1930; напечатано первым изданием в 1943)<sup>19</sup>. И судьба, посылающая на путь опредмечивающего представления, впервые только и делает исторические события доступными в качестве предмета для историографии как одной из наук, что впервые только и создает почву для привычного отождествления события с историографическим фактом<sup>20</sup>.

Втягивая человека в поставляющее производство, постав посылает его на определенный путь раскрытия потаенности. Постав, как всякий путь такого раскрытия, есть судьба, посылающая человека в историческое бытие. Посылание в названном смысле — тоже про-из-ведение, «пойсис».

Всегда непотаенность того, что есть, идет одним из путей своего раскрытия. Всегда человек властно захвачен судьбой раскрытия потаенности. Однако его судьба — никогда не принудительный рок. Ибо человек впервые только и делается свободным, когда прислушивается к миссии, посылающей его в историческое бытие, приходя так к послушанию — но не к безвольной послушности.

Существо свободы исходно связано не с волей, тем более не с причинной обусловленностью человеческой воли.

Свобода правит в просторе, возникающем как просвет, т. е. как выход из потаенности. Раскрытие потаенного, т. е. истина — событие, к которому свобода стоит в ближайшем и интимнейшем родстве. Всякое раскрытие потаенного идет по следам сокровенности и тайны. Но прежде всего сокровенно и всегда потаенно — само по себе Освобождающее, Тайна. Всякое раскрытие потаенного идет из ее простора, приходит к простору и ведет на простор. Свобода простора не заключается ни в разнuzданности своеволия, ни в связанности с абстрактными законами<sup>21</sup>. Свобода есть та озаряющая тайна, в просвете которой веет стерегущий существо всякой истины покров и из-за которой этот покров кажется утаивающим. Свобода — это область судьбы, посылающей человека на тот или иной путь раскрытия Тайны<sup>22</sup>.

Существо современной техники таится в поставе. Последний повинутся миссии раскрытия потаенности. Эти фразы говорят нечто другое, чем часто слышимые речи о технике как судьбе нашей эпохи, где судьба означает неизбежность неотвратимого хода вещей.

Думая о существе техники, мы осмысливаем постав как посланность на путь раскрытия потаенного. Тем самым мы уже вступили в свободный простор исторической посланности, которая никоим образом не навязывает нам тупого фатализма слепых служителей или, что сводится к тому же, бессильных бунтарей против техники, проклинаящих ее как дело дьявола. Наоборот, по-настоящему открыв себя существу техники, мы неожиданно обнаруживаем, что захвачены освободительной ответственностью.

Существо техники покоится в поставе. Его власть отвечает судьбе исторического бытия. Последняя всегда посылает человека на тот или иной путь раскрытия потаенности, поэтому человек постоянно ходит по краю той возможности — а значит, приближается к т о м у , — что будет исследовать и разрабатывать только вещи, раскрытые по образу поставы, все измеряя его мерой. Тем самым закрывается другая возможность — что человек все раньше, глубже и изначально будет вникать в существо непотаенного и его непотаенности, принимая эту требующуюся для ее раскрытия принадлежность к ней как свое собственное существо<sup>23</sup>.

Приведя человека к этим двум возможностям, его судьба поставила его тем самым на край опасности. Миссия раскрытия потаенности как таковая во всех своих видах, а потому с необходимостью, есть *риск*.

Каким бы образом ни правила миссия раскрытия потаенного, непотаенность, в которой так или иначе являет себя все существующее, таит в себе ту угрозу, что человек проглядит непотаенное и перетолкует его<sup>24</sup>. Так там, где все присутствующее предстает в свете причинно-следственных взаимодействий, даже Бог может утратить для представления все святое и высокое, все таинственное своего далека. В свете причинности Бог может скатиться до роли причины, до *causa efficiens*. Тогда он даже внутри богословия станет Богом философов — тех, которые определяют всякую открытость и потаенность исходя из действующей причины, никогда при этом не задумываясь о сущностном источнике самой причинности.

Равным образом то раскрытие, в ходе которого природа предстает как рассчитываемая система сил и воздействий, позволит делать правильные утверждения, но как раз из-за этих успехов упрочится опасность того, что посреди правильного ускользнет истинное.

Миссия раскрытия тайны сама по себе есть не какая-то, а главная опасность.

Но когда эта миссия правит в образе по-става, она — крайняя опасность. Риск здесь дает о себе знать в двух смыслах. Коль скоро непотаенное захватывает человека даже и не как объект, пред-стоящий человеку, а уже исключительно как состоящее-в-наличии, человек среди распредметившегося материала становится просто поставителем этой наличности — он ходит по крайней кромке пропасти, а именно того падения, когда он сам себя будет воспринимать уже просто как нечто состоящее в наличности. А между тем как раз под этой нависшей над ним угрозой человек раскорячился до фигуры господина земли. Распространяется видимость, будто все предстающее человеку стоит лишь постольку, поскольку так или иначе поставлено им. Эта видимость со временем порождает последний обманчивый мираж. Начинает казаться, что человеку предстает теперь повсюду уже только он сам. Гейзенберг с полным основанием указал на то, что сегодняшнему человеку действительность должна представляться именно таким образом<sup>25</sup>. Между тем на самом деле с самим собой, т. е. со своим существом, человек сегодня как раз нигде уже не встречается. Человек настолько решительно втянут в постав, что не воспринимает его как обращенный к нему вызов, просматривает самого себя как захваченного этим вызовом, прослушивает тем самым все способы, какими в своей захваченности экзистенцирует из своего существа, и потому уже никогда не может встретить среди предметов своего представления просто самого себя<sup>26</sup>.

Постав, однако, подвергает риску не только человека в его отношении к самому себе и ко всему, что есть. В качестве миссии он посылает человека на путь раскрытия потаенности способом поставления. Где господствует последнее, изгоняется всякая другая возможность раскрытия потаенности. Главное, поставом скрадывается тот путь раскрытия тайны, который дает присутствующему явиться в смысле произведения, *ποίησις*. По сравнению с ним поставляющее производство энергично встает в противительное отношение к тому, что есть. Где правит постав, на всякое раскрытие потаенного ложится печать управления, организации и обеспечения всего состоящего в наличии. Управление, организация, обеспечение не дают обнаружиться даже своей собственной основной черте, а именно этому раскрытию как таковому.

Поставляющим производством таким образом не только утаивается прежний способ раскрытия потаенности, произведение, но скрадывается и само раскрытие потаенного как таковое, а с ним то, в чем происходит событие выхода из потаенности, — Истина.

Постав встает на пути свечения и правления истины. Миссия, посылающая на исторический путь поставления действительности, есть поэтому высший риск. Опасна не техника сама по себе. Нет никакого демонизма техники; но есть тайна ее существа. Существо техники как миссия раскрытия потаенности — это риск. Измененное нами значение слова «постав», возможно, делается нам немного ближе, если мы подумаем теперь о поставе в смысле посланности и опасности.

Угроза человеку идет даже не от возможного губительного действия машин и технических аппаратов. Подлинная угроза уже подступила к человеку в самом его существе. Господство по-става грозит той опасностью, что человек окажется уже не в состоянии вернуться к более исходному раскрытию потаенного и услышать голос более ранней истины.

Так с господством постава приходит крайняя опасность.

Но где опасность, там вырастает  
И спасительное<sup>27</sup>.

Тщательно продумаем эти слова Гёльдерлина. Что значит «спасти»? Обычно мы думаем, что здесь только один смысл: успеть еще как-то удержать от гибели то, чему она грозит, обеспечив ему продолжение прежнего существования. Но «спасение» говорит о чем-то большем. «Спасти» — значит вернуть что-либо его существу, чтобы тем самым и это существо впервые явить в его подлинном свете. Если существо техники, постав, есть крайняя опасность и если слова Гёльдерлина содержат истину, то господство постава не может исчерпываться только тем, чтобы глухо заслонить собою свет всякого раскрытия тайны, всякую явленность истины. Наоборот, как раз в существе техники должны таиться ростки спасительного. Но тогда, может быть, как следует взглядевшись в то, что есть постав как миссия раскрытия потаенности, мы сумеем вывести на свет эти ростки спасения?

В каком смысле там, где опасность, вырастает спасительное? Где что-то растет, там оно укоренено, оттуда исходит. Выращивание и укоренение совершаются потаенно и тихо и в свое время. Однако по слову поэта мы как раз и не можем ожидать, что там, где опасность, мы сразу и без того чтобы готовиться к нему, уловим спасительное. Мы должны сейчас соответственно сначала понять, почему там, где крайняя опасность, почему именно под властью постава спасение коренится глубже всего, только еще зарождаясь там. Чтобы понять это, попытаемся на последнем шаге нашего пути еще пристальнее взглядеться в опасность. Тем самым мы должны еще раз задать вопрос о технике. Ведь это в ее существе, как мы говорили, коренится и прорастает спасительное.

Как нам, однако, разглядеть спасительное в существе техники, пока мы не продумали, в каком смысле слова «существо» постав является существом техники?

До сих пор мы понимали слово «существо» в привычном смысле «сущности». На школьном языке философии «сущностью» называется то, что есть вещь, по-латински — *quid*. *Quidditas*, «чтойность», дает ответ на вопрос о сущности. Например, то, что присуще всем видам деревьев (дубу, буку, березе, сосне), есть одна и та же древесность. Под нее как под общий род, «универсальное», подпадают все действительные и возможные деревья. Но существо техники, постав — разве это общий

род всего технического? Будь это верно, тогда паровая турбина, радиопередатчик, циклотрон были бы поставом. Однако слово «постав» означает у нас и не прибор, и не какое бы то ни было устройство. Тем более под ним не подразумевается обобщенное понятие подобных устройств. Машины и аппараты — так же не образчики и не виды поставы, как оператор у пульта управления или инженер в конструкторском бюро. Все это — каждый раз по-своему — принадлежит поставу как составная часть, как состоящее-в-наличии, как поставленный на производственное место работник; однако постав есть существо техники никак не в смысле родового понятия. Постав есть один из способов раскрытия потаенности, на который посылает судьба исторического бытия, — а именно производственно-поставляющий способ. Столь же судьбоносный способ — раскрытие потаенного в произведении. Эти способы, однако, не смежные виды, соподчиненные родовому понятию раскрытости. Выход из потаенности есть та судьба, которая всегда уже, всегда вдруг и необъяснимо ни для какой мысли наделяет собой человека, делясь на раскрытие потаенного путями произведения и производства. Производяще-добывающее раскрытие исторически происходит от раскрытости произведения. Но вместе с тем постав роковым образом заслоняет собою ποιησις, «поэзию».

Во всяком случае, хотя постав как миссия раскрытия потаенности есть существо техники, он никоим образом не сущность в смысле родовой общности, не *essentia*. Обратив на это внимание, мы натолкнемся на поразительное обстоятельство: сама техника заставляет нас думать о том, что обычно понимают под «сущностью», в каком-то другом смысле<sup>28</sup>. Только в каком?

Уже когда мы говорим о том, что такое вещь «в сущности», мы имеем в виду не общеродовое понятие, а то, чем вещь держится, в чем ее сила, что в ней обнаруживается в конечном счете и чем она жива, т. е. ее существо<sup>29</sup>. Й. П. Хебель в стихотворении «Привидение на улице Кандерер», которое особенно любил Гёте, употребляет старое слово, видоизменяющее «сущность» (*Wesen*), в этом смысле, — *die Weserei*. Оно означает ратушу, поскольку там сосредоточивается жизнь общины и показывает себя в своем существе бытие городка. Слово «существо» еще хранит в себе значение соответствующего глагола. «Существо», понимаемое глагольно, — то же самое, что «истинное существование», и оно связано с «истиной» не только по смыслу, но и в фонетическом словообразовании<sup>30</sup>. Уже Сократ и Платон мыслят сущность вещи как существо в смысле ее пребывающей истины. Правда, пребывающее они понимают как всегда существующее (*ἀεὶ ὄν*). Вечное же существование они усматривают в том, что остается без перемен во всем происходящем с вещью. Это остающееся неизменным они в свою очередь обнаруживают в «виде» (эйдосе, идее) вещи; скажем, в идее «дома».

В ней являет себя то, чем является каждая устроенная сообразно ей вещь. Отдельные действительные и возможные дома, *наоборот*, — лишь изменчивые и преходящие разновидности «идеи», не причастные тем самым пребыванию.

Но ведь никак, никогда невозможно доказать, что существенное как пребывающее обязательно должно покоиться только и исключительно на том, что Платон мыслит как «идею», Аристотель — как *τὸ τί ἦν εἶναι* («то, чем всякая вещь заранее уже была»), метафизика — как *essentia*, сущность в ее разнообразнейших истолкованиях.

Все существенное пребывает. Но разве пребывание — это просто продолжающееся существование? Разве существование техники пребывает

в смысле вечного существования какой-то идеи, парящей над всем техническим, так что создавалось бы впечатление, будто словом «техника» обозначается какая-то мифическая абстракция? Существо техники можно усмотреть только из того «пробывания», каким исторически осуществляется по-став как миссия раскрытия потаенного. Гёте употребляет один раз («Избирательное сродство», II часть, 10 гл., новелла «Удивительные соседские дети») вместо «продолжало существовать» таинственно звучащее «продолжало осуществляться»<sup>31</sup>. Его уху «существование» слышится здесь в невысказанном созвучии с «осуществлением». И если мы снова, еще глубже, чем раньше, задумаемся о том, что, собственно, пребывает и, может быть, одно только и пребывает, то с полным основанием скажем: *только осуществляющееся пребывает. Изначально и ранее всего пребывающее — это осуществляющее.*

В качестве сущности техники по-став есть нечто пребывающее. Но пребывает ли он еще и в смысле о-существляющего, дающего чему-то пребывать в своем существе? Уже сам вопрос кажется явным промахом. Ведь согласно всему сказанному выше по-став есть миссия, сосредоточивающаяся на добывающе-производящем раскрытии сокрытого. Добыча — все что угодно, только не осуществление! Так кажется, пока мы не обращаем внимания на то, что захваченность поставлением действительного как состоящего в наличии — это в конечном итоге тоже миссия, посылающая человека на один из путей раскрытия потаенности. В качестве этой миссии существо техники дает человеку вступить в нечто такое, что сам по себе он не может ни избрести, ни тем более устроить; ибо такой вещи, как человек, являющийся человеком только благодаря самому себе, не существует<sup>32</sup>.

И все-таки: если эта миссия, по-став, есть крайняя опасность, не только для человеческого существа, но и для всего раскрытия тайны как такового, то можно ли называть ее миссией осуществления? Безусловно; и особенно если на его путях предстоит возраст спасительному. Всякая миссия раскрытия потаенности выполняется как о-существление и в качестве такого. О-существление впервые только и наделяет человека той долей участия в раскрытии, какого требует событие выхода в непотаенность. Человек сбывается только в со-бытии истины как требующийся для него. Осуществляющее, тем или иным образом посылающее на путь раскрытия потаенности есть как таковое спасительное. Ибо оно дает человеку увидеть высшее достоинство своего существа и вернуться к нему. Это достоинство в том, чтобы беречь непотаенность, а с нею — тем самым заранее уже и тайну всякого существа на этой земле. Как раз в по-ставе, который грозит втянуть человека в поставляющее производство как в якобы единственный способ раскрытия потаенного и тем толкает человека на риск отказа от своей свободной сущности, как раз в этой крайней опасности дает о себе знать интимнейшая, нерушимая принадлежность человека к осуществлению истины — при условии, что мы со своей стороны начнем обращать внимание на существо техники.

Так существо техники таит в себе — чего мы всего меньше ожидали — возможные ростки спасительного.

Все тем самым зависит от нашей способности распознать эти ростки и признательно сберечь их. Как это сделать? Прежде всего другого — усилием разглядеть существо техники, вместо того чтобы просто оцепенело глазеть на техническое. Пока мы будем представлять себе технику как инструмент и орудие, мы застрянем на желании овладеть ею. Нас пронесет мимо существа техники<sup>33</sup>.

Между тем стоит только задаться вопросом о том, в чем существо инструментальности как вида каузальности, и мы увидим: это существо — в миссии раскрытия потаенного.

И если, наконец, мы подумаем о том, как суть этого существа сбывается в о-существовании, требующем человека с его долей участия в раскрытии потаенного, то окажется:

Существо техники двусмысленно в высоком значении этого слова. Двусмысленность здесь указывает на тайну всякого раскрытия потаенности, т. е. на тайну истины<sup>34</sup>.

Во-первых, постав втягивает в гонку поставляющего производства, которое совершенно заслоняет событие выхода из потаенности и тем самым подвергает риску самые корни нашего отношения к существу истины.

Во-вторых, сам по-став в свою очередь осуществляется путем того о-существования, которое позволяет человеку пребывать — до сих пор неосознанно, но в будущем, возможно, это станет более ощутимым — в качестве требующегося для хранения существа истины. Так поднимаются ростки спасительного.

Безудержность поставляющего производства и сдержанность спасительного минуют друг друга, как в движении созвездий пути двух звезд. Но эта возможность разминуться скрывает их потаенную близость.

Вглядевшись в двусмысленное существо техники, мы увидим эту констелляцию, звездный ход тайны<sup>35</sup>.

Вопрос о технике — это вопрос о констелляции, при которой совершается событие раскрытия потаенного, событие тайны, событие о-существования истины.

Чем нам поможет вглядывание в констелляцию истины? Мы всматриваемся в опасность и замечаем рост спасительного.

Это нас еще не спасает. И все равно мы призваны с надеждой следить за растущим светом спасительного. Как это сделать? Здесь и теперь, хотя бы в малом оберегая возрастание спасительного. Сюда входит и постоянное внимание к грозящей крайней опасности.

Существо техники грозит раскрытию потаенного, грозит той возможностью, что всякое раскрытие сведется к поставляющему производству и все предстанет в голой раскрытости состоящего-в-наличии. Человеческое действие никогда не в силах непосредственно противостоять этой угрозе. Человеческие усилия сами по себе никогда не смогут эту угрозу отворотить. Но в силах человеческой мысли подумать о том, что все спасительное должно быть высшей, хотя вместе и сродной сущности с подвергшимся опасности.

Тогда, может быть, какое-то более изначально осуществленное раскрытие тайны способно показать первый свет спасительного среди опасности, которая в техническую эпоху скорее пока еще таится, чем обнаруживает себя?

Когда-то не только техника носила название «техне». Когда-то словом «техне» называлось и то раскрытие потаенного, которое выводит истину к сиянию явленности.

Когда-то про-из-ведение истины в красоту тоже называлось «техне». Словом «техне» назывался и «пойсис» изящных искусств.

В начале европейской истории в Греции искусства поднялись до крайней высоты осуществимого в них раскрытия тайны. Они светло являли присутствие богов, диалог божественной и человеческой судьбы. И искусство называлось просто «техне». Оно было одним, единым в своей многосложности, раскрытием потаенного. Оно было благочестивым, *τρόςος*, т. е. согласным голосу и молчанию истины.

Искусства коренились не в художественной сфере. Их произведения не были объектом эстетического наслаждения. Искусство не было фронтом культурного строительства.

Чем было искусство? Пусть на краткое, но высокое время? Почему оно носило скромное и благородное имя «техне»? Потому что оно было являющим и выводящим раскрытием потаенности и принадлежало тем самым к «пойесису». Это слово стало в конце концов именем собственным того раскрытия тайны, которым пронизаны все искусства прекрасного, — поэзии, созидательной речи.

Тот же поэт, от которого мы слышали слова:

Но где опасность, там вырастает  
Испасительное, —

говорит нам:

Поэтически живет человек на этой земле.

Поэзия являет истину в сиянии того, что Платон в «Федре» называет *ἐκφανέστατον*, «сияющим всего ярче»<sup>36</sup>. Существом поэзии пронизано всякое искусство, всякое выведение существенного в непотаенность красоты.

Будут ли изящные искусства снова призваны к поэтическому раскрытию потаенного? Потребуется ли от них это раскрытие большей изначальности, так, что они в своей доле участия будут возвращать спасительное, вновь будить и поддерживать внимание и доверие к осуществляющему?

Дано ли искусству осуществить эту высшую возможность своего существа среди крайней опасности, никто не в силах знать. Но мы вправе ужасаться. Чему? Возможности другого: того, что повсюду утвердится неистовая техническая гонка, пока однажды, пронизав собою все техническое, существо техники не укоренится на месте события истины.

Поскольку существо техники не есть нечто техническое, сущностное осмысление техники и решающее размежевание с ней должны произойти в области, которая, с одной стороны, родственна существу техники, а с другой, все-таки фундаментально отлична от него.

Одной из таких областей является искусство. Конечно, только в случае если художественная мысль в свою очередь не изолируется от той констелляции истины, о которой мы ставим вопрос.

Ставя так вопрос, мы свидетельствуем о бедственности положения, когда перед лицом голой техники мы еще не видим сути техники; когда перед лицом голой эстетики мы уже не можем ощутить сути искусства. Чем глубже, однако, задумываемся мы о существовании техники, тем таинственнее делается существо искусства.

Чем ближе мы подходим к опасности, тем ярче начинают светиться пути к спасительному, тем более вопрошающими мы становимся. Ибо вопрошание есть благочестие мысли.

## НАУКА И ОСМЫСЛЕНИЕ

В соответствии с распространенным представлением мы обозначаем область, внутри которой развертывается духовная и творческая деятельность человека, именем «культура». К ней относят и науку, ее развитие

и организацию. Наука ставится тем самым в ряд ценностей, которыми человек дорожит, к которым он по разным побудительным причинам обращает свой интерес.

Однако пока мы берем науку только в этом аспекте культуры, мы не сможем измерить всей глубины ее существа. То же относится к искусству. Их еще и сегодня охотно ставят рядом: искусство и науку. Искусство тоже можно представить себе как область культурного производства. Тогда мы опять же ничего не поймем в его существе. В свете этого последнего искусство есть святыня и кров, где действительность каждый раз вновь дарит человеку свой прежде таившийся блеск, чтобы в его сиянии человек яснее видел и чище слышал то, что обращено к его существу.

Как и искусство, наука не есть просто культурное занятие человека. Наука — способ, притом решающий, каким для нас предстает все, что есть.

Мы должны поэтому сказать: действительность, внутри которой движется и пытается оставаться сегодняшний человек, все больше определяется тем, что называют западноевропейской наукой.

Вглядываясь в это обстоятельство, мы обнаруживаем, что в западной части мира на протяжении веков ее истории наука развернула нигде более на земле не встречающееся могущество и идет к тому, чтобы в конце концов наложить свою власть на весь земной шар.

Но есть ли наука лишь нечто сделанное человеком, просто взвинченное до небывалого размаха, так что можно было бы считать, что в один прекрасный день по воле людей, решением каких-нибудь комиссий ее удастся снова упразднить? Или здесь происходит событие какого-то большего размаха? Не правит ли в науке еще и нечто другое, помимо простой человеческой любознательности<sup>1</sup>? Именно так оно и есть. Здесь властвует что-то другое. Только это другое скрыто от нас, пока мы цепляемся за привычные представления о науке.

Другое — в том положении вещей, которое безраздельно царит во всех науках, оставаясь, однако, скрытым от них. Чтобы это положение вещей вошло в поле нашего зрения, должна, правда, иметь место достаточная ясность относительно того, что такое наука. Каким путем такого добиться? Всего верней, как кажется, путем описания современного научного производства. Подобное изображение смогло бы показать, как вот уже долгое время науки всё решительней и вместе с тем неприметней внедряются во все организованные формы современной жизни: в промышленность, экономику, образование, политику, военное дело, в публицистику всякого рода. Рассмотреть ход этого внедрения важно. И все же, чтобы суметь описать его, мы сначала должны уже видеть, в чем заключается существо науки. Его можно высказать в лаконичном тезисе. Он гласит: наука есть теория действительного.

Наш тезис не призван служить ни готовым определением, ни подручной формулой. В нем содержатся одни только чистые вопросы. Они начнут выявляться по мере истолкования тезиса. Прежде всего придется заметить, что слово «наука» в тезисе «наука есть теория действительного» всегда означает только науку Нового времени. Тезис «наука есть теория действительного» не имеет смысла ни для средневековой науки, ни для науки древности. От теории действительного средневековая *doctrina* имеет такое же сущностное отличие, как эта последняя в свою очередь — от античной *ἐπιστήμη*. И все-таки существо современной науки, которая в качестве европейской стала между тем планетарной, коренится в греческой мысли, со времен Платона носящей название философии.



Это наблюдение отнюдь не призвано затушевать переломный характер современного способа познания, совсем наоборот: научное знание Нового времени отличается как раз решительной разработкой одной черты, только еще таившейся в существе по-гречески понятого знания, и отталкивается от греческого знания как раз для того, чтобы стать в противоположность ему чем-то другим.

Кто сегодня, спрашивая, задумываясь, а тем самым уже и действуя, осмеливается отвечать глубинному ходу мирового потрясения, ежечасно нами ощущаемого, тот должен не только заметить подвластность нашего сегодняшнего мира современной науке с ее волей к знанию, но и прежде всего понять, что любое осмысление современности теперь способно возникнуть и укорениться лишь при условии, если в диалоге с греческими мыслителями и их языком оно пустит корни в эту почву нашего исторического бытия. Такой диалог пока еще дожидается своего начала. Он едва только подготовлен; и он сам для нас, в свою очередь, — предварительное условие для неизбежного диалога с восточноазиатским миром.

Диалог с греческими мыслителями, т. е., стало быть, и с поэтами не означает, однако, никакого новоявленного ренессанса античности. Еще меньше похож он на любопытство историка по отношению к чему-то такому, что, конечно, давно прошло, но еще могло бы послужить нам для историко-научного объяснения некоторых черт современного мира в их становлении.

То, что представало мысли и поэзии в ранней греческой древности, еще и сегодня настоящее, в такой мере настоящее, что его существо, для него самого пока закрытое, повсеместно дожидается нашего внимания и задевает нас — больше всего там, где мы меньше всего предполагаем, а именно во всевластии современной техники, которая была совершенно неведома античности и тем не менее тоже в ней имеет свой сущностный источник.

Чтобы ощутить это присутствие былого, нам надо избавиться от господствующего до сих пор историографического представления исторических событий. Историографическое представление берет историю как предмет, в котором протекает событие, одновременно уходя в своей изменчивости.

В тезисе «наука есть теория действительного» рано помысленное, рано посланное остается настоящим.

Попытаемся сейчас прояснить наш тезис в двух аспектах. Спросим, во-первых: что называется «действительным»? Спросим затем: что называется «теорией»?

Прояснение этого попутно покажет, как то и другое, действительное и теория, соотносятся друг с другом в своем существе.

Чтобы выяснить, что в тезисе «наука есть теория действительного» означает имя «действительное», будем держаться слова. Действительное составляет сферу действительного, того, что действует. Что значит «действовать»? При ответе на этот вопрос придется идти за этимологией. Но решающим будет то, как мы это сделаем. Простая констатация старого и зачастую уже умолкнувшего значения слова, выхватывание этого значения для утилизации в нововводимом словоупотреблении ни к чему не ведут, кроме прихоти и произвола. Надо, наоборот, в опоре на раннее значение слова и его изменение увидеть круг вещей, на который слово указывает. Надо задуматься над тем, как внутри этой бытийной области движется названная данным словом вещь. Только тогда слово заговорит — заговорит взаимосвязью значений, в которые развертывается именуемая им вещь в историческом существовании мысли и поэзии.

«Действовать» значит «делать». Что значит «делать»? Слово относится к индоевропейскому корню dhē; отсюда идет и греческое *θέσις*: полагание, выкладывание, положение. Такое делание, однако, мыслится не просто как человеческая деятельность и, главное, не просто деятельность в смысле оперативности и активизма. Рост, движение природы (*φύσις*) — тоже действие, причем именно в точном смысле *θέσις*. Лишь в позднейшее время *φύσις* и *θέσις* оказываются противопоставленными областями — что тоже ведь оказалось возможным только благодаря какой-то общности их основы<sup>2</sup>. *Φύσις* есть *θέσις*: спонтанное выдвигание, выставление, про- и из-ведение вещи в ее присутствии. «Делашее» в таком смысле есть действующее как присутствующее в своем пребывании<sup>3</sup>. Слово «действовать», понятое в этом значении про- и из-ведения, именуется тем самым определенным способом выхода существующего на уровень своего пребывания. Действие есть про- и из-ведение независимо от того, выводит ли вещь к присутствию сама себя или же про-изведение совершает человек. На языке средневековья немецкое слово *wirken* значит еще «делание» домов, утвари, скульптур; позднее значение слова *wirken* сужается до изготовления в смысле шитья, вязания, ткачества.

Действительное есть действующее или сделанное: про-изводящее или про-из-веденное в присутствии. «Действительность» означает тогда, при достаточной широте осмысления: произведенная в присутствии наличность или завершённое пребывание спонтанно себя про-изводящего. «Действительность» по-гречески — «энергия». «Энергия» относится к индоевропейскому корню *uerǵ*, откуда немецкое *Werk* и греческое «эргон». И никогда не будет лишним подчеркнуть: основная черта действия как энергии заключается не в *efficere* и *effectus*, не в результативности акта, а в том, что вещь выходит к непотаенному предстоянию и предлежанию. Даже говоря о том же самом, что латиняне назовут *causa efficiens*, греки — например Аристотель — никогда не имеют в виду достижение результата<sup>4</sup>. «Эргон» есть то «деяние», совершение которого есть выход вещи к полноте своего присутствия; «эргон» есть то, что в собственном и высшем смысле присутствует. Поэтому и только поэтому Аристотель называет полноту пребывания подлинно присутствующего «энергией» или «энтелехией»: пребыванием в завершённой полноте (а именно в полноте всего возможного для вещи присутствия). Эти имена, образованные Аристотелем для обозначения настоящего и полного пребывания присутствующего, целой пропастью отделены по называемой ими реальности от более позднего, новоевропейского значения слова «энергия» в смысле силы, а «энтелехия» — в смысле расположенности и способности к действию.

Основное аристотелевское обозначение присутствия, «энергия», удовлетворительно переводится нашим словом «действительность» только в случае, если мы со своей стороны понимаем «действие» по-гречески в смысле *про* (в выступании к присутствию) *-из* (из потаенности) *-ведения*. «Суть» в составе так понятого «присутствия» — то же самое слово, что «истина», пребывающее основание вещи. Присутствие мы мыслим как пребывание того, что, открывшись в своей непотаенности, остается в ней. В послеплатоновскую эпоху, однако, это значение «энергии» — «пребывание-в-произведенности» — затемняется в пользу другого. Римляне переводят, т. е. понимают, «эргон» исходя из *operatio* в смысле *actio* и говорят вместо «энергии» — *actus*, совершенно другое слово с совсем другой областью значения. Про-изведенное оказывается теперь результатом той или иной «*operatio*»<sup>5</sup>. Результат есть то, что получается

из «акции» и следует за ней: следствие. Действительное теперь — это получившееся в порядке следствия. Следствие вызывается тем, что ему предшествует, причиной (causa). Действительное выступает отныне в свете каузальности, во главе которой стоит causa efficiens. Даже Бога в теологии — не в вере — начинают представлять в виде causa prima, первопричины. В конце концов при прослеживании причинно-следственных отношений на передний план выступает порядок следования и тем самым протекание во времени. Кант понимает причинность как закон временного следования. В новейших работах В. Гейзенберга проблема причинности становится чисто математической задачей измерения времени. С этим сдвигом в действительности действительного связано, однако, еще нечто другое, не менее существенное. Следствие в смысле результата действия выступает как вещь, получившаяся в ходе некоторой деятельности, что теперь значит — усилия и работы. Что достигнуто как следствие такой деятельности, то и действительно. Слово «действительно» звучит сегодня в смысле уверения и значит то же, что «несомненно» и «верно». Вместо «это несомненно так» мы говорим: «это действительно так», «это на деле так». И то обстоятельство, что слово «действительно» с начала Нового времени, с 17 века, совпало по смыслу с «несомненно», — не случайность и не безобидный каприз меняющегося словарного значения.

«Действительное» в смысле фактического противопоставляется теперь тому, что не выдерживает проверки и представляется пустой видимостью или простым мнением. Впрочем, даже в этом многократно изменившемся значении действительное все еще сохраняет прежнюю — теперь, правда, ослабленную и иначе дающую о себе знать — основную черту присутствующего, самообнаружение.

Сейчас, однако, присутствие дает о себе знать в качестве следствия. Причинное следование имеет своим результатом то, что присутствующее благодаря ему достигает удостоверенного статуса и в этом статусе предстает. Действительное являет себя теперь в статусе *пред-мета*.

Слово «предмет» возникает впервые в 18 веке как перевод латинского obiectum. Слова «предмет» и «предметность» приобрели особый вес для Гёте, и тому есть свои глубокие основания. Ни средневековая, ни греческая мысль, наоборот, не представляют присутствующее в виде предмета. Назовем сейчас способ пребывания того присутствующего, которое выступает в Новое время в качестве предмета, *предметным противостоянием*.

В первую очередь оно есть черта самого присутствующего. Но каким образом противостояние присутствующего выступает на передний план и присутствующее становится предметом для представления, сможет для нас проясниться, только когда мы спросим, что такое действительное в отношении к теории, а значит, известным образом, и благодаря теории? Или, если повернуть вопрос иначе: что означает в тезисе «наука есть теория действительного» слово «теория»? Имя существительное «теория» происходит от греческого глагола θεωρεῖν. Соответствующее существительное звучит в греческом как «феория». У этих слов высокий и таинственный смысл. Глагол θεωρεῖν возник от сращения двух корневых слов: θέα и δρᾶω. Θεά (ср. «театр») — это зрелище, облик, лик, в котором вещь является, вид, под которым она выступает. Платон называет этот вид, под которым присутствующее показывает, что оно есть, «эйдосом». Увидеть, εἰδέναι этот вид — значит ведать, знать. Второе корневое слово в «феории», глагол δρᾶω, означает глядеть на что-либо, охватывать взором, разглядывать. Таким образом, θεωρεῖν —

это **θεῶν δρᾶν**: видеть явленный лик присутствующего и зряче пребывать при нем благодаря такому видению.

Образ жизни (**βίος**), определяющийся «феорией» и ей посвященный, греки называют **βίος θεωρητικός**, образом жизни созерцателя, вглядывающегося в чистую явленность присутствующего. В отличие от этого **βίος πρακτικός** есть образ жизни, посвященный действию и деланию. Различая их, мы должны, однако, всегда помнить одно: для греков **βίος θεωρητικός**, созерцательная жизнь, особенно в своем наиболее чистом образе как мышление, есть высшее действие. «Феория» сама по себе, а вовсе не только за счет ее приводящей полезности, есть заверченный образ человеческого бытия. Ибо «феория» — это чистое отношение к ликам присутствующего, которое своей явленностью задевает человека, являя близость богов<sup>6</sup>. Другая черта «феории», заключающаяся в том, что она открывает для восприятия и изображения первые **ἀρχαί** и **αἰτίαι** присутствующего, не может быть здесь изложена: для этого понадобилось бы задуматься над тем, что греческое восприятие имело в виду под вещами, которые мы уже давно представляем себе как *principium* и *causa*, основание и причину (см. Аристотель, Никомахова этика VI 2, 1139 а сл.)<sup>7</sup>.

С верховным положением, которое занимает «феория» в греческом «биосе», связано то обстоятельство, что греки в своей уникальной манере мыслить — т. е. воспринимать свое бытие — исходя из своего языка были склонны слышать в слове «феория» заодно и что-то еще. Два его корня, **θεῶ** и **δρᾶν**, могут при другом ударении звучать как **θεῶ** и **ῥα**. **Θεῶ** значит «богиня». Богиней раннему мыслителю Пармениду является «Алтейя» — непотаенность, благодаря которой и в которой присутствует существующее. «Алтейя» переводится нами через латинское слово *Veritas* и немецкое слово *Wahrheit*, «истина».

Греческое слово **ῥα** означает осторожность, которую мы проявляем, почтение и внимание, которые мы дарим. Если теперь продумать слово «феория» исходя из только что названных корневых значений, то «феория» будет почтительным вниманием к непотаенности присутствующего. «Теория» в старом, т. е. раннем, ничуть не устаревшем смысле есть оберегающее внимание к истине. Древневерхненемецкое слово *waga* (откуда *wahr*, *wahren* и *Wahrheit*, истина) восходит к тому же корню, что греческое **δρᾶν**, **ῥα**: **Γορα**.

Многозначное и во всех отношениях высокое существо по-гречески понимаемой «теории» затемняется, когда мы говорим сегодня в физике о теории относительности, в биологии — о теории наследственности, в историографии — о теории циклического развития, в юриспруденции — о теории естественного права. И все-таки за теорией в современном понимании еще вырисовывается силуэт ранней «феории». Последняя дает ей жизнь, причем не только в поверхностно-фактографическом смысле исторической зависимости. Происходящее здесь станет яснее, если мы спросим теперь: что такое, в отличие от ранней «феории», та «теория», которая выступает в нашем тезисе: «современная наука есть теория действительного»?

Ответим с вынужденной краткостью, избрав на первый взгляд поверхностный путь. Обратим внимание на то, как греческие слова **θεωρεῖν** и **θεωρία** переводятся на латинский и немецкий языки. Мы говорим намеренно «слова», а не «термины», чтобы подчеркнуть, что сутью и жизнью языка всегда правит историческое событие.

Латиняне переводят **θεωρεῖν** через *contemplari*, **θεωρία** — через *contemplatio*. В этом переводе, идущем от духа языка и, значит,

исторического бытия римлян, разом исчезает все существенное, что звучало в тех греческих словах. В самом деле, *contemplari* значит: выделит нечто в определенный участок и в нем оградит оградой. *Templum* — это греческое *τέμενος*<sup>8</sup>, идущее от совсем другого опыта, чем *θεωρεῖν*. *Τέμνειν* значит «отрезать», «отделять». Неделимое — это *ἄτμητον*, *ἄτομον*, атом.

Латинское *templum* первоначально означает отграниченный на небе и на земле участок, определяемую движением Солнца сторону света, небесную область. Ориентируясь по ней, птицегадатели организуют свои наблюдения, чтобы по полету, крику и клеву птиц определить будущее (ср. Ernout — Meillet. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. P., 1951, p. 1202: *contemplari dictum est a templo, i. e. loco qui ab omni parte aspicitur, vel ex quo omnis pars videri potest, quem antiqui templum nominabant*<sup>9</sup>).

В поздней «феории», превратившейся в *contemplatio*, дает о себе знать подготовленный уже внутри греческой мысли момент дробящего на отрезки, подразделяющего усматривания. Черты разделяющего, вмешивающегося подхода к тому, что надлежит охватить взором, начинают задавать тон в познании. Однако и теперь еще *vita contemplativa* остается отличной от *vita activa*.

В языке христиански-средневекового благочестия и богословия это отличие приобретает опять же новый смысл. Созерцательно-монашеская жизнь отграничивается тут от деятельно-мирской.

В немецком переводе *contemplatio* гласит: *Betrachtung*, «рассмотрение», «созерцание». Греческая «феория», вглядывание в лики присутствующего, оказывается теперь рассмотрением. Теория есть рассмотрение действительного. Однако почему не «созерцание»? О созерцании говорят в смысле религиозной медитации и погружения. Такое созерцание принадлежит к области только что упоминавшейся *vita contemplativa*. Мы говорим и о созерцании картины, разглядыванию которой отдаемся. Слово *Betrachtung*, употребляемое и в этом смысле, означает, как кажется, еще то же самое, что ранняя «феория» греков. Но «теория», в качестве которой выступает современная наука, есть нечто существенно иное, чем греческая «феория». Поэтому, переводя слово *theoria* как «рассмотрение», а не «созерцание», мы не впадаем в произвол, но возвращаемся к исходному значению слова. Серьезно отнесясь к тому, о чем говорит «рассмотрение», мы различим нечто новое в существе современной науки как теории действительного.

Что называется «рассмотрением»? «Смотреть» — это греческое *ματεύω, μαστεύω*: отыскивать, домогаться, стараться. Смотреть за чем-либо значит добиваться от него чего-то, следить за ним, обеспечивать его пребывание в определенном состоянии. Соответственно теория в качестве «рас-смотрения» будет исследующе-устанавливающей обработкой действительности. Такая характеристика науки, казалось бы, противоречит ее природе. Ведь наука в качестве теории как раз чисто «теоретична». От обработки действительного она вроде бы все-таки воздерживается. Она делает все-таки ставку на чистоту постижения действительного. Она не вторгается в действительное с целью изменить его. Торжественно провозглашается, что чистая наука «не имеет целеустановок».

И тем не менее современная наука как теория в смысле рас-смотрения есть до жути решительная обработка действительности. Именно благодаря этой обработке теория и начинает соответствовать основной черте теперешнего действительного как такового. Действительное есть

выявляющее себя присутствующее. Между тем в новоевропейских понятиях это означает, что действительное фиксируется в своем присутствии по способу предметного противостояния. Наука соответствует предметной противопоставленности всего присутствующего потому, что она со своей стороны в качестве теории собственно и доводит действительное до предметного противостояния. Наука устанавливает действительное. Она добывается от действительного, чтобы оно всякий раз предстало как результат того или иного действия, т. е. в виде обозримых последствий подведенных под него причин. Тем самым становится возможным проследить и обозреть действительное в его причинно-следственных взаимосвязях. На этом пути возникают предметные области, доступные каждая по-своему научному прослеживающе-устанавливающему рассмотрению. Настойчивое устанавливание, фиксирующее всю действительность в ее прослеживаемой предметной противопоставленности, — основная черта того представления, в силу которого современная наука достигает соответствия действительности. И предвещающая работа, которую подобное представление проводит в каждой науке, есть именно обработка действительного, впервые собственно и перерабатывающая действительность в предметную противопоставленность, в ходе чего действительное заранее представляется как предметное множество, готовое для исследующего устанавливания.

То, что существующее — например природа, человек, история, язык — выступает как действительное в его предметной противопоставленности и что тем самым наука оказывается теорией, фиксирующей действительное и устанавливающей его в предметном статусе, для средневекового человека было бы таким же странным, как для греческого мышления — сбивающим с толку.

Современная наука в качестве теории действительного не есть поэтому что-то само собой разумеющееся. Она и не просто человеческое создание, и не вырвана силой у действительности. Однако существо науки с необходимостью вытекает из характера присутствия всего присутствующего с того момента, как это последнее выступает в образе предметного противостояния. Этот момент, как и все другие моменты подобного рода, полон тайны. Не только великие мысли приходят словно на голубиных лапках, но и — прежде всего и в первую очередь — перемены в характере присутствия всего присутствующего.

Теория устанавливает всякий раз определенную форму действительного как свою предметную область. Дробный характер предметного противостояния с самого начала предопределяет собою возможность той или иной постановки вопросов. Каждое явление, выступающее внутри той или иной области науки, обрабатывается до тех пор, пока не начинает вписываться в определяющую предметную структуру теории. Структура при этом иногда сама видоизменяется. Предметная противопоставленность как таковая остается, однако, в своих основных чертах неизменной. Заранее намеченное основание того или иного поведения и образа действий есть в строгом смысле понятия суть того, что называется «целью». Если что-то и определено в себе известной целью, так это чистая теория<sup>10</sup>. Она нацелена на предметное противостояние действительного. Отказавшись от этого, наука изменила бы собственной сущности. В этом, в частности, смысл известного положения, согласно которому современная атомная физика никоим образом не отменяет классическую физику Галилея и Ньютона, а только ограничивает сферу ее применимости. Это ограничение есть одновременно подтверждение основополагающей

для теории природы предметной противопоставленности, в соответствии с которой природа выступает перед научным представлением как пространственно-временная тем или иным способом априорно расчисляемая система движений.

Поскольку современная наука есть теория в означенном смысле, в любом ее рассмотрении решающее первенство принадлежит способу «смотрения», т. е. характеру прослеживающе-устанавливающего подхода, т. е. методу. Согласно часто цитируемому тезису Макса Планка, «действительно то, что поддается измерению». Это значит: решение о том, что для науки, в данном случае для физики, может считаться достоверным знанием, зависит от измеримости, полагающейся на предметную противопоставленность природы, и от соответствующих возможностей измерительного метода. Тезис Макса Планка верен, однако, лишь потому, что в нем высказано нечто принадлежащее существу современной науки, а не только естествознания. Устанавливающе-фиксирующая процедура всякой теории действительного есть исчисление. Конечно, не надо понимать такое «исчисление» в узком смысле цифровых операций. Исчислять — в широком сущностном смысле — значит брать что-либо в расчет, принимать в рассмотрение, рассчитывать на что-либо, т. е. ожидать от него определенного результата. В этом плане всякое опредмечивание действительного есть исчисление, все равно, прослеживается ли тут путем каузальных объяснений вытекание результатов из причин, составляется ли картина рассматриваемых предметов посредством их морфологического описания или фиксируется в своих основаниях та или иная системно-серийная взаимосвязь. Математика — это расчет тоже вовсе не в смысле числовых операций с целью установления количественных данных; она есть скорее такой расчет, который повсюду рассчитывает на взаимоприравниваемость системных соотношений с помощью уравнений и потому заранее «считается» с единым основополагающим уравнением для любой мыслимой системы.

Поскольку современная наука в качестве теории действительного покоится на примате метода, она должна для обеспечения себе своих предметных областей отграничить их друг от друга и отграниченного представить в качестве целого, т. е. в качестве частной отрасли. Теория действительного — обязательно специализированная наука.

Исследование предметной области должно в ходе своей работы каждый раз входить в частности подразделения рассматриваемых предметов. Такое вхождение в частности делает методику отдельных наук специализированным способом исследования. Специализация никоим образом не есть поэтому ни тупиковое вырождение, ни проявление упадка современной науки. Специализация не есть также просто неизбежное зло. Она — одно из необходимых и главное позитивное следствие, вытекающее из существа современной науки.

Разграничение предметных областей, их оформление в границах специальных отраслей не отрывает науки друг от друга, а впервые только и создает на их границах то взаимодействие, благодаря которому вырисовываются смежные области. Последним присуща собственная динамика, выдвигающая новые, нередко решающие комплексы проблем. Об этом факте всем известно. Его причина остается загадочной, такой же загадочной, как и в целом существо современной науки.

Мы, впрочем, только что охарактеризовали сейчас это ее существо, прояснив тезис «наука есть теория действительного» в обеих его главных рубриках. Это делалось в порядке подготовки ко второму шагу, на котором мы спросим: какое неприметное положение вещей таится в существе науки?

Мы заметим это положение вещей, как только на примере отдельных наук обратим внимание на то, как обстоит дело с предметной противопоставленностью в разных областях науки.

Физика, которая теперь, грубо говоря, включает макрофизику и атомную физику, астрофизику и химию, рассматривает природу (*physis*) постольку, поскольку последняя выступает в качестве неживой. В данном виде предметной противопоставленности природа дает о себе знать как взаимосвязанная система движения материальных тел. Основная черта телесности — непроницаемость, в свою очередь опять же выступающая как особого рода система движения элементарных частиц. Сами они и их система представляются в классической физике через механику геометрических точек, в сегодняшней физике — через понятия «ядра» и «поля». Соответственно для классической физики любое состояние движения заполняющих пространство тел в каждый момент поддается определению одновременно и по занимаемому месту в пространстве, и по количеству движения, т. е. допускает однозначный априорный расчет. Наоборот, в атомной физике состояние движения в принципе может быть определено или только по месту в пространстве, или только по количеству движения. Таким образом, в представлении классической физики природа допускает однозначный и полный априорный расчет, тогда как атомная физика позволяет устанавливать лишь предметные взаимосвязи, имеющие статистический характер.

Предметное противостояние материальной природы обнаруживает в современной атомной физике *совсем другие основные черты*, чем в классической физике. Классическая физика прекрасно может быть встроена в атомную физику, но не наоборот. Ядерную физику уже нельзя вернуть или свести к классической физике. И все же современная физика ядра и поля *тоже* остается еще физикой, т. е. наукой, т. е. теорией, которая устанавливает предметы действительного в их противопоставленности, фиксируя их в единой картине этой противопоставленности. Для современной физики речь тоже идет о фиксации тех элементарных предметов, из которых состоят любые другие предметы всей области. Представление природы, осуществляемое современной физикой, тоже стоит на том, чтобы в перспективе «суметь написать одно единое определяющее уравнение, из которого вытекали бы свойства всех элементарных частиц и тем самым поведение материи вообще» (Гейзенберг В. Основные проблемы современной атомной физики. Ср. его кн. «Перемены в основаниях естествознания», 8-е изд. 1948, с. 98)<sup>11</sup>.

Это беглое замечание о различии двух эпох внутри физики Нового времени делает ясным, где происходит сдвиг от одной к другой; в понимании и определении того предметного противостояния, в рамках которого выступает природа. Что, однако, *не* меняется при этом повороте от геометризирующе-классической физики к физике ядра и поля — это что природа заранее должна предоставить себя для устанавливающего представления, производимого наукой как ее теорией. Вопрос, почему в новейшей фазе атомной физики исчезает, однако, *также еще и предмет* и тем самым субъект-объектное отношение достигает в качестве голого отношения примата над объектом и субъектом, подлежа отныне обеспечению как состоящее-в-наличии, в данном месте не может быть разобран подробнее<sup>12</sup>.

[Предметное противостояние превращается в определяемое поставом состояние-в-наличии (ср. «Вопрос о технике»). Субъект-объектное отношение впервые приобретает таким образом характер чистой «отнесенности», т. е. устанавливаемости, в которой и субъект и объект



поглощаются как нечто просто состоящее в наличии. Это не значит, что субъект-объектное отношение исчезает, а как раз наоборот: оно достигает теперь своего крайнего — предопределенного поставом — господства. Оно становится подлежащей поставлению наличностью.]

Обратим теперь внимание на то неприметное положение вещей, которое сложилось в сфере предметного противостояния.

Теория устанавливает действительное, в случае физики — неживую природу внутри *единой* предметной области<sup>13</sup>. Между тем природа ведь все-таки заранее уже присутствует сама по себе. Опредмечивание, со своей стороны, все время зависит от этого присутствия природы. Даже там, где по существенным причинам — как в современной атомной физике — теория неизбежно утрачивает наглядность, она не может обойтись без того, чтобы атомы предоставляли себя особого рода чувственному восприятию, пускай это самообнаружение элементарных частиц и происходит очень косвенными путями через многократное опосредование специальной техникой (камера Вильсона, счетчик Гейгера, полеты свободных аэростатов для выявления мезонов). Теория никогда не пройдет мимо заранее уже присутствующей природы и в этом смысле она никогда без природы не обойдется. Сколь бы всеобщую и универсальную систему закономерности в природе ни рисовала физика на базе тождества материи и энергии, эта устанавливаемая физической наукой реальность есть, конечно, сама природа, но природа неизменно только в качестве предметной области, чья предметная противопоставленность впервые обуславливается лишь научной обработкой и в ходе ее собственно только и вырабатывается. Природа в ее предметном противостоянии, какую она предстает современному естествознанию, есть только *один* из способов, каким то присутствующее, которое издавна носит название *physis*, обнаруживается, предоставляя себя для научной обработки. Даже если предметная область физики в себе целостна и замкнута, противо-поставление ее в качестве предмета никогда не в силах охватить всю сущностную полноту природы. Научное представление никогда не сумеет об-ставить природу, потому что предметное противостояние есть в принципе только *один* из способов, какими природа дает о себе знать. Природа, таким образом, остается для физической науки не-обходимой. Это слово имеет здесь двоякий смысл. Во-первых, природу не обойти, поскольку теория никогда не минует присутствующего, оставаясь зависимой от него. Во-вторых, природу не обойти, поскольку предметное противопоставление как таковое не позволяет теоретическому представлению и установлению когда бы то ни было об-ставить сущностную полноту природы. Это ощущал Гёте в своем несчастном противоборстве с ньютоновской физикой. Гёте еще не мог видеть, что его созерцательное представление природы тоже вращается в сфере предметного противопоставления внутри субъект-объектного отношения, а потому принципиально не отличается от физики, оставаясь метафизически тем же самым, что и она. Научное представление, со своей стороны, никогда не в состоянии решить, являет ли природа в своей предметной противопоставленности полноту своего потаенного существа или, скорее, именно в силу этой своей противопоставленности она ускользает. Наука не способна даже задаться этим вопросом; ведь в качестве теории она уже приковала себя к области, ограниченной предметным противостоянием.

Так в предметном противостоянии природы, которой в качестве ее опредмечивания соответствует физика, правит не-обходимое в его двояком смысле. Раз уж мы заметили и, пускай лишь приближенно, придума-

ли это не-обходимое в одной из наук, мы легко увидим его в каждой другой.

Психиатрия занимается рас-смотрением, которому противостоит в качестве предмета человеческая душевная жизнь в ее болезненных, т. е. вместе с тем всегда и здоровых, проявлениях<sup>14</sup>. Психиатрия представляет ее, отправляясь от предметной противопоставленности телесно-душевно-духовного единства человека как целого. В предметное противостояние, рассматриваемое психиатрией, выступает всегда уже заранее присутствующее человеческое бытие. Бытие, в которое эк-зистировует человек как таковой<sup>15</sup>, есть не-обходимое психиатрии.

Историческая наука, все энергичнее развертывающаяся во всеобщую историю, осуществляет свое ис-следующее устанавливание в области, которая предоставляет себя ее теории в образе исторических событий. Слово «история» (ιστορειν) означает осведомление и описание, именуя тем самым определенный род научного представления предмета. Слово «событие», наоборот, означает нечто совершающееся постольку, поскольку таким-то и таким-то образом уготовано и предопределено, т. е. пред-решено и послано исторической судьбой. Историография есть изучение событий. Но история вовсе не создается впервые историографическим рассмотрением. Все историко-научное, все представленное и установленное по способу историографии отправляется от событий, опирается на их посланность. А события совсем не обязательно вписываются в историографию.

Раскрывается ли событие в своем существе только через историографию и для историографии или же оно скорее заслоняется историографическим опредмечиванием — это для исторической науки остается неразрешимым. Решающим, однако, является то, что за историографической теорией высится как не-обходимое история событий.

Филология делает национальную и народную литературу предметом объяснения и истолкования. Письменное литературное слово — это всегда уже сказавшее себя слово языка. Когда филология занимается языком, она обрабатывает его сообразно предметным аспектам, установленным грамматикой, этимологией и сравнительной историей языка, стилистикой и поэтикой.

Но язык говорит и без того чтобы ему стать литературой, и совершенно независимо от того, достигает ли в свою очередь литература той предметной противопоставленности, которой соответствуют констатации литературоведческой науки. В филологической теории правит как ее не-обходимое язык.

Природа, человек, исторические события, язык остаются для названных наук тем необходимым, которое всегда уже заранее живет внутри их опредмечивания и от которого они всегда так или иначе зависят, никогда, однако, не будучи в силах об-ставить своим представлением полноту его существа. Эта несостоятельность наук коренится не в том, что их устанавливающее пред-ставление никогда не доходит до конца, а в том, что предметная противопоставленность, в которой выступает соответственно природа, человек, исторические события, язык, сама по себе остается в принципе всегда только одним из способов их присутствия, причем то или иное присутствующее, конечно, может, но никогда не обязано проявляться непременно в нем.

Обрисованное здесь не-обходимое лежит в существе каждой науки. Сводится ли к этому не-обходимому то неприметное положение вещей, которое мы хотели вывести в поле зрения? Да и нет. Да, поскольку не-обходимое принадлежит к занимающему нас положению вещей; нет,

поскольку необходимое само по себе одно еще не составляет всего положения вещей. Это обнаруживается уже в том обстоятельстве, что самым же не-обходимым выдвигается еще один существенный вопрос.

Не-обходимое предполагается существом науки. Соответственно следовало бы ожидать, что наука сама тоже умеет выявить внутри самой себя это не-обходимое и определить его как таковое. Но как раз этого не происходит, причем потому, что подобное по своему существу невозможно. Откуда мы это знаем? Если бы науки могли сами в себе обнаружить свое не-обходимое, они прежде всего должны были бы уметь представлять собственное существо. Но на такое они каждый раз оказываются неспособны.

Физика не может в качестве физики делать высказывания о физике. Все высказывания физики звучат как физика. Физика сама по себе никак не может стать предметом физического эксперимента. То же самое касается филологии. В качестве теории языка и литературы она никогда не может оказаться предметом филологического рассмотрения. Сказанное относится к каждой науке.

Впрочем, здесь мыслимо возражение. История как наука, подобно всем остальным наукам, имеет историю. Стало быть, историческая наука может рассматривать саму себя, в смысле ее тематики и методологии. Безусловно. Через такое рассмотрение историография охватывает и события, происходящие в науке, какую она является. Но историография никогда не схватывает при этом своей сущности в качестве историографии, т. е. в качестве науки. Если надо высказать нечто о математике как теории, приходится оставить предметную область математики и способ ее представления. Посредством математических расчетов никак нельзя выяснить, что такое сама математика.

Дальше дело не идет: науки никогда не в состоянии средствами своей теории и приемами теории представить самих себя в качестве наук.

Если науке как таковой отказано в возможности научно проникнуть в собственную сущность, то тем более наукам совершенно закрыт доступ к правящему в их существе не-обходимому.

Тут обнаруживается нечто поразительное. Не-обходимое в науках — природа, человек, исторические события, язык — в качестве этого необходимого для наук и с помощью их приемов недоступно.

Только когда мы начинаем замечать еще и эту недоступность не-обходимого, в поле нашего зрения попадает положение вещей, царящее в существе науки.

Почему, однако, мы называем это недоступное не-обходимое «неприметным положением вещей»? Неприметное не бросается в глаза. Оно может лежать на виду и все равно оставаться по-настоящему не замеченным. Только ли потому обрисованное у нас положение вещей в существе науки неприметно, что о сущности науки думают слишком редко и слишком мало? Такое вряд ли кто взялся бы утверждать. Наоборот, многие признаки говорят за то, что сегодня не только физика, но и все науки охвачены необычайной обеспокоенностью в этом отношении. А до того, в прошедшие века западной духовной и научной истории, снова и снова предпринимались попытки определить сущность науки. Страстные и неустанные попытки добиться этого — прежде всего одна из основных черт Нового времени. Как же могло тут оставаться незамеченным названное положение вещей? Сегодня говорят о «кризисе оснований» наук. Он затронул, однако, лишь основные понятия частных дисциплин. Это никоим образом не есть кризис науки как таковой<sup>16</sup>. Последняя идет сегодня своим путем увереннее, чем когда-либо.

Между тем недоступное не-обходимое, которое правит в науках, отгесняя их существо в область загадки, есть нечто гораздо более важное и притом существенно иное, чем просто неуверенность в применении основных понятий, в силу которых за каждой наукой закрепляется соответствующая область. Обеспокоенность в науках тоже выходит далеко за рамки простой необеспеченности их основных понятий. В науках ощущается обеспокоенность, но откуда она и по поводу чего, никто не в состоянии сказать несмотря на все разнообразные рассуждения о науках. Сегодня о науках философствуют с множества точек зрения. Довеском к подобным усилиям со стороны философии выступают всевозможные попытки наук описать самих себя в форме обобщающих очерков и путем пересказа истории науки.

И тем не менее недоступное необходимое упорствует в своей неприметности. Неприметность царящего в науках положения вещей не может поэтому объясняться только тем, что оно не бросается нам в глаза и что мы его не замечаем. Неприметность положения вещей коренится скорее в том, что оно не выходит на свет само по себе. Недоступное необходимое само так устроено, что его всегда обходят. Поскольку в неприметности — основная черта названного положения вещей самого по себе, оно получит достаточное определение только после того как мы скажем:

Положение, царящее во всей области науки, т. е. теории действительного, есть постоянная обойденность недоступного необходимого.

Это неприметное положение вещей таится в науках. Однако оно не заложено в них как яблоко в корзине. Скорее приходится сказать, наоборот, что науки покоятся в этом неприметном положении вещей, как река в своем источнике.

Нашим намерением было указать на это положение вещей, чтобы оно само подвело нас к области, в которой коренится существо науки.

Чего мы достигли? Мы стали внимательнее к постоянно обойденному недоступному не-обходимому. Оно дает о себе знать внутри предметной противопоставленности, в образе которой выступает действительное и в пространстве которой теория проследивает свои объекты, чтобы фиксировать их и их систему для представления в предметной области каждой науки. Неприметное положение вещей пронизывает всю сферу предметной противопоставленности, внутри которой набирает размах как действительность действительного, так и теория действительного, а тем самым также и все существо новоевропейской и современной науки.

Удовлетворимся пока указанием на это неприметное положение вещей. Для выяснения, что оно такое само по себе, понадобились бы новые вопросы<sup>17</sup>. Замечание о царящем в науках неприметном положении вещей отослало нас, однако, к вещам, достойным вопроса. В отличие от того, что просто стоит под вопросом, и от всего, о чем не стоит вопроса, вещи, достойные вопроса, сами по себе впервые только и дают нам явный повод и ненавязанную отправную точку, благодаря которым мы оказываемся в состоянии отзываться на то и призывать то, что обращено к нашему существу. Странствие на пути к тому, что достойно вопроса, — не авантюра, а возвращение домой.

Понять направление, в каком вещь уже движется сама по себе, — значит увидеть ее смысл. Во вникании в такой смысл — суть осмысления. Осмыслением подразумевается больше, чем просто осознание чего-либо. Мы еще далеки от осмысления, пока просто что-то сознаем. Осмысление требует большего. Оно — отданность достойному вопрошания.

Благодаря так понятому осмыслению мы проникаем собственно туда, где, не обязательно понимая и замечая это, уже давно находимся. Путем осмысления мы достигаем места, откуда впервые открывается пространство, вымеряемое всяким нашим действием и бездействием.

У осмысления другая сущность, чем у осознания и научного познания, и даже другая сущность, чем у культуры и образования. Слово «образовывать» значит прежде всего выставлять образец и устанавливать предписание. Его другое значение — формировать уже имеющиеся задатки. Образование показывает человеку образец, по которому тот организует свое действие и бездействие. Образование нуждается в заранее обеспеченном путеводном образце и во всесторонне укрепленной позиции. Выработка всеобщего образовательного идеала и его господство предполагают не стоящее под вопросом, во всех направлениях обеспеченное положение человека. А это условие со своей стороны должно иметь своей основой веру в непререкаемое могущество непоколебимого разума и его основоположений.

Наоборот, осмысление впервые только и выводит нас на путь к месту нашего пребывания. Это место всегда историческое, т. е. предопределенное для нас нашей посланностью независимо от того, заняты ли мы его историографическим изображением, анализом и упорядочением или надеемся, капризно отворачиваясь от исторических фактов, искусственно эмансипироваться от своей исторической определенности<sup>18</sup>.

Как и посредством чего наше местопребывание в истории размечает и строит себе обитель — в этом осмысление ничего непосредственным образом предпринять не может.

Век образования идет к концу не потому, что необразованные приходят к власти, а потому, что становятся видны знамения такой эпохи мира, когда достойное вопроса снова откроет двери к существованию всех вещей и судеб.

Мы отвечаем голосу этого далека, вызову молчания этой эпохи мира, когда начинаем осмысливать сами себя, пускаясь в путь, уже давно предопределенный тем положением вещей, которое открывается нам в существе науки, но и не только тут.

Конечно, осмысление всегда только еще предварительно, оно требует больше терпения и оно беднее, чем ранее культивировавшаяся образованность, по отношению к своей эпохе. Но в нищете осмысления — обещание богатства, чьи сокровища светятся в блеске того бесценного, которое никогда не дает просчитать себя.

Пути осмысления постоянно изменяются смотря по месту начала движения, смотря по отмеренной доле пути, смотря по далекости открывающихся в пути перспектив на достойное вопрошания.

Хотя науки на своих путях и своими средствами как раз никогда не могут проникнуть в существо науки, все же каждый исследователь и преподаватель, каждый человек, занятый той или иной наукой, как мыслящее существо способен двигаться на разных уровнях осмысления и поддерживать его.

Однако даже там, где благодаря особой расположенности бытия была бы достигнута высшая ступень осмысления, пришлось бы довольствоваться лишь подготовкой готовности к вести, в которой нуждается наше сегодняшнее человечество.

Ему требуется осмысление, но не для того чтобы преодолеть временные затруднения или переломить свое отращение к мысли. Осмыс-

ление требуется ему как отзывчивость, которая среди ясности неотступных вопросов потонет в неисчерпаемости того, что достойно вопрошания, в чьем свете эта отзывчивость в урочный час утратит характер вопроса и станет простым сказом<sup>19</sup>.

## ПОВОРОТ

Существо постава есть сосредоточенное на себе устанавливание действительности, которое отставляет истину своего собственного существа в забвение и за-ставляет это отставление тем, что развертывается в поставление всего существующего как состоящего-в-наличии, конституируется в таком поставлении и в качестве его правит.

Постав в своем существе — опасность. Но дает ли тем самым эта опасность узнать себя *в качестве* опасности? Нет. Конечно, беды и лишения повсеместно, ежечасно, безмерно теснят человека. Но Опасность, г. е. само угрожаемое в истине своего существа бытие остается в тени и под покровом. Эта скрытость — опаснейшее в опасности. Из-за скрытости опасности, заслоняемой эффективностью постава, дело пока еще снова и снова выступает в таком свете, как если бы техника была инструментом в человеческих руках. Реально, однако, человеческое существо падает теперь прямо в руки существу техники.

Значит ли это, что человек безвольно отдался на поток и разграбление технике? Нет. Мы хотим сказать нечто прямо противоположное — и кроме того, нечто существенно большее, ибо совсем другое.

Если постав есть осуществление миссии самого бытия, то мы вправе предполагать, что постав, будучи способом пребывания бытия среди прочих способов, видоизменяется. Ибо ведущим событием истории остается то, что она посылает на путь того или иного исторического осуществления. Следовать такому посыланию значит открыть себя, отдавшись вызывающему простору, в дали которого ожидает другая, пока еще потаенная миссия. Все исторически-событийное тяготеет к урочному часу, долженствующему вывести его к иному простору и зову, но не такому, в котором оно просто исчезнет и потонет без следа. Мы еще слишком неопытны и слишком невдумчивы, чтобы осмыслить существо истории из посланности, миссии и следования ей. Мы еще слишком бездумно склонны по привычке представлять себе историю исходя из процесса, а в этом последнем видеть последовательность фактов, фиксируемых историографией. Мы очерчиваем историю рамками происходящего, вместо того чтобы осмыслить историческое соразмерно его настоящим истокам, из события. Событие в своем существе есть то, что послано бытием, причем так, что само бытие сбывается и пребывает в том или ином событии и соответственно вместе с событием изменяется. Если произойдет перемена в бытии, что теперь означает — в существе постава, это никоим образом не приведет к демонтажу техники, чья суть покоится в поставе. Она не будет ни нарушена, ни тем более разрушена<sup>1</sup>.

Если существо техники, постав как риск, посланный бытием<sup>2</sup>, есть само бытие, то технику никогда не удастся взять под контроль просто волевым человеческим усилием, будь оно позитивное или негативное. Техника, чье существо есть само бытие, никогда не даст человеку преодолеть себя. Это означало бы, что человек стал господином бытия.

Поскольку, однако, бытие осуществилось в событии постава как существо техники, а истине бытия принадлежит человеческое существо, — ибо бытие требует человека, чтобы *осуществиться* самим собою среди сущего и сохраняться *в качестве* бытия, — то существо техники не может прийти к своему историческому изменению без помощи человеческого существа. Речь тут идет вовсе не о преодолении техники силами человечества. Вместо этого существо техники должно быть *вынесено* в его пока еще потаенной истине. Это вынесение подобно тому, что происходит, когда — в области личного опыта — выносятся боль. Вынесение события бытия, т. е. для нас, здесь и теперь — вынесение постава, совершится во всяком случае лишь через явление какого-то иного вызова, который нельзя ни вычислить по законам исторической логики, ни метафизически сконструировать в виде цели исторического процесса. Ибо ни происходящие в истории, ни тем более историографически представленные факты не определяют историческую судьбу, а наоборот, все происходящее вместе с оттапливающимися от факта историографическим представлением всегда стоит на миссии так или иначе сбывающегося бытия.

Чтобы вынести существо техники, требуется, конечно, человек. Однако человек требуется тут в своей *отвечающей* этому вынесению сути. Значит, существо человека должно сперва открыться существу техники, что по смыслу события есть нечто совсем другое, чем процесс принятия и развития людьми техники и ее средств. И чтобы человек стал внимателен к существу техники, чтобы между техникой и человеком в их сущностной глубине окрепло неповерхностное отношение, для этого человек, каким он стал с Нового времени, должен сперва, опомнившись, снова ощутить широту своего сущностного пространства. Это сущностное пространство настоящего человека получает вмещающие его размеры только из того *от-ношения*, в качестве которого хранение бытия в его истине вверено человеку и требует его. Иначе как укоренившись сперва в своем сущностном пространстве и начав обитать в нем, человек не способен ни к чему значительному внутри ныне господствующего способа исторического бытия. Думая об этом, вспомним слова Мейстера Экхарта в основательности их смысла. Он сказал: «В чьем существе нет величия, какое бы дело они ни творили, не выйдет ничего» («Речи о различении», 4). Мы видим величие человека в том, что он принадлежит существу бытия, требуется, чтобы хранить существо бытия в его истине.

Наша главная необходимость поэтому в том, чтобы мы прежде всего ощутили существо бытия как вызов нашей мысли, чтобы мы прежде всего, думая о нем, осязательно испытали, в какой мере мы призваны протереть хотя бы тропку для опыта бытия, и прокладывали бы ее через большее бездорожье.

Все это нам удастся только в том случае, если прежде вопроса, который кажется всегда ближайшим и звучит с уникальной настоятельностью: «Что делать?», мы задумаемся о другом: «*Как начать думать?*» Потому что думать — значит действительно действовать, если действием зовется со-действие существу бытия. Иными словами: готовить (создавать) среди сущего те места для существа бытия, в которых оно говорило бы о себе и о своем пребывании. Язык мостит первые пути и подступы для всякой воли к мысли. Без слова любому действию не хватает того измерения, в котором оно могло бы найти себя и оказать воздействие. Язык никогда не есть просто выражение мысли, чувства и желания. Язык — то исходное измерение, внутри которого человек-

кое существо вообще впервые только и оказывается в состоянии отозваться на бытие и его зов и через эту отзывчивость принадлежать бытию. *Эта исходная отзывчивость*, в истинном смысле достигнутая, *есть мысль*. Мысля, мы впервые учимся обитанию в той области, где сбывается вынесение судьбы бытия, вынесение постова.

Существо постова есть опасность как таковая. Опасность заключается в том, что бытие в забывании его существа отворачивается от этого существа и тем самым оборачивается против истины своего существа. В сфере опасности правит этот еще не осмысленный поворот. В существе опасности *таится* поэтому возможность и такого поворота, когда забывание существа бытия обернется той своей стороной, когда вместе с *этим* поворотом истина бытия в его существе вернется в область сущего<sup>3</sup>.

Скорее всего, однако, *этот* поворот, превращающий забывание бытия в хранение истины бытия, совершится только тогда, когда опасность, обратимая в своей потаенной сути, впервые наконец выйдет на свет в качестве опасности, какая она есть. Возможно, мы уже стоим под надвигающейся тенью события этого поворота. Как и когда он совершится в нашей истории, не знает никто. Да и нет нужды знать о таких вещах. Знание этого рода было бы даже губительным для человека, коль скоро его существо в том, чтобы быть хранителем, который ходит за существом бытия, обдуманно оберегая его. Только когда человек как пастух бытия ходит за истиной бытия, он может желать и ждать прихода события бытия, не опускаясь до пустой любознательности.

А что происходит там, где опасность опознана как опасность и тем самым впервые непотаенным образом выступает самою собой?

Чтобы услышать ответ на этот вопрос, прислушаемся к намеку, доносящемуся до нас в строках Гёльдерлина. В поздней редакции гимна «Патмос» поэт говорит:

Но где опасность, там вырастает  
И спасительное<sup>4</sup>.

Если сегодня мы продумаем эти слова в их сути еще глубже, чем сложивший их поэт, осмыслим их до предельного смысла, то они скажут нам: где опасность выходит на свет как опасность, там уже восходит и спасительное. Оно не противовес опасности. Спасительное не стоит пообок опасности. Опасность сама, давая о себе знать *в качестве* опасности, есть спасительное. Та опасность, о которой мы говорим, есть спасительное, несет спасительное из своего потаенно обратимого существа. Что значит «спасти»? Это значит: вызволить, избавить, освободить, уберечь, укрыть, взять под защиту, сохранить. Еще Лессинг берет это слово *Rettung*, «спасение», явным образом в смысле «оправдания»: возвращая вещи к ее правой, настоящей сути, сохранение в ней. Истинно спасительное есть хранящее, оберегающее в истине.

Где же таится опасность? Каково место ее расположения? Поскольку опасность есть само бытие, она нигде и везде. У нее нет местоположения как чего-то другого помимо нее самой. Она сама есть не-в-местимое местоположение всего присутствующего. Опасность есть эпоха<sup>5</sup> бытия, пребывающего в виде постова.

Если опасность *присутствует* как опасность, ее существо достигает собственной определенности. Но грозящая нам опасность — это та неотступная настойчивость, с какой само же бытие в образе постова вытесняет, забывая, хранение своей истины. Суть постова такова, что бытие в нем отстраняет свою истину в забвение настолько, что делает



свое существо неприступным. Когда таким образом опасность выступает в качестве опасности, тогда достигает определенности события то неотступное вытеснение, с каким само бытие в качестве поства отставляет свою истину, за-ставляя ее забвением<sup>6</sup>. Когда это *вытесняющее забывание* достигает определенности события, тогда забывание повертывается к нам лицом. Охраняемое этой своей повернутостью к нам от выпадения из памяти, оно перестает быть забыванием. Повернувшееся к нам лицом забвение истины бытия уже не есть больше забывание бытия, оно превращается после такого поворота в хранение бытия. Когда опасность поства выступает как опасность, вместе с таким поворотом забывание оборачивается хранением бытия, событием мира (ср. «Доклады и статьи»: «Вещь»<sup>7</sup>). В событии мира как мира, в веществовании вещи издаюлка дает о себе знать приближение самого бытия.

Неприступность истины бытия, неизменно оставляющего по себе забвение, скрывает расположение бытия, впервые обещающее, что это самопреследование повернется к нам лицом и в таком повороте забывание превратится в хранение существа бытия, перестав быть упущением, вплоть до искажения, этого существа. В глубине грозящей нам опасности таится нерастраченное расположение, а именно расположение бытия, пред-полагающее превращение забывания бытия в истину бытия. В существе опасности, там, где она выступает как опасность, таится поворот к хранению истины, таится само это хранение, таится спасительность бытия<sup>8</sup>.

Если среди грозящей нам опасности совершится такой поворот, он сможет произойти лишь без посредников. Ибо рядом с бытием нет ничего подобного ему. Оно не подлежит воздействию со стороны и не действует само. Никогда бытие не включено в рамки причинно-следственных взаимосвязей. Способу, каким оно, бытие само по себе, посылает нам себя, не предшествует никакая причина в порядке бытия, равно как и из него не вытекает никакого следствия для бытия. Резко и внезапно являя свою истинную суть, потаенность, сбывается бытие, определяя этим событием свою эпоху. Мы не должны поэтому забывать:

Поворот, превращающий опасность в спасение, совершится вдруг. При этом повороте внезапно высветлится свет бытийной сути. Внезапное просветление есть молниеносная озаренность. Она являет себя в принесенной и явленной ею прозрачности. Когда при повороте опасности молниеносно озарится истина бытия, высветится существо бытия. Тогда возвратится истина бытийной сути.

Куда совершится такое возвращение? Никуда более, как в само же бытие, пребывающее до сих пор в забвении своей истины. Но само же бытие пребывает в качестве существа техники. Существо техники есть постав. Возвращение в бытие как событие поворота, обращающего забывание в хранение, возвратит нас к существу нынешней эпохи бытия. Истинным существом никогда не бывает то или иное сущее. Что собственно *есть*, т. е. живет и пребывает в *истине* как таковой, так это единственно бытие. Только бытие «есть» как существо истины, только в бытии и в качестве бытия сбывается то, что сказано словом «есть»; то, что *есть* — это бытие в его существе.

«Озарение» по звучанию и смыслу сродни зрению. Через зрение и в качестве зримой сути выступает в своем подлинном свете. Пока длится свечение этого света, зрение хранит зримое им в стихии изначального озарения. Но озарение среди разливаемого им света сохраняет потаенную темноту своего истока, на свет не выходящего. Молниенос-

ное озарение истины бытия есть прозрение. Истину бытия мы осмысливали через свечение мира как зеркальную взаимоотраженность четверицы неба и земли, смертного и божественного (см. «Доклады и статьи»: «Вещь»<sup>9</sup>). Когда забвение повертывается к нам лицом, когда возвращается мир как хранение истины бытия, тогда сбывающийся мир молниеносно озаряет своим светом бес-призорность вещи. Беспризорность правит по способу господства постава. Озарение постава светом мира есть признание его бес-призорного бытия хранящей истиной бытия. Озарение есть событие в самом бытии. Со-бытие есть прозрение, возвращающее вещи их сути.

«Прозрение в то, что есть»<sup>10</sup> — это наше заглавие говорит теперь о событии поворота в самом бытии, о превращении неприступности его существа в хранение его сбывшейся истины. Прозрение в то, что е с т ь, — это событие озарения, в качестве которого истина бытия выступает перед бес-призорным бытием. Прозрение в то, что е с т ь, — название конstellации в существе бытия. Эта конstellация есть то измерение, в котором пребывает бытие как опасность.

Сначала и почти до последнего момента могло казаться, что «прозрение в то, что есть» означает лишь взор, который мы, люди, бросаем вовне, в то, что есть. За то, что есть, обычно принимают сущее. В самом деле, предикат «есть» высказывается о сущем. Теперь, однако, все повернулось. Прозрением называется не наше усмотрение, которым мы выхватываем что-то из сущего; прозрение как озарение есть событие поворота в сущностной конstellации самого бытия, и именно в эпоху постава<sup>11</sup>. То, что есть, никоим образом не сущее: «Это есть» и «есть» приписываются сущему лишь постольку, поскольку мы обращаемся к сущему в свете его бытия. Говоря «есть», имеют в виду «бытие»; то, что «есть» в смысле бытийной полноты сущего, — это бытие.

Устанавливающая работа постава ставит свое представление прежде вещи, оставляет вещь как таковую неувиденной, бес-призорной. Тем самым постав за-ставляет собою близость мира, приближаемую вещью. Постав за-ставляет даже саму эту заставленность, наподобие того как забвение чего-либо забывает и о самом себе, затянутое воронкой беспамятства. Полное забывание не только дает вещи пропасть в потаенности, но и сама эта пропажа падает в потаенность, которая в свою очередь выпадает в такой пропаже.

И все же — в поставе среди всего за-ставления вещей светит мир, сияет истина бытия. Это бывает тогда, когда постав просветляется в своем существе как опасность, т. е. как спасительное. В поставе как сущностном событии бытия еще таится свет бытийного озарения. Постав, хотя и прикровенным образом, есть все же озарение, а не слепая судьба в смысле безусловной обреченности рока.

Прозрение в то, что е с т ь, — так мы назовем озарение беспризорного бытия истиной бытия.

Когда совершается прозрение, человек задет в своем существе молнией бытия. Прозрение озаряет человека.

Лишь когда человеческое существо в событии прозрения как озаренное им отказывается от человеческого своеволия и бросает себя навстречу озарившему его свету, прочь от самого себя, человек в своем существе начинает отзываться на обращенное к нему озарение. Благодаря такой отзывчивости человек оказывается способен в хранимом событии мира взглянуть как смертный в лицо божественному.

Иначе — никак; ибо и Бог, если он *есть*, остается сущим, пребывает как сущий в бытии и его сути, о-существляющейся в свете мира.

Только в событии прозрения существо техники проявляется как постав, и мы узнаем, что из-за настойчивости постава истина бытия остается в качестве мира недоступной; замечаем, что всякое бездумное волеие и действие по способу поставляющего производства закоренело в беспризорности. Потому и все бездумное упорядочение мира, представляемого способом универсализирующей историографии, остается беспризорным и беспочвенным. Вся бездумная охота на будущее, вычисление его образа путем проекции полусмысленного настоящего на туманное завтра, пока еще движется в рамках технически-исчисляющего представления. Все попытки морфологически, психологически примерить к настоящей действительности образы декаданса и крушения, рока и катастрофы, заката представляют собой лишь технические манипуляции<sup>12</sup>. Они оперируют аппаратом исчисления симптомов, перечень которых можно удлинять до бесконечности и варьировать каждый раз заново. Подобные анализы не замечают, что работают только в направлении технического расщепления и его методом, предоставляя тем самым техническому сознанию соразмерное ему историографически-техническое изображение происходящего. Но никакое историографическое представление истории как последовательности происшествий не ведет к событию включения в историю, тем более не приближает к ее существенным истокам, которые таятся в событии истины бытия.

Ничто чисто техническое никогда не достигает существа техники. Оно неспособно разглядеть даже подступы к нему.

Поэтому, пытаясь сказать о прозрении в то, что есть, мы не описываем современную ситуацию. Сама констелляция бытия говорит нам о себе.

Но мы пока не слышим ее слова, оглушенные и ослепленные в царстве техники тем, что слышим по радио и видим на экране. Грозная опасность констелляция бытия — это исчезание мира из-за беспризорности заставленной вещи. Исчезание не есть ничто, в нем — крайняя потаенность бытия среди господства постава.

Жив Бог или остается умершим, определяется не религиозностью людей, тем более не теологическими экскурсами философии и естествознания. Будет ли Бог Богом, определяется констелляцией бытия и внутри нее.

Пока мы не вникнем мыслью в то, что есть, мы никогда не сможем принадлежать тому, что будет.

Придет ли прозрение в то, что есть?

Окажемся ли мы, озаренные этим прозрением, так захвачены светом бытия, чтобы уже не выходить из него? Попадем ли мы тем самым в область той близости, которая, веществуя в вещи, приближает мир? Сумеет ли освоиться и обитать в этой близости так, чтобы близки начал принадлежать к четверице неба и земли, смертного и божественного?

Придет ли прозрение в то, что есть? Будет ли отвечать озарению зоркость нашего взгляда, чтобы разглядеть существо техники и опознать в нем само бытие?

Разглядим ли мы молнию бытия в существе техники? Молнию, которая приходит из тишины и сама есть тишина? Безмолвно озаряющая тишина. Что она озаряет? Она озаряет мир, неслышно полня его существо бытием.

Чтобы мир, светя, стал самым близким из всего близкого, той близью, которая, приближая истину бытия к человеческому существу, ввергает человека событию.

## ПУТЬ К ЯЗЫКУ

Для начала услышим слова Новалиса. Они входят в текст, озаглавленный им «Монолог». Заглавие указывает на тайну языка: он говорит один и наедине с самим собой. Одна из фраз текста гласит: «Как раз своеобразия языка — что он озабочен только самим собой — никому не ведомо»<sup>1</sup>.

Если то, что мы попытаемся здесь сказать, примут за некую последовательность высказываний о языке, все сведется лишь к набору недоказанных, научно недоказуемых утверждений. Если, напротив, пробовать идти к языку исходя из того, что происходит в ходе этого пути, то могла бы проснуться догадка, которая позволит впредь угадывать отчуждающе странные очертания языка.

Путь к языку — это звучит так, словно язык далеко в стороне от нас, где-то, куда нам нужно было бы сперва еще отправиться в путь. А собственно требуется ли вообще какой-то путь к языку? Ведь согласно старинной дефиниции мы как раз те существа, которые обладают даром речи и у которых, стало быть, уже есть язык<sup>2</sup>. Больше того, дар речи даже не какая-то *одна* из человеческих способностей рядом со многими другими. Дар речи отличает человека, только и делая его человеком. Этой чертой очерчено его существо. Человек не был бы человеком, если бы ему было отказано в том, чтобы говорить — непрестанно, всеохватно, обо всем, в многообразных разновидностях и большей частью в невысказанном «*это есть то*». Поскольку обеспечивает все подобное язык, сущность человека покоится в языке.

Мы существуем, выходит, прежде всего в языке и при языке. Путь к нему, стало быть, не нужен. Да путь к нему притом еще и невозможен, если уж мы и без того там, куда он должен бы вести. Однако там ли мы? Так ли мы в языке, что касаемся его существа, понимаем его как язык и, вслушиваясь собственно в него, воспринимаем его? Оказываемся ли мы без всякого нашего старания в близости языка? Или путь к языку как языку длиннейший из всех, какие можно помыслить? Не только длиннейший, но и окруженный помехами, идущими от самого языка, как только мы пытаемся без оглядывания на попутные обстоятельства осмыслить чисто его?

Мы беремся тут за нечто странное и склоняемся к тому, чтобы описать нашу цель следующим образом: дать слово языку как языку<sup>3</sup>. Это звучит вроде формулы. Пусть она послужит нам путеводной нитью на пути к языку. О языке формула говорит так или иначе трижды, причем каждый раз по-другому и вместе с тем о том же самом. Это то,

что соединяет разъединенное исходя из того единого, в котором покоится своеобразие языка. Прежде всего формула указывает на переплетение отношений, в которое мы сами оказываемся всегда уже вплетены. Замысел пути к языку сплетается с говорением, которое как раз должно было бы вычленил язык, чтобы представить его как язык и высказать представленное; это лишний раз свидетельствует о том, что язык сам вплет нас в говорение.

Это переплетение, обозначенное нашей путеводной формулой, именуется предопределенную область, в которой должна оставаться не только серия этих докладов, но и вся наука о языке, вся теория и философия языка, всякая попытка его осмыслить.

Переплетение спутывает, сужает и затрудняет прямое рассмотрение переплетенного. Однако переплетение, названное в нашей формуле пути, есть вместе с тем собственное свойство языка. Поэтому нам нет надобности глядеть в сторону от этого переплетения, по видимости превращающего все в нерасплетаемую путаницу. Формула должна скорее теснить нашу мысль, чтобы она попыталась, не отстраняя переплетения, распутать его так, чтобы можно было разглядеть свободную взаимосвязь названных в формуле отношений. Возможно, переплетение пронизано единой связью, которая неизменно отчуждающим образом развязывает язык в его своеобразие. Надо нащупать в переплетении языка эту развязывающую связь.

Доклад, осмысливающий язык как информацию, причем информация приходится понимать опять же как язык<sup>4</sup>, называет такое замыкающее на себе отношение кругом, кругом неизбежным, но одновременно также и полным смысла. Круг — обособленный случай названного переплетения. Круг имеет смысл, потому что направление и способ круговращения определяются самим языком через движение в нем. Характер и размах этого движения нам хотелось бы осмыслить из самого языка, вникнув в его переплетение.

Как нам достичь этого? Неотступным следованием тому, что указано формулой: дать слово языку как языку.

Чем яснее при этом язык начнет показывать собственно себя, тем значимее начнет делаться путь к языку для самого языка, тем решительнее изменится смысл формулы пути. Она утратит свой характер формулы, неожиданно станет беззвучным отголоском, дающим нам услышать нечто малое от собственно языка.

## I

Язык: мы подразумеваем речь, знаем ее как нашу деятельность и доверяем своей способности к ней. Вместе с тем это непрочное обладание. От изумления или страха человек теряет дар речи. Он пока еще лишь изумлен и поражен. Он уже не говорит: он молчит. Другой теряет речь от несчастного случая. Он уже не говорит. Он и не молчит. Он нем. Речь предполагает произнесение членораздельных звуков, все равно, совершаем ли мы это — в говорении, или временно не совершаем — в молчании, или к этому неспособны — в немоте. Речью предполагается артикулированно-звуковое произнесение. В речи язык дает о себе знать как деятельность органов речи, вот этих: полости рта, губ, «зубной преграды», языка, гортани. О том, что язык издавна представлялся непосредственно исходя из этих явлений, свидетельствуют имена, которые дали самим себе западные языки: *γλῶσσα*, *lingua*, *langue*, *language*. Язык — это «язык», исходящее из уст.

В начале одного трактата, впоследствии получившего название *περὶ ἑρμηνείας*, de interpretatione, «О высказывании»<sup>5</sup>, Аристотель говорит следующее:

Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὡς περ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί. ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἡδὴ ταῦτά.

Текст может быть должным образом переведен лишь после тщательной интерпретации. Удовольствимся здесь пособием для первой необходимости. Аристотель говорит:

«То, что (происходит) при произнесении звуков голоса, есть указание на имеющиеся в душе претерпевания, а написанное указывает на звуки голоса. И как письмо не у всех (людей) одно и то же, так и звуки голоса не одни и те же. Но то первичное, чего они (звуки и письмо) суть указания, это — одинаковые у всех людей претерпевания души; и вещи, уподобительными изображениями которых являются они (претерпевания), тоже одинаковы».

**Σημεῖα** (указывающее), **σύμβολα** (взаимно скрепленное друг с другом) и **ὁμοιώματα** (уподобляемое) одинаково понимаются в этом переводе исходя из указывания в смысле выведения в явленность, которое в свою очередь покоится в области непотаенного (*ἀλήθεια*)<sup>6</sup>. С другой стороны, в этом переводе не учтено различие приведенных способов указывания.

Текст Аристотеля представляет собой просвещенно-трезвое высказывание, позволяющее обозреть ту классическую постройку, в которой остается скрыт язык как речь. Буквы указывают на звуки. Звуки указывают на переживания в душе, а эти переживания указывают на касающиеся их вещи.

Скрепя этой постройке образует и несет указывание. Разнообразными способами, раскрывая или скрывая, оно приводит нечто к явленности, позволяет воспринять являющееся и пропустить через себя (проработать) воспринятое. Отношение указывания к указываемому, никогда не развертываемое в чистом виде из себя самого и своего источника, превращается с течением времени в договорно устанавливаемое отношение между знаком и его обозначаемым. В эпоху подъема греческого мира знак понимался из указывания, создавался указыванием и ради него самого. С эпохи эллинизма (Стоя) возникает знак через фиксацию как орудие для обозначения, посредством которого представление фиксируется и перенаправляется с одного предмета на другой. Обозначение уже не есть указывание в смысле приведения к явленности. Превращение знака из указания в обозначение покоится в изменении существа истины<sup>7</sup>.

Со времени греков сущее понимается как наличное существующее. Поскольку язык *есть*, он, т. е. так или иначе совершающаяся речь, принадлежит к налично существующему. Язык представляет исходя из речи, в ориентации на членораздельные звуки, носители значений. Речь тут — один из видов человеческой деятельности.

Во всех своих разновидностях поверхностно очерченное здесь представление о языке оставалось опорным и ведущим в западноевропейской мысли. Начавшееся в греческой античности, расходящееся по разнообразным путям размышление о языке достигает, однако, своей вершины в языковедческой мысли Вильгельма Гумбольдта, в конце концов — в большом введении к его работе о языке кави на острове Ява. Через год после смерти брата Александр Гумбольдт издал это введение отдельно

под заглавием: «О различии в строении человеческого языка и его влиянии на духовное развитие человеческого рода» (Берлин, 1836)<sup>8</sup>. С тех пор этот трактат, осуждают ли его или одобряют, упоминают или замалчивают, определяет собой всю последующую лингвистику и философию языка вплоть до сего дня.

Каждому слушателю предпринятой здесь серии докладов следовало бы продумать и иметь в памяти это поразительное, с трудом обозримое, туманно колеблющееся в своих основополагающих понятиях и, однако, неизменно волнующее произведение Вильгельма Гумбольдта. У нас открылся бы тогда общий кругозор для взглядывания в язык. Подобного кругозора недостает. Приходится мириться с этим недостатком. Достаточно, если мы не будем о нем забывать.

«Членораздельный звук», по Вильгельму Гумбольдту, есть «основа и сущность всякой речи...» («О различии», § 10, с. 65). В § 8, с. 41 своего трактата Гумбольдт отчеканивает те положения, которые хотя часто цитируются, но редко обдумываются, а именно обдумываются в свете того, как они определяют гумбольдтовский *путь к языку*. Эти положения гласят:

*«Язык, схваченный в его действительной сути, есть нечто постоянно и в каждый момент преходящее. Даже его фиксация на письме есть всегда лишь несовершенное, мумифицирующее сохранение, которое так или иначе опять же нуждается в усилении по осязательному воссозданию живого произнесения. Сам язык есть не произведение (Ergon), а деятельность (Energeia). Его истинное определение может поэтому быть лишь генетическим. А именно, он есть вечно обновляющаяся работа духа, направленная на то, чтобы сделать артикулированный звук выражением мысли. Непосредственно и в строгом смысле это есть определение конкретной речи; но ведь в подлинном и существенном смысле лишь всю совокупность этой речи только и можно считать языком».*

Гумбольдт говорит здесь, что существо языка он видит в речи. Говорит ли он уже тем самым, что есть рассматриваемый таким образом язык в качестве языка? Удастся ли ему зате слово этому языку речи как именно языку? Намеренно оставим этот вопрос без ответа, но обратим внимание на следующее:

Гумбольдт представляет себе язык как особенную «работу духа». Руководствуясь этим ориентиром, он идет по следам того, в качестве чего являет себя язык, т. е. что он есть. Эту «чтойность» называют сущностью. Когда мы прослеживаем и очерчиваем работу духа с точки зрения производимой им речи, понятая таким образом сущность языка должна выступить яснее. Но дух живет — и в гумбольдтовском смысле тоже — еще и в других деятельности и произведениях. И если язык числится в ряду их, то речь понята не из ее собственной сути — из языка, — а введена в состав чего-то другого. Вместе с тем это другое слишком значительно, чтобы мы могли пренебречь им при осмыслении языка. Какую деятельность имеет в виду Гумбольдт, понимая язык как работу духа? Ответом служат несколько фраз, стоящих у него в начале § 8.

*«Язык следует рассматривать не столько как мертвое порожденное, но гораздо более как некое порождение; надо больше отвлекаться от того, что он делает в качестве обозначения предметов и средства взаимопонимания и, напротив, старательнее восходить к его тесно переплетенному с внутренней деятельностью духа источнику и к их взаимному влиянию друг на друга».*

Гумбольдт отсылает здесь к описанной в § 11, лишь с трудом определяемой на языке его понятий «внутренней языковой форме», к которой нас в какой-то мере приблизит вопрос: что такое речь как выражение мысли, если мы продумываем ее в свете ее происхождения из внутренней деятельности духа? Ответ заключен в одной фразе (§ 20, с. 205), удовлетворительное истолкование которой потребовало бы специального разбора:

«Когда в душе воистину пробуждается чувство, что язык есть не просто разменное средство для взаимопонимания, но подлинный *мир*, который *дух* внутренней работою своей силы призван воздвигнуть между собой и *предметами*, — тогда она на правильном пути к тому, чтобы все больше открывать в нем и вкладывать в него». Работа духа, согласно учению новоевропейского идеализма, есть полагание. Поскольку дух понимается как субъект и тем самым предстает в субъект-объектной схеме, полагание (тетический акт) должно быть синтезом между субъектом и его объектами. Полагаемое таким образом дает картину целой совокупности предметов. То, что вырабатывает сила субъекта, что она полагает своей работой между собою и предметами, Гумбольдт называет «миром». В подобном «мировоззрении» определенное человеческое множество приводит себя к самовыражению.

Однако почему Гумбольдт схватывает язык именно как мир и мировоззрение? Потому что *его* путь к языку обусловлен не столько языком как языком, сколько стремлением в единой картине представить совокупность духовно-исторического развития человечества в его цельности, но одновременно также и в его всегдашней индивидуальности. Во фрагменте автобиографии, написанном в 1816 г., Гумбольдт говорит: «Я стремлюсь как раз к тому, чтобы охватить мир в его индивидуальности и тотальности».

Да, так направленное мировосприятие может черпать из разных источников, потому что самовыражающая сила духовности действует разнообразными способами. В качестве одного из основных источников Гумбольдт признает и избирает язык. Это, конечно, не единственная из выстроенных человеческой субъективностью форм мировоззрения, однако все же та форма, впечатляющей силе которой приходится приписать особо действенную роль в истории человеческого развития. Теперь заглавие трактата Гумбольдта в свете его пути к языку звучит яснее.

Гумбольдт исследует «различие устройства человеческого языка» постольку, поскольку «его влияние» сказывается на «духовном развитии человеческого рода». Гумбольдт дает слово языку как *одному из* видов и типов выработанного человеческой субъективностью мировоззрения.

Какое слово? Оно сводится к некоторой последовательности высказываний, говорящих языком метафизики его эпохи, языком, где решающий голос принадлежит философии Лейбница. Всего отчетливее это проявляется в том, что Гумбольдт определяет существо языка как «энергию», понимая, однако, последнюю совсем не по-гречески, а в смысле монадологии Лейбница и как деятельность субъекта. Гумбольдтовский путь к языку берет курс на человека, ведет через язык и сквозь него к иному: к вскрытию и изображению духовного развития человеческого рода.

Понятое в таком аспекте существо языка еще никак не показывает тем самым уже и сути языка: способа, каким язык существует, т. е. продолжается, т. е. остается собран в том, что дает быть собственно языку в самом себе в качестве языка.



## II

Задумавшись о языке как языке, мы откажемся от прежней привычной методики его рассмотрения. Мы уже не сможем ориентироваться на общие представления, как энергия, деятельность, работа, духовная сила, мировоззрение, выражение, среди чего как частный случай этого общего пришлось бы поместить и язык. Вместо того чтобы истолковывать язык как то и другое и тем самым спешить прочь от него, путь к языку должен был бы позволить ощутить язык как язык. В гумбольдтовском определении сущности языка он, конечно, охвачен, но взят через что-то другое, чем он сам. Если мы вместо этого просто взглянем в язык как таковой, то он потребует от нас сначала по крайней мере перечислить все, что языку как языку присуще.

И все же одно дело упорядочить все обнаруживающееся в языке разнообразие и другое — сосредоточить внимание на том, что от себя единит все взаимосвязанное, насколько это единящее придает языку свойственное ему единство.

Путь к языку должен теперь пройти строже вдоль путеводной нити, названной в формуле: дать слово языку как именно языку. Дело идет о том, чтобы ближе подойти к собственно языку. При этом язык опять же прежде всего дает о себе знать в нашей речи. Будем теперь только внимательны к тому — чем бы оно ни было, — что говорит вместе с нашей речью, притом всегда уже и в одинаковой мере, замечаем мы это или нет.

Для речи нужны говорящие; но не только так, как для следствия нужна причина. Говорящие скорее сами присутствуют лишь в своем говорении. При чем? При том, к чему они в своем говорении обращены, при чем пребывают как таком, что их всегда заранее уже задело. Это, каждый по-своему, — другие люди и вещи, это все, чем об-условлены последние и в со-гласии с чем действуют первые. Обо всем этом всегда то так, то иначе уже идет речь; как то, о чем речь, все это обговаривается и проговаривается, говорится таким образом, что говорящие говорят друг другу и друг с другом и сами с собой. Речь оказывается при этом многообразной. Это часто лишь нечто выговоренное, что или быстро исчезает, или каким-то образом сохраняется. Выговоренное может быть прошедшим, но оно может быть и давно уже пришедшим в смысле того, на что мы об-речены.

В области языка открывается многосложность элементов и взаимосвязей. Они подверглись учету, однако не были приведены в связь. В ходе их перечисления, т. е. того первоначального учета, когда нет еще счета числами, были добыты свидетельства взаимопринадлежности элементов. Подобный учет всегда ведется в расчете на приведение взаимопринадлежащих элементов к единству, однако не способен вывести это единство на свет.

Выявляющееся здесь бессилие умственного взора постичь связующее единство языка имеет давнее происхождение. Недаром это единство осталось незамеченным. Традиционные именованья того, что имеется в виду под рубрикой «язык», именуют его всякий раз лишь в том или ином из предлагаемых им аспектов.

Назовем искомое единство области языка разбиением. Это название зовет нас пристальнее взглянуть в собственное существо языка. «Разбить» говорится в смысле «разметить». Мы слышим это «разбить» часто лишь в стершемся значении, как например «разбить стакан»<sup>10</sup>. Между тем «разбить сад» еще и сегодня в родной речи значит: разметить,

вскопать, посадить саженцы. Разбить значит разомкнуть таким образом замкнутость земли, чтобы она приняла в себя семена и побег. Разбиение есть собрание черт той разметки, которая прочерчивает разомкнутое, открытое пространство языка. Разбиение — рисунок области языка, строение того показывания, внутри которого, исходя из того, о чем идет речь, размечены места говорящих и их речи, сказанного и его несказанного.

Однако разбиение области языка даже в своем приблизительном рисунке до тех пор остается скрытым, пока мы не взглянемся, собственно, в каком смысле о речи и сказанном — уже было сказано.

Речь, конечно, предполагает звучание. Ее можно понимать и как человеческую деятельность. То и другое — верные представления о языке как речи. То и другое оставляется сейчас без рассмотрения, хотя мы не можем забывать, как долго уже звуковое в языке ожидает соразмерного ему определения; ибо фонетико-акустико-физиологическое истолкование звука не достигает его происхождения из звона тишины, тем менее — возникающей отсюда о-пределенности звучания. Как все же мыслятся речь и говоримое в предыдущем кратком отчете об области языка? Уже тут они обнаруживают себя как нечто такое, посредством чего и в чем нечто «получает слово»<sup>11</sup>, т. е. так или иначе выходит на свет *в той мере, в какой нечто сказано*. Сказать и говорить — не одно и то же. Человек может говорить; говорит без конца, но так ничего и не сказал. Другой, наоборот, молчит, он не говорит, но именно тем, что не говорит, может сказать многое.

А что зовем мы словом «сказать»? Чтобы вникнуть в это, будем держаться того, о чем зовет нас здесь думать наш язык. С-казать — значит показать, об-явить, дать видеть, слышать<sup>12</sup>.

Мы скажем нечто самопонятное и, однако, едва ли продуманное до конца, если укажем на следующее. Говорить друг с другом значит: вместе высказываться о чем-то, показывать друг другу такое, что выявляет в говоримом обговариваемое, выводит его собою на свет. Невыговоренное — не только то, что не поддается оглашению, но несказанное, еще не показанное, еще не достигшее явленности. Что должно остаться невыговоренным, что сдержано в несказанном, пребывает как несказанное в сокрытом, есть тайна. То, о чем мы говорим, говорит как приговор в смысле того очевидного, чья речь не требует даже и голоса.

Речь как показывание принадлежит к разбиению языка, расчерченному видами высказывания и высказанного, где присутствующее или отсутствующее указывает, наказывает (вверяет) нам себя или отказывает в себе: где оно показывается или ускользает. Расчерчивающее в разбиении языка есть многообразное сказывание различного происхождения. В свете этих отношений сказывания мы называем существо языка в целом «сказом», признаваясь, что даже и теперь еще не угадано то, чем единятся все отношения.

Слово «сказ», как многие другие слова нашего языка, мы обычно употребляем теперь большей частью в сниженном смысле. Сказ представляется просто сказом, сказкой, чем-то таким, что не засвидетельствовано и потому неправдоподобно. Здесь мы думаем о «сказе» не так, но и не в существенном смысле «сказания о богах и героях». Впрочем, может быть, «почтенный сказ синего ключа» (Г. Тракль)? Помня о древнейшем употреблении этого слова, мы будем понимать сказ от сказывания в смысле показывания и употребим для обозначения такого сказа, насколько в нем покоится существо языка, старое, достаточно засвидетельствованное, но умершее слово: *каз*. Выставляемое для показа еще

недавно называлось «казовым»<sup>13</sup>. Покупателя привлекали «казовым товаром». Говорили о «казовом конце действительности» — ее броской стороне<sup>14</sup>.

*Существо языка есть сказ в качестве такого каза.* Совершаемое им указывание не коренится ни в каком знаке, но все знаки возникают из указывания, в области которого и для целей которого они могут быть знаками.

Вглядываясь в сложение этого сказа, мы не можем, однако, ни в исключительном смысле, ни даже хотя бы только в основном приписывать указывание человеческой деятельности. Присутствие и отсутствие всякого рода и степени отмечено самоуказыванием явного. Даже там, где указывание осуществляется нашей речью, этому указыванию как демонстрации предшествует открытость самопоказывающего.

Лишь когда мы задумаемся о нашей речи в этой связи, нам удастся удовлетворительное определение того, что существенно во всяком говорении. Нам известна речь как артикулированное оглашение мысли посредством орудий речи. Однако говорение есть одновременно и слушание. По привычке говорение и слушание противопоставляют одно другому: этот человек говорит, тот слушает. Но слушанием сопровождается и окружена не только диалогическая речь. Одновременностью говорения и слушания подразумевается большее. Говорение само по себе есть уже слушание. Это — слушание языка, которым мы говорим. Говорение есть таким образом даже не одновременно, но *прежде всего* слушание. Это слушание языка незаметнейшим образом предшествует всякому другому слушанию, какое еще имеет место. Мы говорим не только *на* языке, мы говорим *от* него. Говорить мы можем единственно благодаря тому, что всякий раз *уже* слышали язык. Что мы тут слышим? Мы слышим, как язык — говорит.

Но разве сам язык говорит? Как он может такое себе устроить, когда ведь он не снабжен орудиями речи? Между тем *язык* говорит. Он первым и в собственном смысле следует существенному в речи: сказу. Язык говорит, поскольку весь он — сказ, т. е. показ. Источник его речи — некогда прозвучавший и до сих пор несказанный сказ, прочерчивающий разбиение языка. Язык говорит, поскольку, достигая в качестве каза всех областей присутствия, он дает явиться или скрыться в них всему присутствующему. Соответственно мы слушаем язык таким образом, что даем ему сказать нам свой сказ. Каким бы образом мы ни слышали, где бы мы что-либо ни слышали, это наше слышание есть прежде всего *допущение самосказывания*, уже содержащего в себе всякое восприятие и представление. В речи как слушании языка мы говорим вслед услышанному сказу. Мы допускаем его беззвучному голосу прийти, вызывая уже имеющийся у нас наготове звук, зовя его достаточным образом к нему самому<sup>15</sup>. Теперь в разбиении языка могла бы яснее обозначиться по крайней мере одна черта, позволяющая нам увидеть, как язык, говорящий, достигается в его собственной сути речью и таким образом говорит в качестве языка.

Когда речь как слушание языка допускает сказу сказаться, то такое допущение удается лишь постольку, поскольку, и с какой мерой близости, наше собственное существо отдается сказу. Мы слышим его лишь потому, что послушны ему как ему принадлежащие. Только послушно принадлежащим ему сказ дарит слышание языка и тем самым речь. В сказе дано это дарение. Оно дает нам принять дар речи. Существо языка покоится в таком дарующем сказе.

А сам сказ? Есть ли он нечто отдельное от нашей речи, нечто такое, куда сначала должен быть проложен мост? Или сказ есть поток тишины, который сам соединяет свои берега, сказывание и наше его высказывание, образуя их?

В наши привычные представления о языке это едва ли укладывается. Сказ — пытаюсь из него мыслить существо языка, не рискуем ли мы возвести язык до какой-то фантастической самодовлеющей сущности, которую мы нигде не обнаружим, пока будем трезво мыслить о языке? Он все же явным образом привязан к человеческой речи. Конечно. Только какого рода эта связь? Откуда и как правит связующее в ней? Язык требует человеческой речи, и все же он не просто продукт нашей речевой деятельности. На чем покоится, т. е. в чем коренится язык? Возможно, ища корней, мы задаемся вопросами, которые промахиваются мимо существа языка.

Не есть ли сам сказ то покоящееся, что дарит покой взаимопринадлежности всему принадлежащему к области языка?

Прежде чем думать об этом, снова вспомним о пути к языку. Во введении было замечено: чем отчетливее дает о себе знать язык как таковой, тем решительнее меняется путь к нему. До сих пор этот путь имел характер хода, ведущего наше осмысление в направлении языка внутри странного переплетения, названного формулой пути. Вместе с Вильгельмом фон Гумбольдтом мы шли от речи и пытались сначала представить существо языка, потом дойти до его корней. Соответственно потребовалось перечислить, что принадлежит к разбиению языка. Размышляя об этом, мы пришли к языку как сказу.

### III

С излагающим истолкованием языка как сказа путь к языку достигает своей цели и тем самым конца при языке как таковом. Размышление оставило путь к языку за собой. Так кажется, и так оно есть, пока за путь к языку мы будем принимать ход раздумывающей о нем мысли. В действительности, однако, осмысление видит себя пока еще лишь перед искомым *путем к языку* и едва набрело на его след. Ибо в самом языке тем временем обнаружилось нечто такое, что говорит: существо языка как сказа само есть нечто наподобие пути.

Что такое путь? Путем приходят. Сказ есть то, что дает нам, насколько мы к нему прислушиваемся, научиться языку языка.

В самом существе языка заключен путь к его речи. Путь к языку в смысле речи есть язык как сказ. Самобытность языка таится поэтому в пути, в качестве которого сказ дает слышавшим его прийти к языку. Этими слышавшими мы можем быть лишь постольку мы послушны сказу, принадлежим ему. Возможность прийти, путь к речи исходит уже от возможности принадлежать сказу. Эта последняя заключает в себе все собственно существенное в пути к языку. Как же существует сказ, что дает возможность принадлежать ему? Существо сказа может — если вообще может — обнаружиться, когда мы неотступнее вдумаемся в то, что получено истолкованием.

Сказ есть указывание. Во всем, что к нам обращено, что нас задевает как обсуждаемое и говоримое, во всем, что нам так или иначе говорит, что ждет нас как несказанное, но также и в *нами* производимой речи — правит указывание, дающее присутствующему явствовать, отсутствующему — уйти в неясность. Сказ никоим образом не привходящее

языковое выражение являющегося, скорее наоборот, всякое явление и неявление покоятся в кажущем сказе. Он освобождает присутствующее в то или иное его присутствие, высвобождает отсутствующее в то или иное его отсутствие. Сказ пронизывает своими скрепами свободное пространство того просвета, который должен посетить всякую явь, покинуть всякую тьму; в котором должно о-казаться и сказаться всякое присутствие и отсутствие.

Сказ есть скрепляющая всякую явь собранность многосложного в себе показывания, которое повсюду допускает указанному остаться при себе самом.

Откуда идет указывание? Это слишком широкий и поспешный вопрос. Достаточно обратить внимание на то, чем побуждается показывание, когда побуждение доводит себя до определенности. Здесь нам совсем не понадобятся утомительные поиски. Достаточно простого быстрого, не забывающегося и потому постоянно нового взгляда в то, что нам хотя и совсем близко, но что мы, однако, не пытаемся даже и знать, не говоря уже должным образом познать. Это неведомо близкое, что побуждает к движению всякое показывание сказа, есть для всякого присутствия и отсутствия рань того утра, с которым только и начинается возможность смены дня и ночи: самое раннее и прадревнее одновременно. Мы можем разве лишь назвать его, потому что оно не терпит выяснений: ибо в нем — уместность всех мест и всей игры временных пространств<sup>16</sup>. Назовем его одним старым словом и скажем:

*Побуждающее в указывании сказа есть особление<sup>17</sup>.*

Оно приводит присутствующее и отсутствующее каждый раз к его собственному, откуда последнее кажет себя в себе самом и своим способом пребывает. Это осуществляющее особление, которым движим сказ как каз в его указывании, назовем событием<sup>18</sup>. Им создается свободное пространство просвета, куда присутствующее может выйти для пребывания, откуда отсутствующее может уйти, храня свое пребывание в этом уходе. То, что осуществляется событием через сказ, не есть ни действие какой-либо причины, ни следствие из какого-либо основания. Дающее сбыться особление, событие более осуществляющее, чем любое действие, делание и обоснование. Быть собой дает событие и ничто кроме<sup>19</sup>. Событие, увиденное в указывании сказа, не позволяет представлять себя ни как случай, ни как совершение; его возможно понять лишь через указывание сказа как о-существляющее. Нет ничего другого, к чему еще восходит событие, из чего его еще можно было бы объяснять. Событие не есть проявление (результат) чего-то иного, но то про-явление, чьей достаточной данностью впервые только и обеспечивается возможность всякого «дано», в котором еще нуждается даже и само «бытие», чтобы в качестве присутствия достичь своей собственной сути<sup>20</sup>.

Разбиение сказа собрано событием и развернуто в строй многосложного показывания. Событие есть неприметнейшее из неприметного, простейшее из простого, ближайшее из близкого, самое далекое из дальнего — в чем мы, смертные, держимся все время нашей жизни.

Правящее в сказе событие мы можем именовать только так, что скажем: оно — событие — дает быть собой. Сказав так, мы говорим на нашем собственном, уже говорившем языке. Послушаем стихи Гёте, в которых глагол «сбываться» употреблен в связи с указыванием и обозначением, хотя и не в отношении языка. Гёте говорит:

И суеверьем скован каждый шаг:

То предсказует, то сбылось, то знак<sup>21</sup>.

В другом месте с видоизменением оттенка говорится:

Тщетны все обозначения,  
Чем манит, страшит о н а , —  
Лишь когда благодареньем  
Жизнь сбылась, в ней есть цена <sup>22</sup>.

Событие присваивает смертным пребывание в их существе, так, что они могут быть *говорящими*. Если под законом мы будем понимать собрание того, что дает всему присутствовать в своей собственной сути, принадлежа надлежащему, то событие есть прямейший и мягчайший из всех законов, еще мягче того, в котором Адальберт Штифтер увидел «мягкий закон» <sup>23</sup>. Событие, конечно, не закон в смысле некоей нормы, парящей где-то над нами, оно вовсе не распорядок, упорядочивающий и направляющий некий процесс.

Событие — закон законов, поскольку оно собирает смертных вокруг осуществления их существа и держит в нем.

Поскольку указывание сказа есть особление, в событии покоится и способность слышать сказ, послушная принадлежность ему. Чтобы увидеть это обстоятельство в полноте его размаха, было бы нужно с достаточной полнотой продумать существо смертных в его связях — прежде всего, конечно, событие как таковое <sup>24</sup>. Удовлетворимся здесь одним замечанием.

Событие, в своем явлении осуществляющее человеческое существо, дает смертным быть самими собой тем, что препоручает их тому, что отовсюду говорит человеку в сказе, отсылая к потаенному. Препоручение сказу человека как слышащего отмечено той исключительной чертой, что отпускает человеческое существо в его собственную суть, но лишь с тем, чтобы человек как говорящий, т. е. показывающий, шел навстречу сказу, и именно из собственного в нем. А это — звучание слова. Встречная речь смертного — ответ. Каждое произнесенное слово есть уже ответ: ответный сказ, идущая навстречу, слышащая речь. Препоручение смертных сказу отпускает человеческое существо в ту требовательность, где человек требуется, чтобы вывести беззвучный сказ в звучание речи.

Событие в требовательном препоручении человека его собственному существу дает сказу достичь речи. Путь к языку принадлежит обусловленному событием сказу. В этом пути, принадлежащем существу языка, таится его собственная суть. Этот путь событийный.

Прокладывать путь (Weg), например через заснеженное поле, еще и сегодня в алеманско-швабском диалекте значит *wëgen*. Этот глагол к переходному применению означает: проторить путь и, проложив, держать его в готовности. Прodelать путь (*Be-wëgen*) в таком понимании значит уже не двигаться туда или обратно по уже готовой дороге, но впервые проложить путь к... и тем самым путем быть.

Событие дает человеку, требуя его для себя, сбыться в его собственном существе. О-существляя показывание как особление, событие оказывается проделыванием пути сказа к речи.

Это проделывание пути дает слово (звучащее) языку (существу языка) как языку (сказу). Тема пути к языку касается теперь уже не только и даже не в первую очередь хода нашей мысли в ее размышлениях о языке. Путь к языку по ходу дела изменился. Из нашего действия он переместился в сбывающееся существо языка. Однако изменение пути к языку только для нас и в отношении нас выглядит как бы лишь теперь происшедшим перемещением. В действительности путь

к языку располагается всегда и исключительно в существе языка. А это одновременно значит: путь к языку как он был понят при первом приближении не несостоятелен, но возможным и необходимым он становится впервые благодаря пути в собственном смысле, благодаря проделыванию пути, требующему человека для события его собственного существа. Именно, поскольку существо языка как показывающий сказ покоится в событии, которое препоручает нас, людей, отрешенности свободного слышания, проделывание пути сказа к речи только и открывает нам тропы, следуя которым, мы осмысливаем истину пути к языку.

Наша формула пути, *дать слово языку как языку*, содержит теперь уже не только указание для нас, раздумывающих о языке, но она выражает *форму*, облик того связного целого, в котором проделывает свой путь (*be-wëgt*) покоящийся в событии существо языка.

Непродуманная, услышанная в пустом звучании слов формула говорит о сплетении соотношений, в которые вплетен язык. Кажется, будто любая попытка представить язык нуждается для овладения этим сплетением в приемах диалектического искусства. Таким подходом, на который формально соблазняет формула, упускается, однако, возможность, осмысливая, т. е. пускаясь в проделывание пути, увидеть простую собранность языка, вместо того чтобы стремиться его представить.

Что кажется запутанным сплетением, разрешается, если смотреть от проделываемого пути, в ту свободу, которую несет с собой сбывшееся в сказе движение. Оно развязывает сказ в речь. Оно открывает ей свободу того пути, на котором речь как слышание улавливает в нем, сказе, что должно всякий раз сказать, и поднимает схваченное до звучащего слова. Проделывание пути сказа к речи есть разрешающая связь, которая связывает, сбываясь в особенныи.

Развязанная так на свою собственную свободу, речь может быть поэтому озбочена единственно лишь собою самой. Это выглядит декларацией эгоистического солипсизма. Но язык не замыкается сам на себя в смысле какого-то своекорыстного, беспамятного самоотражения. В качестве сказа существо языка есть о-существляющее указывание, которое как раз отвлекается от самого себя, чтобы высвободить показанное в особенность его явления.

Язык, который говорит, чтобы сказать, озбочен тем, чтобы наша речь, слыша несказанное, отвечала его сказу. Так что даже молчание, которое люди склонны подчинять говорению как его источнику, есть уже некое *соответствие*<sup>25</sup>. Молчание отвечает беззвучному звону тишины осуществляюще-кажущего сказа. Покоящийся в событии сказ есть как указывание самый собственный способ события. Событие говоряще. Соответственно язык говорит всякий раз тем способом, каким выходит из потаенности или ускользает событие как таковое. Мысль, думающая вслед *событию*, может пока еще только догадываться о нем, однако вместе с тем уже и ощущает его в *существо* современной техники, которое названо пока еще странно-отчуждающим именем *по-став*<sup>26</sup>. Поскольку он ставит, т. е. мобилизует человека на поставление всего присутствующего в статусе технического наличного состава, по-став существует по способу события, а именно так, что одновременно его искажает, ибо всякое поставление видит себя включенным в рассчитывающе-исчисляющую мысль и говорит тем самым на языке по-става. Речь призвана отныне отвечать всесторонней представимости присутствующего.

Так поставленная речь становится информацией<sup>27</sup>. Постав, размет-

нующее во все стороны существо современной техники, составляет себе формализованный по заказу язык, тот способ информирования, в силу которого человек униформируется, т. е. конформируется в технически-исчисляющее существо, шаг за шагом утрачивая «естественный язык». Даже там, где теория информации вынуждена признать, что формализованный язык снова и снова вынужден возвращаться к «естественному языку», чтобы при помощи неформализованного языка дать слово сказу технического представления, это обстоятельство для расхожего самоистолкования информационной теории означает лишь переходную ступень. Ибо «естественный язык», о котором здесь идет дело, заранее представляется как пусть еще не формализованный, но предоставленный для формализации язык. Целью и масштабом служит формализация, исчисляемая постановкой высказывания. Пока еще поневоле признаваемая волей к формализации «естественность» языка не осмысливается в свете исходной природы языка. Эта природа есть φύσις, со своей стороны покоящаяся в событии, из которого сказ восходит к своей побудительности. Теория информации понимает естественность как неполноту формализации.

И даже если каким-то долгим путем еще можно было бы прийти к убеждению, что язык никогда нельзя свести к формальной системе и исчислить и мы соответственно должны сказать, что «естественный язык» есть *неформализуемый* язык, даже и тогда «естественный язык» будет определяться все еще негативно, т. е. на фоне возможности или невозможности формализации.

Но что если «естественный язык», который для теории информации остается лишь путающимся под ногами пережитком, черпает свое естество, т. е. все существенное своего языкового существа, из сказа? Что если сказ, вместо того чтобы просто лишь нарушать разрушительность информации, уже упредил эту последнюю, говоря из непоставимости события? Что если событие — никто не знает, когда и как, — стало *прозрачным*, чья озаряющая молния вторгается в то, что есть и что принимается за сущее? Что если событие своим касанием вырывает все присутствующее из простой постановки и возвращает его в собственную суть?

Всякий язык человека сбывается в сказе и как таковой он в строгом смысле слова, хотя в разной мере близости к событию, есть собственно язык. Всякий коренящийся в событии язык, поскольку показан, послан человеку через проделывание пути сказа, постольку судьбоносен.

Нет никакого естественного языка такого рода, чтобы он был языком неисторической, естественным образом наличной человеческой природы. Всякий язык историчен, даже там, где человек не приобщился к историографии в новоевропейском смысле. Язык как информация тоже не язык в себе; он историчен сообразно смыслу и ограниченности нынешней эпохи, которая не начинает ничего нового, но лишь завершает, доводя до последней крайности, старое, уже предначертанное содержание Нового времени.

Собственное существо языка покоится в имеющем черты события про-исхождении слова, т. е. человеческой речи, из сказа.

Вспомним в заключение, как в начале, слова Новалиса: «Как раз собственное существо языка — то, что язык озабочен только самим собой, — никому не ведомо». Новалис понимает собственное в значении особенного, отличительного в языке. Через опыт языка как сказа, чье показывание покоится в событии, *особенное* сближается с *особленным* и *событием*. Собственное, особенное получает отсюда свое исходное определение, продумывать которое здесь не место.



Обусловленная событием собственная суть языка еще в меньшей мере поддается познанию, чем особенное языка, если познать значит: увидеть, обозрев, нечто в полноте его существа. Существо языка обозреть мы не в состоянии, потому что мы, которые имеем возможность говорить только следуя сказу, сами сказу принадлежим. Монологический характер языка складывается в разбиении сказа, которое с «*монологом*», о котором думает Новалис, не совпадает и совпасть не может, потому что язык представляется Новалису в поле зрения абсолютного идеализма исходя из субъективности в диалектическом понимании.

Однако язык *есть* монолог. Этим сказано теперь двоякое: *единственный* язык есть то, что собственно говорит. И он говорит *одиноко*. При всем том одиноким может быть только *не* отъединенный; не отъединенный, т. е. не отделенный, не изолированный, не отрезанный от всех связей. В одиноком как раз недостаток совместного существует как обязательнейшее отношение к нему. Язык говорит одиноко, т. е. *сам*. «Сам» — это готское *sama*, греческое *ἄνθρωπος*. *Одинокий* и *сам* означает: остающийся тем же самым в единении взаимопринадлежащих. Показывающий сказ продельвает путь языка к человеческой речи. Сказ требует оглашения в слове. Человек, однако, способен говорить лишь поскольку он, послушный сказу, прислушивается к нему, чтобы, вторя, суметь сказать слово. То требование и это послушное повторение покоятся в той неполноте, которая не есть ни простой недостаток, ни вообще что-либо негативное.

Поскольку мы, люди, чтобы быть тем, что мы есть, встроены в язык и никогда не сможем из него выйти, чтобы можно было обозреть его еще и как-нибудь со стороны, то в поле нашего зрения существо языка оказывается всякий раз лишь в той мере, в какой мы сами оказываемся в его поле, вверены ему. То, что существа языка мы знать не можем — в традиционном, исходящем из познания как представления понимании знания — есть, конечно, вовсе не недостаток, но преимущество, благодаря которому мы приняты в некую исключительную область, в ту, где мы, требующиеся для того, чтобы дать слово языку, обитаем в качестве *смертных*.

Сказ не поддается уловлению ни в каком высказывании. Он требует от нас у-молчания о сбывающемся в существе языка продельвании пути, без того чтобы говорить о молчании.

Покоящийся в событийности сказ есть в качестве указывания собственной способ события. Это звучит как высказывание. Если мы будем слышать в нем только высказывание, то оно не скажет ничего, о чем надлежало бы думать. Сказ есть способ, каким говорит событие; способ не столько как модус и вид, но способ как *μελός*, песня, поющий сказ. Ибо о-существляющий сказ выносит присутствующее из его собственности к яви; слово славит, т. е. позволяет ему войти в его собственное существо. Гёльдерлин поет в начале восьмой строфы «Праздника мира»:

Многое с утра, с тех пор как  
Беседой стали мы и слушаем друг друга,  
Постиг уж человек; но (мы) почти и песня.

Язык был назван «домом бытия»<sup>29</sup>. Он хранитель присутствия, насколько явь последнего вверена о-существляющему указанию сказа. Язык есть дом бытия, ибо в качестве сказа он способ события, его мелодия.

Чтобы следовать мыслью за существом языка, говорить ему вслед

свойственное ему, требуется изменение языка, ни вынудить которое, ни выдумать мы не можем. Изменение достигается не изготовлением новообразованных слов и словесных рядов. Изменением оказывается затронута наше отношение к языку. Оно обусловлено мерой захваченности историей, тем, включены ли мы, и как включены, существом языка как первосвидетельством события в него самого. Ибо событие, дающее быть собой, со-держашее, само-обладающее, есть отношение всех отношений. Поэтому *наша* речь как ответная всегда остается соотносенной. От-ношение здесь повсюду осмысливается из события и уже не представляется в форме простой релятивности. Наше отношение к языку обусловлено тем способом, каким мы как требуемые событием принадлежим ему.

Мы можем, пожалуй, в чем-то малом подготовить изменение нашей отнесенности к языку. Могло бы пробудиться ощущение: всякая осмысливающая мысль есть поэзия, а всякая поэзия — мысль. Обе принадлежат друг другу в обращенности к тому сказу, в котором уже сказалось несказанное, ибо он есть мысль как благодарность<sup>30</sup>.

Что возможность созревшего изменения языка вошла в круг мысли Вильгельма Гумбольдта, показывают слова из его трактата «О различии строя человеческого языка...». Над этим трактатом Вильгельм Гумбольдт, как в предисловии пишет брат, работал «одиноко, в близости *могилы*» до своей смерти.

Вильгельм Гумбольдт, чьим темным в своей глубине прозрениям в существо языка мы не можем перестать удивляться, говорит:

«*Применение* уже имеющейся звуковой формы для внутренних целей языка... мыслимо в средние периоды *образования языка* как возможное. Народ мог бы, через внутреннее просвещение и при благоприятствовании внешних обстоятельств, наделить доставшийся ему язык настолько небывалой формой, что тот благодаря этому стал бы совершенно другим и новым» (§ 10, с. 84).

Ниже по ходу трактата (§ 11, с. 100) сказано:

«Без того чтобы язык изменился в своих звуках, а тем менее в своих формах и законах, *время* благодаря возрастающему развитию идей, окрепшей мыслительной силе и более глубокой и проникновенной способности чувства часто вводит в язык то, чем он ранее не обладал. Тогда в ту же самую оболочку вкладывается другой смысл, под той же чеканкой дается нечто отличное, по одним и тем же законам сочетания прочерчивается иначе выстроенный ход идей. Таков неперменный плод *литературы* народа, а в ней — преимущественно *поэзии и философии*».

## ИЗ ДИАЛОГА О ЯЗЫКЕ. МЕЖДУ ЯПОНЦЕМ И СПРАШИВАЮЩИМ

- Я* Вы знаете графа Шуцо Куки. Он несколько лет у вас учился.  
*С* О графе Куки я храню неизменную память.  
*Я* Он слишком рано умер. Его учитель Нисида написал ему эпитафию и больше года работал над этой высшей почестью для своего ученика.  
*С* К моему большому удовлетворению я имею фотоснимки могилы Куки и роши, где она расположена.  
*Я* Мне знаком этот храмовый сад в Киото. Многие мои друзья часто приходят туда со мною к надгробному камню. Самый сад был

- заложен в конце двенадцатого века жрецом Хоненом на восточном холме тогдашнего императорского города Киото как место медитации и погружения.
- С* Тем самым эта храмовая роща — соответствующее место для такого человека, каким был рано умерший.
- Я* Вся его мысль была так или иначе посвящена тому, что японцы называют *ики*.
- С* В моих беседах с Куки мне всегда лишь отдаленно удавалось догадываться, о чем говорит это слово.
- Я* Позднее, после своего возвращения из Европы, граф Куки читал в Киото лекции по эстетике японского искусства и поэзии. Они изданы отдельной книгой. Он делает там попытку рассмотреть существо японского искусства с помощью европейской эстетики.
- С* Но можем ли мы в подобном начинании обращаться к эстетике?
- Я* Почему нет?
- С* Это наименование и то, что им именуется, происходят из европейской мысли, из философии. Эстетическое рассмотрение должно поэтому оставаться в корне чуждым восточноазиатскому мышлению.
- Я* Наверное, вы правы. Однако мы, японцы, вынуждены звать эстетику на помощь.
- С* Зачем?
- Я* Она предоставляет нам необходимые понятия, чтобы охватить то, с чем мы сталкиваемся в искусстве и поэзии.
- С* Вы нуждаетесь в понятиях?
- Я* По-видимому, да; ведь после встречи с европейской мыслью делается очевидной недостаточность нашего языка в одном отношении.
- С* В каком?
- Я* Ему недостает разграничительной силы, чтобы представлять предметы в однозначной взаимоупорядоченности друг с другом в смысле их пересекающегося подчинения и подчиненности.
- С* Вы серьезно считаете эту неспособность недостатком вашего языка?
- Я* При неизбежной теперь встрече восточноазиатского мира с европейским ваш вопрос явно требует тщательного размышления.
- С* Вы задаете сейчас один спорный вопрос, который я часто разбирал с графом Куки, — именно, необходимо ли и оправданно ли для восточноазиатов гнаться за европейской понятийной системой.
- Я* Похоже, в условиях современной технизации и индустриализации всех частей света здесь уже нет другого выбора.
- С* Вы говорите осторожно и начинаете с «похоже...».
- Я* Конечно. Ведь все еще остается вероятность, что, с точки зрения нашего восточноазиатского присутствия, увлекающий нас за собою технический мир вынужден ограничиваться внешним и... что...
- С* ...настоящей встречи с европейским присутствием тем самым, несмотря на все уравнивания и смещения, так и не произойдет.
- Я* Произойти, пожалуй, даже и не может.
- С* Вправе ли мы утверждать это с такой безусловностью?
- Я* Я последний, кто решился бы на это, иначе не приехал бы в Германию. Но я постоянно ощущаю опасность, с которой явно не мог справиться также и граф Куки.
- С* Какую опасность Вы имеете в виду?
- Я* Что накопленное духом европейских языков понятийное богатство склонит нас пренебречь тем, что обращено в качестве вызова к нашему присутствию, как чем-то неопределенным и растекающимся.

- С* Однако грозит еще и гораздо большая опасность. Она задевает нас обоих и она тем более угрожающая, чем она неприметнее.
- Я* Каким образом?
- С* Опасность грозит из той области, где мы ее не подозреваем и где между тем нам как раз следовало бы ее ощутить.
- Я* Вы уже имели, стало быть, опыт этой опасности; иначе Вы не могли бы указывать на нее.
- С* Я испытал ее далеко еще не в ее полном размахе, однако все же почувствовал, и именно в беседах с графом Куки.
- Я* Говорили ли вы об этом с ним?
- С* Нет. Опасность вырисовывалась из самих наших бесед, поскольку мы находили в них общий язык.
- Я* Что Вы имеете в виду, я не понимаю.
- С* Наши беседы не были учебными специально организованными дискуссиями. Там, где такие должны были иметь место, например на семинарских занятиях, граф Куки молчал. Беседы, о которых я говорю, получались сами собой как свободная игра в нашем доме, куда граф Куки тоже иногда приходил со своей женой, надевавшей тогда праздничный японский наряд. Восточноазиатский мир просвечивал благодаря этому ярче, и отчетливее давала о себе знать в наших разговорах та опасность.
- Я* Я все еще не понимаю, что вы имеете в виду.
- С* Опасность наших разговоров таилась в самом языке, не в том, что мы обсуждали, а также и не в том, как мы пытались это сделать.
- Я* Но граф Куки необычайно хорошо владел немецким языком, французским и английским языками.
- С* Именно так. *Он* мог на европейских языках высказать то, что подлежало разбору. Но разбирали мы *ими*; при этом *мне* дух японского языка оставался недоступным; и таким он остается еще и сегодня.
- Я* Языки беседы переносили все в *европейский язык*.
- С* *Сказать* же наша беседа пыталась существо *восточноазиатского искусства и поэзии*.
- Я* Теперь я уже понимаю, пожалуй, где Вы чувствуете опасность. Язык беседы постоянно разрушал возможность сказать то, о чем шла речь.
- С* Какое-то время назад я назвал язык, довольно беспомощно, домом бытия. Если человек благодаря своему языку обитает перед лицом бытия с его вызовом, то мы, европейцы, живем, надо думать, в совсем другом доме, чем восточноазиатский человек.
- Я* При том что языки здесь и там не просто различны, но исходят в корне из разного существа.
- С* Так что диалог между домами оказывается почти невозможным.
- Я* Вы справедливо говорите «почти». Ведь диалогом это все же было; и, как хотелось бы думать, волнующим. На семинарских занятиях, которые граф Куки проводил с нами в университете Киото, он снова и снова возвращался к этим беседам с Вами. Большей частью это случалось, когда мы добивались яснее узнать причину, подвигшую его тогда поехать в Германию учиться у Вас. Ваша книга «Бытие и время» тогда еще не вышла. Но некоторые японские профессора, среди них высокочтимый профессор Танабэ, поехали после первой мировой войны к Гуссерлю во Фрейбург, чтобы изучать у него феноменологию. С того времени мои земляки узнали Вас лично.
- С* Упомянутое Вами отвечает действительности. В те годы я как ассистент при Гуссерле регулярно читал каждую неделю с господами

из Японии первое большое произведение Гуссерля, «Логические исследования». Сам учитель к тому времени уже не слишком высоко расценивал эту свою появившуюся на рубеже веков работу. У меня, однако, были свои основания, почему для целей введения в феноменологию я отдавал предпочтение «Логическим исследованиям». И учитель с великодушным терпением отнесся к моему выбору.

*Я* Наши профессора прослушали тогда, по-моему, это было в 1921, Ваши лекции. Они привезли в Японию конспект. Заглавие гласило, если я не ошибаюсь: «Выражение и явление».

*С* Такою во всяком случае была тема лекций. Однако профессор Куки должен был иметь особые основания, чтобы приехать ко мне в Марбург.

*Я* Конечно; и я думаю, они восходят к тем лекциям, запись которых много обсуждалась в Японии и не только среди нас.

*С* Конспекты, разумеется, мутные источники; кроме того, те лекции были весьма несовершенны. Между тем в них проявилась попытка пойти путем, о котором я не знал, куда он поведет. Только его ближайшие перспективы были мне знакомы, потому что они неотступно меня манили, хотя горизонт часто смещался и темнел.

*Я* Кажется, мои земляки в чем-то ощущали это. Снова и снова можно было услышать, что Ваши вопросы кружат вокруг проблемы языка и бытия.

*С* Да это было не так уж и трудно заметить; ведь уже в заглавии моей докторской диссертации 1915 года «Учение Дунса Скота о категориях и значении» обе эти перспективы просматривались: «учение о категориях» это обычное название для анализа бытия сущего; под «учением о значении» имеется в виду *grammatica speculativa*, метафизическое размышление о языке в его отношении к бытию. Но все эти связи еще не были тогда для меня прозрачны.

*Я* Потому Вы и молчали двенадцать лет.

*С* И вышедшую в 1927 году книгу «Бытие и время» я посвятил Гуссерлю, потому что феноменология подарила возможность пути.

*Я* Мне кажется, однако, тематика «языка и бытия» осталась на заднем плане.

*С* Она осталась там уже и в упомянутых Вами лекциях 1921 года. Таким же образом обстояло дело и с вопросами поэзии и искусства. В ту эпоху экспрессионизма эти области постоянно занимали меня, а еще больше и уже с моих студенческих лет перед первой мировой войной — поэзия Гёльдерлина и Тракля. Еще раньше, в последние гимназические годы, точнее летом 1907, вопрос о бытии задел меня в образе диссертации Франца Brentano, учителя Гуссерля. Ее заглавие: «О множественном значении сущего по Аристотелю»; ее создание относится к 1862 году. Эту книгу подарил мне тогда мой старший друг, проявлявший ко мне отеческую заботу, мой земляк, позднее архиепископ Фрейбурга-в-Брейсгау доктор Конрад Грёбер. К тому времени он был городским священником при храме св. Троицы в Констанце.

*Я* Вы все еще храните эту книгу?

*С* Вы можете ее здесь видеть и прочесть надпись, она гласит: мой первый путеводитель по греческой философии в гимназическое время. Я рассказываю Вам все это не с тем, чтобы вызвать впечатление, будто уже тогда я знал все, о чем сейчас еще только спрашиваю. Но возможно для Вас как профессора немецкой литературы, особенно

любящего и знающего Гёльдерлина, лишний раз подтвердится слово поэта, звучащее в четвертой строфе гимна «Рейн»: «...Ибо / Как начинал ты, так пребудешь».

*Я* Вопрос о языке и бытии, возможно, подарок луча света, который Вас коснулся.

*С* Кто дерзнул бы приписать себе получение такого подарка? Мне известно только вот это одно: поскольку осмыслением языка и бытия с ранней поры определяется путь моей мысли, именно поэтому аналитический разбор остается по возможности на втором плане. Наверное, главный недостаток книги «Бытие и время» в том, что я слишком рано рискнул пойти слишком далеко.

*Я* Едва ли можно утверждать такое в отношении Ваших мыслей о языке.

*С* В меньшей мере, конечно, потому что лишь спустя двадцать лет после докторской диссертации я решился в лекционном курсе разобрать вопрос о языке. Это было в то же самое время, когда я излагал в лекциях свои первые истолкования гимнов Гёльдерлина. В летний семестр 1934 года я читал курс под названием: «Логика». Это было, однако, размышление о «логосе», в котором я искал существо языка. Потом прошло еще почти десятилетие, прежде чем я смог высказать, что думал, — а точного слова не хватает и по сей день. Перспектива для мысли, пытающейся отвечать существу языка, остается во всей своей широте еще скрытой. Поэтому я еще не вижу, достаточно ли того, что я пытаюсь продумать как существо языка, также и для существа восточноазиатского языка; можно ли в конце концов, который одновременно был бы началом, дойти в опыте мысли до существа языка, что обеспечило бы возможность диалога между европейско-западным и восточноазиатским словом, где зазвучало бы нечто вытекающее из одного источника.

*Я* Но который для обоих языковых миров остается в таком случае еще скрытым.

*С* Я имею это в виду: Оттого Ваше посещение мне особенно желанно. Поскольку Вы уже перевели на японский драмы фон Клейста и некоторые из моих докладов о Гёльдерлине, поскольку Вашу мысль особенно занимает поэзия, Вы обладаете более ясным слухом для вопросов, с которыми я уже почти тридцать пять лет назад обращался к Вашим землякам.

*Я* Вам не следовало бы переоценивать мои возможности, тем более что я, исходя из нашей японской поэзии, все еще лишь с трудом приближаюсь к европейской поэзии, чтобы понять ее истинное существо.

*С* Хотя остается в силе опасность, которую неизбежно таит в себе наш идущий на немецком языке разговор, я все же надеюсь, что сам между тем узнал нечто позволяющее лучше ставить вопрос, чем несколько десятилетий назад.

*Я* Тогда беседы моих соотечественников с Вами, в связи с Вашим докладом, шли в каком-то другом направлении.

*С* Поэтому я спрашиваю Вас теперь: какие причины побудили японских профессоров и потом прежде всего графа Куки уделить особенное внимание тому конспекту моего доклада?

*Я* Я могу сообщить только о разъяснениях Куки. Вполне ясными они для меня так никогда и не стали; дело в том, что для характеристики Вашей мысли он часто прибегал к обозначениям «герменевтика» и «герменевтический».

- С Я применил эти рубрики, насколько помнится, впервые в более позднем лекционном курсе, летом 1923. Я начинал тогда первые наброски к «Бытию и времени».
- Я Графу Куки, по нашему суждению, не удалось объяснить это наименование удовлетворительным образом ни со стороны значения слова, ни в отношении смысла, в каком Вы говорили о герменевтической феноменологии. Куки лишь постоянно подчеркивал, что это наименование призвано означать новое направление в феноменологии.
- С Так, конечно, могло представляться. Между тем для меня не шло речи ни о каком-то направлении внутри феноменологии, ни вообще о новшестве. Я пытался, наоборот, продумать существо феноменологии изначально, чтобы таким образом, собственно, вернуть ее назад, в ее принадлежность западной философии.
- Я И все же почему Вы избрали это обозначение «герменевтика»?
- С Ответ на Ваш вопрос написан во введении к «Бытию и времени» (§ 7 С). Но я охотно скажу Вам что-то еще, чтобы снять с применения этого названия видимость случайности.
- Я Вспоминаю, что люди спотыкались как раз об это.
- С Титул «герменевтика» был для меня привычным из-за моих богословских штудий. Тогда меня особенно занимал вопрос об отношении между словом Священного писания и богословско-спекулятивной мыслью. Это было, если хотите, то же отношение, т. е. между языком и бытием, только скрытое и мне недоступное, так что напрасно на многих обходных и ложных путях я искал путеводную нить.
- Я Я слишком мало знаю христианское богословие, чтобы охватить смысл сказанного Вами. Благодаря Вашему происхождению и занятиям Вы явно знакомы с богословием совсем иначе, чем те, кто внешне начитан в чем-то принадлежащем этой области.
- С Без этого богословского начала я никогда бы не пришел к пути мысли. Исходное же всегда остается будущим.
- Я Поскольку они взаимно зовут друг друга и мысль осваивается в этой перекличке...
- С и так по-настоящему становится настоящим. — Позднее название «герменевтика» я нашел у Вильгельма Дильтея в его теории исторических наук о духе. С герменевтикой Дильтей сблизился *из того же источника*, из своих богословских штудий, особенно из своих занятий Шлейермахером.
- Я Герменевтика, насколько мне известно из филологии, это наука, говорящая о целях, путях и правилах истолкования литературных произведений.
- С Прежде всего и главным образом она сложилась в связи с истолкованием книги книг, Библии. Из рукописного наследия Шлейермахера был издан лекционный курс под названием: «Герменевтика и критика в особой связи с Новым Заветом» (1838). У меня этот курс под рукой, и я зачитаю Вам первые две фразы «Общего введения»:
- «Герменевтика и критика, две филологических дисциплины, две теории искусства взаимосвязаны, потому что практика каждой из двух предполагает другую. Первая есть вообще искусство правильно понимать речь другого, преимущественно письменную; вторая — искусство правильно оценивать и на основании достаточных свидетельств и данных констатировать подлинность письменных текстов и их частей».
- Я Соответственно герменевтика, в уместном смысле расширенная,

может означать теорию и методологию всякого рода интерпретации, в том числе интерпретации произведений изобразительного искусства.

С Вполне.

Я Вы применяете название «герменевтика» в этом широком смысле?

С Если оставаться в стиле Вашего вопроса, то я должен ответить: титул «герменевтика» в «Бытии и времени» употребляется в еще более широком значении; «широком», однако, не в смысле простого распространения того же значения на еще большую сферу значимости; «широкий» означает: такой широты, какую открывает исходное существо дела. Герменевтика в «Бытии и времени» и не учение об искусстве истолкования, и не само истолкование, но скорее попытка впервые определить из герменевтического существа истолкования.

Я Но что тогда называется герменевтическим? Не решаюсь, хотя близок к тому, поддаться подозрению, что слово «герменевтическое» Вы сейчас применяете произвольно. Как бы там ни было, мне важно услышать от Вас, если смею так сказать, аутентичное разъяснение Вашего словоупотребления; иначе останется совершенно неясным, чем было движимо размышление графа Куки.

С Охотно пойду навстречу Вашей просьбе. Вы не вправе только ожидать слишком многого. Ведь предмет загадочен и, возможно, дело идет даже вовсе не о предмете.

Я Скорее о процессе.

С Или об определенном положении дел. Только с такими наименованиями мы пока еще ровным счетом ничего не достигаем.

Я Это, впрочем, только потому, что мы каким-то образом уже имеем в виду то, куда хотели бы достичь своим словом.

С Для Вас, очевидно, едва ли осталось незамеченным, что в моих более поздних работах я уже больше не применяю обозначений «герменевтика» и «герменевтическое».

Я Говорят, что Вы, по-видимому, изменили позицию.

С Я оставлял более раннюю позицию не для того чтобы заменить ее другою, а потому, что всякая предыдущая позиция тоже была только остановкой на каком-то пути. В мысли неизменен путь. И пути мысли хранят в себе то таинственное свойство, что мы можем проходить их вперед и назад, так что даже путь назад впервые ведет нас вперед.

Я «Вперед» Вы подразумеваете явно не в смысле прогресса, но... но... мне трудно найти подходящее слово.

С «Вперед» — в то ближайшее, мимо чего мы постоянно спешим, что нас каждый раз заново поражает, когда мы его замечаем.

Я Которое мы поэтому скоро снова упускаем из вида, чтобы держаться привычного и надежного.

С А близкое, всегда в спешке минуемое, могло бы, наоборот, возвратить нас.

Я Назад, да; но куда именно?

С В начинающееся.

Я Понять это мне трудно, если мысль тут должна исходить из того, что Вы до сих пор говорили об этом в своих работах.

С Тем не менее Вы уже намекнули на это, когда назвали *настоящее*, возникающее из переклички истока и цели.

Я То, что Вы здесь, похоже, намечаете, я сразу начинаю видеть яснее, когда иду в своей мысли от нашего японского восприятия. Однако я не вполне уверен, имеете ли Вы в виду то же самое.



- С Это могло бы подтвердиться в нашей беседе.
- Я Нам в Японии не кажется странным, если беседа оставляет собственно говоримое в неопределенности, даже дает ему затаиться в неопределенности.
- С Это, думаю, свойство всякого удавшегося диалога между думающими. В нем может как бы само собой соблюдаться то, что неопределимое не только не ускользнет, но в ходе беседы будет все с большим излучением разворачивать свою сосредоточивающую силу.
- Я Такой удачи, пожалуй, не доставало нашим беседам с графом Куки. Мы, младшие, слишком прямолинейно вынуждали его удовлетворять нашу любознательность фактическими справками.
- С Любознательность и жажда объяснений никогда не приводят нас к мыслящему вопрошанию. Любознательность это всегда уже затаенная претензия обостренного самосознания, которое апеллирует к самодельному разуму и его разумности. *Любознательность не любит захваченности делом мысли.*
- Я Так и мы на деле хотели лишь знать, в какой мере европейская эстетика способна поднять до более высокой ясности то, на чем покоится существо нашего искусства и поэзии.
- С А это можно было бы назвать?
- Я У нас есть здесь уже упоминавшееся слово *ики*.
- С Как часто слышал я это слово из уст графа Куки, не улавливая, однако, сказанного в нем.
- Я А между тем герменевтика в Вашем понимании, похоже, как-то осветила для него *ики* более ясным светом.
- С Нечто подобное я, конечно, чувствовал, однако так и не смог воспроизвести его интуиции.
- Я Вы уже назвали, что вам здесь мешало: язык диалога был европейским; постичь же и осмыслить нужно было восточноазиатское существо японского искусства.
- С То, о чем мы говорили, с самого начала вытеснялось в европейский круг представлений.
- Я По чему Вы заметили это?
- С По тому способу, каким Куки пояснял основополагающее слово *ики*. Он говорил о чувственной явленности, через оживленный восторг которой просвечивает сверхчувственное.
- Я В этом описании, мне кажется, Куки угадал то, опыт чего мы имеем в японском искусстве.
- С Ваш опыт, стало быть, проходит тогда через различие чувственного и сверхчувственного миров. На этом различии покоится то, что издавна называют западноевропейской метафизикой.
- Я Этим упоминанием о пронизывающем метафизику и правящем в ней различии Вы касаетесь сейчас источника опасности, о которой мы говорили. Наше мышление, если я вправе его так назвать, знает, правда, нечто подобное метафизическому различению; однако ни само различие, ни тем самым различаемое в нем не поддаются закреплению в западных метафизических понятиях. Мы говорим *иро*, т. е. краска, и говорим *ку*, т. е. пустота, простор, небо. Мы говорим: без *иро* никакого *ку*.
- С Это, кажется, в точности соответствует тому, что говорит метафизическое учение об искусстве, когда представляет искусство эстетически. *Αἰσθητόν*, воспринимаемое чувственное, дает просиять нечувственному, *νοητόν*
- Я Теперь Вы понимаете, как велико было для Куки искушение

- определить *ики* с помощью европейской эстетики, т. е., по Вашему замечанию, метафизически.
- С* Еще большим было и остается мое опасение, что на этом пути собственно существо восточноазиатского искусства останется скрытым и оттесненным в несоразмерную ему область.
- Я* Вполне разделяю Ваше опасение; в самом деле, *иро* именуется, правда, краску, однако имеется в виду что-то существенно большее, чем чувственно воспринимаемое любого рода. *Ку* именуется, правда, пустоту и открытость и означает все же другое, чем только сверхчувственное.
- С* Ваши указания, которым я могу следовать лишь издалека, увеличивают мое беспокойство. Еще больше, чем упоминавшегося опасения, у меня ожидания, чтобы наш диалог, возникший из воспоминания о графе Куки, удался.
- Я* Вы имеете в виду, он мог бы приблизить нас к несказанному?
- С* Тем самым нам оказалось бы уже обеспечено целое богатство вещей, достойных осмысления.
- Я* Почему Вы говорите «оказалось бы»?
- С* Потому что я сейчас *еще* отчетливее вижу опасность, что язык нашего диалога будет постоянно разрушать возможность сказать то, что мы обсуждаем.
- Я* Потому что язык этот сам покоится на метафизическом различении чувственного и нечувственного, поскольку строение языка несут на себе основные элементы звук и письмо, с одной стороны, и значение и смысл, с другой.
- С* По крайней мере в горизонте европейского представления. Обстоит ли дело таким же образом у вас?
- Я* Едва ли. Но, как я уже заметил, велико искушение позвать на помощь европейские способы представления с присущими им понятиями.
- С* Оно усиливается процессом, который я мог бы назвать окончательной европеизацией земли и человека.
- Я* Многие видят в этом процессе триумфальное шествие разума. Недаром в конце 18 века во время французской революции он был провозглашен божеством.
- С* В самом деле. Зато и в идолизации этого божества заходят так далеко, что всякая мысль, отклоняющая претензии разума на изначальность, может ожидать уже только того, что ее опорчат как неразумие.
- Я* Подтверждение суверенного господства вашего европейского разума видят в успехах рационализации, ежечасно демонстрируемых техническим прогрессом.
- С* Слепление растет, так что люди уже не в состоянии видеть, как европеизация человека и земли истребляет все сущностное в его истоках. Похоже на то, что эти последние должны иссякнуть.
- Я* Удачным примером того, что Вы имеете в виду, служит международно известный фильм «Расёмон». Возможно, Вы его видели.
- С* К счастью да; к несчастью, только один-единственный раз. Мне казалось, я ощущаю там уводящее в таинственность очарование японского мира. Я не понимаю поэтому, в каком смысле именно этот фильм Вы приводите в пример всепожирающей европеизации.
- Я* Мы в Японии находим изображение часто слишком реалистичным, например в сценах поединка.
- С* Но разве не появляются также и потайные жесты?

*Я* Невидимое такого рода льется в этом фильме полным потоком и едва заметно для европейского взора. Вспоминаю о покоящейся руке, в которой сосредоточено прикосновение, бесконечно далекое от всякого ощупывания, не могущее называться даже жестом в том смысле, как, мне кажется, я понимаю Ваше словоупотребление. В самом деле, эта рука пронесена издалека и в еще более далекую даль зовущим зовом, будучи занесена из тишины.

*С* Но в виду подобных жестов, непохожих на наши, я уже совершенно не понимаю, как Вы можете называть этот фильм примером европеизации.

*Я* Это и невозможно понять, потому что я выразился еще недостаточно определенно. Но чтобы сделать это, я нуждаюсь как раз в Вашем языке.

*С* И при этом Вы не считаетесь с опасностью?

*Я* Возможно, на какой-то момент она дает себя отвести.

*С* Ведь говоря о реализме, Вы пользуетесь языком метафизики и идете путем различения реального как чувственного и противоположного ему идеального как нечувственного.

*Я* Вы правы. Однако, указывая на реалистическое, я подразумеваю не столько вкрапления там и здесь тяжеловесных образных представлений, что с учетом *не-японского* зрителя оказывается прямо-таки неизбежным.

Указывая на реалистическое в этом фильме, я имею в виду что-то совсем другое, а именно то, что японский мир вообще оказался заключен в предметность фотографии и для нее специально поставлен.

*С* Если я верно услышал Вас, Вы хотели бы сказать, что восточно-азиатский мир и технически-эстетический продукт кинопромышленности несоединимы друг с другом.

*Я* Так думаю. Каким бы ни получилось эстетическое качество японского фильма, уже тот факт, что наш мир выставлен в фильме, вытесняет этот мир в область того, что Вы называете предметным. Определенное, происходящее в кино, уже есть следствие европеизации, размахивающейся все шире.

*С* Европейец лишь с трудом поймет говоримое Вами.

*Я* Конечно, и прежде всего потому, что внешняя жизнь Японии совершенно европейская или, если хотите, американская. Наоборот, затаенный японский мир, вернее сказать, то, что есть он сам, Вы ощущаете в игре Но.

*С* Мне известна только одна работа о ней.

*Я* Какая, если смею спросить?

*С* Академический трактат Бенля<sup>1</sup>.

*Я* На японский взгляд, он написан чрезвычайно основательно и он безусловно лучшее из того, что можно прочесть об игре Но.

*С* Однако чтения, наверное, мало.

*Я* Вам следовало бы побывать на подобных играх. Но даже и так будет трудно, пока Вы не в состоянии вжиться в японское бытие. Чтобы Вы увидели, пусть издалека, что определяюще в игре Но, я хотел бы помочь Вам здесь одним замечанием. Вы знаете, что японская сцена пуста.

*С* Эта пустота требует необычайной собранности.

*Я* Благодаря ей нужен поэтому лишь небольшой жест актера, чтобы дать из странного покоя появиться громадному.

*С* Как Вы это имеете в виду?

- Я* Когда, например, должен появиться горный пейзаж, актер медленно поднимает открытую ладонь и неподвижно держит ее на высоте бровей над глазом. Смею ли Вам это показать?
- С* Прошу Вас об этом.  
(Японец поднимает и держит ладонь описанным образом.)
- С* Конечно, это жест, в котором европеец едва ли разберется.
- Я* Причем жест опирается не столько на зримое движение руки, и не в первую очередь на положение тела. Собственное существо того, что на вашем языке называется «жестом», не так легко высказать.
- С* И все же это слово, пожалуй, помогает ощутить суть того, что тут должно быть сказано.
- Я* В конечном счете это совпадает с тем, что я имею в виду.
- С* Жест это собранность несения, до-несения<sup>2</sup>.
- Я* Вы, по-видимому, намеренно не говорите: нашего несения; того, что мы несем.
- С* Поскольку собственно несущее только до-носится до нас.
- Я* А мы лишь несем навстречу ему свой взнос.
- С* Причем то, что доносится до нас, заранее уже внесло в свое до-несение наше встречное несение.
- Я* Жестом Вы таким образом называете: изначально в себе единую собранность встречного несения и доносящегося.
- С* Опасностью этой формулы остается все же то, что собранность предстает как вторичную сцепленность...
- Я* вместо того, чтобы понять, что всякое несение, до-несение и встречное несение впервые только и происходит из собранности.
- С* Если бы нам удалось понять жест в этом смысле, в чем следовало бы тогда искать особенность жеста, который Вы мне показали?
- Я* Во взгляде, самом по себе невидимом, который с такой собранностью несет себя навстречу пустоте, что в нем и через него является горный пейзаж.
- С* Пустота тогда то же самое, что и Ничто, а именно то существенное, которое мы пытаемся осмыслить как другое всему при- и отсутствующему.
- Я* Конечно. Поэтому лекцию «Что такое метафизика?» мы в Японии поняли сразу, как только она дошла до нас через перевод, на который отважился один японский студент, который тогда у Вас учился. Еще и сейчас мы удивляемся, как европейцы могли впасть в нигилистическое истолкование разбиравшегося в той лекции Ничто. Для нас пустота — высшее имя для того, что Вы скорее всего назвали бы словом «бытие»...
- С* в мыслительной попытке, первые шаги которой еще и сегодня остаются необходимыми. Правда, она дала повод для большой путаницы, которая коренится в самой сути дела и связана с употреблением имени «бытие». Ведь это имя, собственно, принадлежит собственности языка метафизики, тогда как я поставил его в заглавии усилия, которое приводит *существо* метафизики к явленности и тем вводит ее впервые в ее границы.
- Я* Говоря о преодолении метафизики, Вы подразумеваете это.
- С* Только это; никакое не разрушение, ни даже просто отрицание метафизики. Хотеть такого было бы ребяческой претензией и недооценкой истории.
- Я* Нам издали казалось всегда удивительным, что Вам неустанно приписывают враждебное отношение к истории предшествующей мысли, тогда как ведь Вы стремитесь только к ее изначальному освоению.

- С О том, насколько это удалось, можно и должно спорить.
- Я Что этот спор не нащупал еще верной колеи, зависит наряду со многими другими движущими причинами главным образом от той путаницы, которая опиралась на Ваше двузначное употребление слова «бытие».
- С Вы правы; скверно только, что объяснимую путаницу люди задним числом приписывают моей собственной мыслительной попытке, которая на своем пути отчетливо видит различие между «бытием» как «бытием сущего» и «бытием» как «бытием» в перспективе собственного его смысла, т. е. его истины (просвета).
- Я Отчего Вы не оставили сразу и решительно слово «бытие» исключительно языку метафизики? Почему Вы не дали сразу собственного имени тому, что на пути через существо времени Вы искали как «смысл бытия»?
- С Как прикажете человеку назвать то, что он еще только ищет? Все-таки отыскивание отвечает вызову именуемого слова.
- Я Стало быть, придется терпеть возникшую путаницу.
- С Конечно; и, возможно, долго — и только так, что мы будем прилагать старательные усилия к ее *распутыванию*.
- Я Только оно выводит на свободный простор.
- С Но путь туда нельзя разметить по плану, как улицу. Мысль любит какое-то, мне едва не хотелось бы сказать, удивительное дорожное строительство.
- Я При котором строители иногда должны возвращаться к оставленным местам строительства или даже еще и за них.
- С Удивляюсь Вашему прозрению в свойство мыслительных путей.
- Я У нас есть здесь богатый опыт; только он не втиснут в форму какой-то концептуальной теории методологии, уничтожающей всякую подвижность мыслительных шагов. Сверх того, Вы сами дали мне повод яснее увидеть путь Вашей мысли.
- С Каким образом?
- Я Вы недавно, хотя и скупитесь в обращении со словом «бытие», все-таки снова употребили это имя в определенной связи, которая становится все более близка мне, представляясь даже наиболее существенным в Вашей мысли. В «Письме о гуманизме» Вы характеризуете язык как «дом бытия»; Вы сами сегодня сослались в начале нашего разговора на этот оборот речи. И когда я о нем вспоминаю, то поневоле опасаясь, что наша беседа далеко отклонилась от своего пути.
- С Так кажется. По правде же мы только что подбираемся к этому ее пути.
- Я В данный момент я этого не усматриваю. Мы попытались говорить об эстетическом истолковании *ики* нашим покойным другом.
- С Попытались, и не могли при этом миновать того, чтобы задуматься об опасности подобных бесед.
- Я Мы увидели, что опасность заключена в потаенном существе языка.
- С И Вы только что привели оборот «дом бытия», призванный указывать на *существо* языка.
- Я Так что на деле мы не сбились с пути нашей беседы.
- С Видимо, лишь потому, что, даже не замечая того, были послушны единственному, что, по вашим словам, делает беседу удачной.
- Я Это то неопределенное определяющее...
- С чьему требованию мы даем звучать без искажений.

- Я Рискую тем, что в нашем случае этот голос есть сама тишина.
- С Что Вы имеете тут в виду?
- Я То же, о чем думаете Вы, — существо языка.
- С Это определяющее нашего разговора. Но вместе с тем мы не смеем его задевать.
- Я Конечно нет, если Вы понимаете под этим схватывание в смысле ваших европейских понятийных образований.
- С О них я, конечно, не думаю. Оборот речи «дом бытия» тоже не предлагает никакого понятия сущности языка, к прискорбию философов, чья досада находит в подобных оборотах речи лишь декаданс мысли.
- Я Меня тоже Ваш оборот «дом бытия» наводит на многие мысли, но по другим основаниям. Потому что я чувствую, что он задевает существо языка, не повреждая его. Ведь если необходимо, чтобы мы дали определяющему говорить своим голосом, то это никоим образом не означает, что нам не следует осмысливать существо языка. Все дело только в способе, каким предпринимается попытка этого.
- С Наберусь сейчас поэтому смелости для одного вопроса, который меня давно уже беспокоит, к которому Ваш непредвиденный визит меня теперь почти принуждает.
- Я Не полагайтесь слишком на мою силу следовать Вашему вопросу. Наш диалог между тем и так уже научил меня яснее видеть, как непродуманно еще все, что касается языка.
- С Тем более что для восточноазиатских и европейских народов *существо* языка остается совершенно другим.
- Я Как, впрочем, и то, что Вы называете «существом». Как тогда прикажете, чтобы наше рассуждение достигло свободного простора?
- С Скорее всего так, что мы с самого начала не будем требовать слишком многого. Поэтому сначала я позволю себе предложить Вам один совершенно предварительный вопрос.
- Я Боюсь, уже и на него едва ли удастся ответить, если мы не оставим без внимания опасность нашего диалога.
- С Такого не может быть, ведь мы идем навстречу этой опасности.
- Я Так спрашивайте же.
- С Что понимает японский мир под языком? Спрошу еще осмотрительнее: есть ли в вашем языке слово для того, что мы именуем языком? Если нет, как ощущаете Вы то, что у нас называется языком?
- Я Этого вопроса еще никто мне не адресовал. Мне кажется также, что в нашем собственном японском мире тому, что Вы сейчас спрашиваете, не уделяется никакого внимания. Поэтому я должен Вас попросить позволить мне несколько времени для размышления.  
(Японец закрывает глаза, опускает голову и погружается в долгое раздумье. Спрашивающий ожидает, пока его гость не возобновляет беседу.)
- Я Есть японское слово, говорящее скорее о *существо* языка, чем так, чтобы его можно было употребить как имя для речи и языка.
- С Того требует дело, коль скоро *существо* языка не может быть ничем языковым. То же самое и с оборотом «дом бытия».
- Я Совсем издалека я чувствую родство мелькнувшего мне сейчас нашего слова с Вашим оборотом.
- С Он дает лишь какой-то намек о существое языка.
- Я Мне кажется, сейчас Вы сказали решающее слово.
- С То есть, стало быть, намек — основная черта слова.
- Я Только теперь, когда Вы говорите о намеке, — это слово не

- приходило мне на ум, — для меня проясняется то, о чем я уже догадывался, когда читал Ваше «Письмо о гуманизме» и переводил Ваши лекции об элгии Гёльдерлина «Возвращение на родину». В то же время я переводил «Пентесилею» и «Амфитриона» Клейста.
- С Тут само существо немецкого языка должно было обрушиться на Вас как водопад.
- Я Так оно и было. И во время перевода со мной часто было так, словно я странствую от одного языкового существа к другому, однако при этом мне временами мерцал свет, дававший предчувствовать, что сущностный источник в корне различных языков должен быть одним и тем же.
- С Вы, соответственно, не искали какого-то общего понятия, которому надо было бы соподчинить европейский и восточноазиатские языки.
- Я Никоим образом. Если Вы сейчас говорите о намеке, то меня это решающее слово ободряет на то, чтобы назвать Вам слово, которое нам существо языка — как я должен сказать...
- С возможно: намечает.
- Я Точно. Но в то же время я опасюсь, что характеристика оборота «дом бытия» как намек уведет Вас и меня, пожалуй, к образованию из представления о намеке какого-то руководящего понятия, в которое мы все упакуем.
- С Такого не должно произойти.
- Я Как Вы хотите от этого уберечься?
- С Уберечься в смысле совершенно это исключить не удастся.
- Я Почему не удастся?
- С Потому что прием понятийного представления слишком легко внедряется во всякий способ человеческого постижения.
- Я Даже там, где мышление в известном смысле не понятийно?
- С Даже там; подумайте хотя бы о том, как естественно Вы назвали у Куки эстетическую интерпретацию *ики* отвечающей делу, хотя она покоится на европейском, т. е. метафизическом представлении.
- Я Если я правильно Вас понимаю, Вы хотите сказать, что метафизический способ представления в известном аспекте неизбежен.
- С На свой манер это ясно видел Кант.
- Я И все же мы лишь редко измеряем размах его прозрения.
- С Потому что Кант не мог развернуть его за пределы метафизики. Ее ненадломленное господство утверждается даже там, где мы этого не ожидаем — в развитии логики до логики.
- Я Вы видите в этом метафизический процесс?
- С Конечно. И наступление против существа языка, таящееся здесь, возможно последнее с этой стороны, остается незамеченным.
- Я Тем заботливее мы должны хранить пути к существу языка.
- С Довольно было бы уже, если бы посчастливилось сперва протопить хотя бы окольную тропу к этим путям.
- Я То, что Вы говорите о намеках, кажется мне указанием на след к одной такой тропе.
- С И все-таки даже речь о намеке уже дерзает слишком на многое<sup>3</sup>.
- Я Мы слишком уж хорошо понимаем, что мыслящий предпочел бы сдерживать слово, которое должно быть с к а з а н о, — не чтобы удержать его для себя, а чтобы понести его навстречу достойному мысли<sup>4</sup>.
- С Это соответствует намекам. Они загадочны. Намеки нас подзывают. Намеки нас прелестерегают. Намеки нас приближают к тому, от чего они неожиданно до нас доносятся.

- Я* Вы понимаете намеки во взаимосвязи с тем, что Вы поясняли через слово «жест».
- С* Это так.
- Я* Намеки и жесты, как Вы указывали, отличны от знаков и шифров и всего подобного, что укоренено в метафизике.
- С* Намеки и жесты принадлежат к совершенно другому сущностному пространству, если Вы позволите мне это обозначение, для меня тоже коварное.
- Ваши пояснения подтверждают мне одну давно зародившуюся догадку. Ваш оборот «дом бытия» мы не должны принимать к сведению как некий летучий образ, по нити которого можно воображать себе что угодно, например это: дом — где-то заранее приготовленное вместилище, где наподобие какого-то транспортабельного предмета размещается бытие.
- Я* Это представление рушится уже тогда, когда мы вспоминаем об уже упоминавшейся двусложности «бытия». В том обороте речи я думаю не о метафизически представленном бытии сущего, но о самом существе бытия, точнее, о двусложности бытия и сущего, беря эту двусложность, однако, в аспекте того, что в ней требует осмысления.
- С* Пока мы учитываем это, тот оборот речи никогда не сможет стать модным девизом.
- С* Он уже им стал.
- Я* Потому что Вы слишком многое доверяете нынешнему образу мысли.
- С* Слишком многое, конечно, — слишком многое из того, что еще не достигло зрелости.
- Я* Вы имеете в виду, такой зрелости, чтобы падать подобно плодам с дерева. Мне кажется, таких слов не бывает. И речь, которая *этого* дождалась бы, не отвечала бы существу языка. Вы сам ведь последний, кто захотел бы претендовать на подобную речь.
- С* Это слишком много чести. Смею отплатить Вам предположением, что Вы ближе к существу языка, чем все наши понятия.
- Я* Не я, но то слово, о котором Вы меня спрашиваете, — слово, с которым я теперь, несколько ободренный, едва ли вправе теперь медлить перед Вами.
- С* Отчего Вы колеблетесь, если ободрены?
- Я* То, что меня ободряет, заставляет одновременно и колебаться.
- С* По этому замечанию я вижу, что Ваше еще сдерживаемое Вами слово для существа того, что мы именуем языком, преподнесет нам неожиданность, о которой мы и сейчас еще не догадываемся.
- Я* Может быть. Вместе с тем эта неожиданность, которая так же решительно коснулась Вас, как она захватила меня с момента Вашего вопроса, нуждается в просторе для широкого размаха.
- С* Поэтому Вы колеблетесь.
- Я* Ободренный Вашим замечанием, что слово намек, а не знак в смысле простого обозначения.
- С* Намеки требуют широчайшей области размаха...
- Я* в пределах которой смертные лишь медленно влекомы туда и сюда.
- С* Это наш язык называет «колебаться». Колесание оправданно, когда медлительность опирается на осторожность. Поэтому мне никак не хотелось бы мешать Вашему колебанию, преждевременно Вас подгоняя.
- Я* Тем самым Вы приходите на помощь моей попытке сказать свое слово больше, чем можете подозревать.



- С Не скрою от Вас, что Вы особенно еще и потому приводите меня в большое волнение, что до сих пор я напрасно искал ответа на свой вопрос у знатоков и исследователей языка. Однако чтобы Ваша мысль смогла достичь хорошего размаха, и притом почти без Вашего усилия, позвольте нам поменяться ролями, так что я возьмусь отвечать, а именно в отношении Вашего вопроса, касающегося герменевтики.
- Я Мы возвратимся так на путь, наметившийся в начале нашей беседы.
- С Когда мы не слишком далеко продвинулись с истолкованием герменевтического. Я больше просто рассказывал Вам истории, показывавшие, как я пришел к применению этого имени.
- Я А я, наоборот, констатировал, что Вы теперь уже не употребляете этого имени.
- С В заключение я подчеркнул, что герменевтическое, будучи употреблено как эпитет к «феноменологии», означает не, как обычно, методологию истолкования, но само это последнее.
- Я Потом наша беседа затерялась в неопределенном.
- С К счастью.
- Я И все-таки я Вам благодарен за то, что Вы еще раз возвращаетесь к герменевтике.
- С При этом мне хотелось бы опереться на этимологию этого слова; Вы увидите тогда, что мое применение слова не было произвольным, оно было призвано прояснить мой опыт с феноменологией в его намерении.
- Я Тем более мне тогда удивительно, что Вы тем временем расстались с обоими наименованиями.
- С Это было сделано не для того чтобы принизить значение феноменологии, как многие полагают, но чтобы оставить в безымянном мой путь мысли.
- Я Что Вам едва ли могло бы удалиться...
- С поскольку в общественном мнении без наименований не обойтись.
- Я Это не может, однако, мешать Вам еще точнее пояснить пусть даже и оставленные тем временем именованья «герменевтика» и «герменевтический».
- С Охотно попытаюсь это сделать, потому что пояснение способно переходить в прояснение.
- Я В том смысле, в каком понимает прояснение Ваш доклад о стихотворении Тракия.
- С Именно так. Выражение «герменевтический» происходит из греческого глагола ἔρμηνεύειν. Он связан с именем существительным ἔρμηνεύς, допускающим сопоставление с именем бога Гермеса в той игре мысли, которая обязательнее, чем научная строгость. Гермес — вестник богов. Он приносит весть судьбы; ἔρμηνεύειν — это то истолкование, которое несет в себе известие, поскольку способно прислушиваться к вести. Подобное истолкование оказывается растолкованием того, что сказано поэтами, которые в свою очередь, по слову Сократа в платоновском диалоге «Ион» (534 с), ἔρμηνῆς εἶσιν τῶν θεῶν, «суть вестники богов».
- Я Я люблю этот названный Вами небольшой диалог Платона. В упомянутом Вами месте Сократ проводит связи еще дальше, предполагая в рапсодах тех, кто несет весть о слове поэта.
- С Из всего этого становится ясным, что герменевтическое означает не только истолкование, но еще прежде того — несение вести и извещение.

- Я* Почему Вы подчеркиваете этот исходный смысл слова *ἐρμηνεύειν*?
- С* Потому что он побудил меня с его помощью охарактеризовать то феноменологическое мышление, которое открыло мне путь к «Бытию и времени». Дело шло и идет еще о том, чтобы вывести на свет бытие сущего; конечно, уже не по способу метафизики, но так, чтобы на свет вышло само бытие. Само бытие — это значит: присутствие присутствующего, т. е. двусложность обоих в их простой односложности. Она есть то, что захватывает человека, требуя его, чтобы он отвечал ее существу.
- Я* Человек тем самым осуществляется как человек, поскольку отвечает требованию этой двусложности и так свидетельствует о ней в ее вести.
- С* Правящее и несущее в этом отношении человеческого существа к двусложности бытия и сущего есть поэтому язык. Им обусловлено герменевтическое отношение.
- Я* Поэтому когда я спрашиваю Вас о герменевтическом и когда Вы спрашиваете меня о нашем слове, обозначающем то, что у вас называется языком, то мы спрашиваем друг у друга о том же.
- С* Очевидно; поэтому мы можем спокойно довериться потаенному ходу нашей беседы.
- Я* Пока мы остаемся спрашивающими.
- С* Вы имеете под этим в виду не то, что мы взаимно выведываем что-то друг у друга, полные любопытства, но...
- Я* все шире выпускаем на свободный простор то, чему хотелось бы быть сказанным.
- С* Что, конечно, слишком легко создает видимость, будто все со-скальзывает в необязательность.
- Я* Мы противостоям этой видимости, когда принимаем во внимание прежние учения мыслителей, постоянно давая им собеседовать в нашей беседе. Тому, что я здесь выношу для осмысления, я научился у Вас.
- С* То, чему Вы таким образом научились, само было тоже в свою очередь выучено в прислушивании к мысли мыслителей. Каждый всегда пребывает в диалоге со своими предшественниками; еще больше, возможно, и сокровеннее — со своими потомками.
- Я* Эта в глубоком смысле историческая сущность всякого мыслящего диалога не нуждается, однако, в тех инстанциях, которые на манер историографии сообщают прошлое о мыслителях и их мыслях.
- С* Конечно нет. Но для нас, нынешних, может стать необходимостью, чтобы мы подготавливали подобные диалоги, специально истолковывая речи ранних мыслителей.
- Я* Что, между прочим, легко может скатиться до голого профессионализма.
- С* Этой опасности мы противостоям, пока сами силимся мыслить диалогически.
- Я* И при этом, как говорится на Вашем языке, кладя каждое слово на весы.
- С* Главное же проверяя, взвешено ли слово каждый раз в своем большей частью потаенном полном весе.
- Я* Мне кажется, мы удовлетворяем этому неписаному предписанию, хотя я должен также сознаться, что я очень беспомощный спрашиватель.
- С* Такими остаемся мы все. Даже и при mnogой тщательности мы все же еще торопливо скользим поверх существенного — также и теперь,

в этом разговоре, приведем нас к разбору герменевтического и существа языка.

*Я* В данный момент я не вижу, в каком смысле мы что-то упустили в тщательности словоупотребления.

*С* Часто мы замечаем это довольно-таки поздно; потому что упущение зависит не столько от нас, сколько от того, что язык могущественнее и потому весомее нас.

*Я* Как Вы это понимаете?

*С* Чтобы пояснить это на том, что мы только что обсуждали...

*Я* Вы сказали, что язык — основной носитель в герменевтическом отношении человеческого существа к двусложности присутствия и присутствующего. После этого замечания я хотел сразу же кое-что предложить; я сделаю это только когда Вы покажете, что мы тут оставили непродуманным.

*С* Я имею в виду слово «отношение». Мы думаем об отношении в смысле соотношения. Известное нам таким образом в пустом, формальном смысле мы можем обозначить и применить вместо счетного жетона. Вспомните о методе логистики. Но мы можем услышать слово «отношение» в обороте речи «человек стоит в герменевтическом отношении к двусложности» также и совершенно по-другому. Даже должны, если обдумываем сказанное. Должны — и сумеем, по-видимому, не сразу, но со временем после долгого осмысления.

*Я* Тем самым ничто не мешает ближайшим образом понимать «отношение» привычным образом как соотношение.

*С* Конечно, но с самого начала этого недостаточно, если слово «отношение» призвано стать несущим словом в вышеназванном высказывании.

Мы говорим «отношение» также и тогда, когда хотим назвать позицию, занятую человеком, место, отводимое им чему-то вне его. Когда человек стоит в герменевтическом отношении, то это, конечно, *не* означает, что он ставит то, к чему относится, на отведенное ему место. Скорее наоборот, слово «отношение» призвано тут сказать, что человек в своем существе относится к тому существенному, что требует его, принадлежит, послушен как осуществляющийся тому, что обращено к нему как вызов.

*Я* В каком смысле?

*С* Герменевтически, т. е. в аспекте несения известия, в аспекте хранения вести.

*Я* Человек стоит «в отношении» значит тогда то же, что: человек осуществляется как человек «в употреблении»...

*С* которое требует человека для хранения двусложности...

*Я* не поддающейся объяснению, насколько я вижу, ни из присутствия, ни из присутствующего, ни из соотношения обоих.

*С* Потому что эта двусложность сама впервые только и развертывает из себя ту ясность, т. е. тот просвет, внутри которых присутствующее как таковое и присутствие становятся различимы для человека...

*Я* для человека, который по своему существу стоит в отношении, т. е. в употреблении этой двусложности.

*С* Поэтому мы не вправе больше говорить: отношение к двусложности, коль скоро она не предмет представления, а правящее требование.

*Я* Которое мы, однако, никогда не ощущаем непосредственно, пока

- представляем себе двусложность только как различие, которое выявляется при сравнении, пытающемся держать друг против друга присутствующее и его присутствие.
- С* Меня поражает, как ясно Вы это видите.
- Я* Это удается, когда я в состоянии следовать за Вами в диалоге. Оставаясь *один*, я теряюсь; ибо уже способ, каким Вы применяете слова «отношение» и «употребление»...
- С* лучше сказать: употребляете...
- Я* уже это кажется достаточно странным.
- С* Чего я не отрицаю. Но, мне кажется, в области, куда мы вступили, мы тогда достигнем изначально надежного, когда не будем бояться пройти через странное.
- Я* Как Вы понимаете это изначально надежное? Разве это не ранее всего известное?
- С* Нет, но то, что с самого начала близко нашему существу и только в самую последнюю очередь становится доступно постижению.
- Я* И чему следует Ваша мысль.
- С* Только ему, и опять же так, что осмысливаемое как таковое и в целом здесь скрыто.
- Я* При этом Вы не обращаетесь к расхожим способам представления окружающих людей.
- С* Так, правда, кажется. На деле же каждый шаг мысли служит лишь усилию содействовать тому, чтобы человек, мысля, вступил на путь своего существа.
- Я* Отсюда Ваше осмысление языка...
- С* языка в его отношении к существу бытия, т. е. к власти двусложности.
- Я* Если, однако, язык есть основная черта в том герменевтически обусловленном употреблении, то, значит, Вы ощущаете существо языка с самого начала иначе, чем как это имеет место в метафизическом образе мысли. Вот на что я хотел перед этим специально указать.
- С* Но для чего?
- Я* Не для подчеркивания новизны в противоположность тому, что было до сих пор, но чтобы вспомнить о том, что именно в предпринятой попытке осмысления существа языка диалог начинает говорить как исторический.
- С* Из осмысливающего признания того, что осуществилось.
- Я* Это, стало быть, должно быть замечено уже в заглавии тех лекций, запись которых часто обсуждалась у нас в двадцатые годы.
- С* Я должен Вам признаться, что Вы здесь ошибаетесь. Мои чтения «Выражение и явление» (или не гласило ли заглавие «Выражение и значение»?) были еще довольно-таки спорными, хотя они определялись тем, что мы сейчас называем историчностью мыслящего диалога.
- Я* Заглавие соответственно должно указывать на некую противоположность.
- С* Во всяком случае, мне важно было сделать видимым совершенно Другое, однако пока лишь смутно, если не спутанно предощуемое. При подобных юношеских скачках легко оказываешься неправым.
- Я* Слово «выражение» в заглавии обозначает то, против чего Вы выступаете. Ведь Ваше вглядывание в существо языка не привязано к фонетическому и графическому характеру лексики, в чем обычно видят выразительный характер языка.
- С* Имя «выражение» при этом понимают в узком смысле чувственной явленности. Вместе с тем язык представляют себе имеющим

характер выражения также еще и тогда, когда рассматривают значащее содержание фонетических и графических образований.

*Я* Почему? Речь, понятая в своей значащей полноте, выходит за грань физически-чувственного своей фонетической стороны, и притом постоянно. Язык как озвученный, записанный смысл есть нечто в себе сверх-чувственное, за простую чувственность постоянно перешагивающее. Язык, так представленный, в себе метафизичен.

*С* Я согласен со всем, что Вы говорите. Но язык в этом своем метафизическом существе выходит на свет лишь поскольку он с самого начала представлен как выражение. При этом выражение означает не только вытолкнутые звуки речи и выпечатанные графические знаки. Выражение есть одновременно про-из-несение.

*Я* Вынесение из соотносится с внутренним, находящимся в душе.

*С* В годы, когда читались те лекции, повсюду говорили о переживании, также и в феноменологии.

*Я* Знаменитая книга Дильтея носит название: «Переживание и поэзия».

*С* Переживать всегда значит: соотносить, а именно жизнь и пережитое с Я. Переживанием называется соотнесенность объективного с субъектом. Много обсуждавшееся переживание «Я-Ты» тоже принадлежит к метафизической области субъективности.

*Я* Эту область субъективности и относящегося к ней выражения Вы оставили, вступив в герменевтическое отношение к двусложности.

*С* Попытался, по крайней мере. Ведущие представления, под именами «выражение», «переживание» и «сознание» определяющие современную мысль, оказались в аспекте их законодательной роли под вопросом.

*Я* Но тогда я уже не понимаю, как Вы могли выбрать название «Выражение и явление». Ведь в нем неизбежно проглядывает какое-то противоположение. «Выражение» есть вынесение наружу чего-то внутреннего и связано с субъективностью. «Явление», наоборот, именуется объективное, если я имею право вспомнить здесь о словоупотреблении Канта, согласно которому явления суть предметы, т. е. объекты опыта. Вы сами заглавием своих лекций привязали себя к субъект-объектному отношению.

*С* Ваше недоумение в известном смысле оправданно, хотя бы уже потому, что в названном курсе многое должно было остаться неясным. Никто не может одним скачком выпрыгнуть из круга господствующих представлений, не может особенно тогда, когда дело идет о давно проторенной предшествующей мыслью колее, теряющейся в не приметном. Кроме того, подобное размежевание с предшествующим уже по тому одному оказывается умеренным, что по видимости революционная воля прежде всего прочего стремится вновь обрести былое в большей близости к началам. На первой странице «Бытия и времени» речь обдуманно идет о «повторении»<sup>6</sup>. Подразумевается не однообразное накатывание всегда одного и того же, но: извлечение, приближение, собирание того, что таится в древнем.

*Я* Наши учителя и мои друзья в Японии всегда понимали Ваши усилия в этом смысле. Профессор Танабэ часто возвращался к вопросу, который Вы ему однажды поставили, почему мы в Японии не осмысливаем благородные начала нашей собственной мысли вместо того чтобы все с большей жадностью гнаться за новейшим в европейской философии. То же происходит по существу еще и теперь.

*С* Выступить против этого трудно. Подобная практика рано или поздно задыхается в своей собственной неплодотворности. Что действительно требует от нас приложения сил, совсем в другом.

*Я* И это?..

*С* Внимательность к следам, направляющим мысль в область ее истока.

*Я* Такие следы Вы находите в Вашем собственном опыте?

*С* Я *нахожу* их лишь поскольку они исходят *не* от меня и довольно редко бывают вняты, как рассеянное эхо далекого зова.

*Я* Однако я имею право извлечь отсюда, что в основу различения «Выражение и явление» Вы уже не кладете субъект-объектного отношения.

*С* Вы увидите это еще яснее, приняв во внимание то, что я хотел бы теперь добавить к Вашему замечанию о кантовском понятии явления. Кантовское определение покоится на уже совершившемся событии того, что все присутствующее сделалось предметом представления.

*Я* В явление, как его мыслит Кант, мы должны включать уже и опыт предметного предстояния.

*С* Это необходимо не только чтобы верно понять Канта, но чтобы прежде всего изначально постичь явление явления, если смею так сказать.

*Я* Как этого достичь?

*С* Греки впервые испытали и продумали *φαίνόμενα*, феномены как таковые. Однако при этом им совершенно чуждо оформление присутствующего в предметность; *φαίνεσθαι* у них значит: достичь явности и в ней явиться. Явление остается тут основной чертой присутствия присутствующего, насколько это последнее восходит к непотаенности.

*Я* Так что второе слово в заглавии «Выражение и явление» Вы понимаете в греческом смысле?

*С* Да и нет. Да, поскольку для меня имя «явление» именуется не предметы как предметы, а эти последние совсем уж не как предметы сознания, т. е., стало быть, всегда самосознания.

*Я* Словом, кратко сказать: явление *не* в кантовском смысле.

*С* Отграничивание от Канта мало что дает. Ведь даже там, где имя «предмет» применяют для присутствующего как стоящего-в-себе и отклоняют кантовское истолкование предметности, явление еще никоим образом не мыслится в греческом смысле, но в своей основе — конечно, в глубоко запрятанном смысле — все-таки на манер Декарта: от Я как субъекта.

*Я* А своим «нет» Вы дадите понять, что тоже понимаете явление не в греческом смысле.

*С* Вы правы. О чем здесь заходит дело, трудно показать зримо, потому что это требует простого свободного взгляда.

Такое, на каждом шагу убеждаешься, еще редкость. Ведь обычно Ваше определение явления бездумно приравнивают греческому; и считают решенным делом, что Ваша мысль стремится лишь возвращения к греческой, если не прямо к досократической мысли.

Это мнение, конечно, глупость; и все же в нем есть что-то верное по смыслу.

*С* Каким образом?

*Я* Чтобы ответить на Ваш вопрос с вынужденной краткостью, я хотел бы отжаться на один оборот речи, за которым, правда, сразу тянутся новые перетолкования...

*С*

- Я которые Вы столь же быстро можете предупредить.
- С Конечно, если бы из-за этого не получилось нового промедления в нашем диалоге, сроки которого отмерены, потому что завтра утром Вы хотите отправляться далее во Флоренцию.
- Я Я уже решил остаться здесь еще на день, если Вы предоставите мне возможность еще одного посещения.
- С Ничего охотнее, чем это. Но даже в этой радующей перспективе я должен быть краток с ответом.
- Я Итак, что же с Вашим отношением к мысли греков?
- С Задача перед нашей сегодняшней мыслью еще более по-гречески осмыслить греческую мысль.
- Я И тем самым понять греков лучше, чем они сами себя понимали.
- С Это вот как раз нет: потому что каждый крупный мыслитель понимает сам себя, т. е. *себя* в отмеренных ему пределах, всегда всего лучше.
- Я Что же это тогда должно значить: еще более по-гречески осмыслить греческую мысль?
- С Это легко объяснить, глядя на существо явления. Если присутствие само мыслится как явление, то в присутствовании правит происхождение в светлую открытость в смысле непотаенности. Эта последняя сбывается в открытии как просвете. Сам его свет остается, однако, как событие во всех отношениях неосмысленным. Отдаться мысли об этом неосмысленном значит: ближе к истокам пойти вслед греческой мысли, увидеть ее в ее сущностном начале. Это взглядывание по-своему греческое, и все же по тому, во что вглядываются, оно уже не греческое, никогда уже не греческое.
- Я Что же оно тогда?
- С Мне кажется, ответа тут нам не дано. Он нам и не поможет, поскольку все упирается только в одно, увидеть явленность как существо присутствия в его сущностном происхождении.
- Я Коль скоро это удастся, Вы мыслите явление одновременно по-гречески и уже не по-гречески. Вы сказали, по крайней мере смысл был таков, что сфера субъект-объектного отношения оставлена, когда мысль отдается названному сейчас опыту, в котором сущностный источник явления — можем ли мы сказать: — сам является?
- С Едва ли. Но Вы прикасаетесь к существу дела. Ведь в истоках явленности на человека находит то, в чем таится двусложность присутствия и присутствующего.
- Я Эта двусложность всякий раз, хотя она как таковая скрыта, уже завещана человеку.
- С Человек, насколько он человек, слушается этой вести.
- Я Это происходит без того, чтобы человек особо обращал внимание на то, что он всякий раз уже слушается этой вести.
- С Он требуется для того, чтобы ее слышать.
- Я Вы называли это раньше: человек стоит в отношении.
- С И отношение называется герменевтическим, потому что он несет известие о той вести.
- Я Она зовет человека к ответу, чтобы отвечать ей...
- С ей в качестве человека быть по-слушным.
- Я А это Вы называете человеческим *бытием*, если Вы сейчас еще допускаете слово «бытие».
- С Человек — носитель вести, которую ему вручает открытие двусложности.
- Я Насколько я в состоянии следовать тому, что Вы говорите, я уга-

- дываю глубоко скрытое родство с нашей мыслью, именно потому, что путь Вашей мысли и его язык настолько совершенно другие.
- С* Ваше признание волнует меня таким образом, что я могу овладеть им лишь ценою продолжения нашего диалога. Лишь *одного* вопроса я не могу опустить.
- Я* Какого?
- С* Вопросы о месте, в котором дает о себе знать угадываемое Вами родство.
- Я* Тут Вы спрашиваете очень широко.
- С* Почему?
- Я* Широта есть то безграничное, на которое нам показывает ку, означающее пустоту неба.
- С* Тогда, стало быть, человек как носитель вести открытия двусложности одновременно переходит границу безграничного.
- Я* В этом переходе он ищет тайну границы...
- С* которая не может таиться ни в чем другом кроме как в том пределе, каким о-пределяется его существо.
- Я* За тем, что мы теперь г о в о р и м , — извините за это «мы» — уже не получится следить по путеводной нити метафизического представления языка. Названием курса «Выражение и явление» Вы, видимо, и пытались наметить уход от этого представления.
- С* Наметкой остался весь тот курс. Я следовал все время лишь едва приметному следу пути, но следовал. Тот след был едва внятным обещанием, возвещавшим высвобождение в открытый простор, то темным и спутанным, то молниеносным как внезапное прозрение, которое потом снова на долгое время не поддавалось никакой попытке сказать его.
- Я* И позднее, в «Бытии и времени» Ваш разбор языка остается довольно скудным.
- С* Но, возможно, Вы когда-нибудь после нашей беседы внимательнее перечтете § 34 в «Бытии и времени».
- Я* Я уже часто его читал и каждый раз жалел, что он составлен так сжато. Между тем теперь, я думаю, мне яснее виден размах взаимопринадлежности герменевтики и языка.
- С* Размах, выносящий куда?
- Я* В то изменение мысли, которого, конечно, не добиться простым изменением направленности и уж совсем нет — как следствия накопления результатов философского исследования.
- С* Изменение достигается как перемещение...
- Я* в котором одна местность оставляется в пользу другой...
- С* для чего требуется ориентирование.
- Я* Одна местность — это метафизика.
- С* А другая? Мы оставляем ее без имени.
- Я* Меж тем для меня становится все более загадочным, как граф Куки мог прийти к тому, чтобы от Вашего пути мысли ждать помощи для своих эстетических исканий. Ведь вместе с метафизикой Ваш путь оставляет позади и основанную на ней эстетику.
- С* Но так, что только теперь мы задумываемся о существовании эстетического и получаем возможность указать ему его границы.
- Я* Возможно, Куки манила эта перспектива, потому что он был слишком чуток и слишком вдумчив, чтобы упражняться в пересчете голых учений.
- С* Он употреблял европейскую рубрику «эстетика», думал, однако, и искал другое...



*Я* *ики* — слово, которое я и сейчас еще не отваживаюсь перевести.

*С* Но, вероятно, Вы можете сейчас скорее описать то, на что оно нам прикровенно намекает.

*Я* Но только после того, как Вы проясните существо эстетического.

*С* Это уже получилось в ходе нашей беседы, а именно как раз там, где мы особо об этом не говорили.

*Я* Вы имеете в виду, при разборе субъект-объектного отношения?

*С* Где же иначе? Через эстетическое или, скажем так, через переживание и в его законодательной сфере художественное произведение заранее делается предметом чувства и представления. Только там, где художественное произведение стало предметом, оно оказывается годным для выставки и музея...

*Я* и одновременно для оценки и расценки.

*С* Художественное качество становится решающим фактором для новоевропейско-модерного художественного опыта.

*Я* Или сразу же скажем: для торговли искусством.

*С* Определение художественности, в свою очередь, достигается в ориентации на творческое начало и мастерство.

*Я* Покоится ли искусство в художественном или соотношении здесь обратное? Речь о художественности выдает все-таки всегда первенство художника...

*С* как субъекта, который соотнесен с произведением как своим объектом.

*Я* Но в эти рамки входит все эстетическое.

*С* Они так коварны, а именно так охватывающи, что способны охватить также и любой иначе сложившийся опыт искусства и его существа.

*Я* Охватить — да, но никогда не очертить. Поэтому сейчас я больше прежнего опасаясь, что всякое истолкование *ики* попадет в ловушку эстетического представления.

*С* Пусть дело идет о простой попытке.

*Я* *Ики* — это прелестное.

*С* Едва Вы сказали это, как мы уже в гуще эстетики, если Вы вспомните трактат Шиллера о «Прелести и достоинстве». Он, как и последующие «Письма об эстетическом воспитании человека», написан в переключке с эстетикой Канта.

*Я* Если я верно информирован, обе эти работы стали существенным стимулом также для эстетики Гегеля.

*С* Поэтому было бы большой самонадеянностью, если бы мы вздумали сейчас, сделав несколько замечаний, уговорить себя, будто мы овладели существом эстетики.

*Я* В приблизительных чертах я хотел бы все же попытаться изъять *ики*, переведенное пока как «прелесть», из субъект-объектного отношения. Я имею в виду сейчас прелесть не как миловидность...

*С* стало быть, не в сфере симпатичного, впечатлений, не в сфере  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\iota\varsigma$ , но?

*Я* Скорее в противоположном направлении, но я понимаю, что с этим пояснением остаюсь еще втянут в эстетическую сферу.

*С* Вы все равно можете, с учетом этой оговорки, сделать попытку истолкования.

*Я* *Ики* — это веяние тишины озаряющего восторга.

*С* Восторг Вы понимаете здесь буквально как исторжение, восторжение — а именно в тишину.

*Я* Здесь нет ничего от симпатичности и впечатления.

- С Восторг подобен намеку, посылающему, отсылающему, зовущему.
- Я Намек же есть весть просвечивающей сокровенности.
- С Тогда, стало быть, всякое присутствие имеет свое происхождение в прелести в смысле чистого восторга зовущей тишины.
- Я Когда Вы прислушиваетесь ко мне или, вернее, к нащупывающим догадкам, которые я выдвигаю, во мне пробуждается решимость оставить неуверенность, удерживавшую меня до сих пор от ответа на Ваш вопрос.
- С Вы имеете в виду вопрос, каким словом вашего языка говорится то, что мы, европейцы, именуем языком.
- Я Это слово я до последнего момента остерегался говорить, потому что должен дать перевод, в котором наше слово для языка воспринимается как простой иероглиф, а именно в сфере представления понятий; ведь только через них стремится схватить существо языка европейская наука и ее философия.
- С Как звучит японское слово для «языка»?
- Я (после новой нерешительности) Оно звучит *кото ба*.
- С И что это значит?
- Я *ба* означает листья, в том числе и в особенности лепестки цветения. Думайте о вишневом и сливовом цвете.
- С А что значит *кото*?
- Я На этот вопрос всего труднее ответить. В то же время попытка облегчается тем, что мы рискнули истолковать *ики*: чистый восторг зовущей тишины. Веяние тишины, сбывающееся этим зовущим восторгом, есть то властное, что велит тому восторгу прийти. *Кото* именуется всегда одновременно само восторгающее, которое каждый раз единственно на невозвратимый миг приходит к явленности в своей прелестной полноте.
- С Тогда *кото* — событие светящей вести восторга.
- Я Великолепно сказано; только словом «прелесть» современное представление легко сбывается с пути...
- С а именно в постороннюю область впечатлений...
- Я которым остается подчинено выражение как способ освобождения<sup>7</sup>. Больше поможет, мне кажется, обращение к греческому слову *χαρίς*, которое я нашел в прекрасном изречении Софокла, приводимом Вами в Вашей работе «...поэтически живет человек...», и которое Вы переводите как «милость». Здесь говорит, скорее, веющее приближение тишины восторга.
- С А с ним еще и другое, что там просило себе места, но не могло быть изложено в рамках доклада. *Χαρίς* называется там *τίκτουσα* — про-из-водящая. Наше немецкое слово *dichten*, *tihton* говорит то же<sup>8</sup>. В изречении Софокла для нас таким образом проясняется то, что милость сама поэтична, она есть собственно поэтическое, истечение вести открытия таинственной двусложности.
- Я Мне потребовалось бы больше времени, чем позволяет беседа, чтобы осмыслить новые перспективы, открываемые Вашим замечанием. Но одно я сразу вижу — что оно помогает мне еще яснее сказать Вам, что такое *кото*.
- С Вы, наверное, помните то место нашей беседы, когда я назвал Вам мнимо соответствующие японские слова, относящиеся к различению между *αισθητόν* и *νοητόν*: *иро* и *ку*. Смысл *иро* больше, чем цвет и чувственно воспринимаемое всякого рода. *Ку*, открытый простор, пустота неба значит больше, чем сверхчувственное.

- С В чем заключается это «больше», Вы не могли сказать.
- Я Но теперь я могу последовать намеку, который таят в себе два эти слова.
- С На что указывает намек?
- Я На то, откуда разыгрывается игра их противоположности.
- С И это будет?..
- Я *Кото*, событие светящей вести про-изводящей милости.
- С *Кото*, стало быть, правящее событие...
- Я а именно того, что требует обережения возрастающего и расцветающего.
- С Что в таком случае говорит *кото ба* как имя для языка?
- Я Услышанный из этого слова, язык есть: лепестки цветения, происходящие из *кото*.
- С Это удивительное и потому непонятное слово. Оно именуется что-то другое, чем у нас метафизически понятые имена: язык, *γλῶσσα*, *lingua*, *langue* и *language*. С давних пор уже я лишь с неохотой употребляю слово «язык», когда задумываюсь о его существе.
- Я Но находите ли Вы более подходящее?
- С Мне кажется, я его нашел; хотелось бы, однако, уберечь его от применения в качестве расхожей рубрики и от подделки в обозначение для какого-то понятия.
- Я Какое слово Вы употребляете?
- С Слово «сказ». Оно значит: сказывание и его высказанное и то, что надо сказать.
- Я Что значит сказать?
- С Наверное, то же, что показать в смысле: позволить чему-то явиться и явствовать, — позволить, однако, способом намека.
- Я Сказ, стало быть, имя не человеческого говорения...
- С но той существенности, на которую намекает Ваше японское слово *кото ба*: то сказочное...
- Я чей намек стал мне близок лишь теперь благодаря нашей беседе, так что я и яснее вижу, каким верным путем шел граф Куки, когда он под Вашим руководством стремился осмыслить герменевтическое.
- С Но Вы понимаете также, сколь скудно он должен был быть обеспечен этим моим руководством; ведь вглядываясь в существо сказа, мысль только начинает тот путь, который уводит нас от ограниченного метафизического представления и учит вниманию к намекам той вести, носителями которой мы, собственно, хотели бы стать.
- Я Путь к этому долог.
- С Не столько потому, что ведет вдаль, сколько потому, что проводит через близкое.
- Я Которое так близко, уже давно было так близко, как нам в Японии до сих пор не продуманное слово для существа языка: *кото ба*.
- С Лепестки цветения, происходящие из *кото*. Воображение готово растечься в неизведанные области, когда это слово начинает свой сказ.
- Я Оно могло бы растечься только будучи отдано на произвол голого представления. Но где оно возникает как источник мысли, оно мне кажется скорее собирающим, чем растекающимся. Нечто подобное ощущал уже Кант, как Вы сами показываете<sup>9</sup>.
- С Но *добралась* ли уже наша мысль до этого источника?
- Я Если нет, она все же на пути к нему, коль скоро ищет тропу, на которую, как я теперь вижу яснее, способно указывать в своем намеке японское слово для «языка».

- С Чтобы уметь слышать этот намек, нам следовало бы иметь больший опыт существа языка.
- Я Мне кажется, усилия в этом направлении уже десятилетия сопутствуют Вашей мысли, и притом с таких разных сторон, что Вы достаточно подготовлены сказать что-то о существе языка как сказа.
- С Но Вы и так же хорошо знаете, что одного собственного усилия никогда не достаточно.
- Я Это неизменная истина. Но мы можем скорее достичь того, на что силы смертного самой по себе всегда мало, когда мы полны готовности раздаривать и то, что сами только еще ищем и не пришли в своих попытках к совершенству.
- С На предварительное я уже отважился в докладе, который в последние годы несколько раз сделал под заглавием «Язык»<sup>10</sup>.
- Я Об этом докладе о языке я читал сообщения и даже один его конспект.
- С Подобные конспекты, даже тщательные, остаются, как я уже сказал, сомнительными источниками, да и без того уже всякая запись названного доклада будет искажением сказанного в нем.
- Я Что Вы имеете в виду под этим суровым суждением?
- С Это суждение не о записях, но о неясной характеристике доклада.
- Я В каком смысле?
- С Доклад вовсе не говорение о языке в смысле предмета обсуждения...
- Я Но?..
- С Если бы я мог Вам теперь ответить, темнота вокруг пути прояснилась бы. Но ответить я не могу. Причина здесь та же, что удерживала меня до сих пор от публикации доклада как текста.
- Я Было бы назойливым настаивать на знании этой причины. Судя по тому, как Вами только что было услышано наше японское слово для «языка», и из того, что Вы дали понять относительно вести открытия двусложности и человеческого несения вести, я могу лишь неопределенно угадывать, что это значит — превращать вопрос о языке в осмысление существа сказа.
- С Простите, если я все еще скуп на пояснения, которые, возможно, повели бы к прояснению существа сказа.
- Я Для этого понадобилось бы переместиться в местность существа сказа.
- С Это прежде всего. Но я сейчас имею в виду ближайшим образом что-то другое. Чем обусловлена моя сдержанность, так это растущим пониманием того неприкосновенного, что скрывает от нас тайну сказа. Простым разъяснением различия между сказом и говорением мы мало чего добьемся.
- Я У нас в Японии есть — смею даже сказать — прирожденное понимание Вашего рода сдержанности. Тайна только тогда тайна, когда не выходит наружу даже это, что тайна *есть*.
- С Для скользких по поверхности, не меньше чем для глубокомысленно осмотрительных должно выглядеть так, как если бы нигде не было никакой тайны.
- Я Мы стоим, однако, перед опасностью не только слишком громкого разговора о тайне, но и упущения ее действия.
- С Сберечь ее чистый источник мне видится самым трудным.
- Я Но вправе ли мы из-за этого просто-напросто уклониться от труда и риска говорить о языке?
- С Никким образом. Мы должны неослабно прилагать усилия к такому разговору. То, что в нем сказалось, конечно, никогда не сможет выстроиться в форме научного трактата...

*Я* потому что так слишком легко цепенеет подвижность требующегося здесь спрашивания.

*С* Это было бы еще наименьшей утратой. Гораздо веселее другое: а именно, бывает ли вообще такая вещь, как разговор о языке.

*Я* Что бывает, доказывает хотя бы то, чем мы сами сейчас занимаемся.

*С* Боюсь, что даже чересчур.

*Я* Тогда не понимаю Вашего опасения.

*С* Говорение о языке превращает его почти неизбежно в предмет.

*Я* Тогда исчезает его существо.

*С* Мы поставили себя *над* языком, вместо того чтобы быть *при* нем<sup>11</sup>.

*Я* Тогда, стало быть, речь о языке возможна только в смысле *при* нем, с ним и никогда — в смысле *извне* его...

*С* таким образом, что речь о языке полна его существом и несомна им туда, куда оно зовет.

*Я* Как возможно для нас такое?

*С* Речь о языке в смысле *при* нем и с ним могла бы быть только диалогом.

*Я* Внутри него мы, несомненно, движемся.

*С* Но диалог ли это о существе языка в смысле такой близости и принадлежности?

*Я* Мне кажется, мы движемся сейчас по кругу. Разговор о языке должен быть вызван его существом. Как он способен к чему-то подобному, сам не отдавшись сначала слышанию, сразу достигающему до его существа?

*С* Это странное соотношение я когда-то называл герменевтическим кругом.

*Я* Он повсюду проходит в герменевтическом, т. е. там, где, по Вашему сегодняшнему пояснению, правит отношение вести и носителя вести.

*С* Носитель вести должен исходить уже из вести. Он, однако, должен заранее быть уже и близок к ней.

*Я* Не говорили ли Вы прежде, что этот круг неизбежен; что вместо попыток избежать его как якобы логическое противоречие надо по нему пойти?

*С* Конечно. Но это вынужденное признание герменевтического круга еще не означает, что представление о признанном круговращении дает опыт герменевтического отношения в его истоке.

*Я* Так что от своей прежней формулировки Вы бы отказались.

*С* Безусловно — и именно поскольку речь о круге всегда остается поверхностной.

*Я* Как теперь бы Вы описали герменевтическое отношение?

*С* Описания я предпочел бы так же решительно избежать, как и речи о предмете языка.

*Я* Все дело тогда в том, чтобы достичь отвечающего сказывания, которое было бы о языке в смысле *при* нем и с ним.

*С* Такое говорящее со-ответствие могло бы быть только диалогом.

*Я* Но, очевидно, диалогом совершенно особого рода.

*С* Такого, который был бы изначально отдан в собственность существу сказа.

*Я* Тогда, наверное, мы не можем называть всякое говорение друг с другом диалогом...

*С* если впредь будем слышать это слово так, чтобы оно именовало нам собранность речи *при* существе языка.

*Я* В этом смысле, стало быть, диалоги Платона уже не будут диалогами<sup>12</sup>?

- С Мне хотелось бы оставить вопрос открытым и указать только на то, что характер нашего диалога обусловлен *тем, что говорит* что-то людям, этим, казалось бы, единственным говорящим существом, и что ждет от них *ответа*.
- Я Где существо языка как сказ говорило бы (сказалось бы) людям, там *язык* сложился бы в собственно диалог...
- С не о *предмете* языка, но о языке в смысле при нем и с ним, им захваченный, ему требующийся.
- Я Причем сразу стало бы делом подчиненной значимости, существует ли диалог как записанный или он отзвучал как некогда произнесенный.
- С Безусловно — ибо все зависит от того, останется ли этот особенный диалог, будь он записан и произнесен или нет, непрерывно идущим.
- Я Ход такого диалога должен был бы иметь особенный характер, которому отвечало бы больше молчание, чем говорение.
- С Молчание прежде всего о молчании...
- Я потому что говорение и писание о молчании порождает развратнейшую болтовню...
- С Кто способен просто молчать о молчании?
- Я Это оказалось бы собственно *сказом*...
- С и постоянной прелюдией к настоящему диалогу о *языке*.
- Я Не задумываемся ли мы здесь о невозможном?
- С Конечно — пока человеку не вверено то чистое вестничество, которого требует весть, зовущая его к открытию тайны двусложности.
- Я Вызвать это несение вести, тем более пойти его путем видится мне чем-то еще несравненно более трудным, чем прояснение существа *ики*.
- С Разумеется. Ибо тогда должно было бы сбыться что-то, что открыло бы и осветило вестничеству тот простор, в котором существо сказа выходит к явленности.
- Я Должна была бы сбыться тишина, которая дала бы веянию дали покоиться в складе зовущего сказа.
- С Повсюду игра сокровенного отношения вести и несения вести.
- Я В одном нашем старом японском стихотворении неизвестный поэт воспекает взаимное благоухание вишневого и сливового цвета на той же ветви.
- С Так я мыслю себе взаимное осуществление простора и тишины в том же событии вести открытия тайны двусложности.
- Я Но кто из нынешних мог бы тут услышать отзвук существа языка, которое именуется наше слово *кото ба*, лепестки цветения, распускающиеся из светлой вести про-изводящей милости?
- С Кто мог бы во всем этом найти пригодное прояснение существа языка?
- Я Его не найдут никогда, пока добиваются информации в форме руководящих принципов и ключевых терминов.
- С Но кто-то мог бы оказаться втянут в прелюдию разыгрывающегося вестничества, если он хранит готовность для диалога, который был бы о *языке*.
- Я Мне почти кажется, словно теперь мы сами, вместо говорения о *предмете* языка, сделали попытку нескольких шагов на пути, вверяющем себя существом сказа.
- С Ему *отвечающем*. Порадуемся, если это не только так кажется, но так *есть*.

Я Если это так и есть, что тогда?  
 С Тогда приходит расставание со всяким «это есть».  
 Я Расставание Вы понимаете, однако, не как утрату и отрицание?  
 С Никоим образом.  
 Я Но?..  
 С Как наступление осуществившегося.  
 Я Но осуществившееся ведь уходит, прошло, как может оно наступить?  
 С Прошлое — это другое, чем осуществившееся.  
 Я Как должны мы мыслить осуществившееся?  
 С Как собранность существенного...  
 Я которое, как Вы недавно сказали, существует как осуществляющее...<sup>13</sup>  
 С и оказывается тем же, что весть...  
 Я требующая нас как носителей вести.

## СЛОВО

Вспомним из этого места на момент о том, что спрашивает Гёльдерлин в своей элегии «Хлеб и вино» (VI строфа):

Что же молчат и они, священные древних театры?

Что же не славит богов пляшущих радостный сонм?

Давнему месту явления богов отказано в слове, слове, каким оно некогда было. Каким же оно было? В самой речи являлась близость божества. Речь допускала в себе сказаться тому, на что взор говорящих был направлен, потому что еще прежде того оно уже озарило их. Такое озарение вводило говорящих и слушающих в *бесконечную* глубину тяжбы между людьми и богами. Сквозь всю эту тяжбу, однако, властно правило то, что выше еще и богов и людей, как то говорит Антигона:

οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε (ст. 450)

Ибо не Зевс был, кто объявил мне весть,

(Но Другое, то указующее Требование.)

οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθεις ἀλλ' αἰεὶ ποτε

ζῆ ταῦτα κοῦδεὶς οἶδεν ἐξ ὄτου φάνη. (ст. 456/7)

Ибо не с сего же дня и не со вчера, но непрестанно, всякий раз

Открывается он (ὃ νόμος, указующее Требование), и никто еще не заглядывал туда, откуда он пришел к явленности<sup>1</sup>.

Загадкой остается поэтическое слово такого рода, чей сказ давно уже возвратился в молчание. Вправе ли мы отважиться думать над этой загадкой? Достаточно будет уже, если мы дадим сначала хотя бы просто самой поэзии сказать нам загадку слова, и теперь в стихотворении с заглавием:

### Слово

Из далей чудеса и сны  
 Я нес в предел моей страны  
 Ждал норны мрачной чтоб она  
 Нашла в ключе их имена —  
 Схватить я мог их цепко тут  
 Через грань теперь они цветут...

Раз я из странствий шел назад  
Добыв богатый нежный клад  
Рекла не скоро норна мне:  
«Не спит здесь ничего на дне»  
Тут он из рук моих скользнул  
Его в мой край я не вернул...  
Так я скорбя познал запрет:  
Не быть вещам где слова нет <sup>2</sup>.

Стихотворение появилось впервые в 11-м и 12-м выпусках «Бюллетеня искусств» за 1919 год. Позднее (1928) Штефан Георге включил его в последний из опубликованных им стихотворных сборников, носящий название: Новое Царство.

Стихотворение встроено в семь строф-двустихий. Заключительная строфа не только замыкает стихотворение, она одновременно его и размыкает. Это видно уже из того, что заключительный стих впервые, собственно, только и говорит то, что стоит в заголовке: «Слово». Этот заключительный стих гласит:

Не быть вещам где слова нет.

Возникает искушение переформулировать заключительную строку в высказывание с отчетливым содержанием: нет вещи там, где отсутствует слово. Где что-то отсутствует, там имеет место лакуна, обрыв. Оборвать нечто значит: что-то у него отнять, чего-то его лишить. Лишение чего-то означает нехватку. Где не хватает слова, там нет вещи. Лишь имеющееся в распоряжении слово наделяет вещь бытием.

Что такое слово, что оно на такое способно?

Что такое вещь, что она нуждается в слове для своего бытия?

Что значит тут бытие, что оно оказывается чем-то вроде ссуды, которая назначается вещи от слова?

Вопросы за вопросами, которые при первом слушании и чтении стихотворения не сразу разбудивают наше раздумье. Сначала мы скорее просто заморожены первыми шестью строфами; они рассказывают о своеобразно прикровенном опыте поэта. Настойчивее, конечно, звучит заключительная строфа. Она заставляет нас обеспокоиться раздумьем. Из нее мы впервые только и слышим то, что, согласно заглавию, поэтически осмысливается всем этим стихотворением: «Слово».

Есть ли что тревожнее и рискованнее для поэта, чем отношение к слову? Едва ли. Создается ли это отношение впервые лишь поэтом или слово само от себя и для себя требует поэзии, так что только через это требование поэт становится тем, кем он может быть? Все это и еще другое задает о чем думать и оставляет нас задумавшимися. Вместе с тем мы раздумываем, прежде чем пуститься в продумывание. Ведь оно опирается сейчас только на один-единственный стих всего стихотворения. Этот заключительный стих мы к тому же еще и превратили в высказывание. Разумеется, наше вмешательство вызвано не голым произволом. Напротив, мы чуть ли не принуждены к переформулированию, коль скоро замечаем, что первый стих заключительной строфы кончается двоеточием. Оно заставляет ожидать, что в нижеследующем что-то высказано. Между прочим, подобное имеет место и в пятой строфе. В конце ее первого стиха равным образом стоит двоеточие:

Рекла не скоро норна мне:  
«Не спит здесь ничего на дне».



Двоеточием нечто приоткрывается. То, что за ним следует, звучит, выражаясь грамматически, в индикативе: «Не спит здесь...» Кроме того, сказанное мрачной норной заключено в кавычки.

Иначе в заключительной строфе. Правда, в конце первой ее строки здесь тоже стоит двоеточие. То, что за ним следует, однако, и не сказано в индикативе, и не стоит между кавычками. В чем заключается различие пятой и седьмой строф? В пятой строфе мрачная норна о чем-то извещает. Извещение — род высказывания, некое раскрытие. В отличие от этого тон заключительной строфы сосредоточен на слове «запрет».

Запрет не высказывание, но, наверное, все-таки тоже какое-то сказывание. Запрет связан с отказом. Отказать, заказать («заказник») — производное от глагола сказать. Сказать — то же самое слово, что (по)казать, подобно тому как латинское *dicere*, говорить, это то же самое слово, что греческое *δεικνυμι*, показывать. Указать, показать значит: дать увидеть, вывести в явленность. Именно это, приоткрывающее показывание, и составляет смысл нашего старого слова *казать*, говорить. Показать, указать на кого-то значит: выдать его, выставить на суд. В запрете как от-казе правит тем самым сказывание. Каким образом? Отказаться значит: оставить притязание на что-то, в чем-то себе отказать. Поскольку познанный запрет есть некий вид высказывания, он может вводиться на письме двоеточием. Причем то, что за ним следует, не обязательно должно быть высказыванием. Двоеточие после слова «запрет» не открывает ничего в смысле высказывания или утверждения, но это двоеточие открывает запрет — как нечто сказанное — тому, на что он распространяется. На что он распространяется? Наверное, на то, от чего запрет велит отказаться.

Так я скорбя познал запрет:  
Не быть вещам где слова нет.

Только как же это? Разве поэт отказывается от того, что не быть вещам, где слова нет? никоим образом. От этого поэт настолько не отрекается, что он как раз прямо-таки соглашается со сказанным. Значит то, на что двоеточием распространяется познанный запрет, никак не может быть высказыванием того, от чего поэт отказывается. В нем, наоборот, должно быть сказано то, во что поэт себя отпускает. Но познать запрет означает бесспорно: в чем-то себе отказать. Соответственно заключительный стих все же должен говорить то, в чем поэт себе отказывает. Да и нет.

Как прикажете нам об этом думать? Все больше задумываться заставляет нас заключительная строфа, требуя слышать ее в целом и *я с н е е*, — целую строфу, однако, как ту, которая, замыкая стихотворение, одновременно отмыкает его.

Так я скорбя познал запрет:  
Не быть вещам где слова нет.

Поэт познал запрет. Познать значит тут: изведать. Изведал тот, если сказать по-латински, *qui vidit*, кто что-то увидел, заметил и никогда уже больше не теряет увиденное из виду. Познать значит: достичь такого видения. Сюда входит, что мы к этому стремимся, а именно в движении по какому-то пути, по *стеze*. Пускаться в такое по-*стижение* значит: изведывать, научиться.

В странствиях по какой стезе достигает поэт познания своего запрета? Через какую страну ведет постигающего его стезя? Как поэт постиг запрет? Заключительная строфа дает указание.

Так я скорбя познал запрет:

Как же? Так, как говорят предыдущие шесть строф. Здесь поэт говорит о своей стране. Здесь он говорит о своих странствиях. Четвертая строфа начинается:

Раз я из странствий шел назад

«Раз» употреблено здесь в старом значении, которое говорит: единственный раз. В нем дано о себе знание исключительная, особенная разительность постижения<sup>3</sup>. Потому рассказ о нем не только начинается резко этим «раз», но и одновременно отчетливо отделяется от предыдущих странствий; в самом деле, последний стих непосредственно предшествующей третьей строфы завершается многоочием. То же имеет место в последнем стихе шестой строфы. Таким образом, шесть строф, сосредоточиваясь вокруг седьмой, заключительной, отчетливыми знаками расчленены на два раза по три строфы, на две триады.

Странствия поэта, о которых говорит первая триада, — другого рода, чем то одно и единственное, которому посвящена вся вторая триада. Чтобы уметь осмыслить странствия поэта, особенно то исключительное, которое привело его к постижению запрета, мы должны прежде подумать о расположении страны, по которой проходит стезя поэта.

Дважды, во втором стихе первой и во втором стихе шестой строфы поэт говорит: «моя страна», «мой край». *Ego* эта страна как надежная область его поэзии. В чем она нуждается, так это имена. Для чего?

Первый стих дает ответ:

из далей чуда и сны

Имена для того, что поэту доводится встретить в дальних странах, поразительного, или для того, что посещает его в сновидении. То и другое поэт со всей уверенностью принимает за истинно касающееся его, за то, что есть, но так, что он хочет не удержать это сущее для себя, а представить его. Для этого оно нуждается в именах. Это слова, через которые то, что уже существует и считается существующим, делается столь осязаемым и плотным, что впредь цветет, сияя, и так царит в грани поэтической страны как прекрасное. Имена суть изображающие слова. Они предоставляют то, что уже существует, представлению. Силою предоставляющего изображения имена засвидетельствуют свою определяющую власть над вещами. Поэт сам творит исходя из своего запроса на имена. Чтобы их добыть, он должен достичь путями своих странствий туда, где его запрос находит желаемое удовлетворение. Это происходит в пределе его страны. Предел отделяет, охватывая, определяя и ограничивая надежное местоположение поэта. Возле предела поэтической страны — или то и есть самый предел? — есть ключ, из которого мрачная норна, древняя богиня судьбы, извлекает имена. С ними она дает поэту те слова, которых он с доверием и уверенный в себе ждет как изображений, представляющих то, что он считает существующим. Притязание поэта на господство своего слова исполняется. Цветение и блеск его поэзии становятся настоящим. Поэт столь же уверен в своем слове, сколь властен в нем. Последняя строфа первой триады начинается решительным «схватить»:

Схватить я мог их цепко тут  
Чрез грань они теперь цветут...

Обратим хорошенько внимание на смену временной характеристики глагола во втором стихе этой строфы по сравнению с первой. Он говорит уже в презенсе. Власть поэта осуществилась вполне. Она достигла цели и полноты. Никакая нехватка, никакое сомнение не нарушают больше уверенности поэта в себе.

Пока однажды ему не случается испытать что-то совершенно другое. Об этом говорится во второй триаде, которая построена в точном соответствии с первой. Признаки тому следующие: последние строфы обеих триад обе содержат слово «тут». Первому «тут» в конце второй строфы предшествует многозначительное тире. Перед вторым «тут» равным образом стоит знак: кавычки в пятой строфе.

Из единственного, особенного странствия поэт приносит в предел своей страны уже не «из далей чуда и сны». После хорошего странствия он приходит к роднику норны с сокровищем. Происхождение сокровища остается темным. Поэт просто несет его в руке. Лежащая на его ладони драгоценность и не нечто приснившееся, и не нечто принесенное из далей. Но в то же время странное сокровище «богато» и «нежно». Поэтому богине судьбы придется долго отыскивать имя драгоценности и в конце концов отправить поэта ни с чем, осведомив его:

«Не спит здесь ничего на дне».

Имена, тающиеся в роднике, считаются как бы чем-то спящим, что требуется только разбудить, чтобы они нашли себе применение в качестве изображения вещей. Имена и слова подобны постоянному запасу, который соотнесен с вещами и задним числом привлекается для их изображения. Но этот источник, из которого поэтическая речь черпала до сих пор слова, изображавшие в качестве имен все существующее, ничего уже более не дарит.

Какое постижение удается тут поэту? Только то, что в случае с лежащим у него на ладони сокровищем имя отсутствует? Только то, что теперь сокровище хотя и должно обойтись без имени, но в остальном оно все-таки может оставаться в руке поэта? Нет. Происходит другое, поражающее. Поражает, однако, и не отсутствие имени, и не ускользание драгоценности. Поражает то, что с непоявлением слова исчезает драгоценность. Так значит, именно слово удерживает клад в его присутствии; больше того, оно впервые только и выводит, выносит его в присутствие и в нем хранит. Слово внезапно обнаруживает свою другую, высшую власть. Это уже больше не просто именуемая хватка на уже представленном присутствии, не просто средство для изображения подлежащей данности. Наоборот, само слово — даритель присутствия, т. е. бытия, в котором нечто является как существующее.

Эту другую власть слова внезапно видит поэт. Вместе с тем, однако, слово, имеющее такую власть, отсутствует. Клад поэтому ускользает. Но при этом он вовсе не рассыпается в ничто. Он остается драгоценностью, которую поэт уже, наверное, никогда не сможет хранить в своей стране.

Тут он из рук моих скользнул  
Его в мой край я не вернул...

Вправе ли мы заходить в своем толковании настолько далеко, чтобы предполагать, что путешествуя поэт к роднику норны теперь положен конец? По-видимому, да. Ибо через новый опыт поэт, пусть прикровенно, видит другую власть слова. Куда приведет поэта и его прежнее

творчество это постижение? Поэту придется расстаться со своим притязанием на то, чтобы по его требованию со всей надежностью ему предоставлялось имя для именованя того, что он положил подлинно существующим. И в этом полагании, и в том притязании он вынужден отныне себе отказать. Поэт должен отречься от того, чтобы иметь в своей власти слово как изображающее имя для установленного им сущего. От-речение как от-каз себе в этой власти есть некий сказ, высказывающий себя:

Не быть вещам где слова нет.

Пока при толковании первых шести строф стихотворения мы следили за тем, какое странствие дало поэту постичь запрет, для нас одновременно несколько прояснился сам запрет. Лишь несколько; ибо многое остается еще темным в этом стихотворении, и прежде всего — тот клад, в имени которого отказано. Потому поэт и не может сказать, что это за клад. Тем менее вправе мы отважиться на догадку о том, разве что само стихотворение даст какой-то намек. Оно его дает. Мы расслышим его, вслушиваясь с достаточной вдумчивостью. Этому требованию мы удовлетворим, если задумаемся над чем-то, что нас теперь должно настроить самым вдумчивым образом.

Вглядывание в опыт поэта со словом, т. е. взгляд в познанный поэтом зарок подталкивает нас к вопросу: почему поэт после того, как познал запрет, не мог отречься от речи? Почему он как раз высказывает зарок? Почему даже создает стихотворение с заглавием «Слово»? Ответ: потому что этот познанный запрет — настоящий зарок, а не простое отречение от речи и тем самым не простое онемение. Как отказ себе зарок остается речью. Так хранит он отношение к слову. Поскольку, однако, слово показало себя в другом, высшем властвовании, отношение к слову тоже должно претерпеть изменение. Речь достигает другого лада, другого «мелоса», другого тона. Что зарок воспринят поэтом именно в этом смысле, свидетельствует само стихотворение, где о зароке сказано так, что слово стало петь. Ибо это стихотворение песни. Оно включено в заключительную часть последней опубликованной Штефаном Георге книги стихов. Эта последняя часть последней книги носит название «Песня» и начинается прологом:

Что еще мысля и что еще строю  
Что еще люблю я одной отмечено чертою.

Сказ этот мыслит, строит, любит: тихо ликующее преклонение, радостное благоговение, славословие, хвала: *laudare*. Латинское название песнопений, немецких *Lieder* — *laudes*, хваления. Говорить такие хваления и значит: петь. Пение — это собрание сказа в песнь. Стоит нам забыть о высоком смысле песни как речи, и она станет запоздалым озвучиванием произнесенного и записанного.

С «Песнью», с последними собранными под таким заглавием стихотворениями поэт окончательно выходит за пределы свойственного ему прежде круга. Куда? В запрет, зарок, им познанный. Познание это было внезапным испытанием в тот момент, когда совсем другая власть слова взглянула на него и сотрясла уверенность его прежней речи в самой себе. Негаданное, пугающее глянуло на него — то, что только слово допускает вещи быть вещью.

Отныне поэт призван отвечать этой едва угаданной, только осмыслением разгадываемой тайне слова. Такое удастся только когда творческое слово зазвучит в тоне песни. Мы можем этот тон особенно явственно

слышать в одной из песен, которая без заглавия впервые сообщена в последней части последней книги стихов («Новое Царство», с. 137):

В покой и мир  
Сиянья дня  
Вдруг явью став  
Негаданный испуг  
Надежный дух мятет

Так на скале  
Упрямый ствол  
И горд и прям  
Но снова ураган  
К земле его гнетет:

Так вал морской  
Под вой и стон  
Натужен дик  
Вновь в раковину бьет  
Забывшую давно.

Ритм этой песни так же величествен, как отчетлив. Достаточно коснуться его одним замечанием. Ритм, *ῥυθμός*, между прочим, — это не поток и не течение, а слаженность. Ритм есть та покоящаяся основа, которая вносит лад в движение танца и пения и тем дает им успокоиться в себе. Ритм наделяет покоем. В прослушанной песне слаженность покажет себя, если мы обратим внимание на единый лад, который в трех образах поет нам в этих трех строфах: надежный дух и внезапная явь, ствол и ураган, море и раковина.

Однако странен в этой песне знак, поставленный автором как единственный, кроме точки в конце. Еще редкостнее место, в которое он ставит знак. Это — двоеточие в конце последней строки средней строфы. Такой знак на таком месте тем более удивителен, что обе строфы, средняя и последняя, отнесены к предыдущей первой в обоих случаях одним и тем же начальным «так»:

Так на скале  
Упрямый ствол

и:

Так вал морской  
Под вой и стон

Кажется, что обе эти строфы, следуя за первой, одинаково подчинены ей. Но это не так. Двоеточие в конце средней строфы заставляет отнести последующую заключительную строфу прямо к первой, вовлекая в тоже отношение и вторую. Первая строфа имеет в виду пробужденного из своей прежней надежной уверенности поэта. «Негаданный испуг», однако, не разрушает его. Испуг все же пригнетает его к земле, как ураган — ствол, чтобы поэт открылся для того, что поет третья строфа, следующая за открывающим двоеточием. Еще раз своим неисповедимым гулом море поражает ухо поэта, названное «раковиной, забытой давно»; ибо поэт оставался до сих пор без чистого дара властного слова. Вместо этого самоуверенность его распорядительной осведомленности питалась добываемыми у норны именами.

Познанный запрет — не голое отречение от притязания, но превращение речи в почти потаенно журчащий песенный отголосок несказанного сказа. Теперь мы могли бы скорее быть в состоянии продумать заключительную строфу, чтобы она сама говорила так, что в ней собралось бы все стихотворение. Удайся это нам хотя бы в малой мере,

мы могли бы в хорошие моменты отчетливее слышать заглавие стихотворения «Слово», понимая, как заключительная строфа не только закрывает стихотворение, не только раскрывает его, но вместе и скрывает тайну слова.

Так я скорбя познал запрет:  
Не быть вещам где слова нет.

Заключительная строфа говорит о слове в форме зарока. Последний сам по себе некая речь: само-отречение... а именно от притязания на что-то. Воспринятый так, запрет сохраняет характер отрицания: «не быть вещам», т. е. вещи отсутствуют; «слова нет», т. е. слова нет в распоряжении. По правилу из двойного отрицания получается утверждение. Запрет говорит: вещь есть только там, где обеспечено слово. Запрет говорит утвердительно. Простой отказ не только не исчерпывает существования запрета, но и вовсе не содержит его. Запрет, конечно, имеет негативную, но одновременно и позитивную сторону. Правда, речь о сторонах здесь рискованна. Она уравнивает отрицание и утверждение друг с другом и скрывает так собственно правящий в запрете сказ. О нем прежде всего надо задуматься. Мало того. Необходимо осмыслить, какой запрет имеет в виду заключительная строфа. Он уникального рода; ибо он относится не к какому-то обладанию чем-либо. Познанный запрет как отказ себе в чем-то, как зарок касается опять же слова. Познанный запрет выводит отношение поэта к слову на путь к тому, что затрагивает всякую речь как речь. Мы ошушаем, что в этом самоотказе отношение к слову достигает почти «непомерной интимности». Загадочность заключительной строфы перерастает нас. Мы и не намереваемся ее разгадывать, а только читаем, сосредоточивая на ней свою мысль.

Подумаем сначала о познанном запрете как об отказе себе в чем-то. Истолкованное грамматически, «себе» стоит здесь в дательном падеже и имеет в виду поэта. То, в чем он отказывает себе, стоит в предложном падеже. Это притязание на представляющее господство слова. Между тем в этом самоотказе обнаруживается другая черта. Отречение обрекает себя на высшую власть слова, которая впервые только и дает вещи быть в качестве вещи. Слово есть у-словие вещи как вещи. Нам хотелось бы назвать эту власть слова *условленьем* (Bedingnis). Это старое слово исчезло из нашего словоупотребления. Гете еще знает его. Но условленье в нашей связи говорит другое, чем речь об условиях, в качестве каковых и Гете тоже еще понимает условленье. Условие есть существующее основание для чего-то существующего. Условие обосновывает и основывает. Оно удовлетворяет положению об основании. Но слово не об-основывает вещи. Слово допускает вещи присутствовать как вещи. Пусть это допускание и называется условленьем. Поэт не объясняет нам, что такое условленье слова. Но поэт обрекает себя, т. е. свою речь, на это таинство слова. В таком само-обречении отрекающийся поэт отказывает *в себе* тому притязанию, которого прежде сам желал. Само-отказ изменил свой смысл. «Само» выражает здесь уже грамматически не субъект, а объект, и притязание стоит уже не в предложном падеже, а в дательном. В изменении грамматического смысла оборота «отказать себе в притязании» на «отказать в себе притязанию» сказывается преобразование самого поэта. Он допустил себя, т. е. свою в будущем еще возможную речь, до предстояния таинству слова, у-словленью вещи в слове.

Только и в изменившемся самоотказе отрицательный характер отказа все еще удерживает первое место. Между тем становится все яснее,

что зарок поэта есть вовсе не какое-то «нет», а «да». Самоотказ — по-видимости только отречение и самоустранение — есть в действительности неотказ в себе: таинству слова. Этот неотказ в себе может говорить только таким образом, что он говорит: «быть». Отныне слову быть: условленным вещи. Это «быть» допускает быть тому, что — и как — отношение слова и вещи собственно уже *есть*: никакая вещь не *есть* без слова. Это «есть» обещано себе зарокон в его «быть». Поэтому не требуется даже и дополнительного переделывания заключительного стиха в высказывание, чтобы этим обнаружить в нем «есть». «Быть» доносит до нас это «есть» чище, ибо — прикровенно.

Не быть вещам где слова нет.

В этом не-отказе в себе зарок высказывает себя как такой отказ, который целиком благодарно обязан собою таинству слова. Зарекание не-отказом в себе благодарно тому, чему оно обязано собою. Здесь обитает запрет. Познанный запрет есть благодарная обязанность и тем самым благодарность<sup>4</sup>. Познанный запрет не есть ни простое отречение, ни тем более потеря.

Однако почему поэт скорбно настроен?

Так я скорбя познал запрет:

Заставляет ли его скорбеть познание запрета? Или скорбным был только урок познания? В последнем случае скорбь, только что отягощавшая его душу, могла бы снова пройти, коль скоро он принял запрет как то, чему он обязан; ибо то, что обязано чему-либо собою, то ему благодарно и настроено на радость. Тон радости мы слышим из другой песни. Это стихотворение тоже без заглавия. Но оно содержит в себе такой на редкость единственный знак, что мы эту песнь обязаны слышать из ее внутреннего родства с песней «Слово». Она такова («Новое Царство», с. 125):

Чей дерзновенный шаг  
Будит волшебную глушь  
В сердце былинного царства?

Что за призывный клич  
С серебряным горном трубач  
Шлет в чашу дремучую Сказа?

Что за неслышный вздох  
В душу прокрался мою  
Тяжкой недавней печали?

Штефан Георге пишет обычно все слова со строчной буквы, за исключением начальных в стихотворной строке. Но в этом стихотворении, почти в середине его, в конце средней строфы находится единственное слово, написанное с заглавной буквы. Это слово гласит: *Сказ*. Поэт мог бы выбрать его в качестве заглавия с тем прикровенным смыслом, что Сказ как был волшебного сада несет весть о происхождении слова.

Первая строфа поет *шаг* как странствие через страну Сказа. Вторая строфа поет *клич*, пробуждающий Сказ. Третья строфа поет *вздох*, чье веяние прокрадывается в душу. В шаге (т. е. пути), зове и вздохе слышится размах власти слова. Его тайна не только взбудоражила обнадеженную было душу; она одновременно сняла с души тягостную печаль, грозившую пригнести ее к земле. Таким образом, из отношения поэта

к слову исчезла скорбь. Она касалась только познания запрета. Все это было бы так, если бы скорбь была простой противоположностью радости, если бы тягота и скорбь были одним и тем же.

Однако чем радостнее радость, тем чище дремлющая в ней скорбь. Чем глубже скорбь, тем призывнее покоящаяся в ней радость. Скорбь и радость переливаются друг в друга. Эта их взаимная игра, настраивающая их друг на друга, допускающая дали быть близкой, а близости далекой, есть *боль*. Потому та и другая, высшая радость и глубочайшая скорбь, каждая по-своему болезненна. Но в боли так мужает мужество смертных, что от нее — боли — оно получает свой центр тяжести. Он удержит смертных при всех колебаниях в покое их существа. Отвечающее боли настроение, через нее и ею определяемый строй тот, когда «тяжело на душе». Тяжесть может пригнести душу, но она может также утратить то, что в ней гнетет, и повеять в душе своим «неслышным вздохом», украсить ее нарядом, который облечет ее в многоценное отношение к слову и в этом облачении защитит.

Надо думать, такова мысль третьей строфы последнего из услышанных нами стихотворений. Неслышным вздохом только что минувшей тяжелой печали скорбь веет и в самом запрете; ибо она ему принадлежит, если мы осмыслим этот запрет из его центра тяжести. Это не-отказ в себе таинству слова, тому, что слово — условленье вещи.

Как таинство оно остается далью, как постигнутое таинство та даль близка. Вынести эту даль такой близости значит не отказать в себе таинству слова. Для этого таинства не хватает слова, т. е. той речи, которая смогла бы существовать языка — дать слово.

Драгоценность, которую так и не приобретает страна поэта, есть слово для существа языка. Внезапно угаданная власть и величина слова, его существенное, хотели бы войти в собственное слово. Но в слове, именуемом существом слова, отказано.

Но что если единственно оно, слово для существа языка, и есть тот клад, который, поэту совсем близкий, ибо лежащий на его ладони, все равно как ускользнувший и так и не добытый оказывается отдаленнейшим в своей ближайшей близи? Из-за этой близости клад таинственно знаком поэту, ведь иначе он не мог бы петь о нем: «богатый нежный».

*Богатый* значит: могущий обеспечить, могущий в достатке, могущий в достижении и достижении. Но в том и бытийное богатство слова, что в сказе, т. е. в показе оно приводит к явленности вещь как вещь.

*Нежный* значит, согласно старому существительному *нега*, то же, что: доверительный, радующий, шадящий, бережный. Обережение, подание помощи и освобождение, но без произвола и насилия, без жадности и господства.

*Богатый нежный клад* — это потаенное существо (осуществление) слова, которое, говоря невидимо и уже в несказанном, подает нам вещь как вещь.

Поскольку познание запрета вручило себя таинству слова, поэт удерживает клад через познанный запрет в своей осмысливающей памяти. Таким образом клад становится тем, что поэт как сказывающий предпочитает всему другому, ставит достоинством выше всего прочего. Клад становится собственно достойным осмысления для поэта. Ибо что может для сказывающего быть более достойным его мысли, чем утаивающее себя существо слова, ускользающее слово для слова?

Слушая стихотворение как песню в созвучии с родственными песнями, мы допускаем сказать нам через поэта и с ним то, что достойно осмысления в поэзии.



Допустить сказать себе то, что достойно мысли, значит — мыслить. Слушая стихотворение, мы задумываемся о поэзии.

Таким образом *есть*: поэзия и мысль.

Что при первом приближении выглядит надписанием над некой темой: «поэзия и мысль», оказывается тем пред-писанием, в которое издревле вписаны судьбы нашего исторического бытия. В этом предписании очерчена взаимопринадлежность поэзии и мысли. У их схождения давнее происхождение. Возвращаясь мыслью к нему, мы достигаем того, что издревле достойно мысли, во что вдумываться никогда не может быть довольно. Это то достойное мысли, что озарило внезапно поэта и чему он не отказал в себе, сказав:

Не быть вещам где слова нет.

Власть слова вспыхивает как у-словление веществования вещи. Слово начинает светиться как то собрание, которое впервые вводит присутствующее в его присутствие.

Старейшее слово для так осмысленной власти слова, для речи, называется Λόγος: Сказ, который, показывая, дает сущему явиться в свое *это есть*.

То же слово Λόγος как слово для *сказа* есть одновременно слово для *бытия*, т. е. для присутствия присутствующего. Сказ и бытие, слово и вещь неким прикровенным, едва продуманным и неизмыслимым образом взаимно принадлежат друг другу.

Всякая существенная речь вслушивается в эту взаимопринадлежность сказа и бытия, слова и вещи. Обе, поэзия и мысль, суть единственный сказ, ибо они вверены таинству слова как наиболее достойному своего осмысления и тем самым всегда родственно связаны друг с другом.

Чтобы соразмерным образом вдуматься в это достойное мысли, как оно говорит поэзии, и додумать его, предадим все сейчас сказанное забвению. Мы слышим стихотворение. Мы станем теперь еще вдумчивее ввиду той возможности, что, слушая, мы тем легче все прослушаем, чем проще это стихотворение поет в своем песенном ладе.

## ИСКУССТВО И ПРОСТРАНСТВО

Когда много думаешь сам, обнаруживаешь, что в языке заключено много мудрости. Едва ли вероятно, что мы сами всё вкладываем в него; в нем действительно скрыта немалая мудрость, как и в пословицах.

Г. Хр. Лихтенберг

Но чем-то великим и трудноуловимым кажется тоπος — т. е. место-пространство.

Аристотель

Нижеследующие замечания об искусстве, о пространстве, об их взаимодействии остаются вопросами, даже когда звучат в форме утверждений. Они не выходят за рамки изобразительного искусства, а внутри него — за рамки скульптуры.

Скульптурные образы суть тела. Их масса, состоящая из разнообразных материалов, многосложно оформлена. Формотворчество совершается путем ограничения как от- и разграничивания. В игру при этом вступает пространство. Оно заполняется скульптурным образом, запечатляется как закрытый, прорванный и пустой объем. Обстоятельства известные и тем не менее загадочные.

Скульптурное тело что-то телесно воплощает. Оно воплощает пространство? Скульптура есть овладение пространством, достижение господства над ним<sup>1</sup>? Скульптура соответствует тем самым технически-научному покорению пространства?

В качестве художества скульптура есть, конечно, работа с художественным пространством. Искусство и научная техника разбирают и разрабатывают пространство с разной целью, разными способами.

Но пространство — оно все равно же самое? Или это не то пространство, что нашло свое первое определение только после Галилея и Ньютона<sup>2</sup>? Пространство — однородная, ни в одной из мыслимых точек ничем не выделяющаяся, по всем направлениям равноценная, но чувственно не воспринимаемая разъятость?

Пространство — которое между тем в растущей мере все упрямее провоцирует современного человека на свое окончательное покорение?

Не следует ли и современное изобразительное искусство той же провокации, пока понимает себя как некое противоборство с пространством? Не оказывается ли, что искусство тем самым утверждается в своем современном и временном характере?

Однако можно ли все-таки расценивать физически-технически выброшенное пространство, каким бы последующим определениям оно ни подвергалось, как единственное истинное пространство<sup>3</sup>? Неужели в сравнении с ним все иначе устроенные пространства, художественное пространство, пространство повседневного поведения и общения — это лишь субъективно обусловленные частичные и видоизмененные формы единого объективного космического пространства?

А что если объективность объективного мирового пространства есть фатальным образом коррелят субъективности сознания, которое было чуждо эпохам, предшествовавшим европейскому Новому времени?

Но даже если мы признаем разнородность восприятия пространства в прошедшие эпохи, достигнем ли мы тем самым уже и прозрения в собственное существо пространства? Вопрос, что такое пространство как пространство, на этом пути еще и не поставлен, не говоря уж об ответе. Остается нерешенным, каким образом пространство *есть* и можно ли ему вообще приписывать какое-то бытие.

Пространство — не относится ли оно к тем первофеноменам, при встрече с которыми, по словам Гёте, человека охватывает род испуга, чуть ли не ужаса<sup>4</sup>? Ведь за пространством, по-видимому, нет уже больше ничего, к чему его можно было бы еще возводить. От него нельзя отвлечься, перейдя к чему-то другому<sup>5</sup>. Собственное существо пространства должно выявиться из него самого. Допускает ли оно еще и высказать себя?

Беспомощность, в какой задаются эти вопросы, вынуждает у нас признание.

Пока мы не видим собственное существо пространства, речь о каком-то художественном пространстве тоже остается туманной. Способ, каким художественное произведение пронизано пространством, теряется при первом приближении в неопределенности.

Пространство, внутри которого находится скульптурное тело как определенный наличный объект, пространство, замкнутое объемами фигуры, пространство, остающееся как пустота между объемами, — не оказываются ли эти три пространства в единстве их взаимодействия всегда лишь разновидностями единого физически-технического пространства, пусть даже вычисляющие измерения и не смеют посягнуть на художественное образотворчество<sup>6</sup>?

Если допустить, что искусство есть про-изведение истины в действительность и что истина означает непотаенность бытия<sup>7</sup>, то не должна ли в произведении пластического искусства стать основополагающей также и истина пространства, то, что являет его сокровеннейшую суть?

Но как мы сумеем отыскать собственное существо пространства? На случай крайней нужды есть спасательный мостик, правда ветхий и шаткий. Попробуем прислушаться к языку. О чем он говорит в слове «пространство»? В этом слове говорит простираение. Оно значит: нечто просторное, свободное от преград. Простор несет с собой свободу, открытость для человеческого поселения и обитания.

Простор, продуманный до его собственного существа, есть высвобождение мест, где судьбы поселяющегося тут человека повертываются или к целительности родины, или к гибельной безродности, или уже к равнодушию перед лицом обеих. Простор есть высвобождение мест, вмещающих явление бога, мест, покинутых богами, мест, в которых божество долго медлит с появлением.

Простираение простора несет с собой местность, готовую для того или иного обитания. Профанные пространства — это всегда провалы сакральных пространств, часто оставшихся уже в далеком прошлом.

Простор есть высвобождение мест.

В просторе и дает о себе знать, и вместе таится событие. Эту черту пространства слишком часто просматривают. И когда ее удастся разглядеть, она все равно остается еще трудноопределимой, особенно пока физически-техническое пространство считается тем единственным, к которому заранее должна ожидать привязки всякая пространственная характеристика.

Как происходит событие простора? Не есть ли оно вмещение, причем опять же в двояком смысле допущения и устройства?

Во-первых, простор уступает чему-то. Он дает править открытости, допускающей, среди прочего, явиться и присутствовать вещам, от которых оказывается зависимым человеческое обитание.

Во-вторых, простор приготавливает вещам возможность принадлежать каждая своему «для чего» и, исходя из этого, друг другу.

В двусложном простираении — допущении и приготвлении — происходит осуществление мест. Характер этого события есть такое осуществление. Но что есть место, если его собственное существо должно определяться по путеводной нити высвобождающего простора?

Место открывает всякий раз ту или иную область, собирая вещи для их взаимопринадлежности в ней.

В месте играет собирание вещей — в смысле высвобождающего укрявания — в их области.

А область? Более старая форма этого слова звучит «волость». Это то же слово, что латинское valeo, «здравствовать». Оно именуется собственное владение, свободная обширность которого впервые позволяет всякой владеющей им вещи открыться, покоясь в самой себе. Но одновременно им названо и сбережение, собирание вещей в их взаимопринадлежности.

Возникает вопрос: разве места — это всего лишь результат и следствие вместительности простора? Или простор получает собственное существо от собирающей действенности мест? Если второе верно, то нам следовало бы отыскивать собственное существо простора в местности как его основании, следовало бы подумывать о местности как взаимной игре мест.

Нам следовало бы обратить внимание на то, что — и как — область своей свободной шириной делает эту игру зависимой от взаимопринадлежности вещей.

Нам следовало бы научиться понимать, что вещи сами суть места, а не просто принадлежат определенному месту.

В таком случае мы были бы вынуждены допустить на длительное время странное положение вещей:

Место не располагается в заранее данным пространстве типа физически-технического пространства. Это последнее впервые только и развертывается под влиянием мест определенной области.

О взаимодействии искусства и пространства следовало бы думать исходя из понимания места и области.

Искусство как скульптура: вовсе не овладение пространством.

Скульптура тогда не противоборство с пространством.

Скульптура — телесное воплощение мест, которые, открывая каждый раз свою область и храня ее, собирают вокруг себя свободный простор, дающий вещам осуществляться в нем и человеку обитать среди вещей<sup>8</sup>.

Если это так, чем будет объем скульптурного образа, телесно воплощающего место? Наверное, объем уже не будет ограничивать друг от друга пространства, где поверхности облекают что-то внутреннее, противопоставляя его внешнему. То, что получило название объема, должно было бы утратить это свое имя, значение которого лишь так же старо, как техническое естествознание Нового времени.

Ищущие мест и местообразующие черты<sup>9</sup> скульптурного воплощения должны будут остаться пока безымянными.

А что станет с пустотой пространства? Достаточно часто она предстает как просто нехватка. Пустота расценивается тогда как отсутствие заполненности полостей и промежуточных пространств.

Но, возможно, как раз пустота сродни собственному существу места и потому она вовсе не отсутствие, а про-изведение<sup>10</sup>.

Снова язык способен дать нам намек. В глаголе «пустить» звучит впускание, в первоначальном смысле сосредоточенного собирания, царящего в месте.

Пустой стакан значит: собранный в своей высвобожденности и способный впустить в себя содержимое.

Опускать снятые плоды в корзину значит: предоставлять им это место.

Пустота не ничто. Она также и не отсутствие. В скульптурном воплощении пустота вступает в игру как ищущее-выбрасывающее допущение, создание мест.

Вышеизложенные замечания, конечно, не идут так далеко, чтобы указать уже со всей ясностью на собственное существо скульптуры как вида изобразительных искусств. Скульптура: телесно воплощающее произведение мест и, через эти последние, открытие областей возможного человеческого обитания, возможного пребывания окружающих человека, касающихся его вещей.

Скульптура: телесное воплощение истины бытия в ее созидаемом месте про-из-ведении.

Уже один внимательный взгляд на собственное существо этого искусства заставляет догадываться, что истина как непотаенность бытия не обязательно привязана к телесному воплощению.

Гёте говорит: «Не всегда обязательно, чтобы истинное телесно воплотилось; достаточно уже, если его дух веет окрест и производит согласие, если оно как колокольный звон с важной дружественностью колыхнется в воздухе»<sup>11</sup>.

## ВЕЩЬ

Все временные и пространственные дали сжимаются. Куда раньше человек добирался неделями и месяцами, туда теперь он попадает на летающей машине за ночь. О чем в старину он узнавал лишь спустя годы, а то и вообще никогда, о том сегодня радио извещает его ежечасно в мгновение ока. Созревание и цветение растений, сокровенно совершавшиеся на протяжении времен года, киноплёнка демонстрирует теперь публично за минуту. Далекие становища древнейших культур фильм показывает так, словно они прямо сейчас расположились посреди людной площади. Кино засвидетельствует показываемое вдобавок еще и тем, что дает попутно увидеть съемочный аппарат и обслуживающего его человека за работой. Предел устранения малейшего намека на дистанцию достигается телевизионной аппаратурой, которая скоро пронижет и скрепит собой всю многоэтажную махину коммуникации.

Человек преодолевает длиннейшие дистанции за кратчайшее время. Он оставляет позади величайшие расстояния и ставит все тем самым на минимальном отстоянии от себя.

Но спешное устранение всех расстояний не приносит с собой никакой близости; ибо близость заключается не в уменьшении отдаленности. Что пространственно оказывается в минимальном отдалении от нас благодаря кинокадру, благодаря радиоголосу, может оставаться нам далеким. Что непредставимо далеко в пространстве, может быть нам близким. Малое отстояние — еще не близость. Большое расстояние — еще не даль.

Что такое близость, если она нам не дается несмотря на свертывание длиннейших расстояний до кратчайших дистанций? Что такое близость, если непрерывное устранение всех расстояний даже отгоняет ее? Что такое близость, если вместе с ее отсутствием куда-то делась и даль?

Что же тут происходит, когда из-за устранения больших расстояний все встает в одинаковой дали и одинаковой близи? Что такое это единообразие, где все ни близко, ни далеко, словно лишилось дистанции?

Все спекается в недалеком единообразии. Как? Разве сплющивание до исчезания дистанций не еще более жутко, чем разлетание всего на куски? Человек оцепенело смотрит на то, что может наступить после взрыва атомной бомбы. Человек не видит того, что давно наступило, совершившись как нечто такое, что уже лишь в качестве своего последнего извержения извергает из себя атомную бомбу с ее взрывом, — если не говорить о водородной бомбе, взрыва которой, имея в виду крайние его возможности, оказалось бы достаточно, чтобы истребить всю жизнь на Земле. Чего еще ждет наш беспомощный страх, когда потрясающее уже стряслось?

Потрясающее — в том, что все, что есть, вытряхнуто из своего былого существа. Что такое это потрясающее? Оно обнаруживается и таится в способе, *каким* все существует, — а именно в том, что несмотря на все преодоление расстояний близость того, что есть, нам не дается.

Как обстоит дело с близостью? Как нам ощутить ее существо? Близость, по-видимому, невозможно непосредственно обнаружить. Мы встречаем ее, скорее, следуя за тем, что вблизи. Близко к нам то, что мы обычно называем вещами. Только что такое вещь? До сих пор человек о вещи как о вещи задумывался не больше чем о близости. Вот вещь: чаша. Что такое чаша? Мы говорим: емкость; нечто приемлющее в себя что-либо другое. Приемлющее в чаше — дно и стенки. Это приемлющее можно в свою очередь тоже взять за ручку. В качестве емкости чаша есть нечто такое, что стоит само по себе. Самостояние характеризует чашу как нечто самостоятельное. В качестве самостояния чего-то самостоятельного чаша отличается от предмета<sup>1</sup>. Нечто самостоятельное может стать предметом, когда мы ставим его перед собой, будь то в непосредственном восприятии, будь то в актуализации через воспоминание<sup>2</sup>. Вещественность вещи, однако, и не заключается в ее представленной предметности, и не поддается определению через предметность предмета вообще<sup>3</sup>.

Чаша остается емкостью, представляем мы ее или нет. Как емкость чаша стоит сама по себе. Но что это значит, что ее приемлющее самостоятельно? Разве самостоянием емкости чаша определяется как вещь? Все-таки чаша как емкость самостоятельна лишь в той мере, в какой поставлена. Произошло и происходит это, между прочим, благодаря поставлению, а именно изготовлению. Гончар изготавливает глиняную чашу из специально отобранной и подготовленной для этого глины. Из нее состоит чаша. Благодаря тому, из чего она состоит, она может стоять на земле будь то непосредственно, будь то через посредство стола и лавки. Что стоит благодаря такому поставлению, то самостоятельно. Принимая чашу как изготовленный сосуд, мы, казалось бы, берем ее как самостоятельную вещь, а вовсе не как простой предмет. Или мы и теперь все-таки еще берем чашу как предмет? Безусловно. Правда, ее уже нельзя считать просто предметом представления, но она все равно предмет, поставленный перед нами, напротив нас своим изготовлением. Чаша как будто бы получает характеристики вещи благодаря своему самостоянию. По сути, однако, мы мыслим ее самостояние от изготовления. Самостояние — то, на что нацелено изготовление. Но все равно самостояние мыслится тут исходя пока еще из предметности, хотя предстояние изготовленного предмета уже не коренится в голом представлении. Так или иначе от предметности предмета и от самостояния никакой путь к вещественности вещи не ведет.

Что вещественно в вещи? Что такое вещь в себе? Мы доберемся до вещи в себе только когда наша мысль прежде доберется, наконец, просто до вещи как вещи<sup>4</sup>.

Чаша есть вещь в качестве емкости. Правда, эта емкость нуждается в изготовлении. Однако изготовленность гончаром никоим образом не составляет собственную суть чаши, насколько она как чаша *есть*. Чаша ведь не потому емкость, что изготовлена, а чаша должна быть изготовлена потому, что она емкость.

Изготовление, конечно, дает чаше войти в свое собственное существо. Но это собственное существо чаши никогда не создается изготовлением. Высвобожденная изготовлением, самостоящая чаша

нацелена на то, чтобы вмещать. В ходе изготовления чаша должна сперва, разумеется, явить изготовителю свой вид<sup>5</sup>. Но это являющее себя, вид (эйдос, идея) характеризует чашу лишь в том аспекте, в каком емкость как подлежащая изготовлению предстоит изготовителю.

Что, однако, *есть* емкость такого вот вида в качестве данной чаши, что и как *есть* чаша в качестве этой вот вещи — чаши, никогда невозможно понять, не говоря уж должным образом продумать, в свете ее вида, ее «идеи». Поэтому Платон, представляющий присутствие присутствующего исходя из идеи<sup>6</sup> так же мало думал о существе вещи, как Аристотель и все последующие мыслители<sup>7</sup>. Платон, наоборот, во всем присутствующем увидел — причем увидел определяющим для всей последующей эпохи образом — предмет устанавливающего поставления<sup>8</sup>. Вместо предмета скажем точнее: предств (Herstand). Полным существом пред-става правит двоякое пред-стояние: во-первых, предустановленность в смысле происхождения из чего-то, будь то самопроизведение природы или произведенность искусства; во-вторых, предпоставленность в смысле выступления производимого в непотаенность уже пребывающего.

Никакое представление присутствующего в смысле пред-става и предмета, однако, никогда не достигает вещи как вещи. Вещественность чаши заключается в том, что она как вмещающий сосуд *есть*. Мы удостоверяемся во вместительности его емкости, когда наполняем чашу. Вместительность обеспечивается, по-видимому, дном и стенками чаши. Но позвольте! Разве, наполняя чашу вином, мы льем вино в дно и в стенки? Мы льем вино самое большее *между* стенками *на* дно. Стенки и дно — конечно, непроницаемое в емкости. Только непроницаемое — это еще не вмещающее. Когда мы наполняем чашу, вливаемое течет до полноты в пустую чашу. Пустота — вот вмещающее в емкости. Пустота, это. Ничто в чаше, есть то, чем является чаша как приемлющая емкость<sup>9</sup>.

Чаша, правда, состоит все-таки из стенок и дна. Благодаря тому, из чего она состоит, она стоит. А чем была бы чаша, которая не стояла бы? Как минимум — испорченной чашей; стало быть, все-таки еще чашей, именно такой, которая хоть и вмещает, но, постоянно падая, дает вмещенному пролиться. И все-таки пролиться может что-то только из емкости.

Стенки и дно, из которых состоит чаша и благодаря которым она стоит, не являются собственно вмещающими в ней. Если же вмещающее заключается в пустоте чаши, то горшечник, формирующий на гончарном круге стенки и дно, изготавливает, строго говоря, не чашу<sup>10</sup>. Он только придает форму глине. Нет — он формует пустоту. Ради нее, в ней и из нее он придает глине определенный образ<sup>11</sup>. Горшечник ловит прежде всего — и всегда — неуловимую пустоту и предоставляет ее как вмещающую в виде емкости. Пустотой чаши предопределяется каждый шаг изготовления. Вещественность емкости покоится вовсе не в материале, из которого она состоит, а во вмещающей пустоте.

Только разве чаша действительно пуста?

Физическая наука уверяет нас, что чаша наполнена воздухом и всем тем, из чего состоит воздушная смесь. Мы даем какому-то полупоэтическому способу рассмотрения обмануть себя, когда апеллируем к пустоте чаши, чтобы определить ее вмещающую способность.

Стоит же нам смириться с научным подходом к действительной чаше и исследовать, какова ее действительность, и обнаружится иное положение дел. При наливания в чашу вина мы просто вытесняем воздух,

уже заполнявший чашу, и заменяем его жидкостью. Наполнить чашу значит, при научном рассмотрении, сменить одно наполнение на другое.

Эти констатации физики верны. Наука фиксирует в них моменты действительного, на которые она ориентируется в своих объективных представлениях. Но разве это ее действительное — чаша? Нет. Наука сталкивается всегда только с тем, что допущено в качестве доступного ей предмета *ее* способом представления.

Говорят, научное знание принудительно. Несомненно. Только в чем состоит эта принудительность? В нашем случае — в принуждении нас к тому, чтобы отказаться от наполненной вином чаши и поставить на ее место покое пространство, в котором распространяется жидкость. Наука делает эту вещь — чашу — чем-то ничтожным, не допуская вещи самой по себе существовать в качестве определяющей действительности.

Принудительное в своей области — области предметов — научное знание уничтожило вещи как таковые задолго до того, как взорвалась атомная бомба. Ее взрыв — лишь грубейшая из всех грубых констатаций давно уже происшедшего уничтожения вещи: того, что вещь в качестве вещи оказывается ничем<sup>12</sup>. Вещественность вещи остается потаенной, забытой. Существо вещи никогда не дает о себе знать, т. е. ему не дают слова. Это мы имеем в виду, говоря об уничтожении вещи как таковой. Ее уничтожение так жутко потому, что несет с собой двойное ослепление: во-первых, иллюзию, будто наука, превосходя всякий другой опыт, улавливает действительное в его действительности; во-вторых, видимость, будто без ущерб от научного исследования действительности вещам все равно ничто не мешает быть вещами, — чем предполагается, что они и так вообще всегда уже были полновесными вещами. Но если бы вещи с самого начала уже явили себя *как* вещи в своей вещественности, то вещественность вещей дала бы о себе знать. Тогда мысль была бы захвачена ею<sup>13</sup>. По сути, однако, вещь как вещь остается оттесненной, ничтожной и в данном смысле уничтоженной. Это происходило и происходит с такой основательностью, что вещи не то что не допускаются уже в качестве вещей, но вообще пока еще не могли даже явиться мысли в качестве вещей.

В чем коренится эта неявленность вещи как вещи? Человек ли просто-напросто упустил составить себе представление о вещи как вещи? Человек может упустить лишь то, что ему уже неким образом представало. Составить представление, все равно как, человек может только о том, что само по себе заранее уже высветилось и показало себя ему в своем принесенном с собою свете.

Что же тогда такое вещь как вещь, если ее существо пока еще не смогло явиться?

Неужели вещь еще никогда не подступала к нам достаточно близко, так что человек не научился должным образом обращать внимание на вещь как вещь? Что такое близость? Мы об этом уже спрашивали. Чтобы осмыслить это, мы задались вопросом о чаше в ее близости к нам.

В чем заключается чашечность чаши? Мы вдруг выпустили ее из виду, а именно в тот момент, когда ее вытеснила видимость, будто наука способна дать нам разъяснение относительно действительности действительной чаши. Мы составили представление о том, что действительно в сосуде, о его емкости, пустоте как о полном воздуха полом пространстве. Это действительно пустота в физическом смысле; но она — не пустота чаши. Мы подменили впускающую пустоту чаши *не ее* пустотой. Мы не обратили внимания на то, что в емкости чаши оказывается



приемлющим. Мы не подумали, как происходит само вмещение. Поэтому от нас неизбежно и ускользнуло то, что вмещает чаша. Вино для научного представления превратилось просто в жидкость, жидкость — в одно из универсальных, повсюду возможных агрегатных состояний материи. Мы упустили задуматься о том, что вмещает чаша, и как вмещает.

Как вмещает пустота чаши? Она вмещает, приемля то, что в нее наливают. Она вмещает, содержа принятое. Ее пустота вмещает двояким образом: приемля и содержа. Слово «вмещает» поэтому двузначно. Принятие вливаемого и удержание влитого, однако, взаимно принадлежат друг другу. Единство их определяется тем выливанием, для которого предназначена чаша как чаша. Двойное вмещение, допускаемое ее пустотой, покоится в выливании. Благодаря этому последнему вмещению и есть то, что оно есть. Выливание из чаши есть поднесение. В поднесении чаши — существо ее вмещающей емкости. Существо вмещающей пустоты собрано вокруг поднесения. Поднесение, однако, богаче простого опорожнения. Поднесение, дающее чаше быть чашей, сосредоточивается вокруг двоякого вмещения, причем именно в выливании. Поднести чашу — значит одарить кого-то ее содержимым. Назовем двойное вмещение, собранное вокруг выливания, что вместе впервые только и составляет полное существо подносимой чаши, подношением<sup>14</sup>. Чашечность чаши осуществляется в подношении налитого в нее. Пустая чаша тоже получает свое существо от этого подношения, хотя пустую чашу не поднесешь. Но эта невозможность поднести свойственна чаше и только чаше. Коса или молоток, напротив, неспособны к невозможности такого поднесения.

Подношением в чаше может быть питье. В чаше дают выпить воды, вина.

В подносимой воде присутствует источник. В источнике присутствует скала, в ней — темная дрема земли, принимающей в себя дождь и росу неба. В воде источника присутствует бракосочетание неба и земли. Оно присутствует в вине от плода виноградной лозы, в котором взаимно вверились друг другу соки земли и солнце небес. В подношении воды, в подношении вина по-своему пребывают небо и земля. Но подношение их есть сама чашность чаши. В существе чаши пребывают земля и небо.

Подносимое в полной чаше — питье для смертных. Оно утоляет их жажду. Оно веселит их досуг. Оно взбадривает их общительность. Но подношение чаши иногда совершается и для жертвенного возлияния. Если ее содержимое — для возлияния, оно не утоляет жажду. Оно возносит на высоту торжественность праздника<sup>15</sup>. В таком подношении чашу и не подносят гостям, и подношение это — не питье для смертных. Содержимое чаши — напиток, жертвуемый бессмертным богам. Подношение чаши с напитком богам — подношение в собственном смысле. В подношении посвящаемого напитка льющая чаша являет себя как подношение дара. Посвященный богам напиток есть то, что, собственно, именуется словом «возлияние»: жертвоприношение. *Guß, gießen*, лить по-гречески звучит — *χεειν*, в индогерманском — *gnu*, что значит: жертвовать<sup>16</sup>. Лить — в полноте осуществления, до конца осмысленного, в своей подлинности именованного — это возливать, жертвовать и тем самым подносить в дар. Только поэтому возлияние может превращаться, когда затмевается его существо, в простое наливание и разливание, пока в конце концов не опустится до обыденной торговли в розлив<sup>17</sup>. Лить — не значит просто манипулировать с жидкостью.

В подношении чаши для питья пребывают по-своему смертные. В подношении чаши для возлияния пребывают по-своему божества, принимающие дар подношения как дар жертвоприношения. В подношении чаши всякий раз по-своему пребывают смертные и божества. В подношении чаши пребывают земля и небо. В подношении полной чаши *одновременно* пребывают земля и небо, божества и смертные. Эти четверо связаны в своем изначальном единстве взаимной принадлежностью. Предшествуя своему присутствующему, они сложены в простоту единственной четверицы.

В подношении полной чаши пребывает одно-сложенность четырех.

Подношение чаши есть дар потому, что дает пребыть земле и небу, божествам и смертным. Пребывание тут, однако, уже не просто постоянство чего-то наличного. Пребывание есть событие. Оно выносит четверых в ясность их собственной сути<sup>18</sup>. От ее одно-сложности они вверены друг другу. Едываясь в этой взаимопринадлежности, они выходят из потаенности<sup>19</sup>. Подношение чаши дает пребыть односложности четверицы всех четырех. Но в подношении чаша осуществляется как чаша. Подношение собирает в себе то, что входит в поднесение: двоякое вмещение, вмещающее, пустоту и выливание поднесенного. Все это, собранное вместе в подношении, само собрано вокруг сбывающегося пребывания четверицы. Это многосложно простое собрание — существо чаши. Наш язык именует собрание в его сути одним старым словом. Оно звучит: thing, вече<sup>20</sup>. Существо чаши есть чистое дарящее собрание одно-сложной четверицы в едином пребывании. Чаша существует как Ding, вещь. Чаша есть чаша в качестве вещи. А каким способом существует вещь? Вещь веществует. Веществование собирает. Давая сбиться четверице, оно собирает ее пребывание в то или иное пребывающее: в эту, в ту вещь.

Мы даем воспринятому на опыте и помысленному таким образом существу чаши имя — вещь. Мы мыслим сейчас это имя из продуманного существа вещи, из веществования как собирающе-сбывающегося пребывания четверицы. Мы одновременно напоминаем, однако, о древневерхненемецком слове thing, вече. Такое указание на историю языка легко вводит в заблуждение относительно способа, каким мы мыслим сейчас существо вещи. Может показаться, будто осмысливаемое нами существо вещи как бы выжужено из случайно выхваченного словарного значения древневерхненемецкого имени thing. Возникает подозрение, что за нашей попыткой подойти к существу вещи стоит произвол этимологических забав. Упрочивается и становится уже расхожим мнение, будто вместо продумывания сущностных соотношений мы просто эксплуатируем словарь.

Но имеет место нечто противоположное подобным опасениям. Да, древневерхненемецкое слово thing означает собрание, а именно вече для обсуждения обстоятельства, о котором зашла речь, спорного случая. Соответственно эти древние немецкие слова, thing и dinc, становятся названием положения дел; они именуют то, что тем или иным образом касается, задевает человека, о чем собственно идет речь. То, о чем идет речь, римляне называют res; εἶρω (ρήτος, ρήτρα, ρήμα) значит по-гречески: говорить о чем-либо, совещаться об этом; res publica означает не «государство», а то, что заведомо касается каждого в народе, «захватывает» его и потому становится делом общественного обсуждения.

Только потому, что res означает задевающее нас, могли появиться словосочетания res adversae, res secundae — первое то, что задевает людей неприятным образом, второе то, что людям благоприятствует.

Словари, конечно, правильно переводят *res adversae* через «несчастье», *res secundae* через «счастье»; но о том, что говорят слова, произносимые как они есть для мысли, словари сообщают мало. По-настоящему дело здесь и в прочих случаях обстоит поэтому не так, что наша мысль питается этимологией, а наоборот, этимология неизменно обречена на то, чтобы вспоминать прежде всего о существенных отношениях того, что неразвернутым образом именуют слова словаря как слова мысли<sup>21</sup>.

Слово *res* у римлян именуется то, что задевает людей, обстоятельство, спорный случай, казус. В том же смысле римляне употребляют и слово *causa*. Само по себе и изначально оно значит вовсе не «причина»; *causa* означает «падение»<sup>22</sup> и тем самым то, что выпало людям, сложившееся положение дел; означает, что нечто намечается и должно произойти. Лишь поскольку *causa* почти равнозначно с *res* означает случившееся, выпавшее, слово *causa* может дойти впоследствии до значения причины в смысле каузальности того или иного следствия. Древненемецкое слово *thing* и *dinc* со своим значением собрания, а именно для обсуждения того или иного положения дел, как никакое другое пригодно для осмысленного перевода слова римлян *res*, «задевающее». Но из того же слова латинского языка, которое внутри последнего соответствует слову *res*, — из слова *causa* в значении случая и сложившегося положения — возникло романское *la cosa* и французское *la chose*; мы, немцы, говорим: *das Ding*, вещь. В английском *thing* еще сохраняется в полноте именуемая сила римского *res*: *he knows his things*, он понимает в своих «делах», в том, что его задевает; *he knows how to handle things*, он знает, как вести дело, т. е. как обращаться с тем, о чем от случая к случаю встает вопрос; *that's a great thing*: это большое (тонкое, огромное, великое) дело, т. е. случившееся само по себе, задевающее людей.

Только всё решает никоим образом не эта кратко упомянутая нами история значения слов *res*, *Ding*, *causa*, *cosa* и *chose*, *thing*, вещь, а что-то совсем другое и до сих пор вообще еще не продуманное. Словом *res* у римлян именуется то, что тем или другим образом задевает человека. Задевающее есть «реальное» в *res*. *Realitas*, присущая *res*, воспринимается римлянами как такое задевающее: *дело*<sup>23</sup>. Но: римляне, собственно, так никогда и не продумали по существу то, что ощущали таким образом. Вместо этого римскую *realitas* вещи, *res*, начинают после заимствования позднегреческой философии представлять в смысле греческого *ὄν*, *ὄν*, латинское *ens*, означает присутствующее в смысле представления. *Res* превращается в *ens* — присутствующее в смысле установленного и представленного. Своеобразная *realitas* вещи, *res* в ее первоначальном восприятии у римлян, *задевающее*, отодвигается в тень. Наоборот, имя *res* в последующее время, особенно в Средневековье, служит для обозначения каждого *ens qua ens*, т. е. всего тем или иным образом присутствующего, даже когда оно просто установлено представлением и присутствует как *ens rationis*<sup>24</sup>. То же самое, что со словом *res*, происходит с соответствующим ему именем существительным *dinc*; ибо *dinc* означает все, что тем или иным образом есть. Поэтому Мейстер Экхарт употребляет слово *dinc* как о Боге, так и о душе. Бог для него *hoehste und oberste dinc*<sup>25</sup>. Душа — *groz dinc*<sup>26</sup>. Этот мастер мысли никоим образом не хочет сказать тем самым, что Бог и душа вещи такого же рода, как бульжник: материальный предмет; *dinc* здесь — осторожное и сдержанное имя чего-то вообще существующего. Так Мейстер Экхарт говорит, следуя слову Дионисия Ареопагита: *Diu minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dinc, die er minnet*<sup>27</sup>.

Поскольку слово «вещь» в словоупотреблении европейской метафизики именуется все, что вообще и каким бы то ни было образом есть, постольку значение имени существительного «вещь» меняется сообразно истолкованию того, что есть, т. е. сущего. Кант таким же образом говорит о «вещах», как Мейстер Экхарт, и имеет в виду под этим именем все, что есть. Но то, что есть, становится для Канта уже предметом представления, складывающегося в самосознании человеческого Я. Вещь в себе означает для Канта: предмет в себе. Характер этого «в себе» говорит, для Канта, что предмет в себе есть предмет без отношения к человеческому представлению, т. е. без того противостояния, в силу которого он впервые только и оказывается существующим для этого сознания. «Вещь в себе», осмысленная строго по Канту, означает предмет, никак не являющийся предметом для нас, ибо существующий без всякого противостояния человеческому представлению, которое шло бы ему навстречу<sup>28</sup>.

Ни давно стершееся значение употребляемого в философии имени «вещь», ни древневерхненемецкое значение слова *thing*, однако, ни и малейшей мере не помогут нам в бедственном положении, где мы оказались, пытаясь ощутить и удовлетворительно продумать сущностный исток того, что мы здесь говорим о существе чаши. Зато, пожалуй, верно, что *один* смысловой момент из старого словоупотребления слова *thing*, а именно «собрание», отвечает существу чаши, о котором мы думали выше.

Чаша не есть вещь ни в смысле *res*, в понимании римлян, ни в смысле *ens* в средневековой трактовке, ни тем более в смысле предмета, как его представляет Новое время. Чаша есть вещь, поскольку она веществуется. Из веществования вещи сбывается и впервые определяется присутствие такого присутствующего, чаши<sup>29</sup>.

Сегодня все присутствующее одинаково близко и одинаково далеко. Царит недалеко. Все сокращение и устранение дистанций не приносит, однако, никакой близости. Что такое близость? Чтобы отыскать существо близости, мы задумались о чаше, такой близкой. Мы искали существо близости и нашли существо чаши как вещи. Но в этой находке мы замечаем вместе и существо близости. Вещь веществуется. Веществуя, она дает пребывать земле и небу, божествам и смертным; давая им пребывать, вещь приводит этих четверых в их далях к взаимной близости<sup>30</sup>. Это приведение к близости есть при-ближение. При-ближение — существо близости. Близость при-ближает далекое, а именно как далекое. Далекое хранимо близостью. Храня далекое, близость истинствует в своем при-ближении. При-ближая далекое, близость утаивает саму себя — и остается по-своему самым близким.

Вещь бывает «в»-близки не так, словно близость есть некий футляр. Близость правит в при-ближении как само веществование вещи.

Веществуя, вещь дает пребывать собранию четверых — земле и небу, божествам и смертным — в одно-сложности их собою самой единой четверицы.

Земля растит и носит, питая, плодит, хранит воды и камни, растения и животных.

Говоря — земля, мы мыслим тут же, от простоты четырех, и остальных трех.

Небо — это путь Солнца, бег Луны, блеск звезд, времена года, свет и сумерки дня. тьма и ясность ночи, милость и неприятность погоды, череда облаков и синенущая глубь эфира.

Говоря — небо, мы от простоты четверых мыслим тем самым уже и других трех.

Божества — это намекающие посланцы божественности. Из нее, потаенно правящей, является Бог в своем существе, которое изымает его из всякого сравнения с присутствующим.

Именуя божества, мы мыслим вместе уже и других трех от одно-сложной простоты четверицы.

Смертные — это люди. Они зовутся смертными, потому что в силах умирать. Умереть значит: быть способным к смерти как таковой<sup>31</sup>. Только человек умирает. Животное околевает. У него нет смерти ни впереди, ни позади него. Смерть есть ковчег Ничто — т. е. того, что ни в каком отношении никогда не есть нечто всего лишь сущее, но что тем не менее имеет место, и даже — в качестве тайны самого бытия. Смерть как ковчег Ничто хранит в себе существенность бытия<sup>32</sup>. Смерть как ковчег Ничто есть хран<sup>33</sup> бытия. И будем теперь называть смертных смертными не потому, что их земная жизнь кончается, а потому, что они осиливают смерть как смерть. Смертные суть то, что они суть, как смертные, сохраняя свое существо в хране бытия. Они — осуществляющееся отношение к бытию как бытию.

Метафизика, напротив, представляет человека как animal, как живое существо. Даже когда ratio пронизывает эту animalitas и правит ею, человеческое бытие продолжает определяться исходя из жизни и переживания. Разумные живые существа должны сперва еще *стать* смертными<sup>34</sup>.

Говоря: смертные, мы мыслим вместе и остальных трех от простоты четверых.

Земля и небо, божества и смертные, сами собой единые друг с другом, взаимно принадлежат друг другу в односложности единой четверицы. Каждый из четверых по-своему зеркально отражает существо остальных. Каждый при этом по-своему зеркально отражается в свою собственную суть внутри одно-сложности четверых. Эта зеркальность — не отображение какого-то изображения. Зеркальность, освещая каждого из четверых, дает их собственному существу сбыться в простом вручении себя друг другу. В этой своей осуществляюще-высвечивающей зеркальности каждый из четырех играет на руку каждому из остальных. Осуществляюще-вручающая зеркальность отпускает каждого из четверых на свободу его собственной сути, но привязывает, свободных, к одно-сложности их сущностной взаимопринадлежности.

Обязывающая свободой зеркальность — игра,веряющая каждого из четырех каждому от слаживающей поддержки взаимного вручения. Ни один из четырех не окаменеет в своей обособленной отдельности. Каждый из четырех, скорее, разобособлен внутри их взаимоврученности до своей собственной сути. В этом разобособляющем взаимовручении собственной сути — зеркальная игра четверицы. От нее — доверительность простого единства четверых.

Мы именуем событие зеркальной игры едино-сложенности земли и неба, божеств и смертных миром<sup>35</sup>. Мир истинствует в мирении. Это значит: мирение мира ни объяснить через иное, ни обосновать из иного нельзя. Невозможность коренится не в том, что наше человеческое мышление к такому объяснению и обоснованию неспособно<sup>36</sup>. Необъяснимость мирения мира происходит оттого, что такие вещи, как причины и основания, мирению мира несоразмерны. Как только человеческое познание начинает требовать здесь объяснений, оно не поднимается над существом мира, а проваливается ниже существа мира. Человеческая потребность в объяснении вообще не имеет отношения к одно-сложности мира. Единые четверо оказываются задушены в своем существе уже

тогда, когда их представляют просто как четыре обособленных реалии, которые надо обосновать друг через друга и объяснить друг из друга.

Единство четверицы есть скрещение<sup>37</sup>. Это скрещение, однако, получается вовсе не так, будто оно охватывает четверых извне и лишь задним числом привходит в них как это охватывающее. Скрещение не исчерпывается равным образом и тем, что четыре, коль скоро они налицо, просто стоят друг возле друга.

Скрещение осуществляется как дающая быть собой зеркальная игра четырех, одно-сложноверяющих себя друг другу. Скрещение осуществляется как мирение мира. Зеркальная игра мира — хранящий хоровод. Потому и охватывает четверых их хоровод не извне наподобие обруча. Хоровод этот — круг, который окружает все, зеркально играя. Он проясняет четырех, давая им сбыться, до сияния их односложности. Своим воссиянием круг вручает четверых, отовсюду открытых, загадке их существа. Собранное существо кружащей так зеркальной игры мира есть само окружение. В окружении зеркально-играющего круга четверо льнут к своему единому и все же у каждого собственному существу. Так льнущие, ладят они, ладно мира, мир.

Льнуше, податливо, гибко, ладно, легко самое близкое нам, ближайшее окружение<sup>38</sup>. Зеркальная игра мирящего мира как окружение хранящего круга дарит единой четверице ладность, легкость ее подлинного существа. От зеркальной игры хранящего окружения сбывается веществование вещей.

Вещь дарит пребывание четверице. Вещью веществуется мир. Всякая вещь дает пребыть четверице как пребыванию — здесь и теперь — одно-сложности мира.

Допуская, чтобы вещь осуществлялась в своем веществовании из мирящего мира, мы вспоминаем о вещи как вещи. Вспоминая таким образом о ней, мы позволяем мирящему существу вещи задеть нас. Вспоминая, значит думая о вещи как вещи, мы оказываемся способны к ней при-слушаться. Мы тогда — в строгом смысле слова — послушны ей. Мы оставили позади себя претензию на всякую безусловную отвлеченность от вещи.

Думая о вещи как вещи, мы щадим существо вещи и отпускаем ее в область, откуда она осуществляется. Веществование есть при-ближение мира. При-ближение — существо близости. Щадя вещь как вещь, мы поселяемся в близком. При-ближение близости — собственное и единственное измерение зеркальной игры мира.

Отсутствие близости при всем устраниении дистанций привело к господству недалекого. В отсутствии близости вещь в названном смысле как вещь остается уничтоженной. Когда же и как будут вещи как вещи? Как спрашиваем мы среди господства недалекого.

Когда и каким образом придут вещи как вещи? Они придут не *посредством* человеческих манипуляций. Но они не придут и *без* бодрствования смертных. Первый шаг к такому бодрствованию — шаг назад из только представляющей, т. е. объясняющей мысли в памятную мысль.

Шаг назад из одного мышления в другое — конечно, не простая смена установки. Подобное невозможно уже потому, что любые установки вместе со способами их замены увязают в сфере представляющей мысли. Требуемый шаг назад во всяком случае покидает сферу установок. Этот шаг занимает свое место в той ответственности, которая, будучи послушна внутри мира существу последнего, отвечает ему изнутри собственного существа. Для прихода вещи как вещи простая

смена установки ничего не в силах сделать, подобно тому как все то, что стоит сейчас как предмет в своей недалекости, никогда не удастся взять и просто перестроить в вещь. Никогда не придут вещи и таким путем, что мы просто уклонимся от предметов и схватимся за прежние, старые предметы, которые, пожалуй, были когда-то на пути к тому, чтобы стать вещами, или даже начинали присутствовать в качестве вещей<sup>39</sup>.

То, что станет вещью, сбудется от о-кружения зеркальной игры мира. Тогда только, когда — вероятно, внезапно — мир явится как мир, воссияет тот круг, из которого выпростается в ладность своей одно-сложности легкое окружение земли и неба, божеств и смертных.

Соразмерное этому окружению, само веществование ладно, и всякая присутствующая вещь, легка, неприметно льнет к своему существу. Ладна вещь: чаша и стол, мост и плуг. Но по-своему тоже вещи — ель и пруд, ключ и холм. Вещи, каждый раз по-своему веществующие, — цапля и лось, конь и бык. Вещи, каждый раз своим способом веществующие, — зеркало и пряжка, книга и картина, корона и крест.

И легки и ладны вещи даже своим обозримым числом, в сравнении с бесчисленностью повсюду равнодушных предметов: в сравнении с безмерностью масс человека как живого существа.

Сперва человек как смертный достигнет, обитая, мира как мира. Только то, что облегчено миром, станет однажды вещью.

# ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ МЕТАФИЗИКИ

## ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ РАССМОТРЕНИЕ. ЗАДАЧА КУРСА И ЕГО ПРИНЦИПИАЛЬНАЯ УСТАНОВКА В ПОРЯДКЕ ОБЩЕГО ПРОЯСНЕНИЯ НАЗВАНИЯ КУРСА

### ПЕРВАЯ ГЛАВА

#### ОБХОДНЫЕ ПУТИ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ СУЩЕСТВА ФИЛОСОФИИ (МЕТАФИЗИКИ)<sup>1</sup> И НЕОБХОДИМОСТЬ УВИДЕТЬ МЕТАФИЗИКУ В ЛИЦО

##### § 1. Несравнимость философии

а) Философия — ни наука, ни мировоззренческая проповедь

Наш курс объявлен под названием «Основные понятия метафизики». Это название мало о чем дает догадываться, при том что по своей форме оно совершенно ясно. Оно как будто бы похоже на другие названия курсов: Первоначала зоологии, Основоположения лингвистики, Очерк истории реформации и подобное. Мы понимаем: перед нами отчетливо очерченная дисциплина, именуемая «метафизикой». Дело идет теперь о том, чтобы в рамках одного семестра представить — опуская многочисленные подробности — ее важнейшие понятия. Поскольку же метафизика — центральное учение всей философии, то разбор ее основных черт превращается в сжатое изложение главного содержания философии. Раз философия по отношению к так называемым частным наукам есть наука общего характера, наши занятия благодаря ей обретут должную широту и закругленность. Все в полном порядке — и университетская фабрика может начинать.

Да она давно уже и начала, и работает так ходко, что некоторые даже начинают чувствовать в ее гонке какую-то опустошенность и потерянность. Может быть, что-то сломалось в самих недрах механизма? Неужели его удерживают от развала уже только навязчивость и банальность организации и сложившегося уклада? Неужели в глубине всего этого занятия засели фальшь и тайное отчаяние? А что если разговоры о метафизике как надежно очерченном разделе философских знаний — предрассудок и философия как преподаваемая и изучаемая наука — *видимость*?

Впрочем, какая надобность еще и специально констатировать подобные вещи? Всякий и так давно знает, что в философии, тем более в метафизике, все шатко, несчетные разные концепции, позиции и школы сталкиваются и раздирают друг друга — сомнительная сумятица мнений в сравнении с однозначными истинами и достижениями, с выверенными, как говорится, результатами наук. Вот где источник всей беды. Философия, а прежде всего именно метафизика, просто пока еще не достигла зрелости науки. Она движется на каком-то отсталом этапе. Что она пытается сделать со времен *Декарта*, с начала Нового времени, подняться до ранга науки, абсолютной науки, ей пока не удалось. Так что нам надо просто все силы положить на то, чтобы она в один прекрасный день достигла успеха. Когда-нибудь она твердо встанет на ноги и пойдет выверенным путем науки — на благо человечества. Тогда мы узнаем, что такое философия.



Или все надежды на философию как абсолютную науку — одно суеверие? Скажем, не только потому, что одиночка или отдельная школа никогда не достигнут этой цели, но и потому, что сама постановка такой цели — принципиальный промах и непризнание глубочайшего существа философии. Философия как абсолютная наука — высочайший, непревзойденный идеал. Так кажется. И все-таки, возможно, измерение ценности философии идеями науки есть уже фатальнейшее принижение ее подлиннейшего существа.

Если, однако, философия вообще и в принципе *не* наука, к чему она тогда, на что она тогда еще имеет право в кругу университетских наук? Не оказывается ли тогда философия просто проповедью некоего *мировоззрения*? А мировоззрение? Что оно такое, как не личное убеждение отдельного мыслителя, приведенное в систему и на некоторое время сплавивающее горстку приверженцев, которые вскоре сами построят свои системы? Не обстоит ли тогда дело с философией словно на какой-то большой ярмарке?

В конечном счете истолкование философии как мировоззренческой проповеди — ничуть не меньшее заблуждение, чем ее характеристика как науки. Философия (метафизика) — ни наука, ни мировоззренческая проповедь. Что в таком случае остается на ее долю? Для начала мы делаем лишь то негативное заявление, что в подобные рамки ее не вгонись. Может быть, она не поддается определению через что-то другое, а *только через саму себя и в качестве самой себя — вне сравнения с чем-либо*, из чего можно было бы добыть ее позитивное определение. В таком случае философия есть нечто *самостоятельное, последнее*.

б) К сущностному определению философии не ведет окольный путь сравнения с искусством и религией

Философия вообще не сравнима ни с чем другим? Может быть, все-таки сравнима, пускай лишь негативно, с *искусством* и с *религией*, под которой мы понимаем не церковную систему. Почему же тогда нельзя было точно так же сравнить философию с наукой? Но ведь мы не *сравнивали* философию с наукой, мы хотели определить ее *как* науку. Тем более не собираемся мы и определять философию *как* искусство или *как* религию. При всем том сравнение философии с наукой есть неоправданное снижение ее существа, а сравнение с искусством и религией, напротив и в, — оправданное и необходимое приравнение по существу. Равенство, однако, не означает здесь одинаковости<sup>2</sup>.

Стало быть, мы сумеем обходным путем через искусство и религию уловить философию в ее существе? Но не говоря даже о всех трудностях, которые сулит подобный путь, мы посредством новых сравнений опять не схватим существо философии — сколь ни близко соседствуют с ней искусство и религия, — если прежде уже не увидим это существо в лицо. Ведь только тогда мы сумеем отличить от него искусство и религию. Так что и здесь нам дорога закрыта, хотя на нашем пути нам встретится то и другое, искусство и религия.

Опять и опять во всех подобных попытках постичь философию путем сравнения мы оказываемся отброшены назад. Обнаруживается: все эти пути, по существу. — никуда не ведущие окольные пути. Постоянно отбрасываемые назад с нашим вопросом, что такое философия, что такое метафизика сама по себе, мы оказываемся загнаны в тесноту. На каком опыте нам узнать, что такое сама по себе философия, если нам приходится отказаться от всякого окольного пути?

с) Подход к сущностному определению философии путем историографической ориентировки как иллюзия

Остается последний выход: осведомиться у истории. Философия — если таковая существует — возникла все-таки не вчера. Делается даже странно, почему мы сразу не направились этим путем, через историю, вместо того чтобы мучить себя бесполезными вопросами. Сориентировавшись при помощи историографии, мы сразу же получим разъяснение относительно метафизики. Мы можем спросить о трех вещах: 1) Откуда идет слово «метафизика» и каково его ближайшее значение? Нам предстанет тут удивительная история удивительного слова. 2) Мы сможем, оперевшись на простое словесное значение, проникнуть в то, что определяется как метафизика. Мы познакомимся с одной из философских дисциплин. 3) Наконец, через это определение мы сумеем пробиться к самой *названной здесь вещи*.

Ясная и содержательная задача. Только никакая историография еще не даст нам почувствовать, что такое сама по себе метафизика, если мы заранее уже этого не знаем<sup>3</sup>. Без такого знания все сведения из истории философии остаются для нас немые. Мы знакомимся с мнениями *о* метафизике, а не с ней самой. Так что и этот оставшийся напоследок путь ведет в тупик. Хуже того, он таит в себе самый большой обман, постоянно создавая иллюзию, будто историографические сведения позволяют нам знать, понимать, иметь то, что мы ищем.

## § 2. Определение философии из нее самой по путеводной нити изречения Новалиса

а) Ускользание метафизики (философствования) как человеческого дела в темноту существа человека

Итак, во всех этих обходных попытках характеристики метафизики мы в последний раз провалились. Неужто мы ничего взамен не приобрели? И нет, и да. Приобрели мы не определение или что-то вроде того. Приобрели мы, пожалуй, важное и, может быть, сущностное понимание своеобразия метафизики: того, что мы сами перед ней уваливаем, ускользаем от нее как таковой и встаем на окольные пути; и что нет другого выбора, кроме как раскрыться самим и *увидеть метафизику в лицо*, чтобы не терять ее снова<sup>4</sup> из виду.

Но как возможно потерять из виду что-то, что мы даже еще и не уловили взором? Как это так: метафизика от нас ускользает, когда мы даже не в состоянии последовать за ней туда, куда она, ускользая, нас тянет? Вправду ли мы не можем видеть, куда она ускользает, или просто отшатываемся в испуге от специфического напряжения, требующегося для прямого схватывания метафизики?

Наш негативный результат гласит: философию нельзя уловить и определить окольным путем и в качестве чего-то другого, чем она сама. Она требует, чтобы мы смотрели не *в сторону* от нее, но добывали ее из нее самой. Она сама — что же мы все-таки о ней знаем, что она и как она? Она сама *есть* только когда мы философствуем. *Философия есть философствование*. Это как будто бы очень мало что нам сообщает. Но просто повторяя, казалось бы, одно и то же, мы выговариваем тут большую правду. Указано направление, в котором нам надо искать, и заодно направление, в каком от нас ускользает метафизика.

Метафизика как философствование, как наше собственное, как человеческое дело — как и куда прикажете ускользнуть от нас метафизике как философствованию, как нашему собственному, как человеческому делу, когда мы сами же люди и есть? Однако знаем ли мы, собственно, что такое мы сами? Что есть человек? Венец творения или глухой лабиринт, великое недоразумение и пропасть? Если мы так мало знаем о человеке, как может тогда наше существо не быть нам чужим? Как прикажете философии не тонуть во мраке этого существа? Философия — мы как-то вскользь, пожалуй, знаем — вовсе не заурядное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто собрание познаний, которые в любой момент можно добыть из книг; но — мы лишь смутно это чувствуем — нечто нацеленное на целое и предельнейшее, в чем человек выговаривается до последней ясности и ведет последний спор. Ибо зачем нам было иначе сюда приходить? Или мы попали сюда не подумав, потому что другие тоже идут или потому что как раз между пятью и шестью у нас свободный час, когда нет смысла идти домой? Зачем мы здесь? Знаем ли мы, с чем связались<sup>3</sup>?

б) Ностальгия как фундаментальное настроение философствования и вопросы о мире, конечности, отъединенности.

Философия — последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком и постоянно. Но что такое человек, что он философствует в недрах своего существа, и что такое это философствование? Что мы такое при нем? Куда мы стремимся? Не случайно ли мы забрели однажды во вселенную? *Новалис* говорит в одном фрагменте: «Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома» \*. Удивительная дефиниция, романтическая, естественно. Ностальгия — существует ли сегодня вообще такое? Не стала ли она неразумительным словом, даже в повседневной жизни? В самом деле, разве нынешний городской человек, обезьяна цивилизации, не разделался давно уже с ностальгией? А тут еще ностальгия как определение философии! И главное, кого это мы приводим в свидетели о философии? *Новалис* — все-таки лишь поэт и отнюдь не научный философ. Разве *Аристотель* не говорит в своей «Метафизике»: *πολλὰ ψεύδονται ἄνθρωποι* \*\*, много лжи сочиняют поэты?

И все же, не затевая спора о правоте и весомости этого свидетеля, вспомним о том одном, что искусство — к нему принадлежит и поэзия — сестра философии и что всякая наука по отношению к философии, возможно, только служанка.

Останемся при своем и спросим: в чем тут дело — философия ностальгия? *Новалис* сам поясняет: «тяга повсюду быть дома». Подобной тягой философия может быть только когда мы, философствующие, повсюду не дома. По чему тоскует тоска этой тяги? Повсюду быть дома — что это значит? Не только здесь и там, и не просто на каждом месте, на всех подряд, но быть дома повсюду значит: всегда и главное. в целом. Это «в целом» и его целое мы называем миром. Мы существуем, и пока мы существуем, мы всегда ожидаем чего-то. Нас всегда зовет Нечто как целое. Это «в целом» есть м и р . — Мы спрашиваем: *что это такое — мир?*

Туда, к бытию в целом, тянет нас в нашей ностальгии. Наше бытие

\* *Novalis*. Schriften. Hg. J. Minor. Jena, 1923. Bd. 2. S. 179, Fragment 21.

\*\* *Aristotelis*. *Metaphysica*. Hg. W. Christ. Leipzig, 1886. A 2, 983 a 3 f.

есть это притяжение. Мы всегда уже так или иначе направились к этому целому или, лучше, мы на пути к нему. Но «нас тянет» — это значит нас одновременно что-то неким образом тащит назад, мы пребываем в некоей оттягивающей тяготе. Мы на пути к этому «в целом». Мы сами же и есть переход, «ни то, ни другое». Что такое это наше колебание между «ни то — ни то»? Ни одно, ни, равным образом, другое, вечное «пожалуй, и все-таки нет, и однако же». Что такое этот непокой неизменного отказа? Мы называем это *конечностью*. — Мы спрашиваем: *что это такое — конечность?*

Конечность не свойство, просто приданное нам, но *фундаментальный способ нашего бытия*. Если мы хотим стать тем, что мы есть, мы не можем отбросить эту конечность или обмануть себя на ее счет, но должны ее сохранить. Ее соблюдение — сокровеннейший процесс нашего конечного бытия, т. е. нашей сокровеннейшей обращенности к концу. Конечность *существует* только в истинной обращенности к концу. А в этой последней совершается в конечном итоге *удинение* человека до его неповторимого присутствия<sup>6</sup>. Смысл уединения не в том, что человек упорствует в своем тщедушном и маленьком Я, раздувающимся в замахе на ту или иную мнимость, которую считает миром. Такое уединение есть, наоборот, то *одиночество*, в котором каждый человек только и достигает близости к существу всех вещей, к миру. Что такое это *одиночество*, в котором человек всегда будет оказываться словно единственным? — Что это такое — *удинение*?

Что это такое вместе: мир, конечность, уединение? Что тут с нами происходит? Что такое человек, что с ним в основании его существа совершается такое? Не есть ли то, что мы знаем о человеке. — животное, шут цивилизации, хранитель культуры, даже личность. — не есть ли все это в нем только тень чего-то совсем другого, того, что мы именуем *присутствием* (Dasein)? Философия, метафизика есть ностальгия, стремление быть повсюду дома, потребность — не слепая и растерянная, но пробуждающаяся в нас и побуждающая именно к таким вопросам в их единстве, какие мы только что ставили: что такое мир, конечность, уединение? Каждый подобный вопрос нацелен на целое. Нам мало знакомства с подобными вопросами, решающим оказывается то, действительно ли мы задаемся ими, имеем ли силу пронести их через всю нашу экзистенцию. Мало неуверенно и шатко плестись в хвосте у этих вопросов; нет, эта тяга быть повсюду дома есть одновременно искание ходов, открывающих подобным вопросам верный путь. Для этого нужен еще и молот понимания<sup>7</sup>, таких понятий, которые способны пробить подобный путь. Это — понимание и понятия *исконного* рода. *Метафизические понятия* для внутренне равнодушной и необязывающей остроты научного ума остаются вечно на замке. Метафизические понятия совсем не то, что можно было бы выучить, повторять за учителем или человеком, именуемым себя философом, и применять на практике.

А главное, мы никогда не схватим эти понятия в их понятийной строгости, если заранее не *захвачены* тем, что они призваны охватить. Этой захваченности, ее пробуждению и насаждению служит главное усилие философствования. Но всякая захваченность исходит из *настроения* и пребывает в таковом. Поскольку понимание и философствование не рядовое занятие в числе других, но совершается в *основании* человеческого бытия, то настроения, из которых вырастают философская захваченность и хватка философских понятий, с необходимостью и всегда суть *основные настроения* нашего бытия, такие, которые постоянно и сущностно пронизывают своей мелодией<sup>8</sup> человека, хотя он совсем не

обязательно должен всегда и распознавать их как таковые. *Философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении.* Философское схватывание коренится в захваченности, а эта последняя — в фундаментальном настроении. Не о том ли думает в конечном счете *Новалис*, называя философию ностальгией? Тогда, может быть, изречение поэта никоим образом не лживо, стоит только добраться до его сути.

Но опять же все, что нами здесь добыто, конечно, никакого не определение метафизики, а чуть ли не наоборот. Мы видели: в наших начальных попытках характеристики метафизики мы на наших кружных путях снова и снова оказывались отброшены назад и принуждены к пониманию метафизики из нее же самой. Она от нас все время ускользала. Но куда она нас за собой влекла? Метафизика влекла и влечет нас назад, в темноту человеческого существа. Наш вопрос: что такое метафизика? превратился в вопрос: что такое человек?

На него мы, разумеется, тоже не получили никакого ответа. Напротив, сам человек стал для нас загадочнее. Мы снова спрашиваем: что такое человек? Переходное звено, вектор, буря, проносющаяся по планете, возвращение богов или надругательство над ними? Мы этого не знаем. Но мы видели, что в этом загадочном существе происходит событие философии.

### **§ 3. Метафизическое мышление как мышление в предельных понятиях, охватывающих целое и захватывающих экзистенцию**

Мы остаемся при *предварительном рассмотрении.* Оно призвано подвести нас к задаче курса и одновременно прояснить его *целостную установку.* Вопреки первоначальной ясности заглавия «Основные понятия метафизики» мы скоро увидели, что стоим перед этой целью, по существу, в растерянности, постигшей нас, как только мы понастойчивее задались вопросом, что это такое, метафизика, — вещь, которую должны же мы все-таки в основных чертах знать, чтобы занять какую-то позицию по отношению к тому, с чем имеем дело. Когда в вопросе, что такое метафизика, мы пробуем идти проторенными путями, которые напрашиваются сами собой и которыми все истари ходят, когда определяем философию как науку или как мировоззренческую пропаганду, или пытаемся сравнивать философию с искусством и религией, или, наконец, пускаемся в определение философии путем историографической ориентировки, то оказывается, что каждый раз мы движемся окольным путем, — окольным не просто потому, что можно было бы короче, но потому, что мы только ходим вокруг да около нашего дела. Эти окольные пути, собственно, — лесные тропы (*Holzwege*), пути, которые внезапно прерываются, ведут в тупик<sup>9</sup>.

Но эти соображения и эти попытки, лишь вчерне перебираемые нами, показывают нам нечто существенное: что мы абсолютно не вправе тем самым увильнуть от непосредственного, прямого схватывания философии и метафизики; что именно в том и заключается трудное — действительно держаться темы нашего вопрошания и не искать себе лазеек по окольным путям. Такая неотступность особенно трудна прежде всего потому, что философия, коль скоро мы всерьез спрашиваем о ней самой, ускользает от нас туда, где она собственно и есть: как дело человека — в сущностных недрах человеческого бытия.

Нечаянно и, казалось бы, прихотливо мы обратились к изречению

Новалиса, согласно которому философия есть ностальгия, тяга повсюду быть дома. Мы попытались истолковать это изречение. Мы попытались что-то из него *извлечь*. Оказалось, что это стремление быть дома *повсюду*, т. е. экзистировать в *совокупном целом* сущего, есть не что иное как потребность задаться своеобразным вопросом, что значит это «в целом», именуемое нами *миром*<sup>10</sup>. В нашем вопрошании и искании, в наших метаниях и колебаниях дает о себе знать *конечность* человека. То, что совершается в этой обусловленности концом, есть последнее *удинение* человека, когда каждый за себя как единственный стоит перед целым. Так оказалось, что это охватывающе-понимающее вопрошание коренится, по существу, в той *захваченности*, которая призвана нас определять и на почве которой мы только и обретаем способность всеохватывающего понимания и схватывания того, о чем спрашиваем. Всякая захваченность коренится в настроении. В конечном итоге то, что Новалис называет *ностальгией*, есть *фундаментальное настроение философствования*.

Возвращаясь к первому шагу нашего предварительного рассмотрения и снова спросив: что значит название «Основные понятия метафизики», мы теперь уже не будем понимать его просто по аналогии с «первоначалами зоологии», «основоположениями лингвистики». Метафизика не специализированная наука, где мы с помощью некоей умственной техники дознаемся до чего-то в ограниченной предметной области. Мы воздержимся от того, чтобы помещать метафизику как научную дисциплину в ряду прочих. Нам придется пока оставить открытым, что это вообще такое — метафизика. Мы видим только: метафизика есть фундаментальное событие в человеческом бытии. Ее основные понятия суть *понятия*, последние же — как принято говорить в логике — суть *представления*, в которых мы представляем себе нечто общее или нечто вообще, нечто в аспекте того универсального, что многие вещи имеют между собою сообща. На почве представления этого всеобщего мы в состоянии определить отсюда отдельные данности, например эту вот вещь — как кафедру, ту — как здание. Понятие есть некоего рода определяющее представление. Но таковыми основные понятия метафизики и понятия философии вообще явно не будут, если мы вспомним, что сама она коренится в той захваченности, в которой мы не делаем схватываемое предметом представления, но движемся совершенно другим способом, исходно и в принципе отличным от любого научного подхода.

Метафизика есть вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос.

Соответственно основные понятия тут — не обобщения, не формулы всеобщих свойств некоторой предметной области (животное, язык), но понятия особенного рода. Они схватывают каждый раз целое, они предельные смыслы, вбирающие понятия. Но они — охватывающие понятия еще и во втором, равно существенном и связанном с первым смысле: они всегда захватывают заодно и понимающего человека и его бытие — не задним числом, а так, что первого нет без второго, и наоборот. Нет никакого схватывания целого без захваченности философствующей экзистенции<sup>11</sup>. Метафизическая мысль есть мышление охватывающими понятиями в этом двойном значении: мысль, нацеленная на целое и захватывающая экзистенцию.

Вторая глава  
**ДВУСМЫСЛЕННОСТЬ  
В СУЩЕСТВЕ ФИЛОСОФИИ  
(МЕТАФИЗИКИ)**

Так что понимание названия курса и характеристика нашей задачи и вместе принципиальная позиция, какой мы должны держаться во всех наших разбирательствах, изменились. Яснее сказать: если раньше мы вообще ничего не знали о какой-то принципиальной позиции философствования, но находились просто в индифферентном ожидании некоего ознакомления, то теперь впервые вообще пробилось ощущение, что требуется такая вещь, как принципиальная позиция. При первом приближении можно было подумать: основные понятия метафизики, основоположения лингвистики — все это предполагает интерес, но в основе — все-таки именно некое индифферентное ожидание чего-то, что мы сможем более или менее основательно принять к сведению. Заявляем: это не так. Дело идет по существу и с необходимостью о готовности. Эта принципиальная позиция, возможно, — а поначалу неизбежно, — обретается в метаниях и на ощупь, но как раз в этой необеспеченности ее специфическая жизненность и сила, в которой мы нуждаемся, чтобы вообще здесь что-то понять. Если мы не вложим от себя это: охоту пуститься в рискованное предприятие человеческой экзистенции, вкус ко всей загадочности и полноте бытия и мира, нескованность школами и догматическими мнениями и при всем том, однако, глубокое желание узнавать и слышать — то университетские годы внутренне потеряны, какую бы гряду познаний мы ни натаскали отовсюду. Мало того, грядущие годы и времена примут тогда кривой и тягучий ход с ухмыляющимся благополучием в конце. Мы понимаем только: здесь требуется какое-то другое прислушивание, чем когда мы принимаем к сведению и затверживаем данные исследований или ход научного доказательства, вернее: просто собираем их в большом сундуке памяти. И тем не менее все во внешнем устройстве такое же: аудитория, кафедра, доцент, слушатели, только там — о математике, там — о греческой трагедии, а здесь — о философии. Если последняя, однако, — что-то совершенно иное, чем наука, и тем не менее та внешняя форма науки сохраняется, то философия как бы прячется, не обнаруживает себя напрямую. Хуже того, она выдает себя за нечто, чем совершенно не является. Это ни просто ее чудачество, ни какой-то порок, но принадлежит к позитивному существу метафизики<sup>12</sup>. Что именно? *Двусмысленность*. Наше предварительное рассмотрение касательно философии закончится только когда мы сделаем указание на эту двусмысленность, позитивно характеризующую существо метафизики и философии.

Мы разберем относительно сущностной двусмысленности метафизики три вещи: 1) двусмысленность в философствовании вообще; 2) двусмысленность в нашем философствовании здесь и теперь, в поведении слушателей и в поведении преподающего; 3) двусмысленность философской истины как таковой.

Мы разберем эту двусмысленность философии не для развертывания некой психологии философствования, но для пояснения требующейся от нас принципиальной позиции, чтобы во всех будущих разбирательствах мы вели сами себя с большей ясностью взгляда и отбросили ложные ожидания, будь то завышенные или заниженные.

#### **§ 4. Двусмысленность в философствовании вообще: неуверенность, является или нет философия наукой и мировоззренческой проповедью**

Эта двусмысленность нам уже вчера знакома. Философия выступает и выглядит как наука, не будучи таковой. Философия кажется похожей на мировоззренческую проповедь, тоже не будучи ею. Эти два рода видимости, мнимой похожести, объединяются, и двусмысленность становится оттого особенно навязчивой. Если философия предстает в виде науки, то нам не уйти и от мировоззрения. Философия выглядит научным обоснованием и описанием мировоззрения, будучи, однако, чем-то иным.

Эта двоякая видимость, научности и мировоззрения, придает философии постоянную *неудостоверяемость*. Во-первых, кажется, что ее никогда не удастся достаточно снабдить научным и опытным познанием, — и вместе с тем эта „никогда-не-достаточность" научных познаний в решающий момент всегда оказывается избытком. С другой стороны, философия требует — так поначалу кажется — применять свои познания как бы на практике, претворяя их в фактическую жизнь. Но всегда же и оказывается, что эти нравственные усилия остаются вне философствования. Похоже, что творческая мысль и мировоззренчески-нравственные усилия должны сплавиться воедино, чтобы создать философию. Поскольку философию знают большей частью лишь в этом *двусмысленном двоящемся облике как науку и как мировоззренческую проповедь*, люди стремятся воспроизвести этот двоящийся облик, надеясь оказаться так вполне на высоте. Тогда рождаются те двупольные образования, которые без мозга, костей и крови влачат литературное существование. Возникает нечто вроде научного трактата с довеском или вставками морализирующих наставлений, или появляется более или менее добротная проповедь с применением научных выражений и форм мысли. То и другое может выглядеть чем-то вроде философии, ничуть не будучи ею. Или же наоборот: вещь может быть похожа на строго научное исследование, сухое, трудное, без всяких морализирующих обертонов и мировоззренческих отсылок, голой наукой — и тем не менее сплошь от начала до конца нести философский заряд. Или еще: диалог с глазу на глаз без намека на научные терминологию и реквизит, обычная беседа — и тем не менее строжайшее мышление в предельных философских понятиях от начала и до конца.

Так что философия фигурирует на рынках в разнообразных обманчивых видах или еще и надевает маски. То все внешне похоже на философию, но на деле вовсе не она; то вовсе никакой видимости философии, но налицо именно она. Опознать ее может только тот, кто интимнейше с нею сроднился, т. е. вкладывает в нее все силы. То же в совершенно особенном смысле справедливо и относительно нашего собственного предприятия в этом лекционном курсе.

#### **§ 5. Двусмысленность в нашем философствовании здесь и теперь в позиции слушателей и преподавателя**

Двусмысленность философии, однако, всегда обостряется — а не исчезает, как можно было бы думать, — там, где усилия направляются подчеркнутым образом на нее, как в нашей ситуации здесь и теперь: философия — учебный предмет, экзаменационный предмет, дисциплина,



по которой, как по другим дисциплинам, защищают диссертации. Для учащихся и преподавателей философия имеет всю видимость одного из общих курсов, по которому читаются лекции. Мы соответственно и ведем себя: тоже слушаем курс — или пропускаем его. Ничего особенного не происходит, просто что-то не состоялось. Есть же у нас для чего-нибудь академическая свобода? Мы даже кое-что вдобавок приобретем и сэкономим десять марок лекционных взносов. Этого, правда, не хватит на пару лыж, зато дает как раз пару отличных лыжных палок, и, возможно, они действительно намного существеннее, чем лекция по философии. Она ведь, может быть, одна пустая видимость — кто знает.

Не исключено, однако, что мы все-таки упустим какой-то существенный шанс. Жуть в том, что мы этого вообще не ощущаем и, возможно, вообще никогда не ощутим; что с нами вообще впрямь ничего не случится, если мы пропустим курс; что мы все равно сможем говорить здесь, в университетских аудиториях, ничуть не менее важные вещи, чем другие, кто слушает философию и, пожалуй, даже цитирует Хайдеггера. А если мы не пропускаем, посещаем курс, то отпадет ли двусмысленность? Изменится ли что для глаза? Не все ли сидят с равно внимательным или равно скучающим видом? Лучше ли мы соседа оттого, что скорее схватываем, или просто ловчее и речистее, — скажем, больше других поднаторели на философских семинарах в философской терминологии? Но, возможно, — причем невзирая на все это — нам не хватает самого существенного, чем другой — будь то всего лишь какая-нибудь студентка — как раз обладает.

Мы — вы как слушатели — непрестанно осажены и подстерегаемы некой двусмысленной сущностью: философией. И тем более преподаватель. Чего он только не в силах доказать, в каких только лесах понятий и терминологии он не бродит, какой только научный аппарат не вводит в дело, — так что бедного слушателя берет тоска. Преподаватель может дать понять, что с ним в мир впервые вступает философия как абсолютная наука. Чего только не возвещает он самоновейшими лозунгами о мировой ситуации, о духе и о будущем Европы, о грядущей эпохе и о новом Средневековье! С какой неподражаемой серьезностью он может говорить о положении университета и об университетской машине, вопрошать, что есть человек, переходное звено эволюции или оскорбление богам. Может быть, он комедиант — кому это знать? Если даже нет, как все-таки противоречиво его начинание: философствование есть последнее выговаривание, то предельное, в чем человек уединяется до своего чистого присутствия, а преподаватель между тем разглагольствует перед массами? Зачем, если он — философствующий, расстается он с одиночеством и отирается как публичный профессор на рынке? А главное, какое опасное начало эта двусмысленная позиция!

Просто ли мы разглагольствуем перед толпой или — если взглянуть зорче — убеждаем ее, убеждаем в опоре на авторитет, которого у нас совершенно нет, но который по разным причинам большей частью все-таки в разных формах как-то берет свое, даже если мы его вовсе не желаем? В таком случае на чем же держится этот авторитет, с помощью которого мы молчаливо убеждаем? Не на том, что мы действуем по заданию некой высшей власти, и не на том, что мы мудрее и умнее других, но единственно на том, что нас не понимают. Лишь пока нас не понимают, этот сомнительный авторитет работает на нас. Когда нас начинают понимать, то обнаруживается, философствуем мы или нет.

Если мы не философствуем, весь авторитет сам собой разваливается. Если философствуем, то его вообще никогда не было. Тогда просто становится ясно, что философствование присуще в принципе каждому человеку, что некоторые люди могут или должны иметь странный удел — быть для других побуждением к тому, чтобы в них пробудилось философствование. Так что учащий не изъят из двусмысленности, но уже тем, что он выступает как учащий, он распространяет вокруг себя некую кажимость. И всякое чтение философских лекций — будь они философствованием или нет — есть двусмысленное начинание, чего в науках не бывает.

На все сказанное о двусмысленности философствования вообще и нашего в частности могут возразить: пусть фактически всегда имеет место среди прочего определенная кажимость, неподлинность, неоправданное авторитарное воздействие, но в конечном итоге и прежде всего дело ведь решается ла чистой предметной почве доказательства. Одиночка имеет лишь ровно столько веса, сколько он приводит доказательных доводов, посредством доказанного понуждая других к согласию. Чего только не доказывали и не выдавали за доказанное в философии — и что же? Как вообще обстоит дело с доказательством? Что, собственно, доказуемо? Возможно, доказуемо всегда только по существу маловажное. Возможно, то, что поддается и соответственно подлежит доказательству, в принципе мало чего стоит. Если, однако, философствование касается чего-то существенного, может ли оно тогда оказаться и обречено ли соответственно оставаться чем-то недоказуемым? Вправе ли философия идти путем произвольных утверждений? Или — мы вообще не имеем права прикреплять философию к «или-или» доказуемости и недоказуемости? Как тогда вообще обстоит дело с истиной в философии? Сходны ли черты философской истины с очевидностью научного тезиса или она нечто в принципе другое? Мы подходим тут к вопросу о глубочайшей внутренней двусмысленности философии.

## § 6. Истина философии и ее двусмысленность

В предыдущей части предварительного рассмотрения мы получили первоначальную характеристику метафизики, — она есть мышление в предельных вбирающих понятиях, спрашивание, которое в каждом вопросе, а не только в конечном итоге спрашивает о целом. Всякий вопрос о целом захватывает и спрашивающего, ставит его исходя из целого под вопрос. Мы попытались охарактеризовать это целое с одной стороны, воспринимающейся как нечто психологическое, — со стороны того, что мы назвали двусмысленностью философствования. Эту двусмысленность философии мы рассматривали пока в двух аспектах: во-первых, ее двусмысленность *вообще*, и во-вторых — двусмысленность *нашего* философствования *здесь и теперь*. Двусмысленность философии вообще означает, что она представляется наукой и мировоззрением, не будучи ни тем, ни другим. Она приводит нас к невозможности удостовериться, является ли философия наукой и мировоззрением или нет.

Эта общая двусмысленность обостряется как раз тогда, когда мы отваживаемся предпознать нечто как именно философское. Кажимость так не устраняется, а нагнетается. Это — кажимость в двойном смысле<sup>13</sup>, задевающая вас, слушателей, и меня; кажимость, которую никогда не устранить по причинам, в которые нам еще предстоит вникнуть. Эта кажимость для преподавателя много упрямее и опаснее, потому что за него всегда говорит определенный нежеланный авторитет, который вы-

ражается в своеобразном трудноуловимом убеждении других, — убеждении, чья опасность очень нечасто дает себя распознать. Убеждение, заложенное во всяком преподавании философии, не исчезает и тогда, когда выдвигается требование сплошного обоснования всего и доказательств как решающего критерия. Тезис, что в конечном счете, ограничившись плоскостью доказуемого, можно в принципе устранить всякую двусмысленность, восходит к еще глубже залегающей презумпции: что и в философии, как везде, доказуемое есть вообще существенное. Но это, возможно, заблуждение; возможно, доказуемо только то, что по существу маловажно; и, возможно, все то, что требуется сперва доказать, не имеет в себе никакого внутреннего веса.

Так эта последняя попытка устранения двусмысленности посредством ограничения доказуемым ведет к вопросу, каков же характер философской истины и философского познания, можно ли здесь вообще говорить о доказуемости.

Оставим пока в стороне то своеобразное обстоятельство, что вопрос о философской истине ставился редко, да и то лишь мимоходом. Такое положение не случайно, оно коренится как раз в двусмысленности философии. Почему? Двусмысленность философии соблазняет человека дать философии в союзники и водители здравый смысл, который столь же двусмысленно предписывает, что надо думать о ней и ее истине.

Мы сказали: философствование есть выговаривание и размежевание, касающиеся последних и предельных вещей. Что философия есть нечто в таком роде, знает даже повседневное сознание, хотя оно истолковывает это знание в смысле мировоззрения и абсолютной науки. Ближайшим образом философия представляется чем-то таким, что, во-первых, каждого касается и до каждого доходит и, во-вторых, является предельным и высшим.

а) Выдавание себя философией за нечто всех касающееся и всем доступное

Философия есть нечто такое, что касается каждого. Она не привилегия какого-то одного человека. В этом, пожалуй, не приходится сомневаться. Но повседневное сознание делает отсюда молчаливый вывод: что каждого *касается*, до каждого должно *доходить*. Оно должно быть *само собой* каждому доступно. Это «само собой» означает: все должно быть непосредственно ясно. Непосредственно — значит любому человеку с улицы, без всяких дальнейших затрат для четкого и здравого рассудка. А что и так само собой до каждого доходит — это, каждый знает, высказывания вроде дважды два четыре, поддающиеся расчету, находящиеся не вне контроля каждого, не вне того, что каждый без долгих слов способен принять в расчет. Расчет — вещь доходчивая, как дважды два четыре. Чтобы такого рода вещь усвоить, требуется минимальная затрата человеческой субстанции, если вообще требуется. Подобные общезначимые истины мы понимаем, вовсе не рискуя нашим человеческим существом в его основе. Это понимаю я, это понимает вообще всякий человек, будь он ученый или крестьянин, джентльмен или мошенник, будь он близок самому себе и захвачен или потерян в случайном и запутался в нем. Философия касается каждого. Поэтому она — для каждого, как каждый естественным образом и считает. Философская истина, именно поскольку она каждого касается, должна доходить до каждого, в согласии с повседневным критерием доходчивости. Этим непосредственно предполагается: то, что до каждого доходит, содержит в себе *порядок* и *способ*, *каким* оно до каждого доходит. Доходчивость предписывает, что вообще может быть истинным, как должна выглядеть истина вообще и философская истина в частности.

б) Выдавание себя философией за предельное и высшее

а) Философская истина под видом абсолютно достоверной истины

Философия есть последнее, предельное. Как раз такое каждый должен иметь и уметь иметь *в прочном обладании*. Как высшее оно должно быть и надежнейшим — это всякому очевидно. Оно должно быть достовернейшим. То, что доходит до каждого само, без человеческого усилия, должно обладать *высшей достоверностью*. И вот посмотрите — то, что каждому и так доступно безо всяких, вроде дважды два четыре, известно нам в своем предельном проявлении как математическое познание. Оно во всяком случае, как опять же всякий знает, есть высшее, самое строгое и самое достоверное познание. Так что вроде бы мы имеем тут идею и масштаб философской истины, вытекающие из того, чем является и должно быть философствование. В довершение всего мы помним, что *Платон*, которому мы едва ли захотим отказать в философской харизме, велел над входом в свою академию написать: *οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσέλτω*, «пусть не входит никто, не осведомленный в геометрии, в математическом познании»<sup>14</sup>. *Декарт*, определивший основополагающую установку новоевропейской философии, — чего другого хотел он, как не придать философской истине математический характер и вывести человечество из сомнения и неясности? От *Лейбница* дошло изречение: *Sans les mathématiques on ne pénètre point au fond de la Métaphysique*, «без математики не проникнуть в основание метафизики». Вот, кажется, самое глубокое и самое емкое подтверждение того, что люди естественным образом выставляют как абсолютную истину в философии для каждого.

Но если с такой уж очевидностью ясно, что философская истина есть абсолютно достоверная истина, то почему именно она не дается никаким усилиям философии? Не видим ли мы, наоборот, во всей истории философии, что касается ее усилий добиться абсолютной истины и достоверности, постоянно одну катастрофу за другой? Мыслителям вроде *Аристотеля*, *Декарта*, *Лейбница* и *Гегеля* приходится мириться с тем, что их опровергает какой-нибудь докторант. Катастрофы эти настолько катастрофичны, что те, кого они касаются, даже не замечают их.

Не следует ли нам из опыта всей предшествующей судьбы философии как абсолютной науки сделать вывод, что с подобной целью надо окончательно распрощаться? Против такого вывода могли бы возразить: во-первых, хотя два с половиной тысячелетия истории западной философии представляют изрядный промежуток времени, их все же недостаточно, чтобы сделать то же заключение относительно всего будущего; во-вторых, поскольку нельзя таким образом судить и рядить по прошлому о грядущем, то возможность, что усилия философии однажды все-таки увенчаются успехом, надо оставить принципиально открытой.

На оба упрека следует ответить: мы отказываем философии в характере абсолютной науки не потому, что она тут ничего пока еще не достигла, а потому, что такая идея существа философии приписывается последней на почве ее двусмысленности, и потому, что эта идея подрывает философию в ее глубочайшей сути. Оттого мы вкратце указали на происхождение этой идеи. Что значит — предписать философии в качестве мерила познания и идеала истины математическое знание? Это означает не менее как сделать совершенно необязывающее и по своему содержанию самое пустое познание мерилom для самого обязывающего

и полного — т. е. нацеленного на целое — познания. Так что нам нет никакой необходимости даже и оставлять открытой возможность того, что философии в конечном счете все же удастся еще однажды ее мнимое дело — превращение в абсолютную науку, ибо эта возможность вообще не есть возможность *философии*.

Если мы с самого начала в принципе отклоняем связь между математическим и философским познанием, то мотив этого именно тот, который мы назвали: математическое познание в себе по своему содержанию, хотя оно в предметном смысле включает большое богатство, есть наиболее пустое познание, какое только можно помыслить, и в качестве такового — одновременно наименее обязывающее для человека. Отсюда тот примечательный факт, что некоторые математики уже в возрасте 17-ти лет могли делать великие открытия. Математические познания не обязательно должны опираться на внутреннюю субстанцию человека. Для философии подобное в принципе невозможно. Самое пустое и одновременно всего меньше связанное с существом человека знание, математическое, не может стать мерилем для самого полного и обязывающего знания, какое можно помыслить: философского. Вот подлинная причина — обозначим ее пока лишь вчерне, — почему математическое знание нельзя выставлять перед философским знанием как идеал.

В) Пустота и необязательность аргумента о формальном противоречии. Укорененность философской истины в судьбе человеческого присутствия

Если мы так расправляемся с возражениями, отстаивая тезис, что философское познание, коротко говоря, не математическое в широком смысле и не имеет характера абсолютной достоверности, то не грозит ли нам другое, намного *более колкое возражение*, сводящее как будто бы на нет все наши предыдущие выкладки? Не сможет ли каждый без труда встать на нашем пути и сказать: стоп! Вы то и дело повторяете тут решительным тоном, что философия вовсе не наука, вовсе не абсолютно достоверное познание. Но это, как раз это — что она не есть абсолютно достоверное познание, — надо думать, уж абсолютно достоверно, и вы провозглашаете этот абсолютно достоверный тезис в философской лекции. Нет, довольно с нас софистики, до краев полной такими ненаучными демаршами. Утверждать с претензией на абсолютную достоверность, что не существует никакой абсолютной достоверности, — вот самая хитрая уловка, какую можно придумать, но такие вещи как раз очень недолговечны. В самом деле, как им устоять перед только что представленным возражением?

Поскольку аргумент, перед нами сейчас явившийся, не сегодня только родился, но всплывает на поверхность снова и снова, мы должны разглядеть его весь целиком и уловить в его формальной прозрачности. Разве этот аргумент не убедителен? Вот он: нелепо, самопротиворечиво с абсолютной достоверностью утверждать отсутствие абсолютной достоверности, ибо тогда остается по крайней мере *эта* достоверность — что нет никакой, а это ведь значит: *какая-то* достоверность имеется. Конечно, он настолько же убедителен, насколько пошл; и он настолько же пошл, насколько во все времена оставался недейственным. Не может быть случайностью, что этот по видимости непоколебимый аргумент тем не менее ничему не преграда. Но мы хотим не апеллировать снова к недейственности этого аргумента в предшествующей истории, а пригласить задуматься о двух вещах.

*Первое:* именно поскольку этот аргумент всегда так легко предьявить, — именно потому он по существу ничего не говорит. Он совершенно пуст и необязывающ. Это аргумент, по своему внутреннему содержанию вообще относящийся не к философии, а к формальной казуистике, призванной отбросить всякого говорящего назад, к самопротиворечию<sup>15</sup>. Чтобы данный аргумент имел убедительную силу и значимость, приписываемые ему в подобных обстоятельствах, следовало бы все-таки — по крайней мере в духе тех, кто хочет видеть все построенным на такой достоверности и на достоверных доказательствах, — иметь сперва доказательство того, что этот пустой трюк с формальным самопротиворечием пригоден нести на себе и определять собой философию в ее существе, в ее предельности и нацеленности на целое. Такое доказательство до сих пор не только не представлено, но даже и необходимость его не осознана, тем более не понята людьми, манипулирующими названным аргументом<sup>16</sup>.

*Второе:* этот аргумент, надеющийся ниспровергнуть наш тезис „философия не есть наука и ей не присуща никакая абсолютная достоверность“, просто не попадает в цель. Мы ведь не утверждаем и никогда не станем утверждать, будто абсолютно достоверно, что философия не есть наука. Почему мы оставляем это не удостоверенным? Разве потому, что мы все-таки оставляем открытой возможность для нее быть чем-то вроде науки? Никоем образом, но потому, что мы как раз не знаем и никогда не сможем знать с абсолютной достоверностью, философствуем ли мы вообще во всех наших разбирательствах<sup>17</sup>. Если мы не можем в этом смысле быть уверены в собственном действии, то как мы собираемся взваливать на него какую-то абсолютную достоверность?

*Мы в своем философствовании не удостоверены.* В таком случае, может быть, она, философия, непосредственно в самой себе обладает абсолютной достоверностью? Нет, потому что это вот — то, что мы в своем философствовании не удостоверены, — вовсе не случайное свойство философии применительно к нам, но принадлежит ей самой, коль скоро она человеческое дело. Философия имеет смысл только как человеческий поступок. *Ее истина есть, по существу, истина человеческого присутствия.* Истина философствования укоренена в судьбе человеческого присутствия. А это присутствие сбывается в свободе. Возможность, перемена и ситуация темны. Присутствие расположено прежде возможностей, которые оно не предвидит. Оно подвержено перемене, которую не знает. Оно движется постоянно в ситуации, которою не владеет. Все принадлежащее к экзистенции присутствия принадлежит с равной существенностью к истине философии. Говоря так, мы знаем это отнюдь не с абсолютной достоверностью, знаем также и не с долей вероятности, представляющей собою лишь антоним к постулируемой абсолютной достоверности. Мы знаем все это знанием особого рода, отмеченного взвешенностью между достоверностью и недостоверностью, — знанием, в которое мы врастаем только посредством философствования. Ибо когда мы это так просто проговариваем, возникает лишь опять все та же видимость аподиктических суждений, в которых человек не участвует. Видимость исчезнет, когда мы изменим содержание.

Но если мы сами не знаем, философствуем мы тут или нет, то не начинает ли все колебаться? Начинает. Все неизбежно должно прийти в колебание. Ничего другого, насколько дело в нас, мы не вправе ожидать. На иное мы могли бы рассчитывать только в случае, если бы

нам было обеспечено, что мы, что каждый из нас — некое божество или сам Бог. Тогда и философия тоже стала бы совершенно излишней, тем более — наше разбирательство относительно нее. Потому что Бог не философствует, — коль скоро философии, как говорит уже и ее название, этой любви к... этой ностальгии по... суждено пребывать в нашей ничтожности, нашей конечности. Философия — противоположность всякой успокоенности и обеспеченности. Она воронка, в середину которой затягивает человека<sup>18</sup>, чтобы только так он без фантазирования смог понять собственное присутствие. Именно поскольку правда такого понимания есть нечто последнее и предельное, она имеет постоянным и опасным соседом высшую недостоверность. Никто из познающих не стоит каждый момент так тесно к краю ошибки, как философствующий. Кто этого еще не понял, тому никогда и не мерещилось, что по-настоящему называется философствованием<sup>19</sup>. Последнее и предельное есть самое опасное и необеспеченное, и все обостряется еще тем, что это последнее и предельное, собственно, должно быть само собой разумеющимся, достовернейшим для каждого, под таким видом философия ведь и выступает. В угаре идеи философии как абсолютного знания люди обычно забывают об этом опасном соседе философствования. Разве что запоздало вспомнят как-нибудь с похмелья без того, чтобы это воспоминание стало решающим для их поступков. Оттого и редко пробуждается подлинная фундаментальная настроенность, которая была бы на уровне этой глубочайшей двусмысленности философской истины. Нам пока еще совершенно неведомо это — эта элементарная готовность к опасности философии. Поскольку она нам неведома и уж заведомо на нас не действует, постольку среди тех, кто занимается философией, но не философствует, редко, если вообще когда, дело доходит до философского диалога. Пока этой элементарной готовности к внутренней опасности философии нет, до тех пор не произойдет никакой философствующей дискуссии, какая бы масса статей с взаимными нападками ни появлялась в журналах. Они все хотят друг перед другом надоказывать всяких истин и забывают при этом единственную настоящую и труднейшую задачу — поднять собственное присутствие и присутствие других до плодотворной вопросительности<sup>20</sup>.

γ) Двусмысленность критической установки у Декарта и в новоевропейской философии

Вовсе не случайно то, что с возникновением ясно выраженной тенденции возвести философию в ранг абсолютной науки, у *Декарта*, сразу же особенным образом дает о себе знать своеобразная двусмысленность философии. Основной тенденцией *Декарта* было превращение философии в абсолютное познание. Именно у него мы обнаруживаем нечто примечательное. Философствование начинается тут с *сомнения*, и похоже на то, как если бы все ставилось под вопрос. Но только похоже. Присутствие, Я (эго) вовсе не ставится под вопрос. Эта видимость и эта двусмысленность критической установки тянется через всю новоевропейскую философию вплоть до последней современности. Мы имеем тут дело в самом лучшем случае с научно-критической, но никак не с философски-критической установкой. Ставится под вопрос — или еще меньше того, остается за скобками и не осмысливается — всегда только знание, сознание вещей, объектов или, далее, субъектов, и то лишь для того, чтобы сделать еще более убедительной предвосхищаемую достоверность; *но само присутствие никогда под вопрос не ставится*. Картезианская установка в философии принципиально не может поставить

присутствие человека под вопрос; она тогда заранее погубила бы себя в своем специфическом замысле. Она и с нею все философствование Нового времени, начиная с *Декарта*, вообще ничем не собираются рисковать. Наоборот, принципиальная картезианская установка заранее уже знает или думает, что знает, что все поддается абсолютно строгому и чистому доказательству и обоснованию. Чтобы доказать это, она необязывающим и неопасным образом критична — критична так, что заранее обеспечивает себе, что с ней, предположительно, ничего не произойдет. Почему так получается, мы начнем понимать в дальнейшем<sup>21</sup>. Пока мы состоим в таких отношениях к себе и к вещам, мы стоим вне философии.

### **§ 7. Борьба философствования против непреодолимой двусмысленности своего существа. Самостояние философствования как основное событие внутри нашего присутствия**

Вглядывание в многостороннюю двусмысленность философствования действует отпугивающе и заставляет в конце концов задумываться о всей бесплодности подобного дела. Было бы недоразумением, если бы мы захотели пусть в самой малой мере ослабить это впечатление безнадежности философствования или задним числом сгладить его указанием на то, что в конце концов все не так уж скверно, что философия много сделала в истории человечества и тому подобное. Все это опять только болтовня, уводящая от философии. Наоборот, надо сохранить и выдержать этот испуг. В нем дает о себе знать важная сторона всякого философского понимания, — что философское охватывающее понятие есть *захват* человека, и именно человека в целом — изгнанного из повседневности и загнанного в основу вещей. Захватчик тут, однако, не человек, сомнительный субъект повседневного времяпрепровождения и познавательного блаженства, но *само присутствие, существо человека, ведет в философствовании свой захват человека*. Так, в основе своего существа человек подвержен захвату и захвачен, охвачен желанием «стать тем, что он есть», охватываем своим же понимающе-схватывающим вопрошанием. Но эта захваченность — не блаженное благоговение, а борьба с непреодолимой двусмысленностью всякого вопрошания и бытия.

Таким же извращением было бы видеть в философствовании отчаянное нагнетание, доводящее себя до изнурения, нечто мрачное, унылое, «пессимистическое», тяготеющее ко всему темному и негативному. Было бы извращением воспринимать философию таким образом — не потому что, скажем, наряду с этой своей якобы теневой стороной она имеет и светлые стороны, но потому что эта оценка философствования вообще почерпнута не из него самого. На такой критике философствования — притом именно наших собственных попыток — сходятся сегодня публицисты разнообразнейших мировоззрений и направлений и их приверженцы.

Такая оценка философствования, никоим образом не новая, возникает, в свою очередь, из легко обозримой угарной атмосферы нормального человека и из убеждений, которыми он руководствуется и согласно которым нормальное — это и есть существенное, а посредственное и потому общепринятое — это и есть истинное (вечная середина). Этот нормальный человек принимает свои маленькие прятства за мерило того, что должно считаться радостью. Этот нормальный человек прини-



мает свои худосочные испуги за мерило того, что следует расценивать как страх и ужас. Этот нормальный человек принимает свой сытый комфорт за мерило того, что может считаться обеспеченностью и соответственно необеспеченностью. Мы смеем сейчас по крайней мере спросить себя, вправе ли философия как последнее и предельное выговаривание и размежевание отдавать себя на расправу такому судье, хотим ли мы, собираемся ли мы позволить этому судье диктовать нам наше отношение к философии — или решаемся на иное, т. е. хотим, чтобы все упиралось в нас самих, в наше человеческое существо. Так ли уж достоверно, что интерпретация человеческого присутствия, в которой мы сегодня движемся, — согласно которой, к примеру, философия есть так называемая культурная ценность наряду с другими и, пожалуй, наука, нечто нуждающееся в стимулировании, — что такая интерпретация присутствия самая высокая? Где гарантия, что человек в этом своем нынешнем самопонимании не возвел в бога свою собственную посредственную срединность?

Мы пытались до сих пор, в противоположность нашим первоначальным кружениям, постичь — пускай лишь предварительно — само философствование. Мы шли двумя путями. Во-первых, мы осмысливали философское вопрошание путем истолкования изречения Новалиса: философствование — это ностальгия, тяга повсюду быть дома. Во-вторых, мы отметили характерную двусмысленность философствования. Из всего этого извлечем то одно, что философия есть нечто самостоятельное. Мы не можем ее брать ни как одну из наук, ни, с другой стороны, как нечто такое, что мы просто обнаруживаем, когда, скажем, обследуем науки, проясняя их основания. Не потому, что есть науки, есть в их числе и философия, а наоборот, науки *могут* иметь место только потому и только когда есть философия. Но обосновывание наук, т. е. задача обоспечения им основания, — и не единственная, и не самая благородная задача философии. Философия пронизывает целое человеческой жизни (присутствия) даже тогда, когда не существует никаких наук, и вовсе не только так, что она просто задним числом глязет на жизнь (присутствие), разглядывая ее как некую наличность, упорядочивая и определяя ее в свете высших понятий<sup>22</sup>. Скорее философствование есть один из основных родов присутствия. Философия есть то, что большей частью исподволь только и дает присутствию стать тем, чем оно может быть. Но чем *может* быть человеческое присутствие в отдельные эпохи<sup>23</sup>, данное присутствие никогда не знает; напротив, возможности его как раз впервые только и образуются внутри присутствия. И эти возможности суть возможности фактического присутствия, т. е. предстоящего ему размежевания с сущим в целом.

Философствование равным образом не есть и запоздалая рефлексия над наличной природой и культурой, не есть она также и измышление возможностей и законов, прилагаемых впоследствии к наличной данности.

Все это концепции, делающие из философии производство и механизм, пусть в сколь угодно сублимированной форме. Философствование есть, наоборот, нечто такое, что имеет место прежде всяких гешефтов и составляет основное событие присутствия; что самостоятельно и вполне инородно тем образам поведения, в которых мы обычно движемся.

Это знали уже — и должны были знать — древние философы в первом решающем начале. Так, от *Гераклита* до нас дошло изречение ὁκόσων λόγους ἤκουσα οὐδέεις ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ὅτι

σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον \*. «Речи скольких людей я ни слышал, ни один не достиг того, чтобы знать, что мудрость, σοφον [философия] есть нечто от всего отделенное». По-латински отделенное — absolutum, нечто находящееся на своем собственном месте, точнее, самим собой впервые и образующее свое собственное место<sup>24</sup>. Платон говорит как-то в одном из своих больших диалогов \*\*, что разница между философствующим и нефилософствующим — как разница между бодрствованием (ὕπαρ) и сном (δυναρ). Нефилософствующий человек, в том числе человек науки, конечно, существует, но он спит, и только философствование есть бодрствующее присутствие, нечто совершенно другое по отношению ко всему другому, несравнимо самостоятельное. Гегель — назовем философа Нового времени — характеризует философию как мир навыворот. Он хочет сказать, что по отношению к тому, что нормально для нормального человека, она воспринимается как извращение, но по существу есть выпрямление человеческого бытия. Пусть этого вам будет достаточно — не как авторитетного доказательства, а просто как указания на то, что я не изобретаю здесь понятие философии и не преподношу вам прихотливое частное мнение.

Философия есть что-то исконно самостоятельное, но именно потому — не изолированное; наоборот, в качестве этого предельного и первого она изначально уже охватила все, так что всякое ее прикладное применение всегда опаздывает и оказывается недоразумением.

Дело идет не менее как о восстановлении этого изначального измерения события в философствующем бытии, чтобы снова «видеть» все вещи проще, зорче и неотступнее.

## УЧЕНИЕ ПЛАТОНА ОБ ИСТИНЕ

Познания наук высказываются в предложениях и предлагаются человеку как осязаемые результаты для применения. «Учение» мыслителя есть несказанное в его сказанном, на что человек выкладывается, в чем он, так растрачивая себя, находит свое применение.

Чтобы суметь понять и знать впредь несказанное мыслителя, какого бы рода оно ни было, мы должны обдумать его сказанное. По-настоящему удовлетворить этому требованию значило бы беседовать обо всех платоновских «беседах» в их взаимосвязи. Поскольку это невозможно, пусть какой-то другой путь приблизит нас к несказанному в платоновской мысли.

Что тут оказывается несказанным, так это перемена в определении существа истины. Пусть разбор «притчи о пещере» прояснит, что эта перемена совершается, в чем эта перемена состоит, чему эта перемена и существе истины становится основанием.

С изложения «притчи о пещере» начинается седьмая книга «бесед» о существе *полиса* (Государство VII 514 а 2—517 а 7). «Притча» рассказывает одну историю. Рассказ развертывается в беседе Сократа с Главконом. Первый излагает историю. Второй демонстрирует пробуждающее изумление. Закрываемые в скобки места прилагаемого перевода выходят за рамки греческого текста, поясняя его.

\* H. Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. W. Kranz. Berlin, 1934 ff. 5. Aufl. Bd. 1, Fragment 108.

\*\* Platon. Res Publica. Piatonis Opera. Hg. I. Burnet. Oxford, 1902 ff. Bd. IV, 476 c f, 520 c, 533 c.

«Имей перед своим взором вот что: люди находятся под землей в пещерообразном помещении. В направлении вверх к свету дня ведет далеко простирающийся вход, к которому собирается вся пещера. В этом помещении с самого детства имеют свое пребывание люди, прикованные за бедра и шеи. Поэтому они недвижно удерживаются в одном и том же месте, так что им остается только одно, смотреть на то, что расположено у них перед лицом. Водить же головами они, поскольку прикованы, не в состоянии. Освещение, конечно, у них есть, а именно от огня, который у них горит, правда, сзади, сверху и издали. Между огнем и прикованными (следовательно, за спиной у них) пролегает какая-то тропа; вдоль нее, так это себе вообрази, выложена невысокая стена наподобие перегородки, какую ставят фокусники перед публикой, чтобы через нее показывать представления. — Вижу, сказал он . —

Теперь соответственно улови в своем взоре, как вдоль той стеночки пронесут разнообразные вещи, высовывающиеся при этом над стеночкой, а также прочие каменные и деревянные изображения и много еще разнообразных изделий человека. Как нельзя ожидать иначе, некоторые из пронесших (при этом) переговариваются, другие молчат.

— Необычную картину изображаешь ты, сказал он, и необычных пленников. — Однако они совсем подобны нам, людям, возразил я. Так что же ты думаешь? Такого рода люди с самого начала все-таки ни сами, ни друг от друга ничего другого не видели, кроме теней, которые блеском костра отбрасываются (постоянно) на противоположную стену пещеры.

— Как же иначе прикажешь быть, сказал он, если они принуждены держать голову неподвижно, и так всё время своей жизни? —

Что же тогда они видят от тех пронесимых (за их спинами) вещей? Разве они видят не это одно (а именно тени)? — В самом деле . —

И если бы они были в состоянии переговариваться между собой об увиденном, разве ты не думаешь, что они сочли бы то, что видят, за сущее? — Вынуждены были бы счесть . —

А что если бы эта темница от расположенной перед ними стены (на которую они только и глядят постоянно) имела бы еще и эхо? Когда один из тех, кто проходит за спиной у прикованных и пронесит вещь, подавал бы голос, считаешь ли ты, что они сочли бы говорящим что-то другое чем скользящую перед ними тень? — Ничто другое, клянусь Зевсом, сказал он . — Тогда совершенно неизбежно, возразил я, что прикованные и за непотаенное, истину, не примут ничто другое как тени тех в е щ ей . — Это оказалось бы совершенно необходимым, сказал он . —

Проследи соответственно теперь, сказал я, своим взором тот ход вещей, когда пленные избавляются от цепей, вместе с тем исцеляясь от нехватки понимания, и подумай при этом, какого рода должна была бы быть эта нехватка понимания, если бы прикованным довелось испытать следующее. Как только одного расковали бы и понудили внезапно встать, повернуть шею, тронуться в путь и взглянуть на источник света, то он смог бы это сделать (во всяком случае) лишь претерпевая боль и не был бы в состоянии из-за мерцания огня взглянуть на те вещи, которых тени он прежде видел. (Если бы все это с ним произошло), что, ты думаешь, сказал бы он, открой ему кто-либо, что до того он видел только пустяки, но что теперь он гораздо ближе к сущему и, будучи обращен к более сущему, соответственно правильное смотрит? И если бы кто-либо показал ему (потом) еще и каждую из пронесимых вещей и заставил ответить на вопрос, что это, не думаешь ли ты, что он не знал бы, что к чему, и в довершение всего счел бы виденное раньше (собствен-

ными глазами) более непотаенным, чем теперь ему (другим человеком) показываемое? — Безусловно, сказал он . —

И если бы еще кто-то заставил его взглянуться в мерцание огня, то разве не заболели бы у него глаза и разве не захотел бы он тут же отвернуться и бежать (назад) к тому, смотреть на что ему по силам, в уверенности, что это (без труда видимое им) на самом деле яснее, чем внове показываемое? — Так, сказал он . —

Но вот если, продолжал я, кто-то протащил бы его (избавившегося от цепей) оттуда прочь силой вверх по каменистому и крутому проходу и не отставал бы от него, пока не вытащит на солнечный свет, разве не испытал бы таким путем влекомый боли и негодования? И разве не ослепило бы ему при выходе на солнечный свет глаза и не оказался бы он бессилён видеть хотя бы что-то из того, что теперь открылось бы ему как непотаенное? — Никким образом не будет в силах видеть, сказал он, по крайней мере не с р а з у . —

Какая-то привычка явно требуется, думаю я, если дойдет дело до того чтобы смотреть на то, что наверху (вне пещеры в свете солнца). И (при таком привыкании) в первую очередь всего легче оказалось бы смотреть на тени, а потом на отраженные в воде образы людей и отдельных вещей, и лишь позднее можно было бы взглянуть на самые эти вещи (на сущее, вместо ослабленных отображений). Из круга же этих вещей он смог бы рассматривать то, что есть на небесном своде и сам этот последний, легче ночью, глядяваясь в свет звезд в луны, (а именно легче) чем днем при солнце и его блеске . — Конечно! —

В конце же концов, думаю, он мог бы оказаться в состоянии взглянуть и на само солнце, не только на его отблеск в воде или где еще он может появиться, на само солнце, как оно есть само по себе на собственном его месте, чтобы разглядеть, как оно устроено . — Необходимо так должно бы произойти, сказал он . —

И, пройдя через все это, он смог бы уже сделать в отношении его (солнца) и тот вывод, что именно оно создает как времена года, так и годы и властвует во всем, что есть в (теперь) увиденной им области (солнечного света), и что оно (солнце) причина даже и всего того, что те (находящиеся внизу в пещере) известным образом имеют перед с о б о й . —

— Безусловно, сказал Главкон, достигнет он этого (солнца и того, что располагается в его свете), после того как преодолет то (что лишь отблеск и т е н ь) . —

Что же? Когда он снова вспомнит о первом своем жилище, о законодательствующем там 'знании' и о закованных тогда вместе с ним, не думаешь ли ты, что себя он будет считать счастливым из-за (происшедшей) перемены, а тех, напротив, пожалеет? — Даже о ч е н ь . —

Но теперь, если бы (среди людей) в прежнем местонахождении (а именно в пещере) были установлены известные почести и похвалы тем, кто всех четче схватывает проходящее перед ним (повседневное происходящее) и к тому же лучше всех запоминает, что из тех вещей проносятся первым, что вторым, а что одновременно, умея тогда на этом основании предсказать, что впредь появится первым, то, ты думаешь, захочется ли ему (вышедшему из пещеры) снова (и теперь еще) к людям (живущим в пещере), чтобы соревноваться (там) с теми из них, кто среди тамошних почитаем и уважаем, или не очень-то он пожелает брать на себя то, о чем Гомер говорит: 'К бедному мужу чужому за плату работать наняться', и вообще будет готов лучше что угодно перенести, чем копаться в тамошних (принятых в пещере) воззрениях и быть человеком по тому способу?

— Я думаю, сказал он, что скорее пойдет на все испытания, чем станет человеком по тому (сообразному пещере) способу. —

Тогда подумай еще теперь вот о чем, сказал я: если вышедший таким образом из пещеры опять спустится в нее и сядет на то же место, разве не наполнятся у него, внезапно явившегося с солнечного света, глаза мраком? — Конечно, даже очень, сказал он. —

Если же ему снова придется вместе с постоянно там прикованными трудиться над выдвиганием и утверждением воззрений относительно теней, когда глаза у него еще слепы, пока он их снова не переучил, а привычка к темноте требует немалого времени, то разве не станет он там внизу посмешищем и разве не дадут ему понять, что он только для того и поднимался наверх, чтобы вернуться (в пещеру) с испорченными глазами и что, следовательно, путешествие наверх ровным счетом ничего не дает? И разве того, кто приложил бы руку к тому, чтобы избавить их от цепей и вывести наверх, они, имея возможность схватить такого и убить, действительно не убили бы? — Да уж наверное, сказал он. —»

Что значит эта история? Платон сам отвечает; непосредственно вслед за рассказом у него идет его толкование (517 a 8—518 d 7).

Пещерообразное помещение — «образ» для... τὴν δι' ὄψεως φαινόμενην ἔδραν, «области местопребывания, которая (повседневнo) показывает себя взору». Огонь в пещере, горящий где-то выше тамошних обитателей, есть «образ» для солнца. Своды пещеры изображают небесный свод. Под этим сводом, предоставленные земле и привязанные к ней, живут люди. То, что их тут окружает и задевает, есть их «действительное», т. е. сущее. В этом пещероподобном помещении они чувствуют себя «в мире» и «дома» и находят здесь на что опереться.

Те названные в «притче» вещи, которые открываются взгляду вне пещеры, суть, напротив, образ того, в чем состоит собственно сущее всего сущего. Это, по Платону, то, через что сущее показывает себя в своем «виде». Этот «вид» Платон берет не как простую «внешность». «Вид» для него еще хранит нечто от того выступления, через которое все каждый раз «презентирует» себя. Представая в своем «виде», сущее кажется само себя. «Вид» по-гречески называется *εἶδος* или *идея*. Расположенные в свете вещи вне пещеры, где все свободно открыто взгляду, изображают в «притче» «идеи». По Платону, если бы человек не видел их, т. е. тот или иной «вид» вещей, живых существ, людей, чисел, богов, то он не смог бы никогда воспринять вот это и вон то как дом, как дерево, как бога. Обычно человек думает, что прямо видит именно этот дом и вон то дерево и так всякое сущее. Ближайшим образом и большей частью человек совсем не подозревает, что все почитаемое им со всей привычностью за «действительность» он всегда видит только в свете «идей». Все якобы исключительно и собственно действительное, напрямую видимое, слышимое, осязаемое, учитываемое оказывается, по Платону, всегда лишь отпечатлением идей и тем самым тенью. Оно, ближайшее и все же остающееся тенью, изо дня в день держит человека на привязи. Он живет в плену и оставляет все «идеи» за спиной. И поскольку он даже не опознает это пленение как такое, то он принимает этот круг повседневности под небесным сводом за пространство постижения и суждения, которое только и задает меру, только и служит упорядочивающим законодательством для всех вещей и отношений.

Доведись теперь человеку, как он мыслится в «притче», внезапно оглянуться внутри пещеры на расположенный позади него огонь, чье свечение создает игру теней от передвигаемых туда и сюда вещей, он воспримет это неожиданное обращение взгляда сразу как нарушение

обычного поведения и расхожего мнения. Уже простое предложение занять столь непривычную позицию, хотя ее ведь можно занять еще и внутри пещеры, будет отклонено; ведь там, в пещере, люди — безраздельные и однозначные владельцы действительности. Пристрастившийся к своим «взглядам» человек пещеры не может даже предчувствовать возможность того, что его действительность способна оказаться вообще только тенью. Да и как прикажете ему знать о тенях, когда он не хочет знать даже об огне в пещере и о его свете, при том что этот огонь лишь «искусственный» и потому должен бы быть своим человеку. Солнечный свет вне пещеры, наоборот, даже и не людьми создан. В его сиянии непосредственно кажут себя зрелые и настоящие вещи, не нуждаясь в изображении через оттенение. Сами себя кажушие вещи в «притче» суть «образы» для «идеи». А солнце в «притче» выступает «образом» того, что делает видимыми все идеи. Оно «образ» для идеи всех идей. Эта последняя на языке Платона называется ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, что «дословно» и тем не менее по прямому недоразумению люди переводят под именем «идеи добра».

Лишь перечисленные сейчас соответствия притчи между тенями в пещере и повседневным опытом действительности, между мерцанием пещерного костра и сиянием, в котором выступает привычное и ближайшее «действительное», между вещами вне пещеры и идеями, между солнцем и высшей идеей не исчерпывают содержания «притчи». Мало того, суть дела тут пока даже еще и не схвачена. Ибо в «притче» повествуется о процессах, а не просто сообщается о местопребываниях и положениях людей внутри и вне пещеры. Процессы же, о которых тут сообщается, суть переходы из пещеры на дневной свет и оттуда обратно в пещеру.

Что совершается при этих переходах? Благодаря чему эти события становятся возможными? Откуда получают они свою необходимость? К чему идет дело при этих переходах?

Переходы из пещеры в дневной свет и оттуда обратно в пещеру требуют каждый раз изменения привычки глаз от темноты к свету и от света к темноте. В каждом случае в глазах при этом мутится, и по противоположным причинам: διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν ἴστυονταί ἐπιταράξεις ὄμματιν (518 а 2). «Двойное нарушение бывает с глазами и на двойном основании».

Это означает: человек может или из своего едва замечаемого незнания попасть туда, где сущее кажет ему себя существеннее, причем на первых порах он до той существенности еще не дозрел; или человек может также выпасть из состояния сущностного знания и оказаться отброшенным во владения низкой действительности, правда, уже не имея возможности признать за действительность то, что там обычно и привычно.

И как телесное око лишь медленно и постепенно привыкает будь то к свету, будь то к темноте, так и душа тоже очень не сразу и лишь в соответствующей последовательности шагов должна свыкаться с областью сущего, которой она отдана. Такое свыкание требует, однако, чтобы прежде всего душа в целом повернулась в основном направлении ее стремления, как и глаз ведь тоже только тогда может правильно смотреть куда бы то ни было, когда сначала целое тело приняло соответствующее положение.

Почему, однако, привыкание в каждой из областей должно быть постепенным и медленным? Потому что перемена касается бытия человека и происходит в основе его сущности. Это значит: определяющая

установка, долженствующая возникнуть благодаря перемене, подлежит развертыванию из уже заложенной в человеческом существе отнесенности в устойчивое поведение. Такое переучивание и приучение человеческого существа к той или иной отведенной ему области — суть того, что Платон зовет *παιδεία*. Слово не поддается переводу. *Παιδεία* означает по платоновскому определению ее существа *παιαγωγῆ δόξῃ τῆς ψυχῆς*, руководство к изменению всего человека в его существе. *Παιδεία* есть поэтому собственно переход, а именно переход к ней, *παιδείε*, из *ἀπαιδευσίαι*. Соответственно этому переходному характеру *παιδεία* навсегда остается соотношенной с *ἀπαιδευσίαι*. Вообще ближе всего, хотя и не вполне, к имени *παιδεία* подходит наше слово «образование». Этому слову нам придется, конечно, сначала вернуть его исходную именовательную силу, забыв о том лжетолковании, которому оно подверглось в конце 19 века. «Образованием» сказано двоякое<sup>1</sup>. «Образование», во-первых, это образывание в смысле развертывающего формирования. Такое «образование», с другой стороны, «образует» (формирует), исходя все время из предвосхищающего соразмерения с неким определяющим видом, который зовется поэтом про-образом. «Образование» есть вместе и формирование, и руководство определенным образцом. Противоположное *παιδείε* — *ἀπαιδευσία*, необразованность. В последней и не пробуждено развертывание основополагающей установки, и не выставлен определяющий про-образ.

Разъясняющая сила «притчи о пещере» сосредоточивается на том, чтобы через наглядность рассказанной истории сделать зримым и познаваемым существо *παιδείαι*. Обороняясь, Платон хочет одновременно показать, что существо *παιδείαι* не в том, чтобы загрузить неподготовленную душу голыми знаниями, словно первый попавший пустой сосуд. Подлинное образование, наоборот, захватывает и изменяет саму душу и в целом, перемещая сперва человека в место его существа и приучая к нему. Уже фраза, вводящая самый рассказ — в начале VII книги — достаточно ясно показывает, что в «притче пещеры» будет образно представлена *παιδεία*: *Μετὰ ταῦτα δὴ εἶπον ἀλεϊκισὸν τοιοῦτῳ λάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε λέρι καὶ ἀπαιδευσίας* «После этого по подобию (ниже описываемого) состояния вообразив себе (существо) 'образования', а также и необразованности, что (стало быть, в их взаимопринадлежности) затрагивает наше человеческое бытие в его основе».

По однозначному высказыванию Платона, «притча о пещере» рисует существо «образования». Предпринимаемое здесь истолкование «притчи» призвано, наоборот, прояснить платоновское «учение» об истине. Не навязывается ли таким образом «притче» что-то чуждое ей? Истолкование грозит выродиться в насильственное перетолкование. Пусть так кажется, пока не подкрепится догадка, что мысль Платона повинуется той перемене в существе истины, которая становится потаенным законом всего говоримого мыслителем. Согласно вынужденному только еще грядущей нуждой толкованию, «притча» изображает не только существо образования, но вместе и открывает взгляд на изменение существа «истины». Но если «притча» рассказывает и то и другое, то не должно ли быть сущностной связи между «образованием» и «истиной»? Действительно, такая связь имеется. И она состоит в том, что существо истины и род ее перемены только и делают впервые возможным «образование» в его основных очертаниях.

Что же смыкает «образование» и «истину» в изначальном сущностном единстве?

*Παίδεια* означает обращение всего человека в смысле приучающего перенесения его из круга ближайших вещей, с которыми он сталкивается, в другую область, где является сущее само по себе. Это перенесение возможно лишь благодаря тому, что все прежде открытое человеку и тот способ, каким оно было ему известно, делаются другими. То, что является человеку так или иначе непотаенным, и род этой непотаенности должны перемениться. Непотаенность называется по-гречески *αλητεια*; это слово переводят как «истина». А «истина» для западного мышления давно уже значит соответствие между мыслительным представлением и вещью: *adaequatio intellectus et rei*.

Если мы не будем, однако, довольствоваться «буквальным» переводом слов *παιδεια* и *αλητεια*, если попытаемся скорее, исходя из греческого знания, осмыслить сами сущности, именуемые в служащих для перевода словах, то «образование» и «истина» сразу сольются в сущностное единство. Если всерьез отнестись к бытийному статусу того, что именуется словом *αλητεια*, то возникнет вопрос, исходя из чего Платон определяет существо непотаенности. Ответ на этот вопрос оказывается привязан к собственному содержанию «притчи о пещере». Ответ покажет, что — и как — в «притче» дело идет о существовании истины.

Непотаенным и его непотаенностью именуется все то, что открыто присутствует в круге человеческого местопребывания. «Притча», однако, рассказывает историю переходов из одного местопребывания в другое. Отсюда эта история впервые только и расчлняется на последовательность из четырех разных местопребываний в своеобразной восходящей и нисходящей градации. Отличия местонахождений и ступеней переходов коренятся в различии определяющего на каждой из ступеней *ἀληθές*, того или иного господствующего рода «истины». Потому на каждой ступени то так, то иначе должно быть продумано и названо это *ἀληθές*, непотаенное.

На первой ступени люди живут прикованными в пещере и в плену того, что им ближайшим образом предстает. Описание этого места завершается отдельно стоящей фразой: *παντάπασι δὴ οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἄν ἄλλο τι νομίζουσιν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς* (515 с 1—2). «Тогда прикованные сплошь да рядом и принимали бы за непотаенное не что другое как тени той утвари»<sup>2</sup>.

Вторая ступень сообщает о снятии оков. Пленные теперь в известном смысле свободны, но остаются все же запертыми в пещере. Тут они теперь уже могут, правда, повертываться во все стороны. Открывается возможность видеть сами вещи, до того пронесимые позади них. Те, кто прежде смотрел только на тени, подходят так *μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος* (515 d 2), «в несколько большую близость к сущему». Сами вещи до известной степени, а именно в мерцании искусственного огня пещеры, преподносят свой вид и больше не таятся за своими тенями. Если предносятся только тени, они держат взор в плену и так подменяют собой вещи. Но когда взор высвобождается из плена теней, освобожденный таким путем человек получает возможность войти в круг того, что *ἀληθέστερα* (515 d 6), «непотаеннее». И все же о таком освобожденном приходится сказать: *ἠγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεῖκνύμενα* (там же). «Он будет ранее (до всяких дополнительных усилий) виденное (т. е. тени) считать более непотаенным, чем теперь (специально другими ему) показываемое».

Почему? Мерцание огня, к которому не привык его глаз, ослепляет освобожденного. Слепота мешает ему увидеть самый огонь и понять, как его свечение освещает вещи и только потому допускает им явиться.



Оттого ослепленный и не может уловить, что ранее виденное — только тени вещей от мерцания как раз этого огня. Хотя освобожденный видит теперь нечто другое, чем тени, однако все — в одном нераздельном смешении. В сравнении с ним увиденное в свете ведомого и невидимого огня, тени, имеет четкие очертания. Эта кажущаяся надежность теней, представляя неспутанную видимость, необходимо окажется для освобожденного «более непотаенным». Так что и в конце описания второй ступени опять появляется слово ἀλήθης, на этот раз в сравнительной степени, ἀληθέστερα, «более непотаенное». «Истина» в более собственном смысле предстает в тенях. Ибо и избавленный от своих оков человек еще ошибается в оценке «истинного», потому что ему еще не хватает предпосылки «оценивания», свободы. Снятие оков приносит, конечно, освобождение. Но отпущенность еще не настоящая свобода.

Свобода достигается только на третьей ступени. Здесь освобожденный от цепей переносится также еще и вовне пещеры, «на волю». Там, в ясном дне, все ясно как день. Вид того, что вещи суть, является теперь не в одном лишь искусственном и запутывающем мерцании костра внутри пещеры. Вещи сами выступают наверху в связности и обязательности своего собственного вида. Свободный простор, куда выведен теперь освобожденный, означает не неограниченность пустой дали, а о-граничивающую и обязывающую несомненность светлого мира, лучащегося в сиянии здесь же видимого солнца. Виды того, что суть сами вещи, εἰδός (идеи) составляют бытие, в чем свете каждое единичное сущее кажет себя тем или этим, и в таком самопоказывании являющееся впервые становится непотаенным и открытым.

И опять достигнутая теперь ступень местопребывания определяется через законодательствующую здесь и подлинное непотаенное. Поэтому уже в начале описания третьей ступени говорится о τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν (516 а 3), «о том, что теперь именуется непотаенным». Это непотаенное — ἀληθέστερον, еще более непотаенное, чем искусственно освещаемые вещи внутри пещеры в их отличии от теней. Достигнутое теперь непотаенное есть непотаеннейшее: τὰ ἀληθέστατα. Правда, в данном месте Платон не употребляет этого обозначения, но он говорит о τὸ ἀληθέστατον, непотаеннейшем, в имеющем сюда отношение и равно существенном рассуждении в начале VI книги «Государства». Здесь (484 с 5 сл.) упоминаются οἱ... εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες, «вглядывающиеся в непотаеннейшее». Непотаеннейшее обнаруживает себя в том, что каждый раз есть сущее. Без такого самообнаружения чтойности (т. е. идей) это и то и все такое и тем самым вообще всё осталось бы потаенным. «Непотаеннейшее» называется так потому, что оно заранее является во всем являющемся и делает являющееся открытым.

Если, однако, уже внутри пещеры обращение взгляда от теней к свечению костра и к показывающимся в этом свете вещам трудно и даже не удастся, то тем более освобождение на волю вне пещеры требует высшего терпения и усилия. Освобождения еще не получится из простого сбрасывания оков, и оно заключается не в развязности, а начинается впервые с постепенного привыкания к утверждению взора на твердых границах утвердившихся в своих «видах» вещей. Настоящее освобождение — это постоянство обращенности к тому, что является в своем «виде» и есть в этом явлении непотаеннейшее. Свобода существует только в качестве такого рода обращенности. Последняя только и доводит до полноты существо *παιδείης* как обращения. Сущностная полнота «образования» может поэтому осуществиться только

в области и на основе непотаеннейшего, т. е. ἀληθέστατον, т. е. истиннейшего, т. е. собственно истины. Существо «образования» коренится в существе «истины».

Поскольку, однако, существо *пαιδείη* — в *περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς*, то в качестве такого «поворота» она постоянно оказывается преодолением ἀπαιδευσία, необразованности. *Παιδείη* несет в себе сущностную отнесенность к необразованности. И если уж, по собственному истолкованию Платона, «притча о пещере» призвана наглядно представить существо *пαιδείη*, то и этот сущностный момент ее, постоянное преодоление необразованности, обязательно должен быть изображен с такой же наглядностью. Поэтому повествование в этой истории кончается не, как люди склонны думать, описанием достижения высшей ступени подъема из пещеры. Наоборот, к «притче» принадлежит рассказ о спуске освобожденного обратно в пещеру к тем, кто там все еще закован. Освобожденный должен теперь их тоже увести от их непотаенного и привести к непотаеннейшему. Но освободитель чувствует себя в пещере уже не на своем месте. Ему грозит погибнуть под властью господствующей там истины, т. е. притязания низкой «действительности» на свою единственность. Освободителю грозит возможность быть убитым, — возможность, ставшая действительностью в судьбе Сократа, «учителя» Платона.

Спуск обратно в пещеру и борьба внутри пещеры между освободителем и противящимися всякому освобождению пленниками составляют особую четвертую ступень «притчи», где она только и кончается. Правда, в этой части рассказа слово ἀληθές уже не употреблено. Тем не менее на этой ступени дело должно идти тоже о непотаенном, которым определяется вновь посещенная область пещеры. Впрочем, разве уже на первой ступени не названо царящее внутри пещеры «непотаенное», тени? Конечно. Но для непотаенного оказывается существенным не только то, что оно тем или иным образом делает доступным явное и держит его открытым в явлении, но и то, что непотаенное постоянно преодолевает ту или иную потаенность потаенного. Непотаенное должно быть вырвано из потаенности, в известном смысле быть похищено у нее. Поскольку для греков первоначально потаенность как самоутаивание пронизывает существо бытия, определяя тем самым сущее в его присутствии и открытости («истине»), постольку греческое слово для того, что римляне называли *Veritas*, а немцы *Wahrheit*, отмечено у греков привативным *α* (*α-летейя*). Истина исходно означает вырванное из той или иной потаенности. Истина есть соответственно такое отвоевание путем преодоления потаенности. Потаенность при этом может быть разного рода: утайка, охрана, маскировка, сокрытие, завуалированность, искажение. Поскольку, по платоновской «притче», высшее из непотаенного должно быть вырвано в борьбе у низкого и упрямого сокрытия, перемещение из пещеры на простор светлого дня становится борьбой не на жизнь, а на смерть. Что «приватия», отвоевывающее завоевание непотаенного, принадлежит к существу истины, на это дает свой намек четвертая ступень «притчи». Потому и она, как три предыдущих части «притчи о пещере», имеет дело с *α-летейей*.

Вообще эта «притча» только потому и может быть «притчей», построенной на видении пещеры, что заранее продиктована, среди прочего, само собой разумеющимся для греков основным восприятием *α-летейи*, непотаенности сущего. Ведь что такое и есть подземная пещера, как не нечто в себе хотя и открытое, но одновременно ограниченное сводами и со всех сторон, несмотря на выход, замкнутое землей. Откры-

тая внутри себя замкнутость пещеры с окруженными и тем самым скрытыми ею вещами предполагает одновременно некую внеположность, непотаенное, простирающееся наверху в свете дня. Первоначально в *алетей* помысленная греками сущность истины, отнесенная к чему-то потаенному (искаженному и скрытому) непотаенность и только она способна иметь сущностную связь с образом расположенной вне дневного света пещеры. Где существо истины другое, не непотаенность или по крайней мере не обусловлено ею, там «притча о пещере» не может претендовать на наглядность.

И все-таки, пусть даже эта алетейя неизменно ощущается в «притче пещеры» и именуется в ее ключевых местах, на первый план вместо непотаенности вторгается здесь другое существо истины. Конечно, тем самым уже сказано, что и непотаенность все равно занимает в ней еще какое-то положение.

Повествование в «притче» и собственное Платоново истолкование берут подземную пещеру и ее внеположность почти само собой разумеющимся образом как область, в круге которой разыгрываются описываемые события. Существенным при этом являются, однако, перечисленные переходы и восхождение из круга мерцания искусственного огня в ясность солнечного света, равно как обратный спуск от источника всякого света назад в темноту пещеры. Наглядная образная сила «символа пещеры» возникает не из картины замкнутости подземных сводов и пленения в ее запертости, равно как и не из вида открытости вне пещеры. Образно истолковывающая сила «притчи» сосредоточена для Платона скорее на роли огня, свечения костра и теней, дневной ясности, солнечного сияния и солнца. Все держится на явственности являющегося и на обеспечении его зримости. Непотаенное хотя и именуется на его разных ступенях, но оно продумывается лишь в том, как оно делает являющееся доступным в его виде (*эйдосе*), а это самокажущее (*идею*) — видимым. Осмысливается, собственно, обеспечиваемое в яркости сияния явление этого вида. Последний открывает вид на то, в качестве чего присутствует всякое сущее. Осмысливается, собственно, *ἰδέα*. «Идея» есть тот вид, который позволяет видеть присутствующее. «Идея» есть чистое свечение в смысле оборота речи «солнце светит». Не то что «идея» дает только «высветиться» чему-то другому (за ней); она сама и есть сияющее, которое только и делает, что высвечивает само себя. «Идея» есть сиятельное. Существо идеи заключается в сиятельности и видности. Последней осуществляется присутствие, а именно присутствие того, что есть всякое сущее. В чтойности сущего последнее всякий раз и присутствует. Присутствие же вообще есть существо бытия. Поэтому для Платона собственное существо бытия в чтойности. Еще и позднее именование выдает, что *quidditas*, чтойность, есть подлинное бытие, *essentia*, а не *existentia*. То, что идея приводит при этом к виду и тем дает увидеть, есть для направленного на нее взгляда непотаенное того, в качестве чего она является. Таким образом, непотаенное заранее уже и единственно понимается как воспринятое при восприятии идеи, как *узнанное* (*γινώσκόμενον*) в познании (*γινώσκειν*). В этом повороте *νοεῖν* и *νοῦς* (восприятие) впервые встают у Платона в сущностное отношение к «идее». Встроенностью в эту самонастроенность на идеи определяется существо понимания и потом впоследствии существо «разума».

«Непотаенность» означает теперь непотаенное всегда как нечто доступное через сиятельность идеи. Поскольку, однако, доступ здесь по необходимости достигается «зрением», то непотаенность впряжена

в «отношение» к зрению, «релятивна» к нему. Развернутый в конце V книги «Государства» вопрос поэтому гласит: благодаря чему есть зримое и зрение, что они суть в их взаимоотношении? В чем состоит напряжение между ними? Какая упряжка (ζυγόν 508 а 1) держит их вместе? Ответ, для наглядности которого составлена «притча о пещере», развертывается в образе: Солнце как источник света дает увиденному его зримость. Зрение, опять же, видит зримое постольку, поскольку глаз ἡλιοειδές, «солнечен», имеет способность принадлежать к способу существования солнца, т. е. к его сиянию. Глаз сам «светит» и отдается этому и потому может улавливать и воспринимать являющееся. Продуманный в существе дела, этот образ сводится к обстоятельству, высказанному у Платона так: τοῦτο τοῖνον τὸ τῆν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινώσκουσιν καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάσι εἶναι (VI 508 e I сл.). «И то, что предоставляет непотаенность познаваемому, но также и познающему предоставляет способность (познавать), есть, говори, идея добра».

«Притча» именует солнце как образ для идеи добра. В чем состоит существо этой идеи? Как «идея» добро есть светящее, в качестве такового дающее видеть, а в качестве такового — само зримое и потому познаваемое, а именно ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁράσθαι (517 b 8), «в области познаваемого идея добра есть исполняющая всякое явление и потому тоже лишь в последнюю очередь прозреваемая зримость, а именно так, что она едва (лишь с большим трудом) сама в себе зрима».

Τὸ ἀγαθόν переводят мимо понятным выражением «добро». Понимают под этим обычно «нравственное добро», которое так называется потому, что соответствует нравственному закону. Такое толкование выпадает из круга греческого мышления, хотя Платоновы истолкование ἀγαθόν как идеи дает повод мыслить «добро» «морально» и в конечном счете просчитать его как «ценность». Восходящая в 19 веке как внутреннее следствие новоевропейского восприятия «истины» категория ценности есть позднейший и одновременно беспомощнейший потомок того ἀγαθόν. Поскольку «ценность» и разложение на «ценности» несут на себе метафизику Ницше, и именно в категорической форме «переоценки всех ценностей», то Ницше, у которого какое-либо знание о метафизическом источнике «ценности» отсутствует, оказывается кроме того еще и самым разнuzданным платоником внутри истории западной метафизики. Понимая ценность как «самою жизнью» устанавливаемое условие возможности «жизни», Ницше удержал существо ἀγαθόν с большей свободой от предрассудков, чем те, кто гоняется за беспочвенным уродцем «самоценных ценностей».

Когда существо «идеи» мыслят еще также по-ноевропейски как receptio («субъективное представление»), то в «идее добра» видят некую где-то в себе пребывающую «ценность», к которой кроме того есть еще «идея». Эта идея должна быть, естественно, «высшей», ибо все зависит от того, чтобы происходить в «дobre» (в благе благополучия или в упорядоченности известного порядка). В круге этого новоевропейского мышления, конечно, нельзя уже ничего уловить от первоначального существа платоновской ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. τὸ ἀγαθόν означает, будучи помыслено по-гречески, то, что для чего-то годно и делает другое к чему-либо годным. Каждая ἰδέα вид чего-либо, дает видеть то, что есть каждое сущее. Идеи таким образом, в мышлении греков, делают годным к тому, чтобы нечто могло явиться в том, что оно есть, и таким образом присутствовать в своем устойчивом составе. Идеи — это сущее

всего сущего. То, что делает каждую идею годной быть идеей — идея всех идей, по выражению Платона, — состоит в том, чтобы делать возможным явление всего присутствующего во всей его зримости. Существо всякой идеи заключено в некоем делании способным и годным к свечению, обеспечивающему узрение «вида». Идея идей есть поэтому просто само делающее годным, τὸ ἄγαθόν. Она приводит все сиятельное к явлению и есть потому сама собственно являющееся-ся, в своем сиянии явленнейшее. Оттого Платон называет (518 с 9) это ἄγαθόν также τοῦ ὄντος τὸ φανότατον, «самое явленнейшее (сиятельнейшее) из сущего».

Выражение «идея добра», для новоевропейского мнения совершенно вводящее в заблуждение, есть имя для той исключительной идеи, которая в качестве идеи только оказывается придающей годность всему. Эта идея, которая одна только может называться просто «Добро», оказывается ἰδέα τελευτήα<sup>3</sup>, ибо в ней осуществляется существо идеи, начиная тем самым свое бытие, так что из нее впервые возникает также и возможность всех других идей. Добро может быть названо «высшей идеей» в двояком смысле: по степени обеспечения возможности она высшая, взгляд вверх на которую всего круче и потому всего труднее. Несмотря на трудность ее собственного постижения, эта идея, которая, как вытекает из существа идеи, должна называться просто «Добром» в греческом смысле, известным образом повсюду и всегда открыта взгляду там, где вообще кажет себя какое-либо сущее. Даже там, где усматриваются лишь потаенные еще в своем существе тени, для этого все-таки уже должен заранее мерцать свет от огня, хотя бы даже не понятый и не uznанный как дар огня; хотя бы и не было известно, что этот огонь только порождение (ἐκγονον VI, 507 а 3) солнца. Внутри пещеры солнце остается невидимым, и все же тени тоже питаются еще его светом. Огонь в пещере, который делает возможным не знающее себя в своем существе восприятие теней, есть образ неизвестного основания того опыта сущего, который, хотя и направлен на сущее, не знает его как таковое. Солнце же своим сиянием не только дарит свет и с ним зримость и с ним непотаенность всему являющемуся. Оно излучает одновременно тепло и своим накалом делает возможным для всего «возникающего» выход в зримость своего состава (509 b).

Если же теперь само солнце будет особо рассмотрено (ὀφθεῖσα δέ) или, говоря без образов, если удастся однажды видеть высшую идею, то συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθὴν τε καὶ καλῶν αἰτία (517 с), «тогда можно будет собирательно единяще из высшей идеи извлечь, что для всех людей она явно есть причина как всего правильного (в их поведении), так и всего прекрасного», т. е. того, что кажет себя поведению так, что доводит свечение своего «вида» до явленности. Для всех «вещей» и их вещиности высшая идея источник, т. е. причина. «Добро» обеспечивает явление вида, где присутствующее имеет свое устойчивое пребывание в том, что оно есть. Через это обеспечение существующее хранимо в бытии и «спасено».

Из существа высшей идеи для всякого осмотрительного деятельного взгляда следует, ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμπρόσως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ (517 с 4—5), «что тот, кто озабочен тем, чтобы поступать разумно и осмотрительно, будь то в частном, будь то в общественном, должен ее (идею, которая как обеспечение существа всех идей зовется добром) иметь в виду». Кто должен и хочет действовать в определяемом «идеей» мире, нуждается прежде всего в видении идеи. В том и состоит существо *найдеи*, чтобы сделать людей свободными и твердыми для ясной устойчивости видения сущности. Поскольку же по собственному

толкованию Платона «притча о пещере» призвана наглядно изобразить существо *пαιδείης*, постольку он должен рассказать и о восхождении к увидению высшей идеи.

Стало быть, в «символе пещеры» речь идет в собственном смысле все-таки не об алетейе? Конечно нет. И все же остается неизменным: «притча» содержит «учение» Платона об истине. Ибо оно построено на невысказанном процессе воцарения *идеи* над *алетейей*. «Притча» дает образ того, что Платон говорит об «идее добра»: αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ τοὺν παρασχόμενῃ (517 с 4), «она сама госпожа, ибо обеспечивает непотаенность (каждшему себя) и вместе восприятие (непотаенному)». *Алетейя* попадает в упряжку *идеи*. Говоря об *идее*, что она госпожа, обеспечивающая непотаенность, Платон отсылает к тому невысказанному, что отныне существо истины не разрывается как существо непотаенности из его собственной бытийной полноты, а перекладывается на существо *идеи*. Существо истины утрачивает непотаенность как свою основную черту.

Если во всяком вообще отношении к сущему все зависит от умения *ἰδεῖν* эту *ἰδέα*, увидеть «вид», то все усилия должны быть прежде всего сосредоточены на обеспечении такого видения. Для этого необходима правильность взгляда. Уже освобожденный внутри пещеры, когда он отворачивается от теней и обращается к вещам, направляет взгляд на то, что «более сущее», чем пустые тени: πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένους ὀρθότερον βλέποι (515 d 3—4), «будучи обращен к тому, в чем больше сущи, правильнее смотрит». Переход из одного состояния в другое состоит в исправлении взгляда. От *ὀρθότης*, правильности вглядывания, зависит все. Через эту правильность правильными становятся видение и познание, восходя в конце концов непосредственно к высшей идее и закрепляясь в этом «исправлении». В таком направлении себя восприятие уподобляется тому, что должно быть увидено. Это «вид» сущего. Вследствие этого уподобления восприятия как *ἰδεῖν*, видения, *ἰδέα* виду возникает *ὁμοίωσις*, согласованность познания с самой вещью. Так из превосходства *вида* и *видения* над *алетейей* возникает изменение существа истины. Истина превращается в *ορθότης*, правильность восприятия и высказывания.

В этом изменении существа истины происходит одновременно смена места истины. Как непотаенность она есть еще основная черта самого сущего. Как правильность «взгляда», однако, она становится характеристикой человеческого отношения к существу сущему.

Известным образом Платон вынужден еще сохранить «истину» как черту сущего, поскольку в качестве присутствующего сущее имеет свое бытие в явлении, а явление несет с собой непотаенность. Но в то же время вопрошание о непотаенном переносится на явление вида и тем самым на подчиненное ему видение и на правильное и правильность видения. Поэтому в учении Платона заложена неизбежная двусмысленность. Именно она свидетельствует о не высказанном ранее и теперь выявляемом изменении в существе истины. Двусмысленность со всей остротой обнаруживается в том факте, что обсуждается и описывается *непотаенность* и одновременно подразумевается и на ведущее место становится *правильность*, все это в одном и том же ходе мысли.

Из одной-единственной фразы отрывка, содержащего собственное платоновское толкование «притчи о пещере», уже можно вычитать двусмысленность в определении существа истины. Ведущая мысль та, что высшая идея запрыгает в единую упряжку познание и его познаваемое. Их соотношение, однако, формулируется двояко. Сначала

и потому определяюще Платон говорит: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα есть πάντων ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, «идея добра» есть «причина всего правильного, равно как и всего прекрасного» (т. е. основание возможности их существа). Но далее говорится, что идея добра есть κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν ἡρασχομένην, «госпожа, обеспечивающая непотаенность, но также и восприятие». Эти два высказывания не параллельны так, чтобы ὀρθά (правильному) соответствовала *алетейя*, а καλὰ (прекрасному) — *нус* (восприятие). Соответствие здесь, наоборот, перекрестное. Ὄρθά, правильному и его правильности, соответствует правильное восприятие, а прекрасному соответствует непотаенное; ибо существо прекрасного заключается в том, чтобы быть ἐκφανέστατον (ср. Федр), тем, что всего ярче и чище светится, показывая «вид», и потому непотаенно. Обе фразы говорят о первом месте идеи добра как обеспечения правильности познания и непотаенности познающего. Истина здесь есть еще одновременно непотаенность и правильность, хотя непотаенность и впряжена уже в упряжку идеи. Равная двусмысленность в определении существа истины господствует также еще и у Аристотеля. В заключительной главе IX книги «Метафизики» (10, 1051, а 34 слл.), где аристотелевская мысль о бытии сущего достигает вершин, непотаенность есть всеохватывающая основная черта всего сущего. И в то же время Аристотель способен сказать: οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς ἡράγμασιν ἀλλ' ἐν διανοίᾳ (VI 4, 1027 b 25 слл.), «ложное и истинное ведь не в (самих) вещах... а в разуме».

Судящее высказывание разума есть место истины и лжи и их различия. Высказывание называется истинным, коль скоро оно уподобляется положению дел, т. е. оно есть ὁμοίωσις. Это определение существа истины не содержит уже никакого обращения к алетейе в смысле непотаенности; скорее наоборот, алетейя как противоположное к ψεῦδος, т. е. к ложному в смысле неправильного, мыслится как правильность. Отныне печать существа истины как правильности высказывающего представления становится господствующей для всей западной мысли. Свидетельством тому пусть послужит и будет достаточным приведение формулировок, которые в главные эпохи метафизики характеризуют соответствующую чеканку существа истины.

Для средневековой схоластики это положение Фомы Аквинского: Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino (Quaestiones de veritate; qu. I art. 4, resp.), «истина в собственном смысле находится в человеческом или божественном рассудке». В рассудке она имеет свое сущностное местопребывание. Истина здесь уже не *алетейя*, а ὁμοίωσις (adaequatio).

В начале Нового времени Декарт говорит в заострение вышеприведенного положения: veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse (Regulae ad directionem ingenii. Reg. VII, Opp. X, 396), «истина или ложь в собственном смысле не могут быть нигде, кроме как в рассудке».

И в эпоху начинающегося завершения Нового времени Ницше с еще большим заострением предыдущего положения говорит: «Истина есть род заблуждения, без которого определенный род живых существ не мог бы жить. Ценность для жизни решает в конечном счете». (Заметка из 1885 г., Воля к власти, § 493.) Если истина по Ницше есть род заблуждения, то существо ее заключается в таком способе мышления, который всегда, притом с необходимостью, искажает действительное, а именно поскольку каждое представление останавливает непрерывное «становление» и в нем как твердо установленном выставляет и в противовес

текучести «становления» выдает за якобы действительное нечто не соответствующее, т. е. неправильное и тем самым ложное.

В ницшевском определении истины как неправильности мышления заложено согласие с традиционным существом истины как правильности высказывания (*Λόγος*). Ницшевское понятие истины являет последний ответ крайнего следствия превращения истины из непотаенности сущего в правильность взгляда. Совершилось же оно вместе с определением бытия сущего (т. е., по-гречески, присутствия присутствующего) как *идеи*.

Как следствие этого истолкования сущего выход в присутствие уже не есть больше, как в начале западной мысли, восхождение потаенного в непотаенность, когда эта последняя сама как раскрытие и составляет основную черту присутствия. Платон понимает присутствие (*οὐσία*) как *идею*. Последняя, однако, не подчинена непотаенности так, чтобы, служа непотаенному, приводить его к явленности. Наоборот, ее свечением (самопоказыванием) определяется, что внутри ее существа и исключительно в отнесенности к ней самой только еще и должно называться непотаенностью. *Идея* — не изобразительный первый план *алетей*, а основание, делающее ее возможным. Хотя даже и так идея вбирает еще нечто от первоначального, но не опознанного существа алетей.

Истина уже больше не есть в качестве непотаенности основная черта самого бытия, но вследствие ее впряжения в упряжку идеи стала правильностью, отныне и впредь — характеристикой познания сущего.

С тех пор имеет место стремление к «истине» в смысле правильности взгляда и его направленности. С тех пор решающим во всякой принципиальной позиции относительно сущего становится приобретение правильной воззрения на идеи. Осмысление *пαιδείης* и изменение существа *алетей* сливаются в одно и вместе составляют историю перехода из местопребывания в местопребывание, рассказанную в притче о пещере.

Различие между местопребыванием внутри и вне пещеры есть разница в *софии*. Это слово означает вообще ориентировку в чем-либо, какую-то понимающую уместность. В более собственном смысле *софия* есть ориентировка в том, что присутствует как непотаенное и в качестве присутствующего постоянно. Эта ориентировка не совпадает с простым обладанием знаниями. Она предполагает занятие определенного местопребывания, которое имеет прежде всего опору в постоянном.

То ориентирование, которое господствует в пещере, ἡ ἐκεῖ σοφία (516 с 5), блекнет перед другой *софией*. Последняя единственно и прежде всего нацелена на то, чтобы усмотреть бытие сущего в «идеях». Эта *софия* в отличие от той, в пещере, отличена стремлением достичь за пределами ближайшего присутствующего опору в самопоказывающем устойчивом. Эта *софия* сама по себе есть привязанность и дружественное расположение (*φιλία*) к «идеям», порождающим непотаенность. *София* вне пещеры есть *фило-софия*. Язык греков знает это слово уже до эпохи Платона, употребляя его обычно для именовании предпочтительной привязанности к верному ориентированию. Платоном первым это слово было затребовано как имя для такого ориентирования в сущем, которое одновременно определяет бытие сущего как идею. С Платона мышление о бытии сущего становится — «философией», поскольку оно есть взглядывание на «идеи». Впервые с Платона начинающаяся «философия», однако, имеет впредь черты того, что позднее называется «метафизикой». Основполагающие очертания метафизики наглядно намечает сам Платон в истории, рассказывающей



притчу о пещере. Да и слово «метафизика» в платоновской притче уже предвосхищено. Там, где он (516) рисует привыкание взгляда к идеям, Платон говорит (516 с 3): мысль идет  $\mu\epsilon\tau'\epsilon\kappa\epsilon\upsilon\iota\nu\alpha$ , «за пределы» того, что воспринимается лишь тенеобразно и отобразительно, вовне  $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ , «к тому», а именно к «идеям». Они суть увиденное в нечувственном узрении сверхчувственное, орудиями тела не постижимое бытие сущего. И высшее в области сверхчувственного — та идея, которая как идея всех идей оказывается причиной устойчивости и явления всего сущего. Поскольку эта «идея» таким образом для всего есть причина, постольку она есть также «Идея», которая называется «Добром». Эта высшая и первая причина названа Платоном и соответственно Аристотелем  $\tau\omicron\ \theta\epsilon\iota\omicron\nu$  божественное. После истолкования бытия как *идеи* мышление вокруг бытия сущего метафизично, а метафизика теологична. Теология означает здесь истолкование «причины» сущего как Бога и перенесение бытия на эту причину, которая содержит бытие в себе и испускает его из себя, будучи самым сущим из сущего.

То же истолкование бытия как *идеи*, обязанной своим первенством изменению существа *алетейи*, требует особого статуса для созерцания идей. Этому особому статусу соответствует роль *пαιδείης*, «образования» человека. Забота о человечности и о позиции человека среди сущего пронизывает собою всю метафизику.

Начало метафизики в мысли Платона есть одновременно начало «гуманизма». Это слово здесь пусть будет существенным и потому осмысленным в самом широком значении. Соответственно «гуманизм» означает тот смыкающийся с началом, разворачиванием и концом метафизики процесс, что человек в разных аспектах, но каждый раз со своего ведома выдвигается в середину сущего, без того чтобы быть тем самым уже и верховным сущим. «Человек» — это означает здесь то определенное человечество или человечество в целом, то единицу или сообщество, то народ или группу народов. Дело все время идет о том, чтобы в области закрепленной метафизической основополагающей структуры сущего привести определяемого отсюда «человека», *animal rationale*, к освобождению его возможностями, к уверенности в своем предназначении и к обеспечению его «жизни». Это происходит как выработка «нравственной» установки, как спасение бессмертной души, как развитие творческих сил, как воспитание разума, как культивирование личности, как пробуждение общественного сознания, как дисциплинирование тела или как соответствующее сочетание некоторых или всех этих «гуманизмов». Каждый раз происходит метафизически очерченное кружение вокруг человека по более тесным или более широким орбитам. С завершением метафизики и «гуманизм» (или «по-гречески»: антропология) тоже прорывается на крайние и, это значит, одновременно абсолютные «позиции».

Мысль Платона следует за изменением существа истины, каковое изменение становится историей метафизики, которая в нищевской мысли начала свое безусловное завершение. Платоновское учение об «истине» поэтому не есть нечто прошлое. Оно — историческое *настоящее*, но это не только как историографически вычисленное «воздействие» известного учения, и не как его возрождение, и не как подражание древности, и не как простое сбережение наследия. То изменение существа истины есть *настоящее* как давно упрочившаяся и оттого еще не поколебленная, все властно пронизывающая основополагающая действительность подкатывающей к своему новейшему Новому времени мировой истории земного шара.

Все когда-либо случающееся с историческим человеком получается каждый раз из ранее выпавшего и никогда не от самого человека зависящего решения о существовании истины. Этим решением каждый раз уже разграничено, что в свете упрочившегося существа истины отыскивается и фиксируется как истинное, но также и что отвергается и оставляется как неистинное.

Рассказанная в притче о пещере история дает взгляд на то, что теперь и впредь еще в истории по-западному отчужденного человечества есть собственно совершающееся: человек осмысливает в смысле существа истины как правильности представления все сущее по «идеям» и оценивает все действительное по «ценностям». Не то, какие идеи и какие ценности установлены, есть единственно и первостепенно решающее, но то, что вообще по «идеям» истолковывается действительное, что вообще «мир» взвешивается по «ценностям».

Между тем мы вспомнили об изначальном существе истины. Непотаенность раскрывается этому воспоминанию как основная черта самого сущего. Воспоминание о начальном существе истины должно, однако, мыслить это существо начальнее. Оно никак не может поэтому перенимать непотаенность только в смысле Платона, т. е. впрягая ее в упряжку *идеи*. Платоновски понятая непотаенность оказывается сопряжена с взглядыванием, восприятием, мышлением и высказыванием. Последовать за этим сопряжением значит пожертвовать существом непотаенности. Никакая попытка обосновать существо непотаенности на «разуме», на «духе», на «мысли», на «логосе», на любом роде «субъективности» никогда не сможет спасти существо непотаенности. Ибо о том, что подлежит обосновыванию, о существе самой непотаенности при этом еще недостаточным образом даже не спрошено. Все время лишь «объясняется» то или иное сущностное следствие непонятого существа непотаенности.

Сначала требуется отдать должное «позитивному» в «привативной» сущности *а-летейи*. Сначала надо испытать это позитивное как основную черту бытия. Прежде должна ворваться нужда, в которой не только все время сущее, но однажды наконец Бытие станет достойным вопроса. Поскольку эта нужда предстоит, постольку начальное существо истины покоится еще в своем потаенном начале.

## ТЕЗИС КАНТА О БЫТИИ

Согласно заглавию, нижеследующее должно излагать определенное положение философии Канта. Мы знакомимся таким путем с одной из философий прошлого. Здесь может содержаться своя польза; конечно, только в случае если еще живо чувство традиции.

Как раз его-то уже почти не остается, особенно если речь идет о традиции в отношении того, что от века неизменно и повсюду касается нас. людей, но чего мы собственно даже не замечаем.

Мы называем это словом «бытие». Этим именем именуется то, что мы подразумеваем, когда говорим «есть», и: «было», и: «будет». Все, что достигает нас и чего мы хотим достичь, проходит через высказанное или невысказанное «есть». Что дело обстоит так — от этого нам нигде и никогда не уйти. «Есть» известно нам во всех своих явных и скрытых разновидностях. И все же, едва это слово «бытие» касается нашего слуха, мы уверяем, что за ним невозможно ничего себе представить, в нем невозможно ничего помыслить<sup>1</sup>.

Пожалуй, это скороспелое утверждение правильно: оно оправдывает раздражение людей разговорами — чтобы не сказать болтовней — о «бытии», причем такое, что «бытие» делают предметом насмешек. Не задумавшись о бытии, не ища путей мысли к нему, люди вознамериваются быть инстанцией, решающей, говорит ли что-либо слово «бытие» или нет. Едва ли кого еще шокирует, что в принцип тем самым возводит-ся безмыслие.

Если дело зашло так далеко, что то, что некогда было источником нашего исторического бытия, стерлось до предмета насмешек, то не будет неуместным пуститься в одно простое рассуждение.

При слове «бытие» ничего нельзя помыслить. Как тогда с предположением, что дело мыслителя в таком случае — дать справку о том, что называется «бытием»<sup>2</sup>?

В случае если дать подобную справку оказалось бы достаточно трудно даже для мыслителей, за ними по крайней мере могла бы остаться задача снова и снова ставить на вид бытие как достойное осмысления, и именно так, чтобы это достойное осмысления пребывало в поле зрения человека.

Мы последуем вышеупомянутому предположению и прислушаемся к тому, что один из мыслителей имеет сказать нам о бытии. Прислушаемся к Канту.

Почему мы должны прислушиваться к Канту, чтобы узнать нечто о бытии? Тому есть две причины. Во-первых, Кант сделал далеко идущий шаг в прояснении бытия. Во-вторых, этот шаг сделан Кантом в верности традиции, то есть одновременно и в критическом размежевании с ней, благодаря чему она выступает в новом свете. Обе причины указания на тезис Канта о бытии толкают нас к осмыслению.

Согласно формулировке в главном произведении Канта «Критика чистого разума» (1781), его тезис о бытии гласит:

«*Бытие* явно не есть реальный предикат, т. е. понятие о чем-то таком, что могло бы входить в понятие той или иной вещи. Оно есть просто полагание вещи или известных определений самих по себе» (А 598, В 626)<sup>3</sup>.

Перед лицом того, что сегодня *есть*, что теснит нас как сущее и грозит как возможное небытие, тезис Канта о бытии кажется нам отвлеченным, ущербным и бледным. К тому же за минувшее время от философии уже потребовали, чтобы она не довольствовалась больше объяснением мира и не вращалась в абстрактных спекуляциях, а пришла к практическому изменению мира. Правда, широко задуманное изменение мира требует сначала, чтобы изменилось мышление, подобно тому как ведь и за названным требованием уже стоит некоторое изменение мышления. (Ср. Карл Маркс. «Немецкая идеология», «Тезисы о Фейербахе»: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир; но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»<sup>4</sup>.)

Только каким образом должно измениться мышление, если оно не вступит на путь того, что достойно мысли? А что именно бытие выступает как достойное осмысления — это и не произвольная посылка, и не праздная выдумка. Это голос традиции, которая еще определяет нас сегодня, притом гораздо решительнее, чем людям хотелось бы замечать.

Отвлеченностью и ущербностью тезис Канта отпугивает только в том случае если мы не позаботимся продумать, что Кант говорит для его разъяснения и как он это говорит. Нам надо проследить за ходом разъяснения тезиса. Нам надо ближе взглянуть на область, в которой

это разъяснение идет. Нам надо задуматься о местности, которой принадлежит то, что Кант разыскивает под именем «бытие».

Если мы сделаем такую попытку, обнаружится нечто поразительное. Кант проясняет свой тезис больше лишь «эпизодически», т. е. в форме вставок, примечаний, приложений к своим главным трудам. Основоположением системы тезис о бытии, как это отвечало бы его содержанию и значению, не выступает и сам в систему не развертывается. Кажущийся недостаток обладает, однако, тем преимуществом, что в разных эпизодических местах по-своему дает о себе знать исконная мысль Канта, никак не претендующая на окончательность.

Нижеследующее изложение вынуждено применяться к такой манере Канта. Оно будет руководствоваться намерением показать, как сквозь все разъяснения Канта, т. е. сквозь его принципиальную философскую позицию повсюду просвечивает ведущая мысль его тезиса, даже если последний не образует нарочито построенного остова в архитектонике его трудов. Поэтому принятый здесь подход рассчитан на такое сопоставление соответствующих текстов, чтобы они взаимно поясняли друг друга и тем самым обнаружилось бы то, что не может быть высказано непосредственно.

Только когда мы таким путем осмыслим тезис Канта, мы ощутим всю трудность, но также и решающий смысл и размах вопроса о бытии. Тогда мы сумеем задуматься о том, способна ли уже и насколько способна современная мысль отважиться на размежевание с тезисом Канта, т. е. спросить, на чем основан тезис Канта о бытии, в каком смысле он допускает обоснование, каким путем возможно его прояснение. Намеченные тут задачи для мысли превышают возможности ознакомительного изложения, превышают также и возможности обыкновенного еще в наше время мышления. Тем настоятельнее потребность вдумчиво прислушаться к традиции, не замыкаясь в прошлом, а думая о современности. Вот, еще раз, тезис Канта:

*«Бытие явно не есть реальный предикат, т. е. понятие о чем-то таком, что могло бы входить в понятие той или иной вещи. Оно есть просто полагание вещи или известных определений самих по себе».*

Тезис Канта содержит два высказывания. Первое — отрицательное, отказывающее бытию в характере реального предиката, хотя еще никоим образом не в характере предиката вообще. Соответственно, следующее затем в тезисе утвердительное высказывание характеризует бытие как «просто полагание».

Также и теперь, когда содержание тезиса разделено на два высказывания, мы с трудом отделяемся от мнения, что при слове «бытие» не удастся ничего помыслить. Меж тем охватившая нас растерянность уменьшится и тезис Канта станет нам ближе, если до более точного истолкования мы обратим внимание на то, в каком месте внутри структуры и движения «Критики чистого разума» Кант высказывает свой тезис.

Лишь бегло напомним о бесспорном обстоятельстве: западноевропейская мысль ведома вопросом «Что есть сущее?». В такой форме она спрашивает о бытии. Кант, и именно через «Критику чистого разума», совершает в истории этой мысли решающий поворот. Исходя отсюда мы ожидаем, что ведущую мысль своего главного труда Кант начнет развивать с разбора бытия и выдвижения своего тезиса. Дело обстоит иначе. Вместо этого мы встречаем названный тезис лишь в последней трети «Критики чистого разума», а именно в разделе, озаглавленном: «О невозможности онтологического доказательства существования Бога» (А 592, В 620).

Между тем, еще раз вспомнив историю западноевропейской мысли, мы увидим: вопрос о бытии как вопрос о бытии сущего двусторонен. С одной стороны, в нем спрашивается: что есть сущее вообще как сущее? Соображения вокруг этого вопроса попадают в ходе истории философии под рубрику онтологии. Одновременно в вопросе «Что есть сущее?» спрашивается: что есть сущее в смысле высшего сущего и каково оно? Это — вопрос о божественном и о Боге. Сфера этого вопроса называется теологией. Двусторонность вопроса о бытии можно подытожить, дав ему название онто-тео-логии. Двойкий вопрос: «Что есть сущее?», во-первых, гласит: что есть (вообще) сущее? Во-вторых, он гласит: что есть (каково) (непосредственно) сущее?

Двойкость вопроса о сущем должна, очевидно, зависеть от того, как является бытие сущего. Бытие сущего является в виде того, что мы называем основанием. Сущее вообще — это основание в смысле почвы, из которой вырастает все дальнейшее рассмотрение сущего. Сущее как высшее сущее есть основание в смысле того, чем все сущее выведено в бытие.

Что бытие определяется как основание, до сего дня считают само собой разумеющимся; и, однако, это самое проблематичное. Почему бытие начинают определять как основание, в чем заключено существо основания, здесь нет возможности разбирать<sup>5</sup>. Но уже при поверхностном, по видимости, размышлении сама собой напрашивается догадка, что в кантовском определении бытия как полагания заложено родство с тем, что мы называем основанием. *Positio*, *ronere* значит устанавливать, ставить, класть, лежать, *predleжатъ*, лежать в основании.

В ходе истории онтотеологического вопрошания возникает задача не только показать, что есть высшее сущее, но и доказать, что это самое существующее из сущего *есть*, что Бог существует. Слова существование, наличное бытие, действительность именуют определенный способ бытия.

В 1763 году, почти за два десятилетия до появления «Критики чистого разума», Кант опубликовал трактат под названием «Единственно возможное основание для доказательства существования Бога». «Первое рассмотрение» этого трактата посвящено понятиям «существование вообще» и «бытие вообще». Мы находим уже здесь тезис Канта о бытии, причем тоже в двойкой форме отрицательного и утвердительного высказывания. Формулировка обоих высказываний известным образом соответствует формулировке в «Критике чистого разума». Отрицательное высказывание в упомянутом докритическом трактате гласит: «Существование вовсе не есть предикат или определение какой-либо вещи». Утвердительное высказывание гласит: «Понятие полагания, или устанавливания, совершенно просто и тождественно с бытием вообще».

Пока требовалось только указать на то, что Кант выставляет свой тезис в контексте вопросов философской теологии. Последняя господствует над всем вопросом о бытии сущего, т. е. над метафизикой в ее основном содержании. Отсюда делается видно, что тезис о бытии — не побочное, отвлеченное методологическое положение, как сначала нас легко могло убедить его словесное звучание.

В «Критике чистого разума» отрицающе-отклоняющее высказывание содержит вводное слово «явно». Соответственно, сказанное там должно быть сразу очевидным для каждого: бытие — «явно» не реальный предикат. Для нас, теперешних, такое утверждение вовсе не непосредственно очевидно. Бытие — это ведь значит реальность. Как же

тогда бытие нельзя считать реальным предикатом? Однако для Канта слово «реальный» обладает еще исконным значением. Оно означает нечто относящееся к той или иной *res*, к предмету, к предметному содержанию вещи. Реальный предикат, относящееся к предмету определение — это, например, предикат «тяжелый» в отношении камня независимо от того, существует камень в действительности или нет. В тезисе Канта «реальный» означает, таким образом, не то, что мы имеем в виду, говоря о реальной политике, считающейся с фактами, с действительным. Реальность означает для Канта не действительность, а вещьность. Реальный предикат есть нечто такое, что относится к предметному содержанию вещи и может быть ей приписано. Предметное содержание вещи представляется нами в ее понятии. Мы можем представить себе то, что названо словом «камень», и без того чтобы это представленное непременно существовало в виде какого бы то ни было непосредственно наличного камня. Экзистенция, существование, т. е. бытие, говорит тезис Канта, «явно не есть реальный предикат». Очевидность этого отрицательного высказывания проступает сразу, стоит нам понять слово «реальный» в кантовском смысле. Бытие не есть нечто реальное.

Только как это? Ведь говорим же мы о лежащем перед нами камне: он, этот вот камень, существует. Этот камень *есть*. Здесь с наименьшей очевидностью «есть», т. е. бытие, оказывается предикатом, предикатом в высказывании об этом вот камне как субъекте высказывания. И Кант тоже в «Критике чистого разума» не отрицает, что существование, высказанное о непосредственно наличном камне, это предикат. Только такое «есть» — не *реальный* предикат. О чем же тогда высказывается это «есть»? Явно о наличном камне. И что говорит такое «есть» в высказывании «этот вот камень есть»? Оно ничего не говорит о том, *что* есть камень как таковой; оно говорит, однако, что все относящееся к камню существует, *есть*. Что называется тут бытием? Кант отвечает в утвердительной части своего тезиса: бытие есть «просто полагание вещи или известных определений самих по себе».

Буквальным смыслом этого высказывания легко создается ложное впечатление, что бытие как «просто полагание вещи» относится к вещи в смысле вещи в себе и для себя. Такого смысла тезис, поскольку он высказывается внутри «Критики чистого разума», иметь не может. Вещь значит здесь просто: нечто; как еще говорит Кант: объект, или предмет. Кант не говорит и того, что полагание касается вещи со всеми ее реальными определениями; сказано, напротив: просто полагание вещи или известных определений самих по себе. Как надо толковать выражение «или известных определений», мы оставим пока открытым.

Выражение «самих по себе» не значит: вещей «в себе», чего-то существующего безотносительно к сознанию. «Самих по себе» мы должны понимать по противоположности тому, представление о чем строится в аспекте чего-либо другого. Что «самих по себе» имеет именно этот смысл, показывают уже слова Канта: бытие есть «просто полагание». Здесь «просто» звучит неким ограничением, как если бы полагание было чем-то меньшим по сравнению с реальностью, т. е. с предметностью вещи. Это «просто» означает, однако, что бытие никогда нельзя объяснить исходя из того, *чем* является то или иное сущее, т. е. для Канта, из понятия. «Просто» не ограничивает бытие, а выделяет его в область, где его только и можно охарактеризовать в чистом виде. «Просто» значит здесь: в чистом виде. «Бытие» и «есть» со всеми своими значениями и разновидностями относятся к особенной области. Они не есть ничто из вещного, т. е. для Канта: ничто из предметного.

Чтобы помыслить «бытие» и «есть», требуется поэтому какой-то другой взгляд, не направляемый исключительно рассмотрением вещей и расчетами с ними. Лежащий перед нами камень, который очевидно «есть», мы можем всесторонне осматривать и обследовать, — мы никогда не найдем в нем этого «есть». Но все же камень *есть*.

Отчего «бытие» приобретает смысл «просто полагаания»? Чем и как очерчивается смысл рубрики «чистое полагание»? Не остается ли для нас толкование бытия как полагания все еще странным, даже прихотливым, во всяком случае многозначным и потому неточным?

Кант сам, правда, переводит *positio* через «установление». Но это мало помогает. Ведь наше слово «установление» столь же многозначно, как и латинское *positio*. Им может называться: 1) устанавливание, поставление, полагание как действие; 2) нечто установленное, *thema*; 3) установленность, положение, состояние. Мы можем, однако, понимать полагание и установление еще и так, чтобы имелось в виду сразу устанавливание чего-то устанавливаемого в его установленности.

Во всяком случае, характеристика бытия как полагания указывает на такую многозначность, которая не случайна и даже не незнакома нам. В самом деле, она дает о себе знать повсюду в сфере того полагания и устанавливания, которое знакомо нам как представление. Ученый язык философии имеет тут два характерных наименования: представлять значит *resistere*, *resertio*, воспринимать, схватывать нечто — и *repraesentare*, ставить нечто перед собой, держать в представлении. В представлении мы ставим нечто перед собой, чтобы, будучи так поставлено (установлено), оно стояло перед нами как предмет. Бытие как полагание означает установленность чего-либо в полагающем устанавливаемом представлении. Смотря по тому, что и как установлено, устанавливание, полагание, бытие получает разный смысл. Поэтому, выставив свой тезис о бытии в тексте «Критики чистого разума», Кант продолжает:

«В логическом употреблении оно [то есть бытие как «просто полагание»] есть всего лишь связка суждения. Предложение: *Бог есть всемогущий* содержит два понятия, имеющие свои объекты: Бог и всемогущество; словечко: *есть* — это не еще один добавочный предикат, а лишь то, что полагает предикат [винительный падеж] *по отношению к субъекту*»<sup>6</sup>.

В «Основании для доказательства» отношение между субъектом и предикатом предложения, устанавливаемое связкой «есть», называется *respectus logicus*. Слова Канта о «логическом употреблении» бытия заставляют предполагать, что у бытия есть еще и какое-то другое употребление. Одновременно мы узнаем из этого места уже нечто существенное о бытии. Оно — «употребляется», в смысле: применяется. Употребление осуществляется рассудком, мышлением.

Какое другое употребление есть еще у «бытия» и у «есть», помимо логического? В предложении «Бог есть» к субъекту не прилагается никакого предметно-содержательного, реального предиката. Вместо этого субъект, Бог полагается со всеми своими предикатами «сам по себе». «Есть» значит тут: Бог существует, наличествует. «Наличие», «существование» подразумевает, конечно, бытие, но «бытие» и «есть» не в смысле полагания отношения между субъектом и предикатом предложения. Полагание, осуществляемое словом «есть» в предложении «Бог есть», выходит за пределы понятия Бога и придает этому понятию саму вещь, объективного Бога как существующего. В отличие от логического употребления бытие здесь употребляется в виду существующего объекта самого по себе. Мы могли бы поэтому говорить об онтическом, вернее,

объективном употреблении бытия. В упомянутой докритической работе Кант пишет:

«Если рассматривается не просто это отношение [а именно между субъектом и предикатом предложения], но вещь, полагаемая сама по себе и для себя, то такое бытие равносильно существованию».

И заголовок к соответствующему разделу начинается словами: «Существование есть абсолютное полагание вещи»<sup>7</sup>.

В одном недатированном наброске (Kants Werke, Akademieausgabe XVIII, п. 6276) Кант кратко обобщает все вышеизложенное:

«Предикатом существования я ничего не прибавляю к вещи, но саму вещь прибавляю к ее понятию. В суждении о существовании я выхожу, таким образом, за пределы понятия не к какому-то другому предикату помимо подразумеваемых в понятии, а к самой вещи с теми же самыми, не большими и не меньшими по числу предикатами, только сверх относительного полагания мыслится еще к тому же и абсолютное».

Надо сказать, однако, что именно вопрос, возможно ли, как и в каких пределах возможно предложение «Бог есть» в качестве абсолютного полагания, становится и навсегда остается для Канта тем тайным стимулом, который движет всей работой мысли в «Критике чистого разума» и остается мотивом последующих главных произведений. Речь о бытии как абсолютном полагании в отличие от относительного как логического, конечно, создает видимость, будто при абсолютном полагании никакого отношения не устанавливается. Когда, однако, при абсолютном полагании дело идет об *объективном* употреблении бытия в смысле наличествования и существования, то для критического осмысления не только становится ясным, но и в принудительном порядке приходится признать, что здесь тоже полагается определенное отношение и тем самым связка «есть» приобретает характер предиката, хотя и не реального.

При логическом употреблении бытия (а есть b) речь идет о полагании отношения между субъектом и предикатом предложения. При онтическом употреблении бытия — этот камень есть («существует») — речь идет о полагании отношения между Я-субъектом и объектом, однако так, что в субъект-объектное отношение, как бы пересекаясь с ним, включается субъект-предикатное отношение. Этим предполагается: «есть» как связка имеет при высказывании объективного знания какой-то иной и более и богатый смысл, чем просто логический. Между тем обнаружится, что Кант замечает это обстоятельство лишь после долгих размышлений; мало того, он излагает его лишь во втором издании «Критики чистого разума». Через шесть лет после первого издания смог он сказать, как обстоит дело с «есть», т. е. с бытием. Только «Критика чистого разума» впервые вносит в истолкование бытия как полагания полноту и определенность.

Если бы во время написания докритического трактата об «Основании для доказательства» кто-нибудь спросил Канта, как можно определить точнее, что он понимает под «существованием» в смысле абсолютного полагания, то Кант указал бы на место трактата, где значится:

«Понятие это [наличия и существования] столь просто, что ничего невозможно сказать для его развертывания»<sup>8</sup>.

Кант даже прибавляет одно принципиальное замечание, приоткрывающее нам его философскую позицию до времени появления «Критики чистого разума»:

«Когда мы замечаем, что все наше познание в конце концов сводится к неразложимым понятиям, становится ясно также, что бывают понятия



почти неразложимые, т. е. такие, признаки которых лишь очень ненамного яснее и проще, чем сама вещь. Это и имеет место при нашем объяснении существования. Я охотно признаю, что через него понятие объясняемого становится яснее лишь в весьма малой степени. Но природа предмета по отношению к способностям нашего рассудка не допускает никакой более высокой степени»<sup>9</sup>.

«Природа предмета», т. е. в данном случае существо бытия, не допускает никакой более высокой степени прояснения. Все же одно здесь для Канта заранее твердо установлено: существование и бытие он мыслит «в отношении к способностям нашего рассудка». И в «Критике чистого разума» бытие еще определяется опять же как полагание. Критическая мысль, таким образом, тоже не достигает «никакой более высокой степени ясности» по сравнению с докритическим способом объяснения и расчленения понятий. Но «Критика» приходит к иного рода объяснению бытия и его различных видов; они известны нам под именами возможности, действительности, необходимости.

Что же произошло? Что должно было произойти в ходе критики чистого разума, если размышление о бытии начиналось как размышление об «отношении» бытия «к способностям нашего рассудка»? Кант сам дает нам в «Критике чистого разума» ответ, заявляя:

«Возможность, существование и необходимость еще никому не удалось объяснить иначе как через явную тавтологию, если их определение намеревались почерпнуть исключительно из чистого рассудка» (А 244, В 302)<sup>10</sup>.

Однако как раз попытку такого объяснения делает сам Кант еще в свой докритический период. С тех пор он заметил, что отношение бытия и его видов только к «способностям нашего рассудка» не обеспечивает достаточного горизонта, исходя из которого бытие и его виды поддавались бы объяснению, т. е., в данном случае, их смысл поддавался бы «установлению».

Чего же недостает? В каком аспекте наш мыслитель должен увидеть бытие вместе с его модальностями, чтобы достичь удовлетворительного определения их сущности? В дополнительном примечании ко второму изданию «Критики чистого разума» (В 302) говорится:

Возможность, существование и необходимость «не удастся посредством чего бы то ни было засвидетельствовать [то есть доказать и обосновать со стороны их смысла]... если устранить всякое чувственное созерцание (единственное, которое мы имеем)»<sup>11</sup>.

Без чувственного созерцания понятиям бытия недостает отношения к объекту, через каковое отношение в них только и приходит то, что Кант называет их «значением». Правда, бытие означает полагание, установленность через установливание мышлением как действием рассудка. Но полагание лишь тогда способно установить нечто как объект, то есть как предносящееся, и тем самым фиксировать в качестве *предмета*, когда этому полаганию через чувственное созерцание, т. е. через аффилирование чувств *дано* то, что подлежит полаганию. Только полагание как полагание некоторой аффекции позволяет нам понять, что означает для Канта бытие сущего.

Однако ведь в аффекции через наши чувства нам всегда дано многообразие представлений. Чтобы предлагаемая ими «мешанина», текучка этого многообразия *установилась* и чтобы таким образом предмет смог *предстать*, многообразие должно стать упорядоченным, т. е. связным. Связь между тем никогда не может исходить от чувств. Всякая связность, по Канту, коренится в той способности представления, которая называется рассудком. Его основная черта — полагание как синтез. Полагание обладает

характером пропозиции, предложения, т. е. суждения, посредством которого нечто выставляется в качестве чего-то, предикат приписывается субъекту посредством связки «есть». Поскольку же полагание как пропозиция, предложение необходимо соотносится с данным в аффекции, то в той мере, в какой наше познание объекта имеет место, связка «есть» приобретает соответственно новый смысл. Кант определяет его лишь во втором издании «Критики чистого разума» (§ 19, В 140 слл.). Он пишет в начале § 19:

«Я никогда не мог удовлетвориться объяснением, которое логики дают относительно суждения вообще: это, говорят они, представление некоторого отношения между двумя понятиями»<sup>12</sup>.

Касательно такого объяснения Кант находит, что «здесь не определено, в чем состоит само *отношение*». В логическом объяснении суждения Канту не хватает того, на чем основывается полагание предиката в его отношении к субъекту. Логический субъект высказывания способен служить основанием лишь в качестве объекта для познающего Я — субъекта. Поэтому Кант продолжает, начиная новый раздел в тексте:

«Но когда я точнее исследую связь данных познаний в каждом суждении и отличаю ее как принадлежащую рассудку от отношения, складывающегося по законам репродуктивной способности воображения (каковое [отношение] обладает лишь субъективной значимостью), я нахожу, что суждение есть не что иное как способ приводить данные познания к *объективному* единству апперцепции. Словечко 'есть', выражающее отношение внутри суждения, имеет целью отличие объективного единства данных представлений от субъективного»<sup>13</sup>.

Пытаясь подобающим образом продумать эти положения, мы должны прежде всего обратить внимание на то, что теперь уже не только связка «есть» определяется иначе, но и выходит на свет отношение этого «есть» к единству связывания (собирания).

Взаимопринадлежность бытия и единства,  $\xi\acute{o}\nu$  и  $\xi\nu$ , открывается мысли уже в великом начале европейской философии. Когда сегодня нам просто называют два эти слова, «бытие» и «единство», то мы почти не способны удовлетворительно ответить, в чем их взаимопринадлежность, или хотя бы разглядеть основание этой взаимопринадлежности; потому что ни «единство» и единение мы не мыслим из собирающе-раскрывающего существа логоса, ни «бытие» не мыслим как самораскрывающееся присутствие, ни тем более не мыслим мы уже и греками оставленную без осмысления взаимопринадлежность обоих.

Прежде чем проследить, как в мысли Канта дает о себе знать взаимопринадлежность бытия и единства и как тезис Канта о бытии открывает тут свое богатейшее и лишь теперь могущее быть обоснованным содержание, приведем применяемый Кантом пример, который пояснит нам объективный смысл «есть» как связки. Пример гласит:

Если бы я рассматривал последовательность представлений лишь как некий процесс в субъекте, по законам ассоциации, тогда «я мог бы говорить лишь: когда я несу тело, то ощущаю давление тяжести; но я *не* мог бы сказать: оно, это тело, *есть* нечто тяжелое; последнее означает, что эти два представления связаны в объекте, т. е. безотносительно к состоянию субъекта, а не просто соединились в восприятии (сколь угодно часто повторяющемся)».

По кантовскому толкованию связки «есть», связь субъекта и предиката предложения выражается в ней как объективная. Всякая связь несет с собой единство, внутри которого, в которое она связывает данную множественность. Если, однако, единство не может возникнуть лишь из связи, поскольку последняя заранее уже от единства зависит, то

в чем тогда коренится единство? По Канту, его надо «искать выше», над связующим полаганием, осуществляемым в рассудке. Это то  $\xi\nu$  (единыщее единство), которое является источником всякого  $\sigma\nu\nu$  (син-) каждого  $\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$  (-теза). Кант называет его поэтому «исходным синтетическим единством». Оно заранее уже привходит (*adest*) во всякое представление, в перцепцию. Оно есть единство исходного синтеза апперцепции. Поскольку оно делает возможным бытие сущего, или, говоря языком Канта, объективность объекта, оно располагается выше, за пределами объекта. Поскольку оно делает возможным предмет как таковой, оно называется «трансцендентальной апперцепцией». В заключение § 15 (В 131) Кант говорит о нем, что оно «само содержит основание единства различных понятий в суждениях, а тем самым [основание] возможности рассудка, даже в его логическом применении»<sup>14</sup>.

Если в своей докритической работе Кант еще мирится с тем, что бытие и существование не поддаются дальнейшему разъяснению в их отношении к способностям рассудка, то путем критики чистого разума он достигает того, что не только уясняет способности рассудка, но и объясняет возможность самого рассудка из ее основания. При этом восхождении в местность возможности рассудка, при этом решающем шаге от докритического рассмотрения в область критического вопрошания *одно все же остается неприкосновенным*. Это та нить, за которую держится Кант при выдвижении и разъяснении своего тезиса о бытии: а именно что бытие и его виды надо определять из их отношения к рассудку.

Правда, более глубокое критическое определение рассудка дает теперь гарантию видоизмененного и более богатого объяснения бытия. Ибо теперь в горизонт кантовской мысли собственно и попадают модальности, виды «существования» и их определение. Кант сам пребывает в уверенности, что он достиг той точки, откуда можно вывести определение бытия сущего. Свидетельством тому опять же примечание, которое впервые появляется лишь в тексте второго издания «Критики чистого разума» (§ 16, В 134, прим.):

«Итак, синтетическое единство апперцепции есть высшая точка, с которой следует связывать всякое применение рассудка, даже всю логику, а за нею — трансцендентальную философию; больше того, эта способность [вышеназванная апперцепция] и есть сам рассудок»<sup>15</sup>.

Апперцепция эта 1) заранее присутствует во всяком представлении как сообщающая ему единство и 2) при такой заранее-заданности единства одновременно отнесена к аффицированию. Так понятая апперцепция есть «высшая точка, с которой следует связывать... всю логику». Кант не говорит: к которой следует привязывать. Тогда получилось бы, что логика задним числом привешивается к чему-то существующему без этой «логики». Трансцендентальная апперцепция есть, напротив, «высшая точка, с которой» логика в целом как таковая заранее связана, от которой зависит, которую дополняет, поскольку ее существо прикреплено к трансцендентальной апперцепции, почему ее и надо мыслить из этого источника и только отсюда.

А что в приведенном тексте значит «за нею»? Смысл здесь не тот, что логика в целом сама по себе предшествует подчиненной ей трансцендентальной философии; говорится следующее: когда и только когда вся логика встроена в точку трансцендентальной апперцепции, она может функционировать внутри критической, соотнесенной с данностью чувственного созерцания онтологии, а именно как путеводная нить при определении понятий (категорий) и основоположений бытия сущего. Дело

обстоит так потому, что «первое чистое познание рассудка» (т. е. определяющая чеканка бытия сущего) есть «основоположение исходного *синтетического* единства апперцепции» (§ 17, В 137). Соответственно, это основоположение есть основоположение единения, «единство» же есть не плоская совместность, а соединяюще-собирающее начало, *Λόγος* в изначальном смысле, только переведенный и переложенный на Я-субъект. Этот *Λόγος* и связует собою «логику» в целом.

Названием «трансцендентальная философия» Кант обозначает преобразившуюся после критики чистого разума онтологию, которая осмысливает бытие сущего как предметность предмета опыта. Ее почва в логике. Но это уже не формальная логика, а логика, определяемая исходным синтетическим единством трансцендентальной апперцепции. На такой логике и основана онтология. Этим подтверждается уже сказанное: бытие и существование определяются из отношения к применению рассудка.

Истолкование бытия и сущего и теперь еще проходит под ведущей рубрикой «бытие и мышление». Но правомерное применение рассудка покоится на том, что мышление как полагающе-умозакрывающее представление, как полагание и высказывание определяется из трансцендентальной апперцепции и привязано к аффекции через чувства. Мышление погружено в задетую чувственностью, т. е. конечную субъективность человека. «Я мыслю» значит: я связываю чувственно данное многообразие представлений в предвосхищающей ориентации на единство апперцепции, которое расчленяется на ограниченное многообразие понятий чистого рассудка, т. е. категорий.

Одновременно с критическим развертыванием существа рассудка идет сужение его применения, — а именно до определения того, что дано чувственным созерцанием и его чистыми формами. С другой стороны, сужение употребления рассудка рамками опыта одновременно открывает путь к более изначальному определению существа самого рассудка. Устанавливаемое в полагании есть установление некоей данности, которая в свою очередь через это устанавливание и полагание становится для полагания противоположенным, предметом, *брошенным перед* ним, объектом. Установленность (полагание), т. е. бытие, превращается в предметность. Если и в «Критике чистого разума» Кант еще говорит о вещи, как например в утвердительном высказывании своего тезиса о бытии, то «вещь» всегда означает пред-мет, объект в самом широком смысле представленного нечего, некоего X. Соответственно в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» (В XXVII) Кант говорит, что критика

«учит принимать объект в *двойном значении*, а именно как явление или как вещь в себе»<sup>16</sup>.

«Все предметы вообще» критика разделяет на «феномены и ноумены» (А 235, В 294)<sup>17</sup>. Эти последние подразделяются на ноумены в негативном и в позитивном рассудке. То, что в чистом, не связанном чувственностью рассудке вообще представлено, но не познано и непознаваемо, расценивается как X, который мыслится как то, что лежит в основе являющегося предмета. Ноумен в положительном смысле, т. е. нечувственный предмет, взятый сам по себе, напр. Бог, остается закрытым для нашего теоретического познания, поскольку мы не располагаем никаким нечувственным созерцанием, которому этот предмет мог бы непосредственно предстать сам по себе.

Ни с определением бытия как полагания, ни вообще с понятием бытия «Критика» не расстается. Поэтому мнение, будто благодаря кантовской

философии понятие бытия, как выражаются, «упразднено», есть ошибка неокантианства, дающая о себе знать и по сей день. Доминирующий издревле смысл бытия (постоянное присутствие) в кантовском критическом истолковании бытия как предметности предмета опыта не только сохраняется, но даже благодаря определению «предметность» снова выходит на передний план в особенно рельефном виде, тогда как господствующим в остальной истории философии истолкованием бытия как субстанциальности субстанции этот смысл прямо затемняется и даже искажается. При этом в духе критического истолкования бытия Кант определяет «субстанциальное» всецело как предметность: субстанциальное означает не что иное «как такое понятие предмета вообще, которое остается (subsistiert), когда в нем мыслят просто трансцендентальный субъект без всяких предикатов» (А 414, В 441)<sup>18</sup>.

Да будет позволено заметить здесь, что мы хорошо сделаем, если будем понимать в языке Канта слова «предмет» и «объект» также и буквально, поскольку в них звучит то отношение к мыслящему Я-субъекту, из какового отношения бытие как полагание получает свой смысл.

Поскольку существо полагания определяется исходя из трансцендентальной апперцепции, соотношенной с чувственной аффекцией, как объективное полагающее высказывание, как объективное суждение, то и «высшая точка» мышления, т. е. возможность самого рассудка, необходимо оказывается основанием всех возможных высказываний и, значит, *основоположением*. Так, впрочем, и гласит заголовок § 17 (В 136):

«Основоположение о синтетическом единстве апперцепции есть высший принцип всякого применения рассудка»<sup>19</sup>.

Соответственно, систематическое истолкование бытия сущего, т. е. предметности предмета опыта, может достигаться лишь в основоположениях. В этом обстоятельстве уже заложено основание того, что благодаря Гегелю, на пути через Фихте и Шеллинга «наука логики» станет диалектикой, вращающимся в себе движением основоположений, которое есть сама абсолютность бытия. «Систематическое представление всех синтетических основоположений» Кант вводит следующим высказыванием (А 158—159, В 197—198):

«Что где-то вообще имеют место основоположения, это следует приписать исключительно чистому рассудку, который есть не только способность устанавливать правила относительно совершающегося, но и сам источник основоположений, в согласии с которыми все (что может предстать нам лишь в качестве предмета) необходимо подчинено правилам, поскольку без таковых явления никогда не сопровождалось бы познанием соответствующего им предмета»<sup>20</sup>.

Те основоположения, которые «объясняют» модальность бытия, называются у Канта «постулатами эмпирического мышления вообще». Кант специально замечает, что «наименования» для четырех главных групп в «таблице основоположений» (а именно «аксиомы наглядного созерцания», «антиципации восприятия», «аналогии опыта» и «постулаты эмпирического мышления вообще») он «преднамеренно выбрал с тем чтобы не оставить незамеченными различия в аспекте очевидности и применения этих основоположений» (А 161, В 200). Мы вынуждены ограничиться здесь характеристикой четвертой группы «постулатов», притом с единственной целью показать, как в этих основоположениях подчеркивается ведущее у Канта понятие бытия как полагания.

Отложим пока прояснение термина «постулаты», будем только помнить, что этот термин вновь встретится нам в высшей точке соб-

ственно метафизики Канта, где идет речь о постулатах практического разума.

Постулаты — это «требования». Кто или что требует и для чего требуется? В качестве «постулатов эмпирического мышления вообще» их требует само это мышление от своего источника, от существа рассудка, и требует для обеспечения возможности полагать то, что дает чувственное восприятие, а тем самым для обеспечения возможности связывать в единство существование, т. е. действительность многообразия явлений. Действительное есть всегда действительное чего-то возможного; а то, что оно — действительное, отсылает в конечном счете к чему-то необходимому. «Постулаты эмпирического мышления вообще» суть основоположения, посредством которых объясняются возможность, действительность и необходимость, поскольку этими тремя обусловлено существование предмета опыта.

Первый постулат гласит: «То, что согласуется с формальными условиями опыта (по созерцанию и по понятиям), *возможно*».

Второй постулат гласит: «То, что связано с материальными условиями опыта (ощущения), *действительно*».

Третий постулат гласит: «То, связь чего с действительным определена в соответствии с общими условиями опыта, есть (существует) *необходимо*»<sup>21</sup>.

Мы не станем замахиваться на то, чтобы с налета до последней прозрачности понять содержание этих основоположений. Однако для их первого понимания мы уже подготовлены, а именно тем, что Кант объявляет о бытии в отрицательной части своего тезиса: «*Бытие* явно не есть реальный предикат». Подразумевается, что бытие, а значит и виды бытия — возможность, действительность, необходимость — говорят не о том, *что* есть предмет, объект, но лишь о том, *как* предмет относится к субъекту. С оглядкой на это «как» перечисленные бытийные понятия и называются «модальностями». Да и сам Кант начинает свое толкование «постулатов» следующим положением:

«Категории модальности имеют в себе ту особенность, что как определения объекта они ни в малейшей мере не расширяют понятие [а именно понятие субъекта предложения], к которому они присоединяются в качестве предикатов, но выражают лишь отношение к способности познания» (А 219, В 266)<sup>22</sup>.

Снова заметим: бытие и существование Кант объясняет теперь уже не из отношения к способности *рассудка*, а из отношения к способности *познания*, т. е., разумеется, опять же к рассудку, к способности суждения, но так, что последняя получает свое определение через связь с опытом (ощущением). Бытие остается все равно полаганием, но втянутым в отношение к аффекции. В предикатах возможного бытия, действительного бытия, необходимого бытия заключается «определение объекта», однако всего лишь «известное» определение, поскольку нечто высказывается об объекте самом по себе, о нем как объекте, а именно в аспекте его объективности, т. е. пред-поставленности, в аспекте присущего ему существования, а не в аспекте его реальности, т. е. вещности. Для критически-трансцендентального истолкования бытия сущего докритический тезис, что бытие «вовсе не есть предикат», уже не годится. Бытие как возможное бытие, действительное бытие, необходимое бытие — это хотя и не реальный (онтический), но трансцендентальный (онтологический) предикат.

Только сейчас мы начинаем понимать странный поначалу оборот речи, применяемый Кантом в утвердительной части своего тезиса

о бытии в тексте «Критики чистого разума»: «Бытие... есть просто полагание вещи или известных определений самих по себе». «Вещь» значит теперь, на языке «Критики», объект или предмет. «Известные» определения объекта как объекта знания — это определения не реальные, модальности бытия. В качестве таковых они суть полагания. Насколько это отвечает истине, должно выявиться из содержания трех постулатов эмпирического мышления вообще.

Обратим пока внимание лишь на то, что — и каким образом — в кантовском столкновении видов бытия бытие мыслится как полагание.

*Возможное бытие* объекта состоит в такой установленности чего-либо, когда последнее «согласуется с» тем, что дано в чистых формах созерцания, т. е. в пространстве и времени, в качестве такой данности подлежа определению через чистые формы мышления, т. е. категории.

*Действительное бытие* объекта есть установленность некоторой возможности таким образом, что установленное «связано с» чувственным восприятием.

*Необходимое бытие* объекта есть установленность чего-то такого, что «сопряжено с» действительным по общим законам опыта.

Возможность — согласованность с...

Действительность — связь с...

Необходимость — сопряженность с...

В каждой из модальностей действует полагание всякий раз другого отношения к тому, что требуется для существования предмета опыта. *Модальности суть предикаты этого всякий раз требующегося отношения.* Основоположения, объясняющие эти предикаты, «требуют» то, что требуется для возможного, действительного, необходимого существования предмета. Поэтому Кант и закрепляет за своими основоположениями именование постулатов. Они суть постулаты мышления в том двояком смысле, что, во-первых, их «требования» исходят от рассудка как источника мышления и вместе с тем, во-вторых, они обязательны для мышления постольку, поскольку посредством своих категорий оно призвано определить опытно-данное в существующий предмет. «Постулаты эмпирического мышления вообще» — это «вообще» значит, что хотя постулаты названы в таблице основоположений чистого рассудка на четвертом и последнем месте, однако по рангу они первые, потому что им заранее должно удовлетворять всякое суждение о предмете опыта.

Постулатами именуется то, что заранее требуется для полагания опытного предмета. Постулатами именуется бытие, относящееся к существованию сущего и выступающее в качестве явления объектом для познающего субъекта. Тезис Канта о бытии остается в силе: бытие есть «просто полагание». Но теперь тезис раскрывает свое более богатое содержание. «Просто» имеет в виду чистое отношение объективности объекта к субъективности человеческого познания. Возможность, действительность, необходимость суть полагания разных способов этого отношения. Различие в способах полагания определяется из источника исходного полагания. Это — чистый синтез трансцендентальной апперцепции. Она есть первоакт познающего мышления.

Поскольку бытие не есть *реальный* предикат, но все же предикат, а стало быть приписывается объекту, при том что невыводим из вещного содержания объекта, то предикаты модальности бытия не могут исходить из объекта; наоборот, как виды полагания они должны возникать в субъективности. Полагание и его модальности существования определяются из мышления. Так тезис Канта о бытии невысказанно пронизан ведущей темой: *бытие и мышление.*

При «разъяснении» постулатов и еще до того, вычерчивая таблицу категорий, Кант различает возможность, действительность и необходимость, причем не говорится и вопроса даже не ставится о том, где лежит основание для различения возможности и действительности.

Лишь спустя десять лет после «Критики чистого разума», в заключение своего третьего шедевра, «Критики способности суждения» (1790). Кант касается этого вопроса, притом опять же эпизодически, в § 76, озаглавленном «Замечание». И двадцатилетний Шеллинг в своей появившейся через пять лет первой работе (1795) «Я как первоначало философии, или о безусловном в человеческом знании» оканчивает заключительное примечание к своему труду следующим утверждением:

«Возможно, никогда еще на столь немногочисленных страницах не теснилось такое множество глубоких мыслей, как это произошло в § 76 'Критики телеологического суждения'» (Philosophische Schriften, I. Band, 1809, S. 114, Werke, I, 242).

Поскольку сказанное здесь Шеллингом справедливо, не будем претендовать на полное осмысление этого § 76. Для целей настоящего изложения надо только показать, что и в названном высказывании о бытии Кант тоже держится определения бытия как полагания. Кант говорит:

«Основание» для «безусловно необходимого человеческого рассудку» различения между возможностью и необходимостью вещей «лежит в субъекте и в природе его познавательных способностей»<sup>23</sup>.

Чтобы пользоваться последними, для нас, людей, «потребны два совершенно разнородных момента»<sup>24</sup>. В каком смысле? Совершенно различны рассудок и чувственное созерцание; первый требуется «для понятий», второе — «для соответствующих им объектов». Предмет никогда не может быть дан нам нашим рассудком. Со своей стороны, наше чувственное созерцание неспособно установить то, что им дано, как предмет в его предметности. Взятый сам по себе, наш рассудок может посредством своих понятий мыслить тот или иной предмет лишь в его возможности. Чтобы познать предмет как действительный, необходимо аффицирование через чувства. В свете только что сделанных замечаний мы пойдем следующее решающее положение Канта:

«Всякое наше различие просто возможного и действительного покоится на том, что первое означает лишь полагание представления той или иной вещи относительно нашего понятия и вообще нашей мыслительной способности, а второе [действительное] — полагание вещи самой по себе (вне этого понятия)»<sup>25</sup>.

Из собственных слов Канта выходит: возможность и действительность суть разные способы полагания. Различение их для нас, людей, необходимо потому, что вещьность предмета, его реальность объективна для нас лишь тогда, когда объективность определяется рассудком как чувственно данная, и наоборот, когда рассудку дается извне то, что он должен определить.

Титул «объективная реальность» — что значит: полагаемая в качестве объекта вещьность — Кант применяет для бытия того сущего, которое доступно нам как предмет опыта. Соответственно, в решающем месте «Критики чистого разума» Кант говорит:

«Если только знание обладает объективной реальностью, т. е. относится к предмету и в нем имеет значение и смысл, то необходимо, чтобы этот предмет мог быть так или иначе дан» (A 155, B 194)<sup>26</sup>.

Укажем на неизбежность различения возможности, действительности и на их основание обнаруживается: в существе бытия сущего,



в полагании правит структура обязательного различения возможности и действительности. Заглянув в это основание бытийной структуры, мы, кажется, достигли предела того, что Кант может сказать о бытии. Так действительно кажется, если мы ищем готовых выводов, вместо того чтобы обратить внимание на путь Канта.

В своем определении бытия Кант совершает, однако, еще один шаг, причем снова лишь в виде догадки, так что до систематического представления о бытии как полагании дело не доходит. В контексте творчества Канта это не означает никакой ущербности, поскольку эпизодичные высказывания о бытии как полагании присущи стилю его мысли.

Непременность последнего сделанного Кантом шага мы можем пояснить посредством следующего рассуждения. Свои высказывания о бытии Кант называет «разъяснениями» и «толкованиями». Те и другие признаны в ясности и чистоте показать, что он подразумевает под бытием. Определяя последнее как «просто полагание», он понимает бытие исходя из некоторой определенной точки, а именно из полагания как акта человеческой субъективности, т. е. ориентированного на чувственную данность человеческого рассудка. Назовем возведение к этой точке уточнением. Те разъяснения и толкования опираются на это уточнение. В результате проясняется ближайшим образом искомая точка, но не видна еще система точек, т. е. исходя из чего бытие определяется как полагание, а стало быть, в свою очередь, определяется само полагание.

И вот в заключение позитивной части своего истолкования человеческого опыта сущего и предмета этого опыта, т. е. в заключение своей критической онтологии Кант помещает приложение под заглавием «О двусмысленности рефлексивных понятий»<sup>27</sup>. По-видимому, это «Приложение» вставлено очень поздно, уже после завершения «Критики чистого разума». В историко-философском аспекте оно выражает размежевание Канта с Лейбницем. Рассмотренное в плане собственной мысли Канта, это «Приложение» содержит ретроспективное осмысление проделанных мыслью шагов и пройденного при этом измерения. Ретроспективное осмысление само есть новый шаг — предельный, совершенный Кантом в истолковании бытия. Поскольку это истолкование сводится к сужению применения рассудка до рамок опыта, дело в нем идет об ограничении рассудка. Оттого в «Примечании» к этому «Приложению» (А 280, В 336) Кант говорит, что уточнение рефлексивных понятий «весьма полезно для надежного определения и обеспечения границ рассудка».

«Приложением» обеспечивается то обеспечение, каким «Критика чистого разума» Канта удостоверяет человеческое теоретическое познание во всем его диапазоне. И здесь мы тоже вынуждены довольствоваться единственным замечанием, которое должно только показать, каким образом Кант прочерчивает в «Приложении» координаты точки, к которой относится бытие как полагание. В истолковании бытия как полагания заложено решение о том, что полагание и установленность предмета проясняются из различных отношений к познавательной способности, т. е. в обратной отнесенности к ней, в «обратном склонении», в рефлексии. И когда различные рефлексивные отношения как таковые специально вводятся в поле зрения и тем самым сравниваются друг с другом, то становится очевидным, что истолкование их должно проходить в соответствии с определенными ориентирами.

Это рассмотрение переходит затем к «состоянию духа», т. е. к человеческому субъекту. Рассмотрение уже не устремляется прямо к предмету опыта, оно отклоняется назад к опытно-постигающему субъекту, становится рефлексией. Кант говорит о «размышлении» (*Überlegung*).

А когда рефлексия направлена на те состояния и отношения представляющей деятельности, благодаря которым вообще делается возможным определить бытие сущего, то такая рефлексия, направленная на координаты точки, к которой относится бытие, становится трансцендентальной рефлексией. Соответственно Кант пишет (А 261, В 317):

«Акт, коим сравнение представлений вообще я сопоставляю с познавательной способностью, в которой это сравнение происходит и посредством которой я произвожу различения независимо от того, сравниваются ли представления между собой как принадлежащие рассудку или чувственному созерцанию, я называю *трансцендентальной рефлексией*»<sup>28</sup>.

При прояснении *возможного бытия* как полагания в игру вступило отношение к формальным условиям опыта и тем самым понятие *формы*. При прояснении *действительного бытия* речь пошла о материальных условиях опыта и тем самым о понятии *материи*. Прояснение модальностей бытия как полагания осуществляется поэтому в свете различия материи и формы. Различие принадлежит координатам точки, определяющей место бытия как полагания.

Поскольку с помощью этих понятий определяется отношение рефлексии, они называются понятиями рефлексии. Однако способ и прием, каким определяются понятия рефлексии, сам есть рефлексия. Предельное определение бытия как полагания достигается для Канта в рефлексии о рефлексии, а стало быть, в некотором отличительном способе мышления. Это обстоятельство упрочивает правомерность отнесения кантовских размышлений о бытии под рубрику *бытие и мышление*. Смысл рубрики кажется однозначным. Однако в ней кроется нечто недоясненное.

При раскрытии и обосновании различия между возможностью и действительностью обнаружилось, что полагание действительного выходит за пределы простого понятия возможного, во внешнее по отношению к интимности субъективного состояния субъекта. В дело вступает тем самым различие «внутреннего» и «внешнего». Внутреннее означает внутренние определения вещи, исходящие от рассудка (*qualitas — quantitas*), в отличие от внешнего, т. е. от тех определений, которые обнаруживаются при созерцании пространства и времени в качестве внешних взаимоотношений вещей как явлений. Различие этих понятий рефлексии и сами они раскрываются перед трансцендентальной рефлексией.

Прежде вышеназванных понятий трансцендентальной рефлексии «материя и форма», «внутреннее и внешнее» Кант указывает еще «тождество и различие», «гармония и противоборство». О названных на четвертом месте последними рефлексивных понятиях «материя и форма» он, однако, говорит:

«Это — два понятия, которые кладутся в основу всякой другой рефлексии, столь неразрывно связаны они со всяким применением рассудка. Первое [материя] означает вообще все то, что поддается определению, второе — определение первой» (А 266, В 322)<sup>29</sup>.

Уже простое перечисление понятий рефлексии дает нам намек для более основательного понимания тезиса Канта о бытии как полагании. Полагание выступает внутри структуры форма-материя. Эта структура истолковывается как различие определения и определяемого, т. е. с учетом спонтанности акта рассудка в его отношении к рецептивности чувственного восприятия. Бытие как полагание уточняется,

т. е. включается в структуру человеческой субъективности как места происхождения его существа.

Доступ к субъективности дает рефлексия. Поскольку рефлексия как трансцендентальная направлена не прямо на объекты, а на отношение объективности объекта к субъективности субъекта, и поскольку тем самым тема рефлексии в качестве такого отношения уже есть со своей стороны некоторое обратное отношение к мыслящему Я, постольку рефлексия, посредством которой Кант проясняет и уточняет бытие как полагание, оказывается рефлексией о рефлексии, мышлением мышления, отнесенного к чувственному восприятию. Уже не раз упоминавшаяся ведущая тема в кантовском истолковании бытия, рубрика *бытие и мышление*, звучит теперь яснее в своем более богатом содержании. И тем не менее в своем основополагающем смысле эта ведущая рубрика остается еще туманной. В ее формулообразной редакции скрывается двусмысленность, которую нужно продумать, коль скоро тема *бытие и мышление* не только характеризует кантовское истолкование бытия, но и намечает основную черту, прочерчивающую собой ход всей истории философии.

Прежде чем в заключение вывести на свет названную двусмысленность, нам может понадобиться хотя бы издали показать, каким образом в кантовском истолковании бытия как полагания говорит традиция. Уже из раннего трактата Канта, «Основание для доказательства», мы видим, что прояснение бытия проходит в ориентации на существование, поскольку предметом рассуждения выступает «доказательство существования Бога». Вместо «существования» язык метафизики говорит также *existentia*. Достаточно вспомнить об этом слове, чтобы в *sistere*, устанавливании, опознать связь с *ponere* и полаганием; *existentia* есть *actus, quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis* (ср. Хайдеггер. «Ницше», 1961, т. II, с. 417 слл.)<sup>30</sup>.

Однако, заметив это, мы должны отказаться от господствующего инструментального и рассчитывающего отношения к языку и открыться для издалека правящей силы и размаха его сказа.

В испанском языке слово для обозначения бытия — *ser*. Оно происходит от *sedere*, сидеть. Мы говорим об «оседлости» и «селении». Так называется место, где поддерживается жилище. Держаться чего-то — значит присутствовать при... Гёльдерлин хотел «воспеть селения князей и предков их». Конечно, думать, будто с вопросом о бытии можно справиться путем расчленения словесных значений, было бы глупо. Между тем прислушивание к сказу языка при необходимой осмотрительности и при чутье к связи говоримого могло бы намекнуть нам на дело мышления.

Последнее призвано спросить: что же все-таки называется бытием, если оно дает определить себя из представления как полагание и установленность? Это вопрос, который Кант уже не ставит, как не ставит и следующие: что же все-таки называется бытием, если полагание дает определить себя через сочетание формы и материи? Что же все-таки называется бытием, если при определении установленности установленного эта установленность выступает в двойном образе субъекта, во-первых, как субъект предложения в отношении к предикату, во-вторых, как Я-субъект в отношении к объекту? Что же все-таки называется бытием, если его оказывается возможным определить из *subiectum*, т. е., по-гречески, из *υποκειμενον*? Это последнее есть заранее-уже-предлежащее, ибо постоянно присутствующее. Поскольку бытие определяется как присутствие, сущее есть данное и предлежащее, *υποκειμενον*? Отношение к сущему есть допущение его предлежания как вид полага-

ния, ропеге. В этом заключена возможность устанавливания и поставления. Поскольку бытие высвечивается как присутствие, то отношение к существу как предлежащему может стать полаганием, устанавливанием, представлением и установлением. В тезисе Канта о бытии как полагании, но также и во всей области его истолкования бытия сущего как объективности и объективной реальности правит бытие в смысле держащегося пребывания.

Бытие как просто полагание разворачивается в модальности. Сущее устанавливается в своем полагании через высказывание, отнесенное к чувственной аффекции, т. е. через эмпирическую способность суждения при эмпирическом применении разума внутри определяющегося таким образом разума. Бытие объясняется и уточняется из отношения к мышлению. Объяснение и уточнение имеют характер рефлексии, которая дает о себе знать как мышление о мышлении.

Что остается теперь еще неясным в ведущей рубрике «бытие и мышление»? Если мы подставим в эту рубрику то, что приоткрылось нам в ходе изложения тезиса Канта, то вместо бытия мы скажем: полагание, вместо мышления: рефлексия рефлексии. Тогда рубрика «бытие и мышление» будет значить то же, что полагание и рефлексия рефлексии. То, что стоит здесь по обе стороны связки «есть», прояснено в кантовском смысле.

Что, однако, значит в «бытии и мышлении» это «и»? Люди не смущаются ответом и держат его наготове. Любят ссылаться при этом на одно из древнейших положений философии, на изречение Парменида, гласящее: τὸ ἓν αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. «Ибо одно и то же мышление и бытие».

Отношение между мышлением и бытием — тождество, идентичность. Ведущая рубрика «бытие и мышление» означает: бытие и мышление идентичны. Как если бы было уже решено, что значит «идентичны»; как если бы смысл тождества лежал у нас в руках, и именно в этом исключительном «случае», касающемся отношения между бытием и мышлением. Оба явно не похожи на вещи и предметы, отношения между которыми можно невозбранно вычислять в какую угодно сторону. Ни в каком случае «тождественны» не значит «равны». Бытие и мышление: в этом «и» таится весь вопрос как прежней философии, так и сегодняшнего мышления.

Вместе с тем, через изложение кантовского тезиса неоспоримо выявлено, что бытие как полагание определяется из отношения к эмпирическому применению рассудка. В «и» ведущей рубрики подразумевается это отношение, точка опоры которого, по Канту, в мышлении, т. е. в акте человеческого субъекта.

Какого рода это отношение? Характеристика мышления как рефлексии рефлексии дает нам один, правда, лишь приблизительный, чтобы не сказать обманчивый, намек. Мышление входит в игру двояким образом: сначала как рефлексия, потом как рефлексия рефлексии. Только что это все значит?

Если принять, что характеристики мышления как рефлексии достаточно, чтобы очертить его отношение к бытию, то это значит: мышление задает в качестве простого полагания горизонт, на котором можно заметить такие вещи, как положенность, предметность. Мышление функционирует как задание горизонта для истолкования бытия с его модальностями как полагания.

Мышление как рефлексия рефлексии, напротив, подразумевает прием, которым словно инструментом и орудием, через который ис-

толковывается увиденное в горизонте полагания бытие. Мышление как рефлексия означает горизонт, мышление как рефлексия рефлексии означает орудие истолкования бытия сущего. В ведущей рубрике «Бытие и мышление» мышление в показанном существенном смысле оказывается неизменно двузначным, и это — сплошь через всю историю европейской мысли.

А что если мы примем бытие в смысле исходной греческой мысли как высветляюще-держашееся присутствие вещей, не только и не в первую очередь как установленность в устанавливании рассудком? Может ли горизонтом для этого исходного облика бытия служить представляющее мышление? Явно нет, если, конечно, самовысветляющее и самоподдерживающее присутствие отлично от установленности, пусть даже эта установленность и остается в родстве с тем присутствованием, ибо установленность обязана присутствованию своим сущностным истоком.

Если дело обстоит так, не должен ли также и *способ* истолкования бытия, образ мышления, иметь соответственно другой характер? Теория мышления издавна называется «логикой». Если, однако, мышление в своем отношении к бытию двузначно — как задание горизонта и как инструмент, — то не оказывается ли в свете сказанного двузначным и то, что называется «логикой»? Не становится ли тогда совершенно проблематичной «логика» как органон и как горизонт истолкования бытия? Мысль, пробивающаяся в этом направлении, не нападает на логику, но тратит себя на достоящее определение *логоса*, т. е. того сказа, в котором дается слово бытию как *единственно* достойному осмысления.

В неприметном «есть» таится все достойное осмысления бытие. Прежде всего заслуживающим осмысления оказывается тут, однако, то, что мы сомневаемся, может ли быть «бытие», само это «есть» или бытие никогда не «есть» и тем не менее остается истиной: бытие имеет место.

Но откуда исходит, к кому переходит именование в этом «имеет место», кем и каким образом дарится?

Бытие не может *быть*. Если бы оно было, оно не оставалось бы уже бытием, а стало бы сущим.

И все же не говорит ли мыслитель, впервые продумавший бытие, не говорит ли Парменид (фр. 6): *ἔστι γὰρ εἶναι*, «ибо бытие есть» — «ибо присутствие присутствует»? Если вспомнить, что в *εἶναι*, присутствии, говорит собственно *ἄληθεια*, непотаенность, то присутствие, подчеркнуто высказанное в этом *ἔστι* об *εἶναι*, значит: *допущение присутствовать*. Бытие — в собственном смысле: то, чем присутствие предоставлено.

Выдается ли здесь бытие, которое есть, за нечто сущее, или здесь сказано бытие, τὸ αὐτὸ (само), καθ'αὐτὸ, по самому себе? Тавтология ли здесь звучит? Безусловно. Но тавтология в высшем смысле, которою не ничто, а все сказано: нечто исходно и впредь задающее меру для мысли. Потому эта тавтология таит в себе несказанное, непродуманное, неспрошенное. «Ибо присутствие присутствует».

Что значит здесь присутствие? Настоящее? Чем настоящее определяется? Не обнаруживается ли здесь, точнее, не таится ли здесь непродуманный характер потаенного существа времени?

Если дело обстоит так, то вопрос о бытии должен подойти под ведущую рубрику: «Бытие и время».

А тезис Канта о бытии как чистом полагании?

Если положенность, установленность, предметность оказывается произвольной присутствования, то тезис Канта о бытии принадлежит к тому, что во всей метафизике остается непродуманным.

Ведущая рубрика метафизического определения бытия сущего, «бытие и мышление», недостаточна даже хотя бы для постановки вопроса о бытии, не говоря уж о том, чтобы найти на него ответ.

Тем не менее тезис Канта о бытии как чистом полагании остается вершиной, откуда открывается вид назад вплоть до определения бытия как *ἁποκρίσθαι*, предлежаия, и вперед в спекулятивно-диалектическое истолкование бытия как абсолютного понятия.

## ГЕГЕЛЬ И ГРЕКИ

Название доклада можно переделать в вопрос. Он гласит: как в кругозоре своей философии Гегель описывает философию греков? На этот вопрос мы можем ответить, историографически рассматривая философию Гегеля с современной позиции и прослеживая при этом, в каком аспекте Гегель со своей стороны историографически представляет греческую философию. При таком подходе мы получим историографическое исследование определенных исторических обстоятельств. Подобное занятие обладает своим правом на существование и своей пользой.

Но дело идет о другом. При имени «греки» мы думаем о начале философии, при имени «Гегель» о ее завершении. Гегель сам понимает свою философию под таким определением.

Из рубрики «Гегель и греки» нам говорит вся философия в ее событийной истории, и притом теперь, в эпоху, когда распад философии становится очевидным; ибо она растекается в логику, психологию и социологию. Эти самостоятельные сферы исследования обеспечивают за собой возрастающее значение и широкое влияние в качестве функциональных форм и эффективных орудий политически-экономического, т. е. в существенном смысле технического мира.

Однако — издавека обусловленный и неустойчивый распад философии вовсе еще не обязательно конец мышления, а скорее что-то другое, хотя и не поддающееся общепонятной констатации. Сказанное ниже призвано быть в какой-то мере осмыслением того, что это такое, и попыткой разбудить свежий взгляд на дело мысли. Разгряняется дело мысли. Дело означает здесь: то, что само по себе требует прояснения. Для удовлетворения этому требованию необходимо, чтобы мы оказались в виду дела мысли и подготовили себя к тому, чтобы дать мысли как обусловленной своим делом измениться.

Нижеследующее ограничится указанием на одну возможность, из которой позволит себя увидеть дело мысли. Зачем, однако, чтобы прийти к делу мысли, окольный путь через Гегеля и греков? Затем, что нам требуется этот путь, в своем существе, конечно, совсем не окольный; ибо правильно понятая традиция несет нам настоящее, то, что в качестве дела мысли настоятельно требует нас и о чем у нас таким образом идет дело. Подлинная традиция — в столь малой мере баржа с грузом прошлого, которую мы тащим за собой, что она, наоборот, освобождает нас в настоящее, становясь так главным путеводителем в дело мысли.

Гегель и греки — это звучит примерно как: Кант и греки, Лейбниц и греки, средневековая схоластика и греки. Звучит так же, и тем не менее здесь другое. Ибо Гегель впервые мыслит философию греков как целое, а это целое — философски. Почему такое возможно? Потому что Гегель определяет саму по себе историю таким образом, что в своей основной черте она должна оказаться философской. История философии есть для Гегеля единый и потому необходимый процесс восхождения духа

к самому себе. История философии вовсе не голая череда разнообразных мнений и учений, бессвязно сменяющих друг друга.

Во введении к своим берлинским чтениям по истории философии<sup>1</sup> Гегель говорит: «История, развертывающаяся перед нами, есть история отыскания мыслью самой себя» (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ed. Hoffmeister, 1940. Bd. 1, S. 81, Anm.)<sup>2</sup>. «Ибо историю философии развертывает лишь сама философия» (Hoffmeister a. a. O. S. 235 f.)<sup>3</sup>. Соответственно философия как саморазвитие духа к абсолютному знанию и история философии для Гегеля тождественны. До Гегеля ни один философ не достигал такого обоснования философии, которое позволяло бы и требовало, чтобы философия одновременно и двигалась в своей истории и чтобы это движение было самою философией. Философия же, по слову Гегеля из введения к его первому курсу здесь в Гейдельберге, имеет своей «целью»: «истину» (Hoffmeister a. a. O. S. 14)<sup>4</sup>.

Как говорит Гегель в одном замечании на полях рукописи этого курса, в качестве своей истории философия есть «царство чистой истины — не деяния внешней действительности, а внутреннее пребывание духа в самом себе» (a. a. O. S. 6 Anm.). «Истина» — это значит здесь: истинное в его чистой осуществленности, одновременно приводящей к выражению истину истинного, его сущности.

Можем ли мы гегелевское определение цели философии, а это есть истина, взять ориентиром для осмысления дела мысли? По-видимому, да, если только мы удовлетворительно проясним тему «Гегель и греки», т. е. теперь — «философия в единстве ее исторической судьбы в виду ее цели, истины».

Поэтому мы прежде всего спрашиваем: почему история философии как история должна быть в своей основной черте философской? Что значит здесь «философский»? Что значит здесь «история»?

Ответы должны получиться краткими, с риском сказать по видимости уже известное. Между тем ни в какую эпоху для мысли нет чего-то известного. Гегель заявляет: «С ним (а именно с Декартом) мы вступаем, собственно, в самостоятельную философию. Здесь, можно сказать, мы наконец дома и можем, как мореплаватель после долгих блужданий по бурному морю, воскликнуть 'Земля!...'» (WW. XV, 328). Этим образом Гегель хочет указать: декартовское *ego cogito sum*, «я мыслю, я есмь» стало прочным основанием, на котором философия может по-настоящему и вполне утвердиться. В философии Декарта *ego* становится законодательным *subiectum*, т. е. заранее предлежащим. Этот субъект, однако, только тогда взят в обладание правильным образом, а именно в кантовском смысле, трансцендентально и полно, т. е. в смысле спекулятивного идеализма, когда развертывается вся структура и движение субъективности субъекта и эта последняя поднимается до абсолютного знания самой себя. Поскольку субъект *знает* себя как такое знание, которое обуславливает всякую субъективность, он в качестве такого знания *есть*: сам абсолют. Истинное бытие есть абсолютно мыслящая саму себя мысль. Для Гегеля бытие и мысль одно, а именно в том смысле, что все вирается мышлением, определяясь в то, что Гегель называет просто «мыслью».

Субъективность как *ego cogito* есть сознание, которое представляет нечто, относит это представленное к себе и таким образом в себе собирает. Сбирать по-гречески значит *λέγειν*. Сбирать разнообразные вещи для Я и внутри Я значит, в среднем залоге, *λέγεσθαι*. Мыслящее Я собирает представленное, проходя через него, пронизывая его в его представимости. «Через что-либо» по-гречески значит: *διά διαλέγεσθαι*,

диалектика означает здесь, что в названном действии (процессе) и в качестве такого действия субъект производит свою субъективность: продуцирует ее.

Диалектика есть процесс продуцирования субъективности абсолютного субъекта и в качестве такого процесса — его «необходимая деятельность». Сообразно структуре субъективности процесс этого продуцирования имеет три ступени. Прежде всего субъект в качестве сознания непосредственно отнесен к своим объектам. Это непосредственно и все же неопределенно представленное Гегель именуется также «бытием», всеобщим, абстрактным. Ибо оно еще отвлечено здесь от отношения объекта к субъекту. Лишь через это обратное отнесение, через рефлексию объект становится для субъекта представлением *как* объект, а субъект — представлением для самого себя, т. е. как относящийся к объекту. Однако пока мы проводим различие только между объектом и субъектом, бытием и рефлексией, застревая на этом различии, движение от объекта к субъекту еще не выявило всей полноты субъективности *для* нее самой. Объект, бытие, хотя и опосредован для субъекта рефлексией, но само это опосредование еще не представлено *как* внутреннее движение субъекта *для* него. Лишь когда тезис объекта и антитезис субъекта увидены в их необходимом синтезе, движение субъективности внутри субъект-объектного отношения совершает свой полный ход. Этот ход — исход из тезиса, приход к антитезису, переход в синтез, а из него как целого — обратный ход положенного полагания к самому себе. Такой ход собирает целое субъективности в ее развернутое единство. Она тем самым срастается, *con-crescit*, конкретизируется. В этом смысле диалектика спекулятивна. Ибо *speculati*, созерцать значит узреть, охватить зрением, схватить, по-нять. Во введении к «Науке логики» Гегель говорит: созерцание состоит в «постижении противоположного в его единстве»<sup>5</sup>. Характеристика созерцания у Гегеля станет яснее, если мы заметим, что в спекуляции важно не только схватывание единства, фазы синтеза, но прежде всего и всегда — схватывание «противоположного» как такового. Сюда входит схватывание взаимного отсвечивания противоположностей друг в друге, в качестве чего выступает антитезис, действие которого изображено в «Логике сущности» (т. е. в логике рефлексии). От этого само-рефлектирующего отсвечивания, т. е. зеркального отражения, спекуляция (*speculum*: зеркало) получает свое достаточное определение. Так понятая спекуляция есть позитивное целое того, что должна здесь означать «диалектика»: вовсе не трансцендентальный, критически ограничивающий или тем более полемический способ мысли, но зеркальное отражение и единение противоположного как процесс продуцирования самого духа.

Гегель именуется «спекулятивную диалектику» также просто «методом». Под этим названием он имеет в виду не орудие представления и не просто некую особую разновидность философского подхода. «Метод» есть интимнейшее движение субъективности, «душа бытия», процесс продуцирования, посредством которого сплетается ткань действительности абсолюта в ее целостности. «Метод»: «душа бытия» — это звучит фантастически. Считается, что наш век оставил подобные спекулятивные завихрения позади. Но мы живем как раз внутри этой якобы фантастики.

Когда современная физика берет курс на формулу мира, то дает о себе знать именно это: бытие сущего свелось к методу тотальной исчислимости. Первая работа Декарта, благодаря которой, по Гегелю,



философия и тем самым наука Нового времени вступили на твердую почву, носит заглавие: *Discours de la méthode* (1637)<sup>6</sup>. Метод, т. е. спекулятивная диалектика есть для Гегеля основная черта всей действительности. Метод как такое движение субъективности определяет поэтому все совершаемое, т. е. историю.

Теперь становится понятным, почему история философии есть интимнейшее движение в шестви духа, т. е. абсолютного субъекта, к самому себе. Исход, приход, переход, обратный ход — все фазы этого шествия обусловлены спекулятивной диалектикой.

Гегель говорит: «В философии как таковой, в нынешней, последней содержится все то, что произвела работа тысячелетий; она есть результат всего предшествующего» (Hoffmeister a. a. O. S. 118). В системе спекулятивного идеализма философия завершается, т. е. достигает своей высшей высоты и отныне заканчивается. Тезис Гегеля о завершении философии шокирует. Его считают заносчивым и характеризуют как заблуждение, давно опровергнутое историей. Ведь после эпохи Гегеля философия была, есть она и сейчас. Но тезис о ее завершении не означает, что философия окончилась в смысле прекращения и обрыва. Скорее именно завершение только и дает возможность многообразных оформлений вплоть до их простейших видов: грубого переворачивания и массивного противостояния. Маркс и Кьеркегор — величайшие из гегельянцев. Они гегельянцы против воли. Завершение философии и не есть ее конец, и не сводится к изолированной системе спекулятивного идеализма. Завершение *есть* лишь как целостный ход истории философии, в каковом ходе начало остается столь же существенным, как и завершение: Гегель и греки.

Как же из этой спекулятивно-диалектической основной черты истории определяется философия греков? В движении истории метафизическая система Гегеля есть высшая ступень, ступень синтеза. Ей предшествует ступень антитезиса, начинающаяся с Декарта, поскольку его философия впервые полагает субъект *как* субъект. Тем самым и объекты становятся представимы *как* объекты. Субъект-объектное отношение выходит теперь на свет как противоположение, как анти-тезис. Вся философия до Декарта исчерпывается, наоборот, простым представлением объективного. Душа и дух тоже представляются подобно объектам, хотя и не *как* объекты. Поэтому, по Гегелю, мыслящий субъект здесь тоже повсюду за работой, но он еще не понят *как* субъект, как та основа, у которой коренится всякая объективность. В своих лекциях по истории философии Гегель говорит: «Человек (греческого мира) еще не столь возвратился в себя, как в наши времена. Он был, конечно, субъектом, но не полагал себя в качестве такового» (Hoffmeister a. a. O. S. 144)<sup>7</sup>. Антитезис субъекта и объекта в философии до Декарта — еще не твердая почва. Ступень, предшествующая антитезису, есть ступень тезиса. Ею *начинается* «собственно» философия. Полное развертывание этого начала — философия греков. То, что захватывает греков и кладет начало философии, есть, по Гегелю, чистая субъективность. Это первое «обнаружение», первое «исхождение» духа, то, в чем совпадают все объекты, Гегель называет «всеобщим вообще». Поскольку оно еще не отнесено к субъекту как таковому, еще не понято как им обнаруженное и опосредованное, еще не «срослось», не конкретно, всеобщее остается «абстрактным». «Первый выход вовне неизбежно самый абстрактный; это простейшее, скуднейшее, чему противопоставляется конкретное». Гегель замечает здесь: «И таким образом древнейшие философы самые скудные». Ступень греческого «сознания», ступень тезиса есть «ступень

абстракции». Тут же, однако, Гегель характеризует «ступень греческого сознания» как «ступень красоты» (WW XIII. S. 175).

Как это совместить? Прекрасное и абстрактное все-таки не тождественны. Они тождественны, если мы поймем то и другое в гегелевском смысле. Абстрактное есть чисто в себе пребывающее, первое обнаружение, самое общее из всего сущего, бытие как непосредственная, простая явленность. Но такая явленность, однако, составляет основную черту прекрасного. Это чисто в себе самом являющееся, конечно, тоже проистекает из духа, т. е. из субъекта как идеала, но дух тут «еще не обладает самим собой как средой, (чтобы в ней) представить самого себя и основать на этом свой мир» (а. а. О.)<sup>8</sup>.

Как Гегель, видя в ступени красоты ступень абстракции, расчленяет и изображает историю греческой философии, здесь не представляется возможным обрисовать. Вместо этого пусть последует краткое замечание о том, как Гегель толкует четыре основных слова греческой философии. Они говорят на языке ведущего слова «бытие», εἶναι (ἔόν, οὐσία). Они снова и снова говорят в последующей западной философии вплоть до сего дня.

По порядку эти четыре основных слова в переводе Гегеля значат:

1. Ἔν, «Всё»; 2. Λόγος, «разум»; 3. Ἴδέα, «понятие»; 4. Ἐνέργεια, «действительность».

Ἔν — слово Парменида.

Λόγος — слово Гераклита.

Ἴδέα — слово Платона.

Ἐνέργεια — слово Аристотеля.

Чтобы понять, как Гегель толкует эти основные слова, мы должны не упустить из виду две вещи. Прежде всего то, что при изложении названных философов является для Гегеля решающим в отличие от того, о чем он упоминает лишь походя. Во-вторых, способ, каким Гегель определяет свое толкование четырех главных слов в горизонте ведущего слова «бытие».

Во введении к своим лекциям по истории философии (Hoffmeister а. а. О. S. 240) Гегель заявляет: «Первое всеобщее есть непосредственное всеобщее, т. е. бытие. Содержание, предмет есть тогда объективная мысль, мысль, которая есть». Гегель хочет сказать: бытие есть чистая помысленность непосредственно мыслимого, еще без оглядки на мысль, которая мыслит это мыслимое в отвлечении от того, как оно обнаружено. Определение чистого помысленного — «неопределенность»; то, посредством чего оно обнаружено, — непосредственность. Так понятое бытие есть непосредственно неопределенное представленное вообще, причем так, что это первое помысленное не хочет замечать даже и самого отсутствия этого определения и опосредования, словно ревниво их отвергая. Отсюда становится ясным: бытие как первая простая объективность объектов мыслится из отношения к еще не продуманному субъекту через чистое абстрагирование от последнего. Это надо принять во внимание, чтобы, во-первых, понять направленность, в какой Гегель излагает философию четырех названных философов, а затем — чтобы измерить вес, придаваемый Гегелем каждому из упомянутых основных слов.

Основное слово Парменида гласит: Ἔν, единое, все единящее и потому всеобщее. Парменид разбирает σήματα, свидетельства, через которые обнаруживается Ἔν, в большом фрагменте VIII, который был известен Гегелю. Однако «главную мысль» Парменида Гегель находит не в Ἔν, бытии как всеобщем. «Главная мысль», согласно Гегелю,

высказана скорее в положении, гласящем: «Бытие и мышление суть то же самое». Гегель толкует это положение именно в том смысле, что бытие как «мысль, которая есть» продуцировано мышлением. Гегель видит в тезисе Парменида предварительную ступень к Декарту, с философией которого только и начинается определение бытия, исходя из сознательно полагаемого субъекта. Поэтому Гегель может заявить: «С Парменидом началось собственно философствование... Это начало, конечно, еще смутно и неопределенно» (WW XIII, S. 296)<sup>9</sup>.

Основное слово Гераклита звучит: Λόγος, собрание, дающее всему, что есть, совокупно наличествовать и явиться в качестве сущего, Λόγος имя, которое Гераклит дает бытию сущего. Но гегелевское истолкование философии Гераклита ориентируется как раз *не* на Λόγος. Это странно, тем более странно, что предисловие к своей интерпретации Гераклита Гегель заключает словами: «Нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою логику» (а. а. О. S. 328)<sup>10</sup>. Однако для этой «логики» Гегеля Λόγος есть разум в смысле абсолютной субъективности, сама же по себе «логика» есть спекулятивная диалектика, через движение которой непосредственно всеобщее и абстрактное, бытие, рефлексивируется как объективное в противоположность к субъекту и эта рефлексия определяется как опосредование в смысле становления, где противоположное сходится, конкретизируется и так приходит к единству. Схватывание этого единства есть существо спекуляции, развертывающейся как диалектика.

Согласно суждению Гегеля, Гераклит первый, кто признает диалектику как принцип, тем самым превосходя Парменида и идя дальше него. Гегель поясняет: «Бытие (как его мыслит Парменид) есть единое, первое; второе есть становление — до этого определения он (Гераклит) продвинулся. Это первое конкретное, абсолютное в качестве единства противоположностей в нем. У него (Гераклита) мы таким образом впервые находим философскую идею в ее спекулятивной форме» (а. а. О. S. 328)<sup>11</sup>. Так что главный упор в своей интерпретации Гераклита Гегель делает на высказываниях, в которых дает о себе знать диалектическое, единство и единение противоречий.

Основное слово Платона гласит: ἰδέα. Относительно истолкования платоновской философии у Гегеля надо помнить, что идеи он понимает как «определенное в себе всеобщее»; «определенное в себе» означает: идеи мыслятся в их взаимопринадлежности; они не просто сущие в себе первообразы, но — «в себе и для себя самого сущее» в отличие от «чувственно существующего» (WW XIV, S. 199). «В себе и для себя» — здесь заложено становление самим собой, а именно понятие себя. Соответственно Гегель может заявить: идеи существуют «не непосредственно в сознании (а именно как созерцания), но они существуют (опосредованные сознанием) в познании». «Поэтому ими не *обладают*, но они производятся в духе посредством познания» (а. а. О. S. 201). Это произведение, продуцирование есть постижение как деятельность абсолютного знания, т. е. «науки». Поэтому Гегель говорит: «С Платона философская наука начинается как наука» (а. а. О. S. 169). «Особенное платоновской философии есть направленность на интеллектуальный, сверхчувственный мир...» (а. а. О. S. 170).

Основное слово Аристотеля гласит: ἔνεργεια, что Гегель переводит как «действительность» (по-латински actus). ἔνεργεια «в еще большей определенности» — это «энтелехия (ἐντελέχεια), которая есть в себе цель и реализация цели». ἔνεργεια «чистая действительность изнутри самой себя». «Лишь энергия, форма есть деятельность,

деятельно осуществляющее начало, относящая себя к себе же отрицательность» (а. а. О. S. 170).

Здесь Ἐνέργεια мыслится опять же из спекулятивной диалектики как чистой деятельности абсолютного субъекта. Когда тезис отрицается антитезисом, последний в свою очередь отрицается синтезом, и в таком отрицании господствует то, что Гегель называет «относящей себя к себе отрицательностью». Она вовсе не есть нечто отрицательное. Отрицание отрицания есть скорее то полагание, в котором дух через свою деятельность полагает сам себя как абсолютное. В Ἐνέργεια Аристотеля Гегель видит предварительную ступень абсолютного самодвижения духа, т. е. действительность в себе и для себя. Как Гегель расценивает аристотелевскую философию в целом, он показывает в следующей фразе: «Если браться за философию всерьез, то не будет ничего более достойного, чем читать курс об Аристотеле» (а. а. О. S. 314).

«Всерьез» философия начинается, по Гегелю, когда она уже не утопает в объектах и в субъективной рефлексии о них, а задействует себя в качестве деятельности абсолютного знания.

Такое истолкование четырех основных слов древнегреческой философии дает увидеть: Ἐν, Λόγος, Ἴδέα, Ἐνέργεια понимаются Гегелем в горизонте бытия, которое он определяет как абстрактное всеобщее. Бытие и тем самым то, что представлено в этих основных словах, *еще не* определено и *еще не* опосредовано через диалектическое движение абсолютной субъективности и в ней. Философия греков есть ступень этого «еще не». Она еще не завершение, но вместе с тем она понимается исходя только из этого завершения, определившегося как система спекулятивного идеализма.

Интимнейшее «стремление», «потребность» духа, по Гегелю, — отделиться от абстрактного, разрешив себя в конкретное абсолютной субъективности и тем освободив себя для себя самого. Поэтому Гегель может сказать: «...Философия как нельзя более противоположна абстрактному; она прямо-таки борьба против абстрактного, постоянная война с рефлексией рассудка» (Hoffmeister, а. а. О. S. 113)<sup>12</sup>. В греческом мире дух, правда, впервые доходит до свободного предстояния бытию. Но этот дух еще не доходит до подчеркнутой абсолютной достоверности самосознания как сам себя знающий субъект. Лишь там, где это происходит, в системе спекулятивно-диалектической метафизики философия становится тем, чем она является, — «священной, интимнейшей глубиной духа» (а. а. О. S. 125)<sup>13</sup>.

Гегель определяет как «цель» философии: «истину». Истина достигается лишь на ступени завершения. Ступень греческой философии остается в «еще не». Как ступень красоты она еще не ступень истины.

Здесь — вглядываясь в историю философии в целом, «Гегеля и греков», завершение и начало этой истории — мы задумываемся и спрашиваем; разве над началом пути философии у Парменида не возвышается Ἀλήθεια, истина? Почему Гегель не дает ей слова? Он понимает под «истиной» что-то другое, чем непотаенность? Несомненно. Истина для Гегеля есть абсолютная достоверность знающего себя абсолютного субъекта. Для греков же, согласно его изложению, субъект еще не проявляется как субъект. Стало быть, Ἀλήθεια не может быть определяющей для истины в смысле достоверности.

Так обстоит дело для Гегеля. Но если эта Ἀλήθεια, сколь бы туманной и непродуманной она ни оставалась, правит в истоках греческой философии, то мы обязаны все же спросить: не зависит ли как раз достоверность в своем существе от Ἀλήθεια, при условии, что мы не будем неопределенно и произвольно толковать последнюю как истину

в смысле достоверности, а помыслим ее как открытие тайны? Отважившись на это, так мысля Ἀλήθεια, мы должны будем прежде всего обратить внимание на двоякое обстоятельство. Во-первых, осмысление Ἀλήθεια как непотаенности и открытия тайны опирается вовсе не на этимологию одного слова, выхваченного из словаря, а на вещь, требующую здесь осмысления, которого не может вполне обойти даже гегелевская философия. Когда Гегель характеризует бытие как первый выход вовне и первое обнаружение духа, то приходится задуматься, не должно ли уже в этом выходе вовне и самообнаружении идти дело об открытии потаенности, причем ничуть не в меньшей мере, чем в чистой явленности красоты, определяющей, по Гегелю, ступень греческого «сознания». Если Гегель дает основанию своей системы увенчаться абсолютной идеей, полным самопроявлением духа, то это заставляет спросить, не идет ли дело *еще* и здесь, в этом самопроявлении, т. е. в феноменологии духа и тем самым в абсолютном самопознании с его достоверностью, все о том же *открытии*. И сразу перед нами встает другой вопрос, имеет ли открытие потаенности свое место в духе как абсолютном субъекте или само же раскрытие и является местом и указывает на то место, где такая вещь, как представляющая субъективность, только и может впервые «быть» тем, что она есть.

Здесь мы приходим уже ко второму, что надо помнить, говоря об Ἀλήθεια как открытии. То, что названо этим именем, не грубая отмычка, открывающая все загадки мышления, но Ἀλήθεια сама загадка — дело мысли.

Только не мы постановили считать его делом мысли. Оно с давних пор вверено нам и завещано всей историей философии. Надо только вслушаться в эту традицию, проверяя при этом те пред-рассуждения, в которых по-своему всегда вынуждено держаться всякое мышление. Конечно, такая проверка тоже никогда не должна изображать из себя суд, наскоро выносящий решение о существовании истории и о возможном отношении к ней; ибо эта проверка имеет свой предел, позволяющий очертить себя так: чем более мысляща мысль, т. е. чем более чутка к требованиям своего языка, тем значимее для нее неосмысленное и даже немислимое в ней.

Когда Гегель интерпретирует бытие из абсолютной субъективности спекулятивно-диалектически как неопределенное непосредственное, как абстрактную всеобщность, в *этом* кругозоре новоевропейской философии истолковывая основные слова греков для бытия Ἐν, Λόγος, Ἰδέα, Ἐνέρχεται, то мы испытываем искушение осудить это истолкование как исторически неверное.

Но ведь всякое историческое высказывание и его обоснование возникают в некоем отношении к истории. Прежде чем выносить решение об исторической верности представления, требуется поэтому продумать, ощущается ли тут история и как ощущается, исходя из чего она определяется в своих основных чертах.

В отношении Гегеля и греков это значит: всем верным и неверным историческим высказываниям предшествует то, что Гегель ощущает существование истории идея от существа бытия в смысле абсолютной субъективности. До сего часа не существует такого понимания истории, которое в философском рассмотрении могло бы соответствовать этому ощущению истории. Но спекулятивно-диалектическое определение истории как раз и ведет к тому, что Гегелю осталось недоступным увидеть в Ἀλήθεια и ее власти собственно *дело мысли*, — причем недоступным именно в философии, которая «царство чистой истины» определяла как

«цель» философии. Ибо когда Гегель видит в бытии «неопределенное непосредственное», он понимает его как полагаемое определяющим и познающим субъектом. Поэтому он *не* может бытие в греческом смысле, εἶναι, высвободить из отнесенности к субъекту и отпустить в его собственное существо. Последнее же есть присутствие, т. е. *при*-бытие из непотаенности в потаенность. В *при*-сутствии разыгрывается открытие потаенности. Оно разыгрывается в Ἔν и в Λόγος, т. е. в единящем собирающем предложении — т. е. в допущении пребывания, Ἀλήθεια разыгрывается в Ἰδέα и в κοινωμία, общности идей, ибо они взаимно выводят друг друга к явленности и так образуют сущее бытие, ὄντως ὄν Ἀλήθεια разыгрывается в Ἐνέργεια, которая не имеет ничего общего ни с actus, ни с деятельностью, но лишь с понятием по-гречески ἔργον<sup>14</sup> и с его про-из-ведением в присутствие.

Но Ἀλήθεια, открытие потаенного, разыгрывается не только в этих основных словах греческой мысли, она разыгрывается во всей совокупности греческого языка, который начинает звучать иначе, когда мы при его истолковании оставляем вне игры латинские, средневековые и новоевропейские способы представления и не ищем в греческом мире ни личностей, ни личностного сознания.

Но как же обстоит дело с самой этой загадочной Ἀλήθεια, ставшей скандалом для истолкователей греческого мира потому, что люди держатся лишь за обособленное слово и его этимологию, вместо того чтобы мыслить его из сути дела, к которой отсылают такие вещи, как потаенность и ее открытие? Есть ли Ἀλήθεια как непотаенность то же, что бытие, т. е. присутствие? В пользу этого говорит то, что еще Аристотель под τὰ ὄντα, сущим, присутствующим понимает то же, что под τὰ ἀλήθεια, непотаенным. А как принадлежат друг другу неутаенность и присутствие, ἀλήθεια и οὐσία? Одинакового ли ранга их существо? Или только присутствие зависит от непотаенности, а не наоборот? Тогда бытие должно будет иметь дело с непотаенностью, но не непотаенность — с бытием. Больше того: если тут же дающее о себе знать существо истины как правильности и достоверности<sup>15</sup> может заключаться лишь в круге непотаенности, тогда истина, конечно, имеет дело с Ἀλήθεια, но эта последняя не имеет дела с истиной.

*Чему принадлежит сама Ἀλήθεια, если она должна быть изъята из отношения к истине и бытию и освобождена в свое собственное существо?* Обладает ли уже мысль достаточным кругозором для хотя бы догадки о том, что происходит в открытии потаенности, тем более — в тайне, которой требует всякое открытие?

Загадочное в Ἀλήθεια подходит к нам ближе, но одновременно — опасность, что мы гипостазируем ее в какую-то фантастическую мировую сущность.

Уже многократно ведь и замечали, что какой-то непотаенности в себе не может быть, что непотаенность во всяком случае всегда есть непотаенность «для кого-то». Поэтому она якобы непременно «субъективируется».

Однако обязательно ли должен человек, имеющийся здесь в виду, непременно определяться как субъект? Разве «для человека» непременно значит уже: установлено человеком? То и другое мы вправе отрицать, и мы должны вспомнить о том, что ἀλήθεια, если мыслить ее по-гречески, конечно, открывается для человека, но человек неизменно определяется через λόγος. Человек есть *сказывающий*. Сказать, древневерхненемецкое sagen, значит: показать, дать явиться, дать увидеть. Человек — существо, которое, сказывая, дает присутствующему предлежать

в его присутствии и подлежащему внимают. Человек может говорить лишь поскольку он — сказывающий.

Древнейшие свидетельства об ἀληθείη и ἀληθής, непотаенности и непотаенном, мы находим у Гомера, и именно в связи с глаголами говорения. Отсюда довольно скороспело заключили: стало быть, непотаенность «зависит» от verba dicendi, глаголов говорения\*. Что значит здесь «зависит», если сказать значит показать, т. е., стало быть, также и исказить и скрыть? Непотаенность «зависит» от сказывания, а всякое сказывание заранее нуждается в простирации непотаенности. Только там, где уже правит непотаенность, можно что-то сказать, увидеть, показать, воспринять. Если мы будем иметь в виду загадочную власть этой Ἀλήθεια, открытия потаенности, мы придем к догадке, что даже все существо языка покоится в раскрытии потаенного, в простирации Ἀλήθεια. При всем том самый разговор о ее простирации оказывается еще пока средством на случай нужды, коль скоро и способ ее развертывания получает свое определение из самого открытия тайны, т. е. из просвета самоугаивания<sup>16</sup>.

«Гегель и греки» — а между тем мы, кажется, вдали от нашей темы разбираем странные вещи. И все же мы к теме ближе, чем прежде. Во вводной части доклада было сказано:

На кон поставлено дело мысли. Надо попытаться через взятую тему вынести его в поле зрения.

Гегель определяет философию греков как начало «собственно философии». Последняя остается, однако, на ступени тезиса и абстракции в «еще не». Завершение в антитезисе и синтезе отсутствует.

Осмысление гегелевской интерпретации греческого учения о бытии было попыткой показать, что «бытие», с которого начинается философия, существует лишь как присутствие, поскольку уже правит Ἀλήθεια, но что сама Ἀλήθεια в ее сущностном истоке остается неосмысленной.

Так, не упуская из виду Ἀλήθεια, мы ощущаем, что в ней к нашей мысли обращено с вызовом нечто такое, что до начала «философии» и на протяжении всей ее истории уже вбирало мысль в себя, Ἀλήθεια предшествует истории философии, но таким образом, что ускользает от философской определенности как то, что требует своего прояснения мыслью. Ἀλήθεια — то неосмысленное, что достойно осмысления как *единственное* дело мысли. Так Ἀλήθεια оказывается для нас прежде всего требующим мысли — мысли, свободной от оглядки на созданное метафизикой представление об «истине» в смысле истинности и о «бытии» в смысле действительности.

Гегель говорит о философии греков: «Она удовлетворяет лишь до известной ступени» — а именно удовлетворяет стремлению духа к абсолютной достоверности. Это суждение Гегеля о неудовлетворительности греческой философии высказано исходя из завершения философии. В поле зрения субъективного идеализма философия греков остается в «еще не» завершенности.

Если мы, однако, обратимся к загадочности Ἀλήθεια, которая правит в начале греческой философии и в ходе всей вообще философии, то и для нашей мысли философия греков тоже окажется в некотором «еще не». Но только это — «еще не» бездумности; не такое «еще не», которое нас не удовлетворяет, а такое «еще не», которому не удовлетворяем и не отдаем должное *мы*.

---

\* Так P. Friedländer, Platon Bd. I. 2. Aufl. 1954. S. 235, по примеру В. Лютера, который в своей геттингенской диссертации 1935 г., с. 8 слл., видит соотношение вещей яснее.

## ВРЕМЯ И БЫТИЕ

Следующий доклад требует краткого предисловия.

Если бы нам сейчас были показаны в оригинале две картины Пауля Клее, созданные им в год его смерти: акварель «Святая из окна» и, темперой на дереве, «Смерть и огонь», то мы могли бы долго простоять перед ними и — расстаться со всякой претензией на непосредственное понимание.

Если бы сейчас, и именно самим поэтом Георгом Траклем, нам могло быть зачитано его стихотворение «Семипеснь смерти», то мы захотели бы слушать его часто и расстаться со всякой претензией на непосредственное понимание.

Если бы Вернер Гейзенберг пожелал сейчас изложить нам фрагмент своей физико-теоретической мысли на пути к искомой им формуле мира, то в хорошем случае двое или трое из слушателей, пожалуй, сумели бы следовать за ним, но мы, остальные, беспрекословно расстались бы со всякой претензией на непосредственное понимание.

Не так в отношении мысли, которую называют философией. Ибо она должна преподносить «мудрость мира», а то и прямо «руководство к блаженной жизни». А ведь такая мысль, может быть, оказалась сегодня в положении, требующем размышлений, которые далеко отстоят от какой-либо полезной жизненной мудрости. Возможно, стала нужна мысль, призванная задуматься о том, чем обусловлены даже вышеупомянутые живопись и поэзия и физико-математическая теория. Мы должны были бы тогда и здесь тоже расстаться с претензией на непосредственное понимание. Мы должны были бы между тем все равно прислушаться, потому что дело идет об осмыслении необходимого, но предварительного.

Потому не должно ни шокировать, ни обижать, если для большинства слушателей доклад станет камнем преткновения. Придет ли, однако, кто-то через этот доклад сейчас или позже к дальнейшему продумыванию, вычислить невозможно. Дело идет о том, чтобы сказать немного об опыте мышления бытия без оглядки на обоснование бытия из сущего. Попытка мыслить бытие без сущего становится необходимой, потому что иначе, как мне кажется, не остается больше возможности ввести особо в поле зрения бытие того, что сегодня *есть* по всему земному шару, не говоря уж — удовлетворительно определить отношение человека к тому, что до сих пор называлось «бытием».

Покадим маленький намек для слушания. Уместно будет не выслушать ряд повествовательных предложений, но следить за ходом показывания.



Что дает повод назвать рядом время и бытие? Бытие от раннего начала западноевропейской мысли до сего дня значит то же, что присутствие. Из присутствия, присутствования звучит настоящее. Последнее, согласно расхожему представлению, образует с прошлым и будущим характеристику времени. Бытие как присутствие определяется временем. Что дело обстоит так, уже могло бы хватить для приведения мысли в непрестанное беспокойство. Это беспокойство возрастает, когда мы беремся думать о том, на каком основании имеет место это определение бытия через время.

На каком основании? Это значит спросить: почему, каким образом и откуда говорит в бытии такая вещь как время? Всякая попытка удовлетворительно осмыслить соотношения бытия и времени с помощью общезначимых и приблизительных представлений о времени и бытии вскоре увязает в нераспутываемом клубке едва продуманных связей.

Мы именуем время, когда говорим: у всякой вещи свое время. Этим подразумевается: всё, что когда-либо *есть*, всякое сущее приходит и уходит в должное ей время и пребывает некоторое время на протяжении отмеренного ей времени. У каждой вещи свое время.

Но бытие разве вещь? Так ли бытие есть во времени, как всякое сущее? Есть ли вообще бытие? Если оно есть, мы должны были бы неизбежно признать его за нечто сущее и соответственно обнаруживать среди прочего сущего как такое же. Эта аудитория *есть*. Аудитория *есть* освещенная. Освещенную аудиторию мы безо всякого и без раздумий признаем за нечто сущее. Однако где во всей аудитории найдем мы это ее «есть»? Нигде среди вещей бытия мы не найдем. У всякой вещи свое время. А бытие никакая не вещь, оно не во времени. И все равно бытие как присутствие, как настоящее определено временем, временным.

Что *есть* во времени и таким образом определяется временем, называется временным. Мы говорим, когда человек умирает и оказывается взят от здешнего, здесь и там сущего, — он распростился с временным<sup>1</sup>. Временное значит преходящее, такое, что проходит с течением времени. Наш язык говорит еще точнее: такое, что проходит со временем. Потому что само время проходит. Но при том что время постоянно проходит, оно остается в качестве времени. Оставаться значит: не исчезать, стало быть присутствовать. Тем самым время определяется бытием. Как же тогда бытие может определяться временем? Из постоянства протекания времени говорит бытие. И все же мы нигде не обнаружим время как нечто сущее наподобие вещи.

Бытие никак не вещь, соответственно оно не нечто временное, тем не менее в качестве присутствования оно все равно определяется временем.

Время никак не вещь, соответственно оно не нечто сущее, но остается в своем протекании постоянным, само не будучи ничем временным наподобие существующего во времени.

Бытие и время взаимно определяют друг друга, однако так, что ни первое — бытие — нельзя рассматривать как временное, ни второе — время — как сущее. Обдумывая все это, мы гоняем по кругу взаимопроверочащих высказываний.

(На такие случаи философия знает выход. Люди оставляют противоречия на месте, даже заостряют их и пытаются совместить самопротиворечивое и тем самым распадающееся внутри всеобъемлющего единства. Этот подход называется диалектикой. Если принять, что взаимно противоречащие высказывания о бытии и о времени поддаются согласованию в рамках какого-то вышестоящего единства, то это был бы, конечно, выход, а именно ход, уклоняющийся от самих вещей и от

обстоятельств дела; ибо мы не входим тогда ни в бытие как таковое, ни во время как таковое, ни в соотношение обоих. Совершенно отпадает при этом вопрос, является ли взаимосвязь бытия и времени отношением, которое задним числом налаживается путем соположения обоих, или бытие и время именуют такое положение дел и такую взаимосвязь, откуда впервые только и являются как бытие, так и время.)

Но как нам, не изменяя делу, войти в положение дел, обозначенное рубриками «бытие и время», «время и бытие»?

Ответ: путем осмотрительного осмысления вещей, с которыми мы имеем здесь дело. Осмотрительного — это значит прежде всего: не набрасываясь поспешно на обстоятельства дела с непроверенными концепциями, предпочесть этому тщательное обдумывание.

Однако вправе ли мы заявлять, что имеем *дело* с бытием, с временем словно с вещами? Они не вещи, если «вещь» означает: нечто сущее. Слово «вещь», «определенная вещь» должно теперь для нас означать нечто такое, о чем в каком-то решающем смысле идет дело, насколько здесь таится нечто не-обходимое. Бытие — вещь, о которой идет дело, наверное — *всё* дело мысли.

Время — вещь, о которой идет дело, наверное *всё* дело мысли, если, со своей стороны, в бытии как присутствии говорит нечто подобное времени. Бытие и время, время и бытие именуют *соотношение* обеих вещей, о которых идет дело, именуют *отношение, несущее* на себе обе вещи и *выносящее* их *со-отношение*. Осмысливание этого положения дел задано мысли, при условии, что у нее хватит смысла, чтобы вынести трудность своего дела.

Бытие — вещь, с которой мы имеем дело, но не нечто сущее.

Время — вещь, с которой мы имеем дело, но не нечто временное.

О сущем мы говорим: оно есть. Вглядываясь в эту вещь, «бытие», вглядываясь в эту вещь, «время», сохраним осмотрительность. Будем говорить не: бытие есть, время есть, но: бытие имеет место и время имеет место. На первый взгляд введением этого оборота речи мы изменили только словоупотребление. Вместо «это есть» мы говорим «это имеет место».

Чтобы сквозь оборот речи вернуться к вещи, мы должны выяснить, как это «имеет место» позволяет себя понимать и рассматривать. Подходящий путь к этому ведет через разбор того, что имеет место в «имении места», что означает «бытие», которое — имеет место; что означает «время», которое — имеет место. Соответственно попытаемся заглянуть в то, что дает бытию и времени место. Заглядывая *вперед*, в «имение места», мы будем еще и в каком-то другом смысле *пред-осмотрительны*. Попытаемся всмотреться в «имение» и в его место и будем писать Место с большой буквы.

Подумаем прежде о бытии, чтобы додумать его до его собственного существа.

Подумаем потом о времени, чтобы додумать до его собственного существа.

Таким путем должен обнаружиться способ, каким бытие, каким время имеют место. В этом имении места станет видно, как определяется то место, в котором впервые только и получает место, им будучи вынесено, *со-отношение* обоих между собой.

Бытие, которым отмечено всякое сущее как т а к о в о е, — бытие означает присутствие. Осмысленное в свете того, что присутствует, присутствие выступает в качестве впускания присутствия. Важно теперь продумать собственно это впускание присутствия, насколько присутствие оказыва-

ется впускено. Впускание присутствия раскрывает свое собственное существо в том, что оно ведет в непотаенное. Впустить присутствие значит: вывести из потаенности, вынести в открытость. Выведение из потаенности вводит в игру место, а именно то, какое во *впускании* присутствия имеется у присутствия, т. е. у бытия.

(Вещь «бытие», мыслить собственно ее — для этого требуется, чтобы наше осмысление следовало за указанием, обнаруживающимся во впускании присутствия. Оно указывает во впускании присутствия на выход в круг непотаенности. А в нем дает о себе знать какое-то место, какое-то «имеет место».)

При всем том названное теперь место остается пока для нас таким же темным, как и названное здесь «имение» в его отношении к месту<sup>2</sup>.

Бытие, осмысливать собственно его — для этого требуется отвести взгляд от бытия, насколько оно, как во всей метафизике, проясняется и истолковывается только из сущего и ради него как его основание. Осмысливать собственно бытие — тут требуется распроститься с бытием как основанием сущего ради потаенно играющего в своей открытости Места, т. е. того «имеет место», которое каким-то образом имеет-ся. Бытие как имеющееся этого «имеет место» принадлежит к имению. Бытие как имение не вытолкнуто из места. Бытие, присутствие изменяется. Как впускание присутствия оно принадлежит к открытию потаенного, остается как его место со-держающимся в имении места<sup>3</sup>. Бытие не *есть*. Бытие имеет место как выход присутствия из потаенности.

Это «бытие имеет место» могло бы показать себя несколько отчетливее, когда мы с еще большей решимостью вдумаемся в подразумеваемое здесь имение места. Чтобы подобное удалось, мы должны обратить внимание на полноту превращений того, что с достаточной неопределенностью именуют бытием, тут же промахиваясь мимо самой собственной его сути, ибо принимая его за понятие, самое пустое из всех пустых понятий. Это представление о бытии как чистой абстракции в принципе вовсе еще не отвергается, а наоборот, только упрочивается также и тогда, когда бытие как чистая абстракция поднимается до чистой конкретности действительности абсолютного духа, что произошло в наиболее мощной мысли новейшего времени, в спекулятивной диалектике Гегеля, и представлено в его «Науке логики».

Попытка последовать мыслью за полнотой превращений бытия получает первую и вместе ориентирующую опору благодаря тому, что мы продумываем бытие в смысле присутствия.

(Продумываем, говорю я, а не просто вторим вслед за кем-то, ведя себя при этом так, словно истолкование бытия как присутствия само собой разумеется.)

Откуда берем мы право на характеристику бытия как присутствия? Вопрос запоздал. В самом деле, эту печать бытию было предопределено нести давно без нашего содействия и тем более нашей заслуги. Мы соответственно привязаны к характеристике бытия как присутствия. Она имеет свою обязательность от начала открытия потаенности бытия как такого, которое допускает речь, т. е. мысль о нем. От истоков западной мысли у греков всякая речь о «бытии» и о «есть» движется в русле обязывающего для мысли определения бытия как присутствия. Это сохраняет силу и в отношении ведущей мысли самой современной техники и индустрии, — конечно, уже только в одном определенном смысле. После того как современная техника обеспечила себе распространение и господство над всей землей, не только и не в первую очередь спутники и их модули кружат вокруг нашей планеты, но бытие как

присутствие в смысле поддающейся расчету данности унифицирующе обращено с вызовом ко всем жителям земли, без того чтобы жители внеевропейских частей земли собственно знали о том, тем более — могли бы и должны были бы знать об источнике этого определения бытия. (Всего менее способны к такому знанию явным образом те деловитые развиватели, которые сегодня загоняют так называемых недоразвитых в сферу слышимости бытийного вызова, звучащего из сокровеннейшего существа современной техники.)

Бытие как присутствие, однако, мы начинаем ощущать никоим образом не только и не прежде всего тогда, когда вдумываемся в раннее, достигнутое греками развертывание непотаенности бытия. Мы ощути́м присутствие при всяком простом, достаточно свободном от предрассудков осмыслении сущего в его данности и подручной близости. Подручность, равно как наличная данность — способы присутствия. Всего убедительнее дает о себе знать широта размаха присутствия тогда, когда мы замечаем, что и отсутствие тоже и именно отсутствие остается обусловлено присутствием, временами взвинченным до жути.

Вместе с тем полнота изменений присутствия может быть зафиксирована и историографически через указание, что присутствие дает о себе знать как *ἕν*, едиющее единственно Единое, как *Λόγος*, всё сохраняющее собрание, как *ἰδέα*, *οὐσία*, *ἐνέργεια*, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, монада, как предметность, как установленность самоустанавливания в смысле воли разума, любви, духа, власти, как воля к воле в вечном возвращении того же самого. То, что констатируется историографией, может быть обнаружено внутри истории. Развертывание полноты изменений бытия выглядит ближайшим образом как некая история бытия. Но бытие не имеет истории так, как город или народ имеют свою историю. Историеподобность истории бытия определяется очевидно тем и только тем, как совершается бытие, это значит, по только что изложенному, тем, как бытие имеет Место.

В начале раскрытия бытия продумывается, правда, бытие, *εἶναι*, *ἔόν*, но не имение места. У Парменида сказано вместо этого *ἔστι γὰρ εἶναι*, «есть, собственно, бытие».

Несколько лет назад (1947) в «Письме о гуманизме» об этом изречении Парменида было замечено (с. 23): «Парменидовское *ἔστι γὰρ εἶναι* сегодня еще не продумано». Это указание было призвано все-таки отметить, что мы не вправе скороспело подсовывать названному изречению «есть, собственно, бытие» первое попавшееся истолкование, делающее то, что тогда было продумано, неприступным. Все, о чем бы мы ни сказали «это есть», представляется сразу как нечто сущее. Но бытие не есть ничто сущее. Соответственно, акцентированное *ἔστι* в изречении Парменида не может представлять именуемое им бытие как нечто сущее. Акцентированное *ἔστι* означает, правда, будучи переведено буквально, «это есть». Но акцентирование дает слуху уловить в *ἔστι* то, что греки уже тогда мыслили в акцентированном *ἔστι* и что мы можем описательно передать через: «имеется возможность». Между тем смысл этой имеющейся возможности тогда и позднее оставался настолько же непродуманным, как и имение этой возможности бытия. Имение возможности бытия значит: впускание и вмещение его. В Парменидовском *ἔστι* таится это имение места.

В начале западной мысли продумывается бытие, но не «имение места» как таковое. Это последнее ускользает в пользу того, что имеется в месте бытия, каковое имение впоследствии осмысливается исключительно как бытие в свете сущего и вводится в то или иное понятие.

Имение места, которое только и дает свое место всему, само же себя при этом удерживает и отнимает, — такое имение места мы называем вмещением. По смыслу так понятого имения места бытие, имеющее место, всегда уместно. Таким же уместным оказывается и всякое из его изменений. События истории бытия обусловлены вмещающей открытостью этой уместности, а не тем, что занимает место в безразличной протяженности исторического процесса<sup>4</sup>.

Бытийная история определяется уместностью вмещающего бытия, в каком-то вмещении как уместность, так и вмещающая местность, давая знать о самих себе, удерживают себя. Удержание себя по-гречески значит *элохе*. Отсюда речь об эпохах истории бытия. Эпоха означает здесь не временной отрезок в происходящем, но основную черту уместности, неизменное удержание ею самой себя в пользу внятности вмещаемого, т. е. бытия в аспекте углубления в сущее. Последовательность эпох, вмещаемых бытием, и не случайна, и не может быть вычислена как неизбежная. И все же дает о себе знать уместность в имеющем место, послушность во взаимной перекличке эпох. Они перекрывают друг друга в своей последовательности, так что начальная вместительность бытия как присутствия оказывается разными способами все более и более скрыта.

Только разбор этих скрывающих перекрытий — в чем смысл «деструкции»<sup>5</sup> — дает мысли предвзято взглянуть в то, что приоткрывает тогда себя как уместность — послание бытия. Поскольку люди сплошь да рядом представляют себе послание бытия как просто историю, а последнюю как процесс, то они напрасно пытаются истолковать этот процесс из того, что в «Бытии и времени» сказано об историчности человеческого присутствия (не бытия). Напротив, единственно возможным путем уже из «Бытия и времени» опережающе продумать позднейшую мысль о послании бытия остается продумывание того, что в «Бытии и времени» изложено относительно деструкции онтологического учения о бытии сущего.

Если Платон представляет бытие как *ídeá* и *κοινωνία* идей<sup>6</sup>, Аристотель как *ἐνέρχεια*, Кант как полагание, Гегель как абсолютное понятие, Ницше как волю к власти, то все это не случайно выдвинутое учение, но слова бытия как ответы на тот вызов, который звучит в утаивающем себя посылающем вмещении, в «бытие имеет Место». Каждый раз содержащееся в ускользающем послании бытие с богатством своих эпохальных превращений приоткрывается мысли. К традиции эпох бытийного послания мысль остается привязанной также и тогда и именно тогда, когда она вдумывается в то, как и откуда бытие само всякий раз получает свою особенную определенность, — а именно из: «бытие имеет Место». Вмещение показало себя как посылающая уместность.

Как, однако, надо понимать «Место», вмещающее бытие? Вводное замечание о сопоставлении «времени и бытия» указывало на то, что бытие как присутствие, настоящее в каком-то еще не определенном смысле отмечено чертами времени и тем самым временем. Отсюда близко до догадки, что Место, вмещающее бытие, обуславливающее бытие как присутствие и впускание присутствия, могло бы быть обнаружено в том, что в рубрике «время и бытие» названо «временем».

Последуем за этой догадкой и вдумаемся во время. Время нам известно опять же через расхожие представления, как и «бытие», но и ровно таким же образом оно нам неведомо, стоит нам попытаться прояснить собственное существо времени. Когда мы только что вдумывались в бытие, оказалось: собственное существо бытия, то, куда оно принадлежит и в чем оно со-держит-ся, обнаруживается в «имеет место»,

чье вменение дает о себе знать как послание. Собственно существо бытия — не что-то вроде бытия<sup>7</sup>. Когда мы вдумываемся в собственно бытие, само дело неким, образом уводит нас от бытия и мы думаем о месте, вмещающем бытие как уместное. Коль скоро мы обращаем на это внимание, мы приготавливаемся к тому, что и собственное существо времени тоже не удастся уже определить с помощью общепринятых характеристик обычно представляемого времени. Но со-поставление времени и бытия содержит указание разобрать в виду сказанного о бытии также и время в его собственном существе. Бытие значит: присутствие, впускание присутствия; присутствие. Мы читаем, например, где-то сообщение: «В присутствии многочисленных гостей был отпразднован праздник». Фраза могла бы также иметь вид: «по прибытии» многочисленных гостей; или: это был «настоящий» праздник по многочисленности присутствовавших гостей.

Настоящее — называя его само по себе, мы уже думаем также о прошедшем и будущем, о Раньше и Позже в отличие от Теперь. Но настоящее, понятое из Теперь, совершенно не похоже на настоящее в смысле настоящего многолюдного праздника. Мы потому никогда не говорим и никогда не можем сказать: это был «теперешний» праздник, вместо «настоящий».

Когда нам приходится характеризовать время исходя из настоящего, мы, конечно, понимаем настоящее как Теперь в отличие от уже-не-теперь прошлого и еще-не-теперь будущего. Но настоящее означает также присутствие. Вместе с тем, мы не привыкли определять собственно время из взгляда на настоящее в смысле присутствия. Наоборот, время — единство настоящего, прошедшего и будущего — представляют исходя из Теперь. Уже Аристотель говорит, что то, что от времени *есть*, т. е. присутствует, это каждое Теперь. Прошедшее и будущее суть  $\mu\dot{\nu}$   $\beta\upsilon$   $\tau\iota$ : нечто не сущее, хотя и не просто ничтожное, а такое присутствующее, которому чего-то не хватает, каковая нехватка обозначается через «уже не» — и «еще не». Так увиденное, время оказывается рядом последовательных Теперь, из которых каждое, едва названное, сразу исчезает в «вот только что» и уже гонимо наступающим «вот сейчас». Кант говорит о так представленном времени: «У него только одно измерение» («Критика чистого разума» А 31, В 47). Время, известное как рядоположность последовательных Теперь, имеется в виду, когда время измеряют и рассчитывают. Рассчитанное время — так кажется — мы с непосредственной осязаемостью имеем перед собой, когда берем в руки часы, измеритель времени, смотрим на расположение стрелок и констатируем: «сейчас 20 (часов). 50». Мы говорим «сейчас» и подразумеваем время. Но нигде на часах, показывающих нам время, мы не найдем времени, ни на циферблате, ни в часовом механизме. Равным образом мы не найдем времени на современных технических хронометрах. Направляется правило: чем техничнее, т. е. точнее по результатам измерения и эффективнее хронометр, тем меньше повод задуматься кроме того еще и о собственном существе времени.

Где же время? *Есть* ли оно вообще и имеет ли какое-то место? Время явно не ничто. Поэтому мы проявили предусмотрительность и сказали: время имеет место. Станем еще предусмотрительнее и тщательно взглянем в то, что нам показывает себя как время, заглядывая при этом в бытие в смысле присутствия, настоящего. Только настоящее в смысле присутствия настолько резко отличается от настоящего в смысле Теперь, что настоящее как присутствие никоим образом не поддается определению из настоящего как Теперь. Скорее возможным кажется обратное

(ср. «Бытие и время», § 81). Окажись это верным, настоящее как присутствие и все принадлежащее к такому настоящему должно было бы называться собственно временем, хотя непосредственно оно не имеет в себе ничего от привычного представляемого времени в смысле исчисляемой последовательности Теперь.

Впрочем, мы до сих пор упускали отчетливее прояснить, что значит настоящее в смысле присутствия. Через это последнее бытие собирательно определяется как присутствие и впускание присутствия, т. е. открытие потаенности. Какую вещь мыслим мы, когда говорим присутствие? Присутствие значит пребывание<sup>8</sup>. Но слишком быстро успокаиваемся мы здесь на том, чтобы принять пребывание за голую длительность, а в длительности по указке привычного представления времени видеть промежутки времени от одного Теперь до какого-то следующего. Разговор о присутствии требует, чтобы в пребывании как бывании мы слышали селение и оседлость. Присутствие задевает нас, настоящее значит: протянувшееся навстречу нам, нам — человеку в нас.

Кто такие мы? Будем осмотрительны с ответом. Ибо дело может обстоять так, что то, что отличает человека как человека, определяется как раз тем, что мы здесь должны продумать: человек — захваченный присутствием, от этой захваченности сам по-своему присутствующий при всем при- и от-сутствующем.

Человек — устоявший в захваченности присутствием, однако так, что он принимает присутствие, имение Места, как дар, воспринимая то, что являет себя во вмещении присутствующего. Не будь человек постоянным приемником дара от «присутствие имеет Место», не вынеси он того, что несет ему дар, — тогда при неявлении этого дара бытие явилось бы не просто потаенным и не просто всего лишь за замком, но человек оказался бы исключен из поля достигаемости этого: «бытие имеет Место». Человек не был бы человеком.

И похоже на то, как если бы с этим указанием на человека мы сбились с пути, на котором могли вдуматься в собственно время. Известным образом это так. Тем не менее к вещи, которая называется временем и призвана показатъ собственно себя из настоящего как присутствования, мы ближе, чем думаем.

Присутствие значит: постоянное, задевающее человека, достающее его, ему врученное пребывание. Теперь, откуда же это достающее протяжение, к которому принадлежит настоящее как присутствие, насколько присутствие имеет место? Правда, человек всегда оказывается захвачен присутствием того или иного присутствующего, без того чтобы при этом обращать особо внимание на присутствие. Однако ровно так же часто, т. е. постоянно нас задевает и отсутствие. Во-первых так, что многое уже не присутствует тем способом, каким мы знаем присутствие в смысле настоящего. И все равно это уже-не настоящее тоже непосредственно присутствует в своем отсутствии, а именно по способу затрагивающего нас осуществившегося. Последнее не выпадает, как просто прошедшее, из предыдущего Теперь. Осуществившееся скорее присутствует, однако своим особым образом. В осуществившемся нас достает присутствие.

Отсутствие задевает нас, однако, также еще и в смысле еще-не настоящего, по способу присутствия в смысле на нас наступающего. Речь о наступающем на нас стала между тем уже оборотом речи. Так, мы слышим, говорят: «Будущее уже началось», что не отвечает делу, потому что будущее просто никогда и не может начинаться, ведь его отсутствие как присутствие еще-не настоящего нас всегда каким-то

образом уже задевает, т. е. присутствует так же непосредственно, как осуществившееся. В будущем, в наступающем нас достает присутствие.

Взглянув еще осмотрительнее на сказанное, мы найдем в отсутствии, будь оно осуществившееся, будь оно будущее, способ присутствия и задействия, который никоим образом не совпадает с присутствием в смысле непосредственного настоящего. Соответственно надо обратить внимание: не всякое присутствие есть обязательно настоящее, странное дело. Вместе с тем, такое присутствие, а именно достающее нас касательство, мы находим также и в настоящем. И в нем тоже нас достает присутствие.

Как должны мы определить это протяжение присутствия, разыгрывающееся в настоящем, в осуществившемся, в наступающем? Опирается ли это протяжение на то, что оно дотягивается до нас, или оно достает нас потому, что оно само в себе есть протяжение? Имеет место второе. Наступающее как еще-не настоящее протягивает и одновременно несет с собой уже-не настоящее, осуществившееся; и наоборот, это последнее, осуществившееся, протягивает себе свое будущее. Взаимосвязь обоих протягивает и одновременно приводит с собой настоящее. «Одновременно», говорим мы, и этим приговариваем взаимопротяжению наступающего, осуществившегося и настоящего, т. е. их особенному единству, временной характер.

Такой образ действий явно не отвечает делу, если положить, что отмеченное сейчас единство протяжения и именно это единство мы должны называть «временем». Ибо время само не есть что-то временное, равно как не есть оно и нечто сущее. Поэтому нам запрещено говорить, что наступающее, осуществившееся, настоящее «одновременно» налицо. И все же в своем взаимном протяжении они принадлежат друг другу. Их единаясье единство дает себя определить только из их особенного, из того, что они тянутся друг к другу. Только что же они протягивают друг другу?

Ничто другое, как самих себя, и это значит: протяженное в них присутствие. В этом последнем высвечивается то, что мы называем *пространством-временем*. Под словом «время» мы только подразумеваем уже не последовательность Теперь одного за другим. Тем самым пространство-время тоже означает уже не отстояние между двумя пунктами Теперь расчисленного времени, что мы имеем в виду, когда, например, констатируем: за отрезок времени в 50 лет произошло то и то. *Пространство-время* означает сейчас открытость, просвечивающую во взаимном протяжении наступающего, осуществившегося и настоящего. Одна эта открытость и только она впервые вмещает привычно известное нам пространство во всей возможной для него широте. Просвет взаимопротяжения наступающего, осуществившегося и настоящего сам допространственный; только поэтому он может вмещать пространство, т. е. иметь *место*.

Привычно понятое протяжение времени в смысле измеренного отстояния двух временных точек есть результат отсчета времени. Этим отсчетом численно замеряется время, представленное как линия и параметр и тем самым одномерное. Так осмысленное измерение времени как следования моментов Теперь друг за другом заимствовано из представления о трехмерном пространстве.

До всякого отсчета времени и независимо от такового особенность пространства-времени покоится в просвете взаимного протяжения наступающего, осуществившегося и настоящего. Поэтому собственно времени и только ему присуще то, что мы, с опасностью лжетолкования,



именуем измерением, плоскостью промера. Последняя покоится в том охарактеризованном выше протяжении просвета, в качестве какого наступающее приносит с собой осуществленность, осуществленность — наступление, а взаимосвязь обоих — просвет открытого простора. По-нятое из этого тroyакого протягивания, собственно время оказывается трехмерным. Измерение — пусть это будет повторено — мыслится здесь не только как сфера потенциальных замеров, но как сквозное достижение, как создающее просвет протяжение. Оно впервые только и позволяет представить и отграничить определенную сферу измерения.

Чем же, однако, обусловлено единство трех измерений собственно времени, т. е. трех разыгрывающихся во взаимной игре способов протяжения его каждый раз особого присутствия? Мы слышали уже: как в наступлении еще-не настоящего, так и в осуществленности уже-не настоящего, и даже в самом настоящем разыгрывается каждый раз свой род касания и вовлечения, т. е. присутствия. Подлежащее такому осмыслению присутствие мы не можем отнести к одному из трех измерений времени, а именно, как это напрашивается, к настоящему. Скорее единство трех измерений времени покоится на игре каждого в пользу другого. Эта взаимная игра оказывается особенным, в собственном времени разыгрывающимся протяжением, т. е. как бы четвертым измерением — не только «как бы», но по сути дела.

Собственно время четырехмерно.

Что, однако, мы называем при перечислении четвертым, по сути дела — первое, т. е. все собою определяющее протяжение. Им несомно в наступающем, в осуществившемся, в настоящем их каждый раз особое присутствие, в его просвете они разведены между собой и тем сведены во взаимной близости, из-за которой три измерения оказываются близки друг другу. Потому первое, начальное, в буквальном смысле зачинающее протяжение, в котором покоится единство собственного времени, мы называем ближайшей близостью, «близью» — ранее, еще Кантом употребляемое слово<sup>9</sup>. Но она близит наступающее, осуществившееся, настоящее друг с другом, их от-даляя. В самом деле, она держит осуществившееся открытым, отклоняя его наступление в качестве настоящего. Это ближние близости держит открытым наступание из будущего, отказывая настоящему в настоящем. Ближайшая близость имеет характер отклонения и отказа. Она заранее со-держит способы протяжения осуществившегося, настоящего и настоящего в их взаимном единении.

Время не *есть*. Время имеет место. Место, вмещающее время, определяется из отклоняюще-отказывающей близости. Она хранит открытость пространства-времени и таит то, что остается отклонено в осуществившемся, в чем отказано настоящему. Мы называем место, вмещающее собственно время, просветом утаивающего протяжения. Поскольку протяжение само есть вмещение, в собственно времени уже таится имение места.

А где имеет место время и протяжение времени? Каким бы неотложным ни казался на первый взгляд этот вопрос, мы уже не имеем больше права спрашивать подобным образом о Где, о месте, в котором имеет место время. Ибо само собственное время, область его ближайшей близью определенного тroyакого протяжения и есть та допространственная местность, через которую впервые имеет место всякое мыслимое Где.

Правда, философия от своего начала, когда бы она ни задумывалась о времени, спрашивала также, где оно расположено. При этом имелось в виду преимущественно время, отсчитываемое как протекание последо-

вательных Теперь друг за другом. Заявлялось, что отсчета времени, каким мы ведем счет и с каким считаемся, не могло бы быть без  $\psi\upsilon\chi\eta$ , не могло бы быть без *animus*, не могло бы быть без души, не могло бы быть без сознания, не могло бы быть без духа. Времени нет без человека. Только что означает это «нет без»? Человек создатель времени или его получатель? И если второе, то как человек получает время? Есть ли человек сначала человек, чтобы потом по обстоятельствам, т. е. к какому-то определенному времени получить восприятие времени и встать в отношении к нему? Собственно время есть единая тройкий просвет его протяжения близость присутствия из настоящего, осуществившегося и будущего. Она уже достала человека как такового настолько, что он может быть человеком только когда стал внутри простора тройкого протяжения и выстоял определяющую это протяжение отклоняюще-отказывающую близость. Время не нечто сделанное человеком, человек не нечто сделанное временем. Здесь не имеет места никакая сделанность. Здесь имеет место только Место в смысле названной выше открытости просвета пространства-времени.

Но и признав, наконец, что способ вмещения, в котором имеет место время, требует изложенной характеристики, мы все еще стоим перед загадочным имением, которое мы именуем в обороте речи: время имеет место; бытие имеет место. Возникает опасность, что, именуя «имение места», мы произвольно вводим неопределенную силу, которая призвана устроить всякое вмещение бытия и времени. Вместе с тем, мы уходим от неопределенности и избегаем произвола, пока держимся определений вмещения, которые мы попытались показать, а именно всматриваясь в бытие как присутствие и во время как область протяжения просвета многосложного присутствия. Вмещение в «имеет место бытие» показало себя как послание и судьба присутствия в его эпохальных изменениях.

Вмещение в «имеет место время» показало себя как протяжение просвета четырехмерной области.

Поскольку в бытии как присутствии дает о себе знать такая вещь как время, упрочивается уже упоминавшаяся догадка, что собственно время, четверюемое протяжение открытости, позволяет отыскать себя как «имение», вмещающее в себя бытие, т. е. присутствие. Догадка, похоже, подтверждается окончательно, когда мы обращаем внимание на то, что отсутствие тоже всегда дает о себе знать как способ присутствия. Ведь показал же себя в осуществившемся, которое пускает уже-не настоящее присутствовать через отказ ему в настоящем, показал же себя в настоящем, которое, наступая на нас, дает присутствовать еще-не настоящему через задержку настоящего, тот род протяжения просвета, который вмещает в свою открытость всякое присутствие.

Тем самым собственно время кажет себя имением места, которое мы именуем в высказывании: имеет место бытие. Вмещение, в котором имеет место бытие, покоится в пространстве-времени. Доказано ли этим указанием время как имение места, вмещающее бытие? — Никким образом. Ибо время само оказывается вмещено тем «имеет место», чьим вмещением хранима область, где протяжено присутствие. Так имение места остается и впредь неопределенным, загадочным, и мы сами оста-навливаемся в нерешительности. В таком случае было бы уместным определить имение места исходя из уже охарактеризованного вмещения. В нем мы увидели уместность бытия, время в смысле протяжения просвета.

(Или мы только потому теперь растерялись, что даем ввести себя в заблуждение языку, точнее сказать, грамматическому истолкованию языка, из какого-то блуждания глазами теперь на какое-то имение, у которого должно быть место, но которое само по себе места как раз не имеет? Говоря: имеет место бытие, имеет место время, мы высказываем предложения. По грамматике предложение состоит из субъекта и предиката. Субъект предложения не обязательно должен быть субъектом в смысле Я и личности. Грамматика и логика иногда имеют дело с безличными и бессубъектными предложениями. В других индогерманских языках, в греческом и латинском при этом отсутствует даже безличное местоимение, по крайней мере явно, как особое слово и звуковое образование, что тем не менее не означает, что безличность здесь никоим образом не примысливается: в латинском *pluit*, идет дождь; в греческом  $\chi\rho\eta$ , необходимо.

Но что в безличных — явно или скрыто — предложениях означает их безличность? Языковедение и философия языка много размышляли об этом, не достигнув удовлетворительного прояснения. Подразумеваемый в безличности диапазон значений простирается от иррелевантного до демонического. Неявная безличность, звучащая в оборотах речи «имеет место бытие», «имеет место время», называет, наверное, что-то специфическое, во что входить здесь не нужно. Удовлетворимся поэтому одним принципиальным соображением.

В грамматико-логической интерпретации то, о чем высказывается высказывание, является субъектом:  $\delta\lambda\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , заранее уже подлежащим, как-то присутствующим. То, что приписывается субъекту как предикат, является со-присутствующим с тем присутствующим,  $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\tau\eta\kappa\omicron\varsigma$ , *accidens*: аудитория освещена. В безличности, скрытой в обороте речи «имеет место бытие», говорит присутствие чего-то, что так или иначе присутствует, значит — известным образом бытие. Если мы подставим это последнее на место скрытой во фразе безличности, то предложение: «имеет место бытие» будет говорить то же, что: бытие имеет-ся, бытие имеет себя. Это отбрасывает нас назад к упоминавшимся в начале доклада трудностям: бытие *есть*. Но бытие так же не «есть», как время не «есть». Поэтому отступимся сейчас от попытки как бы сепаратно определить безличность саму по себе. Будем, однако, не упускать из виду: безличность, по крайней мере в ее ближайшей доступной интерпретации, означает некое присутствие отсутствия<sup>10</sup>.

Ввиду того, что в сказанном: «имеет место бытие», «имеет место время» дело идет не о высказываниях относительно сущего, а структура предложений излагалась греко-римскими грамматиками исключительно в оглядке на такие высказывания, примем заодно во внимание ту возможность, что в сказанном «имеет место бытие», «имеет место время» вопреки всей видимости дело идет не о высказываниях, неизменно фиксируемых в структуре субъект-предикатного отношения. Каким же другим образом, однако, прикажете извлечь на свет скрытую безличность в сказанном «имеет место бытие», «имеет место время»? Просто так, что мы будем мыслить скрытую здесь безличность из способа относящегося сюда вмещения: вмещение как уместность, имение места как протяжение просвета. Оба принадлежат друг другу, поскольку первая, уместность, покоится во втором, протяжении просвета.)

Во вместительной уместности бытия, в протяжении времени являет себя вверение, вручение, а именно бытия как присутствия и времени как области открытого пространства — их собственному существу, в котором они сбываются. То, чем определяются оба, время и бытие, в их собствен-

ное существо, т. е. в их взаимопринадлежность, мы называем: *событие*. Что именуется это слово, мы можем сейчас осмыслить только из того, что обнаруживается пред-усмотрением бытия и времени как вмещения и как протяжения, куда время и бытие принадлежат. То и другое, бытие равно как и время, мы назвали вещами, с которыми имеем дело. Это «и» между ними оставляло их отношение друг к другу в неопределенности.

Сейчас оказывается: что допускает этим вещам принадлежать друг другу, что не только вводит эти вещи в их собственное существо, но хранит и держит в их взаимопринадлежности, со-держание обеих этих вещей, положение-вещей — есть событие. Положение-вещей не приложено задним числом как надстроенное отношение к бытию и времени. Положение-вещей впервые дает бытию и времени из со-держающей их взаимопринадлежности сбыться в их собственном существе, а именно через таящееся в уместности и в протяжении просвета событие. Соответственно место, которое имеет-ся в «имеет место бытие», «имеет место время» являет себя как событие. Сказать так — верно и все же одновременно неистинно, т. е. скрывает от нас положение-вещей; ибо мы нечаянно представили себе его как нечто присутствующее, тогда как мы ведь пробуем осмыслить присутствие как такое. Но, возможно, мы одним махом развяжемся со всеми трудностями, со всеми затяжными и по видимости бесплодными разбирательствами, если поставим себе давно уже напрашивающийся простой вопрос и ответим на него: что такое событие?

К нему пусть будет позволен промежуточный вопрос. Что тут означает «ответить» и «ответ»? Ответ подразумевает высказывание, отвечающее осмысливаемому здесь положению-вещей, т. е. событию. Если положение-вещей, однако, воспрещает сказать о нем способом высказывания, то мы должны смириться с невозможностью ожидаемого в поставленном вопросе высказывания. Это, однако, равносильно признанию в неспособности осмыслить подлежащее здесь осмыслению так, как требует дело. Или благоразумнее отрешиться не только от ответа, но уже и от вопроса? Ибо как обстоит дело с по-видимому совершенно оправданным, непринужденно поставленным вопросом: что такое событие? Мы в нем спрашиваем о «что», о сути, о том, как событие существует и, стало быть, присутствует.

Мнимо безобидным вопросом: что такое событие? мы требуем информации о бытии события. Если, однако, само бытие оказывается чем-то таким, что принадлежит к событию и от него получает определенность своего присутствия, то с вынесением этого вопроса мы откатываемся назад к тому, что прежде всего требует своего определения: бытие — из времени. Это определение наматилось из пред-усмотрения вмещающего Места, которое имеет-ся, через про-смотр взаимно слаженных способов вмещения, уместности и протяжения. Вмещающая уместность бытия покоится в высветляюще-утаивающем простирании много-сложного присутствия в открытом просторе пространства-времени. Протяжение же покоится вместе с уместностью в полноте события. Этим последним, т. е. особностью события, определяется также и смысл того, что здесь названо «покоем».

Изложенное сейчас позволяет, принуждает даже известным образом сказать, как не надо понимать событие. Мы не можем больше представлять себе то, что названо именем «событие», по путеводной нити расхожего словарного значения; ибо им «событие» понимается в смысле случая и проишествия — не из того, что в нем сбывается, не из открывающего просвет хранящего протяжения и вмещения.

Можно было слышать недавно известие, что достигнутое внутри европейского экономического сообщества единение есть европейское событие всемирно-исторической значимости. Прозвучи теперь в контексте разбора бытия слово «событие» и услышь мы это слово только в его расхожем значении, то разговор о событии бытия будет нам буквально навязан. Как же, ведь без бытия не может быть никакого сущего как такового. Соответственно бытие можно выдать за высшее, за сверхзначительнейшее событие.

Да, единственная цель этого доклада ведет к тому, чтобы ввести в поле зрения само бытие как событие. Только то, что названо тут словом «событие», говорит нечто совсем другое. Соответственно надо осмыслить также и неброское и всегда коварное, ибо многозначительное «как». Положим, мы ради прояснения бытия и времени распространились с привычным значением слова «событие» и следуем вместо того смыслу, намечающемуся во вмещении присутствия и протяжении просвета пространства-времени; и тогда тоже речь о «бытии как событии» остается пока еще неопределенной.

«Бытие как событие»... Прежде философия, отправляясь от сущего, мыслила бытие как *идею*, как *энергию*, как *акт*, как волну, а теперь — можно было бы подумать — как событие. Так понятое, событие подразумевает видоизмененное истолкование бытия, представляющее, в случае своей оправданности, некое дальнейшее развитие метафизики. «Как» означает в этом случае: событие как род бытия, подчиненный бытию, которое выступает фиксированным ведущим понятием. Если мы, с другой стороны, как и пытались, помыслим бытие в смысле присутствия и допущения присутствия, имеющих место в уместности, которая в свою очередь покоится в просвечивающе-угаивающем протяжении собственно времени, то бытие принадлежит к событию. Из этого последнего получают свою определенность место и его вместительность. Тогда бытие оказывается определенным родом события, а не бытие — родом бытия.

Юркнуть в такое перевертывание было бы слишком дешевой уловкой. Перевертывание промахивается мимо положения вещей. Событие не объемлющее родовое понятие, которому можно было бы соподчинить бытие и время. Отношения логического упорядочения ничего здесь не говорят. Ибо когда мы вдумываемся в само бытие и следуем его особенности, оно являет себя как хранимое протяжением времени вмещение уместности присутствия. Вмещение присутствия есть собственность (имение) события. Бытие исчезает в событии. В обороте речи: «Бытие как событие» это «как» подразумевает теперь: бытие, допущение присутствия, *вмещенное* сбывающимся событием; время, протяженное в событии сбывающимся. Время и бытие сбываются в событии. А само оно? Удастся ли сказать о событии еще больше?

По ходу дела больше было уже подумано, но не было специально сказано, — а именно то, что к вмещению как посланию принадлежит само-обладание, а именно такое, что в протяжении осуществившегося и настоящего разыгрываются отклонение настоящего и отказ в настоящем. Здесь названное: само-обладание, отклонение, отказ — указывает на нечто вроде ускользания, коротко сказать: отнятия. Поскольку же обусловленные им способы вмещения, уместность и протяжение, покоятся в событии, отнятие должно принадлежать к собственности события. Разбор этого дело уже не сегодняшнего доклада.

Совсем кратко и, в стиле выступления, без достаточной полноты укажем на особенное в событии.

Уместность во вмещении бытия была характеризована как некое отдание, когда само вмещающее удерживает себя и в этом само-обладании ускользает от открытия, остается потаенным.

В собственном времени и в его пространстве-времени показало себя протяжение осуществившегося, т. е. уже-не настоящего, отказ в этом последнем. В протяжении будущего, т. е. еще-не настоящего, показало себя удержание от этого последнего. Отказ и удержание свидетельствуют о той же черте, что и само-обладание при вмещении: а именно о само-ускользании.

Таким образом, поскольку вместительность бытия покоится в протяжении времени, а это последнее вместе с бытием — в событии, то в событии дает о себе знать то особенное, что оно отнимает у безудержного раскрытия свою собственнейшую суть. Понятое со стороны бытия, это значит: оно отнимает себя в названном смысле у себя самого. К событию как таковому принадлежит это отнятие. Через него событие не оставляет себя, но хранит свою собственность.

Другую особенность в событии мы заметим, как только с достаточной отчетливостью осмыслим уже сказанное. В бытии как присутствии заявляет о себе касательство, которое так задевает нас, людей, что во внимании к этому касательству и в принятии его мы нашли отличительность человеческого бытия. А это принятие того, чем захватывает нас присутствие, покоится в способности стоять внутри области того простирания, в качестве которого нас достало собственно время в его четырех измерениях.

Поскольку бытие и время имеют место только в событии, этому последнему принадлежит та особенность, что им человек как тот, кто внимает бытию, выстаивая в собственном времени, вынесен в свое собственное существо. Так сбывающийся, человек принадлежит к событию.

Эта принадлежность покоится в отличительной черте события, особлении. Благодаря последнему человек впушен в событие. Отсюда происходит то, что мы никогда не можем поставить событие перед собой, ни как некое «напротив нас», ни как всё объемлющее. Поэтому представляюще-обосновывающее мышление так же мало отвечает событию, как и всего лишь высказывающееся говорение.)

Поскольку время и равным образом бытие как вмещаемые событием подлежат осмыслению только из этого последнего, надо продумать соответственно и отношение пространства к событию. Такое, конечно, удастся нам только если мы всмотримся сперва в происхождение пространства из — удовлетворительно продуманной — особенности места. (Ср. «Строить обитать мыслить», 1951, в «Докладах и статьях», 1954, с. 145 слл.)<sup>11</sup>

Попытка в «Бытии и времени» § 70 возводить пространственность человеческого присутствия к временности не может быть удержана.

Пусть сейчас во взглядывании через бытие само по себе, через время само по себе, пусть во всматривании в уместность бытия и протяжение пространства-времени стало можно заглянуть в то, что значит «событие». И все же доберемся ли мы на этом пути до чего-то другого, чем до голой мыслительной постройки? Из засады такого подозрения говорит та задняя мысль, что событие должно все-таки «быть» чем-то сущим. Между тем: событие ни *есть*, ни имеет себе еще какое-то *место*. Сказать одно, как и другое, значит извратить положение дел, все равно как если бы мы захотели выводить источник из реки.

Что остается сказать? Только это: событие сбывается. Тем самым мы говорим из того же о том же ради того же. По видимости это не говорит ничего. Это ничего и не говорит, пока мы слышим сказанное как голую фразу и выдаем ее на прослушивание логике. Но что если мы будем неослабно принимать сказанное как опору для продумывания и притом вспомним, что тожество это вовсе даже не что-то новое, а древнейшее из древнего в западной мысли: то прадревнее, что таится в имени *алтейя*<sup>12</sup>? Из того, что пред-сказано этим начальным из всех лейт-мотивов мысли, звучит обязательность, связующая всякую мысль, если только она послушна призыву того, что требует осмысления.

Нам надо было во всматривании через собственно время продумать бытие до его собственного существа — из события — без оглядки на отношение бытия к сущему.

Продумать бытие без сущего значит: продумать бытие без оглядки на метафизику. Подобная оглядка, однако, еще господствует даже и в намерении преодолеть метафизику. Надо поэтому оставить то преодоление и предоставить метафизику ей самой.

Если какое-то преодоление еще остается нужным, то оно касается той мысли, которая решительно отпускает себя в событие, чтобы Его из него и ради него — сказать.

Надо неотступно преодолевать помехи, легко делающие подобную речь недостаточной.

Помехой этого рода оказывается также и речь о событии в виде доклада. В нем только наговорены повествовательные предложения.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### «Что такое метафизика?»

Лекция, прочитанная 24.7.1929 при вступлении в должность профессора философии (после Э. Гуссерля) на общем собрании естественнонаучных и гуманитарных факультетов Фрейбургского университета, многократно переиздавалась. Хайдеггер поместил ее на первом месте в сборнике «Путевые знаки» (*Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt a. M., 1967*).

<sup>1</sup> См. ниже (с. 27—41) «Введение к: 'Что такое метафизика?'». — 16.

<sup>2</sup> Da-sein. В западных переводах и дискуссиях этот ключевой термин главной хайдеггеровской книги «Бытие и время» обычно оставляют как есть. Имеющиеся русские переводы: *существование, здесь-бытие, здешнее бытие, се-бытие*. У нас: *бытие-вот, бытиё, наше (человеческое) бытие, присутствие*. Как *присутствие* мы переводим также хайдеггеровское An-wesen. — 17.

<sup>3</sup> Маргиналия Хайдеггера (на полях авторского экземпляра 1-го издания лекции, Бонн, 1929): «Это прибавление после тире [слова «... больше ничто». — В. Б.] объявили надуманным и искусственным, не зная того, что Ипполит Тэн, которого можно считать представителем и знаменем целой до сих пор еще господствующей эпохи, сознательно применял эту формулу для обозначения своей принципиальной установки и программы». Мы приводим маргиналии выборочно. — 17.

<sup>4</sup> Маргиналия: «Позитивную и исключительную отнесенность к сущему» (на 5-м изд. 1949 г.). — 18.

<sup>5</sup> Маргиналия: «Онтологическая разница. Ничто как 'бытие'». — 18.

<sup>6</sup> Маргиналия: «Логика в обычном смысле, то, что просто за нее принимают». — 18.

<sup>7</sup> Маргиналия: «Слепое своенравие: это certitudo, принадлежащее ego cogito, субъективность». О certitudo (достоверности), ego cogito (*я мыслю*) и субъективности см. «Европейский нигилизм», с. 63—176 данного сборника. — 19.

<sup>8</sup> Ср. в тех же словах у Тютчева: «Жизнь, движенье разрешились В сумрак зыбкий, в дальний гул... Час тоски невыразимой!.. Все во мне, и я во всем!.. Сумрак тихий, сумрак сонный... Переполни через край!.. Дай вкусить уничтоженья, С миром дремлющим смешай!» («Тени сизые смесились...», 1836); «Есть час один, проникнутый тоской, Когда... Все тихо и молчит... И сердце в нас подкидышем бывает... Все вокруг него и пусто и темно!» («Бессонница», 1873). — 20.

<sup>9</sup> Маргиналия: «Сущее больше ничего не говорит нам». — 21.

<sup>10</sup> Маргиналия: Aber nicht der Mensch als Mensch 'des' Da-seins, «но не человек как человек 'своего' присутствия». В опыте ничто рушится все в человеке, кроме его чистого существа. Оно не принадлежит человеку, скорее наоборот. — 21.

<sup>11</sup> Маргиналия: «Как ничтожение существует, осуществляет, хранит Ничто». — 22.

<sup>12</sup> Маргиналия: «Не заключать отсюда: значит все Ничто, но наоборот: принятие и понимание сущего, бытия и конечности». — 22.

<sup>13</sup> Ср. «Бытие и время», § 30: мы «находимся» (находим себя) в «настроении» ужаса, замечая его у себя, как и всякое настроение, всегда уже лишь задним числом. — 24.



<sup>14</sup> Из-за соседства человеческого существа с Ничто любая ограниченность в человеке будет иметь границу. — 24.

<sup>15</sup> В этом смысле метафизика остается незамеченной, хотя и не замечаемой базой новоевропейской науки. — 24.

Ср.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970, ч. 1, с. 140 \*. — 25.

<sup>17</sup> Т. е. опыт ничто оказывается в нем же самым опытом бытия, ставя тем самым «основной вопрос метафизики», названный в последней фразе лекции. — 25.

<sup>18</sup> Маргиналия: «Т. е. опять же традиционной логики с ее логосом как началом категорий». — 25.

<sup>19</sup> Характерным образом (читатель сможет увидеть подобное еще неоднократно) неожиданное совпадение этого тезиса с догматом теологии о сотворении мира из ничего не уводит в область богословия, а возвращает к исходному (допсихологическому) опыту «присутствия». — 25.

<sup>20</sup> Т. е. незаметный метафизический опыт остается необходимой основой современной науки. Ср. «Наука и осмысление». — 26.

<sup>21</sup> «В разуме этого человека, друг мой, природой заложена некая философия» (греч.). — 26.

### «Введение к: 'Что такое метафизика?'»

«Введение» было предпослано 5-му изданию лекции (1949) и имело подзаголовок «Возвращение к основанию метафизики». В составе сборника «Путевые знаки» (Wegmarken, 1967), начинавшегося с «Что такое метафизика?», оно было помещено в середине книги и после «Послесловия».

<sup>1</sup> «Таким образом, вся философия подобна дереву, где корни — метафизика, ствол — физика, а ветви, растущие из ствола, — все другие науки» (франц.). — 27.

<sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума. В 21 : метафизика не существует в качестве готовой постройки, но действует во всех людях как «природное расположение» (Naturanlage). — 28.

<sup>3</sup> Ср. «Письмо о гуманизме», с. 199. — 31.

<sup>4</sup> Ср. «Европейский нигилизм», с. 66. — 33.

<sup>5</sup> «Сущее вообще, общее»; «сущее вообще, верховное, божественное» (греч.). — 34.

<sup>6</sup> Лейбниц Г. В. Начала природы и благодати, основанные на разуме (ср.: Лейбниц Г. В. Соч. М.: Мысль, 1982, т. 1, с. 408): «Нам следует подняться на высоту метафизики, пользуясь великим принципом, к которому обыкновенно редко прибегают и который гласит следующее: *ничего не делается без достаточного основания*... Раз такое начало допущено, то первый вопрос, который мы имеем право сделать, будет следующий: *почему существует нечто, а не ничто*, ведь ничто более просто и более легко, чем нечто?». — 35.

<sup>7</sup> Т. е. «с бытием ничего особенного». — 36.

<sup>8</sup> См. прим. 6. — 36.

### «Послесловие к: 'Что такое метафизика?'»

«Послесловие» было добавлено к 4-му изданию лекции в 1943. Авторская справка в сб. «Путевые знаки», куда в 1967 было включено «Послесловие», указывает, что для 5-го издания лекции (1949) текст был в нескольких местах переработан.

<sup>1</sup> *Особые обстоятельства* — преобладание ученых-естественников на общем собрании Фрейбургского университета, слушавшем лекцию «Что такое метафизика?». В 1955 Хайдеггер пишет об этом подробнее: «Вопрос: 'Что такое метафизика?' разбирался в лекции при вступлении на кафедру философии перед собранием

\* Где не указано специально имя переводчика, перевод наш (В. Б.).

всех факультетов. Лекция ставит себя поэтому в круг всех наук и обращается к ним. Но как? Не с заносчивым намерением улучшить или тем более принизить их работу. Научные представления затрагивают всегда сущее, а именно в раздельных областях сущего. Надо было исходить из этого представления сущего и, следуя за ним, сделать уступку мнению, которое наукам близко. Они думают, что представлением сущего исчерпывается вся сфера того, что может быть исследовано и поставлено под вопрос; есть якобы только сущее и 'ничто кроме'. Это мнение наук включается пробным образом в вопрос о существовании метафизики и по видимости разделяется с ними. Между тем всякий задумавшийся должен знать уже и то, что спрашивание о существовании метафизики может иметь в виду только отличительную черту мета-физики: это трансцендирование: *бытие* сущего. В кругозоре научного представления, знакомого только с сущим, то, что никоим образом не есть сущее (а именно бытие), может выступить, напротив, только как ничто. Оттого лекция спрашивает об '*этом* Ничто'. Она не спрашивает прихотливо и размыто о 'вообще' Ничто. Она спрашивает: как обстоит дело с этим совершенно Другим всякому сущему, с тем, что не есть сущее? Тут обнаруживается: человеческое бытие 'выдвинуто' в '*это*' Ничто, в совершенно Другое всему сущему. Иначе говоря, это значит и может значить только: 'Человек есть заместитель Ничто'. Фраза означает: человек держит место для совершенно Другого ко всему сущему свободным, так чтобы в его открытости могла иметь место такая вещь, как при-сутствие (бытие). Это Ничто, которое не есть сущее и которое все равно *имеет место*, не есть что-то ничтожное. Оно принадлежит к при-сутствию. Бытие и ничто имеют место не рядом друг с другом. Одно заступничает за другое в обоюдном родстве, сущностную полноту которого мы едва еще осмыслили. Не думаем мы о них и все то время, пока упускаем спросить: какое *место* подразумевается здесь в 'имении места'? Каким именем имеется место? В каком смысле к этому 'имеет место бытие и ничто' принадлежит что-то такое, что отдается именованию места, храня его? Запросто говорим мы: имеет место. Бытие 'есть' в такой же малой мере, как ничто. Но *имеют место* оба.

Леонардо да Винчи пишет: 'Ничто не имеет середины, а его границы суть ничто'. — 'Среди великих вещей, которые находятся среди нас, бытие ничто — величайшая' (Дневники и записи). Слово этого великого человека не может и не обязано ничего доказать; но оно указывает в сторону вопроса: каким способом имеет место бытие, имеет место ничто? Откуда идет к нам это именование места? В каком смысле мы им заранее уже вмещены, коль скоро существуем в качестве человеческих существ?

Хотя лекция 'Что такое метафизика?' сообразно подвергнувшемуся обстоятельству с намеренным самоограничением задается в аспекте трансценденции, т. е. *бытия* наблюдаемого сущего, вопросом о *том* ничто, которое ближайшим образом двигается в научное представление сущего, люди выловили из текста лекции Ничто 'вообще' и превратили ее в документ нигилизма. Теперь, когда прошло уже довольно времени, можно было бы в конце концов позволить себе такой вопрос: где, в какой фразе и в каком обороте речи когда-нибудь было сказано, что именуемое в лекции Ничто есть ничто в смысле ничтожного ничто и как таковое — первая и последняя цель всякого представления и экзистирования?

Лекция замыкается вопросом: 'Почему вообще сущее, а не, наоборот, Ничто?' Тут намеренно и против обыкновения 'Ничто' пишется с заглавной. По словесному звучанию здесь, конечно, выдвинут вопрос, поставленный Лейбницем и заимствованный Шеллингом. Оба мыслителя понимают его как вопрос о верховном основании и первой сущей причине для всего сущего. Сегодняшние попытки реставрации метафизики охотно подхватывают означенный вопрос.

Но в лекции 'Что такое метафизика?' соразмерно иной разметке ее пути через какую-то другую область и этот вопрос тоже задуман в измененном смысле. Теперь спрашивается: отчего выходит так, что повсеместно только сущее имеет преимущество, что не обдумывается скорее Ничто сущего, '*это* Ничто', т. е. бытие в аспекте его существа? Кто продумает лекцию как отрезок пути 'Бытия и времени', не сможет понять вопрос иначе как в упомянутом смысле. Подталкивать к такой попытке казалось вначале странным. Оттого видоизмененный вопрос был эксплицитно прояснен во 'Введении', предпосланном пятому изданию доклада

'Что такое метафизика?'... Вопрос 'Что такое метафизика?' стремится только к одному: подвести науки к осмыслению того, что с необходимостью и оттого непрестанно и повсеместно они наталкиваются на совершенно Другое всему сущему, на Ничто сущего. Они, *сами* того не зная, стоят уже в отношении к бытию. Только от правящей истины бытия получают они каждый раз какой-то свет, чтобы иметь возможность впервые увидеть и рассмотреть представляемое ими сущее. Спрашивание 'Что такое метафизика?', т. е. происходящая отсюда мысль — уже не наука. Но тогда для этой мысли трансцендирование как таковое, т. е. *бытие* сущего в аспекте его существа, становится достойным вопроса, а потому никогда не никчемно и не ничтожно. По видимости, пустое слово 'бытие' мыслится при этом всегда в существенной полноте тех определений, которые, начиная от *Φύσις* и *Λόγος* вплоть до 'воли к власти', указывают друг на друга и повсюду показывают единую основную черту, именовать которую сделана попытка в слове 'при-существо' ('Бытие и время' § 6). Лишь *поскольку* вопрос 'Что такое метафизика?' заранее нацелен на превосхождение, трансценденцию, на *transcendens*, на *бытие этого вот* сущего, он может думать о Ничто сущего, о *том* ничто, которое равнозначально есть одно и то же с бытием.

Впрочем, конечно, кто ни разу всерьез и в контексте не задумывался об основополагающей направленности метафизического вопроса, об отправной точке его пути, об обстоятельствах его развертывания, о круге наук, к которому он был обращен, тот должен довольствоваться информацией, что здесь у нас преподается философия Ничто (в смысле негативного нигилизма).

Пока еще неискоренимые, по-видимому, лжетолкования вопроса 'Что такое метафизика?' и незнание его местоположения суть лишь в минимальнейшей части следствия неприязни к мысли. Их происхождение запрятано глубже. Впрочем, они принадлежат к явлениям, высвечивающим наш исторический путь: мы со всем нашим режвизитом движемся пока еще внутри зоны нигилизма, полагая, конечно, что существо нигилизма покоится в забытости бытия» (*Heidegger M. Zur Seinsfrage // Wegmarken... S. 246—249*). — 36.

<sup>2</sup> *Воля к власти* — ницшевская формула, см. «Европейский нигилизм», с. 65. *Воля к воле* — так Хайдеггер, особенно после 1935, именует существо тоталитаризма, «абсолютное опредмечивание всего сущего» опустошенным «рабочим» на опустошенной земле (ср. «Преодоление метафизики», с. 177). Образ рабочего принят Хайдеггером из книги Эрнста Юнгера (*Jünger E. Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. В., 1932*), где европейский нигилизм в период после первой мировой войны описывается в свете ницшевского «активного нигилизма» как «тотальная мобилизация», распространение «тотально рабочего характера» на всю действительность, планетарный размах. Зимой 1939/40 Хайдеггер читал и толковал юнгеровского «Рабочего» в небольшом кружке университетских преподавателей, показывая преимущество юнгеровского анализа мировых событий в аспекте всепроникающей воли к власти и «воли к воле» перед универсально-историческим описанием шпенглеровского типа. За кружком следили, а потом его деятельность была прекращена, как объясняет Хайдеггер, «потому что для воли к власти существенно не позволять, чтобы овладеваемая ею область действительного представляла в *той* действительности, в качестве которой она сама существует» (*Heidegger M. Zur Seinsfrage // Wegmarken... S. 218*). — 36.

<sup>3</sup> Т. е. формальная логика исчисления. «Знамение приниженности мышления — возведение логики в ранг истинной логики. Логистика есть исчисляющая организация безусловного незнания существа мысли, если принять, что мысль в ее сущностном понимании есть то предвосхищающее (*entwerfendes*) знание, которое возникает из бытия, храня существо истины» (*Heidegger M. Nietzsche. Pfullingen: Neske, 1961, Bd. 2, S. 487*). — 39.

<sup>4</sup> Ср. «Учение Платона об истине», с. 345: «'Учение' мыслителя есть несказанное в сказанном, чему человек отдается, на что он должен себя растратить». — 40. «Светит» здесь надо понимать в связи с такими выражениями, как «ничто ничтожит», «мир мирит» (см. с. 23, 324): «светит» — т. е. является в качестве *света*, светлого м и р а. — 40.

<sup>6</sup> Т. е. признание бытия (мысль, *Denken*) и признательность к бытию (благодарность, *Danken*) оказываются началом исторического, способного к жертве существования человеческого общества. — 40.

<sup>7</sup> Heiliges, «святое» понимается в связи с heilsames, «целительное, благотворное, счастливое». Русское *свят* родственно ведическому *svantas*, «процветающий, мирный» и латышскому *svinēt*, «праздновать»; это значение сохранилось в выражениях типа «святое дело» и, возможно, в имени «Святослав», т. е. «имеющий добрую славу». — 41.

### «Время картины мира»

Это выступление имело первоначальный заголовок «Основание новоевропейской картины мира метафизикой» и было сделано 9.6.1938 как завершающее в серии лекций на тему новоевропейской картины мира, организованных Обществом искусствоведения, естествознания и медицины во Фрейбурге. Обширные пронумерованные «Дополнения», отсылки к которым Хайдеггер обозначает в тексте доклада цифрами в скобках, были написаны тогда же. Впервые опубликовано в сборнике «Лесные тропы» (*Heidegger M. Holzwege*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1950, S. 69—104). Хотя Хайдеггер разбирает преимущественно картину мира новоевропейской физики, его мысль опережает дискуссию об общенаучной картине мира, развернувшуюся в науковедении (ср. *Косарева Л. М.* Генезис научной картины мира. М.: ИНИОН, 1985).

<sup>1</sup> «Полагание в основу» (*Zugrundelegung*) — так Хайдеггер развертывает смысл слова «гипотеза». — 45.

<sup>2</sup> Т. е. новоевропейский охват мира как собрания всех вещей проторил себе дорогу одновременно с пониманием бытия как обобщения, отвлеченного свойства существования. Ср. «Поворот», с. 2 5 3. — 49.

<sup>3</sup> «Ибо мышление и бытие есть то же самое» (Парменид, фрагмент В 3). — 50.

<sup>4</sup> Поздняя маргиналия Хайдеггера: «Захваченность бытием, т. е. присутствием как эйдосом». — 50.

<sup>5</sup> «Собирание», исходный смысл греческого «логоса». — 50.

<sup>6</sup> Смысл этого слова, например, у Аристотеля недалек от христианского понимания «спасения»: вернуть вещи и надежно сохранить за нею полноту ее сущности. Ср. «Вопрос о технике» и «Поворот», с. 234 и 2 5 5. — 50.

<sup>7</sup> Ἀληθεύειν, «истинствовать», по Аристотелю, способны преимущественно ум (нус) и знание (эпистеме). Ум включает интуитивное чувство бытия, знание принимает на веру недоказуемые начала, ощущаемые лишь умом; само слово, обозначающее знание (ἐπιστήμη), выводится Аристотелем из πίστις, «веры» («Никомахова этика» VI 3, 1139 b 33—34). «Истинствование» требовало захваченности человеческого существа, решительного шага в темноту «хаоса»; не случайно у Гесиода («Теогония» 116) рождение мира начинается с зияния Хаоса. — 50.

<sup>8</sup> Эти две последние полные строфы из не доработанной Гельдерлином оды «К немцам» (ок. 1800) видоизмененно вошли в набросанную, по-видимому, непосредственно следом за ней оду «Руссо»:

Как тесен дней нашего века предел.  
Ты был, смотрел, ты дивился — и уж закат.  
Так спи, пока, безмерно долги,  
Тянутся мимо лета народов.  
И смертный может видеть за время свое,  
Простор ему боги кажут; но ты стоишь  
На берегу в тоске, как призрак,  
Ближних смущая, и не любя и х. — 53.

<sup>9</sup> Маргиналия: «Требование». Т. е. бытие «требует человека» для своего открытия, в котором осуществляется человек. — 53.

<sup>10</sup> «Упразднение» метафизики (философии) ведет к ее последнему и наиболее полному осуществлению в «поставе» (см. «Вопрос о технике», с. 2 3 1). — 55.

<sup>11</sup> Мир ненаблюдаем (все видимое нами находится в мире, который не находится в вещах) и раскрывается только изнутри присутствия (бытия-вот) как круг его бытийных возможностей, изначально «относящийся» к миру. — 55.

<sup>12</sup> «Я», «конечная субстанция» (*лат.*) — обозначения человеческого сознания в системе Декарта. — 55.

<sup>13</sup> Древнегреч. *χρήμα*, «вещь» — производное от *χρήσθαι*, «пользовать, нуждаться, применять». — 57.

<sup>14</sup> «Сущее как таковое», являющееся в истине своего бытия, близко к божеству в его античном понимании, так что непознаваемость богов у Протагора предпологает и непостижимость сущего. Философски обоснованная Декартом новоевропейская наука за короткое время достигла небывалого познания сущего ценой систематически строгого вытеснения из него всей той стороны, которая обожествлялась в древности и в Средневековье. — 58.

<sup>15</sup> Co-agitatio (в стяженной форме cogitatio) — «сдвигание воедино, собиранье» (*лат.*). — 59.

<sup>16</sup> По Хайдеггеру, дело здесь идет уже не о мысли, а о техническом оперировании разнородными данностями. — 59.

<sup>17</sup> «Воля», «чувство», «действия», «страсти» (*лат.*). Декарт пояснял: «Под именем *мышление* (cogitatio) я понимаю все то, что происходит в нас при нашем сознании в той мере, в какой это происходящее осознается нами. Таким образом, не только понимание, воля, воображение, но и чувство есть здесь то же самое, что cogitatio» (Principia philosophiae I 9). По Хайдеггеру, перевод cogito через «мысль» вводит в заблуждение; cogito — деятельность универсального опредмечивающего учета, направляемая сперва на более достоверные данные внутреннего опыта (идеи, чувства), а потом — на данные внешнего опыта («объекты»). Субъектом оказывается при этом не полнота человеческого существа, а только cogito, наблюдающее, между прочим, и за человеком. — 60.

<sup>18</sup> В формуле Декарта ego cogito ergo sum Хайдеггер опускает ergo («следовательно») как прокраившееся неправомерно, поскольку из голого факта cogito еще никак не вытекает существование полноценного «эго». Из поздних пояснений Декарта к своей формуле ясно, что он тоже не гипостазировал акт cogito и понимал, что последний доказывает только существование себя самого — «того, что мыслит» (id, quod cogitet. — Principia philosophiae I 10), а не лица, способного ответить на вопрос «кто». От Декартовой формулы Хайдеггер оставляет в конечном счете только уравнение cogito-sum, где новый субъект заявляет о себе, что он очистил себя от всего, кроме деятельности cogito — неустанного («бессонного») оперирования предварительно опредмеченными данными. На этом узком, но жестком основании смогла подняться новоевропейская наука, ранняя несовершенная форма современного «постава» — того технического овладения действительностью, о котором, напоминает Хайдеггер, первым сказал тоже Декарт в «Рассуждении о методе». — 60.

<sup>19</sup> «Деятельность моего сознания = мое бытие» (*лат.*). — 60.

<sup>20</sup> Субъектами могут быть и коллективы. Человек остается основным субъектом только потому, что умеет наиболее исчерпывающим образом посвящать себя деятельности опредмечивающе-учитывающего представления. — 60.

<sup>21</sup> Т. е. выступающая из своей потаенности тайна не перестает быть тайной, а наоборот, впервые открывает себя как таковую. — 62.

### «Европейский нигилизм»

Эта небольшая книга, изданная Хайдеггером в 1967, — извлечение из двухтомника «Ницше», написанного и прочитанного в качестве лекционного курса около 1940 и напечатанного двумя десятилетиями позже (*Heidegger M. Nietzsche. 2 Bd. Pfullingen: Neske, 1961*).

<sup>1</sup> Даем это место из Пушкинской речи по тексту Достоевского. В немецком переводе, которым пользуется Хайдеггер, слова «возникший над родной почвой нашей» поняты как «оторвавшийся от нашей народной почвы». В исконном значении, которое действительно слышится здесь у Достоевского, *возникать* имеет смысл *внезапно появляться, высовываться из..., выступить* с оттенком *отходить от естественного состояния* (Словарь русского языка XI—XIII вв. М., 1975, вып. 2, с. 300, примеры). — 63.

<sup>2</sup> *Достоевский Ф. М.* Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже Речи о Пушкине // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Спб., б. г., т. 21, с. 423—424.

Период интенсивного чтения Достоевского был у Хайдеггера в 1910—20-е гг. Подобно Достоевскому, Хайдеггер говорит (см. ниже) об «усиленном сознании» нигилиста. — 63.

<sup>3</sup> «Воля к власти», составленная из записей Ницше после его ухода от деятельности и из жизни. — 69.

<sup>4</sup> Нем. nichts, «ничто» выводится из готского waihts, по смыслу и, возможно, происхождению связанного с нашим вещь, и отрицания ni. — 73.

<sup>5</sup> Латинское nihil, «ничто», этимология которого однозначно не установлена, толковалось древними как ne-hilum: «ни шерстинки», «ни волоска», т. е. никакой самой ничтожной в ещ и. — 73.

<sup>6</sup> «Душа по природе христианка» (лат.). — 77.

<sup>7</sup> «Боязнь пустоты» (лат.). Этот старинный принцип понимается обычно в приложении к природе (обязательное заполнение вакуума). Хайдеггер напоминает о его онтологическом смысле (трудность опыта ничто и бытия для человеческой «природы»). — 80.

<sup>8</sup> Un-wesen. В обыденном значении бесчинство, чудовище, урод. Здесь — забывание о своем существе (Wesen), уход от своей истины, пробивающейся отныне только в извращенном образе. — 85.

<sup>9</sup> «Бытие едино», в смысле не знает возникновения, уничтожения, изменения, приращения, уменьшения. — 89.

<sup>10</sup> «Превышать», букв. «бросать за, через...». — 108.

<sup>11</sup> Das Heile und Gesunde. Хайдеггер слышит das Heile, спасительное, святое, в связи с целительным. Ср. «Послесловие к: "Что такое метафизика?"», прим. 7. — 114.

<sup>12</sup> «Рассуждение о методе», «Правила для направления ума», «Размышления о первой философии», «Начала философии» — названия произведений Декарта. — 114.

<sup>13</sup> Хайдеггер отсылает читателя к §§ 6—8 «Дополнений» к докладу «Время картины мира», переведенному в данном сборнике (с. 55—58). — 114.

<sup>14</sup> Это знаменитое уже в древности начало сочинения Протагора «Ниспровергающие речи» сохранилось в нескольких передачах: Платон. Теэтет 152 а; 166 с; Аристотель. Метафизика IV 5, 1009 а 6; X 1, 1053 а 31—b 1; XI 6, начало; Секст Эмпирик VII 60—61; Диоген Лаэртский IX 8, 5 1. — 115.

<sup>15</sup> Платон. Теэтет 152 а b. — 115.

<sup>16</sup> Характером установки по каждому из четырех пунктов определяется тип метафизической позиции. Сам факт наличия по этим пунктам установок — все равно каких — говорит о метафизичности занятой позиции. См. с. 149. — 115.

<sup>17</sup> Новое время не способно понять человеческое Я иначе как субъективность, т. е. признает его лишь поскольку оно служит самообосновывающей и самообеспечивающей деятельности субъекта. См. «Преодоление метафизики» XV III. — 118.

<sup>18</sup> Нивелирующее приравнение толкает историка к оценке фактов в свете аналогий и исключает возможность увидеть единственность события. — 119.

<sup>19</sup> Ср. с. 160. — 122.

<sup>20</sup> См. книгу лекций «Что называется мыслью?» (Heidegger M. Was heißt Denken? Tübingen: Niemeyer, 1954), начинающуюся словами: «В то, что называется (призывается, приглашается. — В. Б.) мыслью, мы попадаем, когда беремся думать сами. Чтобы подобная попытка удалась, мы должны быть готовы учиться мысли». — 122.

<sup>21</sup> Т. е. акт представления (установливания) предшествует поляризации представляющего и представляемого. — 125.

<sup>22</sup> Т. е. существо ratio исторично. Так основой новоевропейского рационализма оказывается проект глобального удостоверения опредмеченной данности, но не наоборот. — 125.

<sup>23</sup> Т. е. в тезисе «я мыслю, следовательно, существую» существование (бытие) вовсе не выводится из акта представления, а отождествляется с ним; тезис есть, таким образом, манифест, провозглашающий, как отныне новоевропейская мысль будет понимать бытие. — 127.

<sup>24</sup> Т. е. бытие оказывается своего рода сертификатом, который выдается предмету, удостоверенному деятельностью представления. — 128.

- <sup>25</sup> Ср. «Вопрос о технике», с. 222, и «Наука и осмысление», с. 239 — 130.
- <sup>26</sup> Планетарная техника требует себе такого человечества, которое готово расходовать себя как материал для выполнения своих проектов. *Постав* мобилизует массы, как декартовское *сogito* мобилизовало просвещенное Я, делая его субъектом, «подкладкой» деятельности обеспечивающе-удостоверяющего установления. — 130.
- <sup>27</sup> См. выше с. 115 и прим. 1 6 . — 131.
- <sup>28</sup> Die Seiendheit des Seienden, букв. «то, что придает существу его характер сущего». — 132.
- <sup>29</sup> Здесь высказана суть хайдеггеровской традиции: верность делу прежних мыслителей требует не согласия, а спора с ними в усилии яснее взглянуть в то самое, что они пытались видеть. — 134.
- <sup>30</sup> Хайдеггер называет 19 век «самым темным веком» европейской истории из-за утраты, после Гегеля и Шеллинга, навыка сущностной мысли, которую исподволь вытеснили технические приемы позитивизма и историзма. — 135.
- <sup>31</sup> «Пытаться доказывать, что природа существует, смешно... Доказывать очевидное из неочевидного свойственно человеку, неспособному различить, что известно само по себе и что не само по себе» (*Аристотель*. Физика II 1, 193 а 3—6). — 136.
- <sup>32</sup> «Все ценности, посредством которых до сих пор мы пытались сделать мир ценным для нас, а в конце концов именно этим самым *обесценили* его, когда они оказались неприложимыми, — все эти ценности, в психологическом пересчете, суть результаты определенных перспектив их полезности для поддержания и усиления образований человеческого господства, и лишь ложно *спроецированы* в сущность вещей» (*Ницше Ф.* Воля к власти § 12 В). Комментарий Хайдеггера см. с. 97. «Психологизм» ницшевской «воли к власти» — эпизод перехода новоевропейской метафизики в метафизическую антропологию. — 137.
- <sup>33</sup> «Мыслят: следовательно, существует мыслящее»: к этому сводится аргументация Декарта. Но это значит предполагать нашу веру в понятие *субстанции* 'истинной уже a priori': — ибо когда думают, что необходимо должно быть нечто, 'что мыслит', то это просто формулировка нашей грамматической привычки, которая к действию полагает деятеля. Короче говоря, здесь уже выставляется логико-метафизический постулат — *не только нечто констатируется...* По пути Декарта мы не достигаем чего-либо абсолютно достоверного, но приходим лишь к факту очень сильной веры» (*Ницше Ф.* Воля к власти § 484 // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч., т. 9. М., 1910, с. 225 (пер. Е. Соловьевой). — 138.
- <sup>34</sup> Т. е. первичен акт представления, распределяющий роли между представляющим и представленным. Ср. выше прим. 2 1 . — 139.
- <sup>35</sup> Рассуждение о методе для хорошего направления разума и отыскания истины в науках» (*франц.*). Первоначальное заглавие: «Проект универсальной науки, которая могла бы возвысить нашу природу до ее наивысшей ступени совершенства». — 141.
- <sup>36</sup> «Нечто среднее между Богом и ничто» (*лат.*). — 145.
- <sup>37</sup> Христианская платоническая «справедливость», по Ницше, — хилая добродетель слабых. Ей противостоит кипучая праведность силы, которая сама себя оправдывает (см. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое I 25; 238; Воля к власти § 259). Суровая праведность воли к власти поднимается над добром и злом, пренебрегает мелочным различием между истиной и ложью ради торжества самой жизни. Этой праведности не противопоставлена страстная несправедливость (см. «Предисловие» 1886 г. к «Человеческому, слишком человеческому», § 6): «Тебе следовало бы научиться понимать *необходимую* несправедливость во всяком За и Против, несправедливость как неотделимую от жизни, саму жизнь — как *обусловленную* перспективой (возрастания жизни. — В. Б.) и ее несправедливостью». — 146.
- <sup>38</sup> «Человек есть свирепое животное» (*лат.*). — 148.
- <sup>39</sup> Первое «по природе» (по существу, в бытии) есть позднейшее для нас — известное положение Аристотеля, — 156.
- <sup>40</sup> См. о переходе от платоновской идеи к ницшевской ценности также «Учение Платона об истине», с. 3 5 9 . — 159.
- <sup>41</sup> «Идея блага» (*греч.*). — 160.

<sup>42</sup> В диссертации Хайдеггера «Учение Дунса Скота о категориях и значении» понимание Дунсом Скотом «блага» («состояние», «преломление» бытия) связывается с особенностью средневековой мысли: «Абсолютная самоотдача и страстное погружение в традиционный познавательный материал. Эта радостная отдача себя такому материалу как бы завораживает субъекта в *одной* направленности, отнимает у него внутреннюю возможность и вообще желание к свободной подвижности... Средневековый человек не принадлежит в *новоевропейском* смысле самому себе — он всегда видит себя в поле метафизического напряжения; трансценденция удерживает его от вступления в чисто человеческое отношение к совокупной деятельности». — 161.

<sup>43</sup> Непереводимое греческое  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$  (меон), т. е. *сущее* с условным отрицанием  $\mu\eta$  (в греческом имеется и другое, безусловное отрицание  $\sigma\upsilon\kappa$  *не, нет*) можно было бы перевести как *недосушее*. — 161.

<sup>44</sup> Цитируя из аристотелевской «Метафизики» (IX 8, 1049 b 5): «Состояние-в-действии раньше, чем расположенность к...», Хайдеггер называет этот тезис об изначальности «энергии» «вершиной аристотелевской и одновременно греческой мысли» (*Heidegger M. Vom Wesen und Begriff der φύσις // Wegmarken... S. 3 5 6*). — 162.

<sup>45</sup> «Я мыслю себя мыслящим» (*лат.*). — 163.

<sup>46</sup> «Этот человек из Швабии; эта книга тебе; враг отступает; красный по левому борту; Бог есть; в Китае наводнение; кубок из серебра; Земля существует; крестьянин на поле; на поле есть колорадский жук; лекция в аудитории 5; собака в саду; это дьявольский человек; над всеми вершинами покой (в пер. Лермонтова «Горные вершины спят во тьме ночной»)). В немецком и в большинстве европейских языков глагол (связка) *есть* обязателен. Проблема бытия этим постоянным присутствием упоминания о нем издавна, можно сказать, Европе навязана. О России этого не скажешь. Почему у нас острота бытийного вопроса оказалась таким образом сама собой смягчена, остается в свою очередь важной темой нашей мысли. — 172.

### «Преодоление метафизики»

Этот тоже поздно опубликованный текст (*Heidegger M. Überwindung der Metaphysik // Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen: Neske, 1954, S. 71—99*) содержит записи 1936—1946 гг. к теме преодоления (превозмогания, *Verwindung*) метафизики. Он показывает отношение Хайдеггера к официальной идеологии тогдашней Германии и сохраняет всю весомость поставленного в нем вопроса о причине, сути и последствиях технического планирующе-покоряющего подхода к сущему.

<sup>1</sup> Метафизическая «истина сущего» не достигает бытия как света, Каждый раз дающего видеть то, что есть. В эпоху гонки за продуктами озарения — изобретениями, образами мира — забывание бытия как источника озарения становится определяющим историческим событием. — 177.

<sup>2</sup> Т. е. воля к воле, предпочитающая гибель отказу от самоутверждения, берущая все под контроль и учет и обеспечивающая свое наступление научными методами покорения природы, делает себя представителем бытия, вытесняя его собой. Поэтому с волей к воле уже не может случиться ничего неожиданного. Она закрыта для любого события, которое не устроено ею с а м о й. — 177.

<sup>3</sup> Т. е. метафизика, якобы преодоленная трудовым отношением к миру, возвращается в новом человеческом типе — трудящемся, который поднимается над миром, делая его объектом своего труда. Тип безраздельно правит как запредельный, метафизический и д е а л. — 177.

<sup>4</sup> «Сущее и только сущее» — идеал «чистой» науки. Новоевропейская наука неизбежно должна была скатиться с высоты этого идеала, который с самого начала был ложью: якобы беспристрастная объективность науки от ее возникновения движима страстью объективации, определяющей обработки мировой данности. См. «Что такое метафизика?», с. 17; «Наука и осмысление», с. 244. В эпоху воли к воле эта страсть перестает скрываться и изгоняет из науки последнюю тень незаинтересованности. Предмет в его «объективности» теряет



право на бескорыстное увлечение им, исключительной задачей становится «представление» данных, т. е. предоставление их для применения. — 177.

<sup>5</sup> «Всякое верование, всякое признание чего-либо за истину неизбежно ложно, ибо вовсе не существует *истинного мира*... А мерилом наших сил служит то, в какой мере можем мы, не погибая от этого, признать... необходимость лжи» (Ницше Ф. Воля к власти § 15). «Необходимость ложных ценностей» (там же, § 262). «Истина есть род заблуждения, без которого определенный род живых существ не мог бы жить... Истина лишь расположение различных заблуждений по отношению друг к другу: приблизительно так, что одно заблуждение древнее и глубже... неискоренимо в том смысле, что без него не могло бы жить органическое существо нашего рода» (§ 493). «Мы спроецировали условия *нашего* сохранения как *предикаты сущего* вообще» (§ 507). Комментарий Хайдеггера: здесь высказана последняя правда тысячелетних усилий метафизики по истолкованию бытия; настоящее назначение метафизической истины — подмена собою того, что способно было бы пошатнуть волю к воле (см. 46) «Европейский нигилизм», с. 146). — 178.

<sup>6</sup> «Ничтожное ничто» — в противоположность Ничто как лицу бытия, которое есть «ничто сущее». — 178.

<sup>7</sup> Т. е. декартовский субъект не определяется отношением Я к Ты, а сам определяет это отношение. Ты, как и вообще все внеположное субъекту, вторично по отношению к первичному акту противопоставления (опредмечивания), вместе с которым и в качестве которого возникает субъект. Ты, как и вообще все, выступает здесь лишь детально картины, сюжет (субъект) которой — объективация, акт вынесения сущего в предметное противостояние. — 178.

<sup>8</sup> Так у Декарта преобразуется старое метафизическое различие сущности и существования: сущность становится предметным содержанием объекта, а существование — фактом его предстояния перед всеобозревающим субъектом. — 179.

<sup>9</sup> «Я мыслю есть мыслю себя мыслящим» (лат.). — 179.

<sup>10</sup> Античная мысль (см. *Аристотель*. Метафизика. Кн. 4, начало) требовала, чтобы теория (первая философия) рассматривала бытие (τὸ ὄν) в качестве бытия (ἦ ὄν). После Декарта, однако, теория стала не просто рассматривать бытие, а «смотреть» за ним, т. е. обеспечивать, устанавливать и удостоверять его (см. «Наука и осмысление», с. 244). — 179.

<sup>11</sup> Т. е. сознание в новоевропейской метафизике первично, бытием считается только то, что таковым признало сознание. Здесь, по Хайдеггеру, суть кантовского априоризма: сознание заранее диктует условия возможности всякого восприятия. Тем самым очерчиваются глобальные рамки научного представления, т. е. теоретического («смотрительного»), см. прим. 4 и 10) препарирования данности. — 179.

<sup>12</sup> Т. е. хотя в новоевропейском субъекте с самого начала уже прикровенно действовала воля к власти, но она еще признавала над собой требования объективности, научной строгости и не объявляла себя единственным законом сущего. В последние метафизические десятилетия прояснилось, что субъект обеспечивает только самого себя: за субъектом обнаружилась воля к власти, а содержанием воли к власти оказалась воля к воле. — 180.

<sup>13</sup> Бытие понималось ранними греческими мыслителями как природа в смысле спонтанного возникновения и возрастания в отличие от устроенного человеком (Heidegger M. Vom Wesen und Begriff der Physis: Aristoteles' Physik II 1 // Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1967, S. 370). Греческое φύσις этимологически то же, что русские «бытие», «былинка». О сужении древней φύσις до современной «природы» в смысле предмета естественнонаучного познания см. Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («Фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988. — 180.

<sup>14</sup> «Всякий центр силы... из себя конструирует весь остальной мир» (Ницше Ф. Воля к власти § 306); «Ценности и их изменения стоят в связи с возрастанием силы лица, устанавливающего ценности» (§ 14); «Точка зрения 'ценности' — это точка зрения условий сохранения, условий подъема сложных образований с относительной продолжительностью жизни внутри процесса становления» (§ 715). — 180.

<sup>15</sup> См. прим. 3. В эпоху «реальной действительности» кажется, что запредельный мир платонических идей оставлен позади. На деле в практике нового человека, топчущего «далеку» от жизни философию», безраздельно правит трансцендентное метафизическое начало воли к власти и воли к воле. Слепота метафизической мысли в том, что она не узнает в наступательной воле к воле саму с е б я . — 181.

<sup>16</sup> Т. е. фундаментальная онтология Хайдеггера кажется метафизической мысли отходом от традиции, будучи на деле попыткой осмыслить то бытийное озарение, в свете которого метафизика только и могла вести свое истолкование м и р а . — 181.

<sup>17</sup> *Andenken* прочитывается здесь одновременно как «память» и как «мысль о...». Русское «память» тоже связано с «мнить», мыслить, хотя эта связь в нем гораздо менее з а м е т н а . — 181.

<sup>18</sup> *Über-lieferung* — «передача», «предание», «традиция». По Хайдеггеру, традиция бессильна держаться сама на себе, неспособна к самостоянию; она восстанавливается в меру настоящего возвращения к истокам. Традиция самостоятельно не существует, она каждый раз осуществляется з а н о в о . — 181.

<sup>19</sup> «Судьба» — приблизительный перевод *Geschick*, означающего «посылание», каким оказывается для человека бытийное озарение независимо от того, умеет ли человек принять его как таковое или ограждает себя от события бытия; в последнем случае с вытеснением «судьбы» прекращается и история, будущее становится материалом волевого планирования. — 181.

<sup>20</sup> Имеется в виду неспособность философской публицистики увидеть в планетарной технике 19 в. завершение европейской метафизики. *Поверхностность* — черта современного рационализма (позитивизм, логический позитивизм, структурализм, технократия), *туманность* — черта его неизбежной оборотной стороны, иррационализма в его пестрых разновидностях. — 182.

<sup>21</sup> Т. е. всякое *что* всего лишь есть, дано в бытии, а значит, не само по себе бытие. Бытие ускользает от фиксации. Не то что бытие где-то существует само по себе и сверх того еще ускользает от рассмотрения; нет, ускользание бытия как такового — это и есть само б ы т и е . — 184.

<sup>22</sup> Истина — не *что* и не *кто*, она то первое, в чьем свете проясняется все. Эта изначальная ясность истины забыта в эпоху, требующую для всего доказательств. — 184.

<sup>23</sup> Т. е. на последнем витке метафизики важны не предметы как таковые (эпоха тщательного обследования природы со вниманием к ее мелочам ушла в прошлое), а подчинение всей предметной данности планомерной организации. «Управление... стремится всесторонне обеспечить само себя» (см. «Вопрос о технике», с. 227). Волю к воле не волнует убыль природы, ее задача — взятие наличной предметности под к о н т р о л ь . — 184.

<sup>24</sup> «Восприятие» (*лат.*). «Идея» в платоновском смысле запредельного прообраза становится в Новое время представлением в человеческой г о л о в е . — 184.

<sup>25</sup> *Iustificatio*, «оправдание», «праведность», «справедливость», т. е. полное избавление от первородного греха и вины в христианском богословии — благодать, даруемая за веру в Христа (Послание к Римлянам 5, 1; 8, 4 и др.; Послание к Галатам, 2, 20—21). Лютер доводит это учение апостола Павла до вызывающей остроты: акт сердечной веры без всяких внешних дел благочестия, ритуала и благотворительности спасает и возвращает («внутреннего человека» к райской свободе и чистоте. По Хайдеггеру, «поиски достоверности прежде всего дают о себе знать в области веры как поиски достоверности спасения (Лютер), затем в области физики как отыскание *математической* достоверности в природе (Галилей)» (*Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 15. Seminare. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986, S. 292*). Нище уличает старую добродетель справедливости в потакании слабым и провозглашает новую справедливость как волю жизненной силы к власти, не нуждающуюся в посторонних санкциях и оправдывающую сама себя. В этом смысле как лютеровское оправдание верой, так и нишевская правда силы движимы одинаковым стремлением к *«обеспечению* (покорности, доступности, обеспеченности) бытия человеком и для человека (там же, S. 293). — 184.

<sup>26</sup> Т. е. не субъект зависит от Я, а наоборот, новоевропейское Я не осмеливается поднять голову иначе как с санкции вскормленного его кровью и плотью «субъекта». — 185.

<sup>27</sup> Т. е. эгоизм (от ego — Я) разворачивает свою полную мощь, когда опирается на базу не индивидуального, а коллективного субъекта. — 185.

<sup>28</sup> См. «Время картины мира», с. 54—55. — 185.

<sup>29</sup> *Übertriebbarkeit der Triebe*. По мысли Хайдеггера, новоевропейское искусство в качестве «эстетической деятельности» проводит по отношению к чувствам, превращая их в «переживания», ту же работу опредмечивания, как представление — по отношению к вещам. — 185.

<sup>30</sup> Т. е. господство типа (см. прим. 3) заставляет видеть в живом человеке лишь нехватку, «меон» (μη ὄν — «пока-еще-не», греч.) идеального человеческого образа. — 186.

<sup>31</sup> См. Ницше Ф. Воля к власти § 458: «Ввести себя в норму, жить как живет 'простой смертный', считать справедливым и хорошим то, что он считает справедливым, — это будет подчинением стадным инстинктам. Нужно идти в своей отваге и строгости до того, чтобы ощущать такое подчинение как позор. Не мерить двойной меркой!.. Не отделять теории от практики!..» — 186.

<sup>32</sup> Т. е. борьба за власть распространяет и укореняет идею первостепенности вопроса о власти, хотя борющиеся за власть не замечают, что являются лишь агентами власти. — 187.

<sup>33</sup> Бытие — всевпускающая «пустота», «ничто сущее» и одновременно несметное богатство (см. «Европейский нигилизм», с. 171—176). «Позитивная» наука ориентируется только на сущее и в «пустоте» бытия видит голую беспредметность. — 190.

### «Письмо о гуманизме»

Это просмотренный для публикации и в некоторых местах расширенный текст письма французскому философу Жану Бодре, который сразу после выхода брошюры Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм это гуманизм» (*Sartre J.-P. L'existentialisme est un humanisme*. P., 1946) спрашивал Хайдеггера о перспективах обновления смысла этого стершегося понятия. Первая публикация — *Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*. Bern, 1947, S. 53—119.

<sup>1</sup> Бытие таково, что воздействовать на него или распорядиться им невозможно. Человеческое действие идет от полноты или, наоборот, от пустоты бытия, но направлено всегда только на сущее. — 192.

<sup>2</sup> «Захваченность Бытием для Бытия» (франц.). — 193.

<sup>3</sup> «Мысль есть захваченность бытия» (франц.). — 193.

<sup>4</sup> «Вовлеченность в действие» (франц.). — 193.

<sup>5</sup> У Платона есть места («Соперники» 137 ab), где философия противопоставляется практическому искусству, техне. Это противопоставление показывает, однако, какому контексту принадлежит платоновское понимание философии. С другой стороны, подлинная философия у Платона опять же *техне* особого рода, занятие чистой истиной, приносящее мало практической пользы (Филеб 58 с). У Аристотеля философия тоже *техне* (Метафизика XII, 8, 1074 b 11; Этика Никомахова I 1, 1094 a 7; 18; Политика III 12, 1282 b 14) и мышление рассматривается в контексте *пойэсис*, художественно-технического изготовления, и *праксис*, действий и поступков (Метафизика VII 7, 1032 b 15 слл.; Этика Евдемова II 11, 1227 b 3 0). — 193.

<sup>6</sup> «Каким образом можно вернуть какой-то смысл слову 'гуманизм'?» (франц.) — 193.

<sup>7</sup> *Vermögen*, возможность, способность (нем.). Ср. имя первого начала у позднего Николая Кузанского — *posse, могу* (*Николай Кузанский*. О вершине созерцания // *Николай Кузанский*. Сочинения, Т. 2. М.: Мысль, 1980, с. 419 слл.). — 194.

<sup>8</sup> В «Бытии и времени», § 39 «забота» — исходная составляющая человеческого бытия-в-мире. — 195.

<sup>9</sup> См. с. 16—41. — 197.

<sup>10</sup> Ср. метафизический вопрос о ничто, разворачиваемый в «Что такое метафизика?» (с. 16). Привязка к метафизике необходима «бытийно-исторической мысли», преодолевающей метафизику, чтобы «сделать себя понятной» (см. с. 177). — 197.

<sup>11</sup> Ничто подобно бытию, поскольку в обоих нет сущего. Одинаковое лицо ничто и бытия делает это последнее «онтологически отличным» от сущего. Но бытие не ничто в смысле nihil negativum, отрицательного пустого ничто, а онтологическая разница между бытием и сущим не ограничивается понятийным разграничением (Heidegger M. Vom Wesen des Grundes // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 9. Wegmarken. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976, S. 123). «Бытие — не сущее — 'имеет-ся' лишь поскольку есть истина. А она есть лишь постольку и до тех пор, пока есть присутствие (Dasein). Бытие и истина равнозначальны. Это значит: бытие 'есть', хотя его тем не менее следует отличать от всего сущего» («Бытие и время» § 4 4) . — 197.

<sup>12</sup> О том, что сцена, на которой субъект ведет свою охоту за объектами, устроена не субъектом, см. «Вопрос о технике», с. 2 2 8. — 202.

<sup>13</sup> Аристотель, Метафизика IX 10, 1051 b 17—1052 a 11: первое простейшее (несоставное) бытие не подлежит рациональному анализу, к нему можно только «прикоснуться» и «сказать» его (θίγεῖν καὶ φάσαι), но о нем ничего нельзя высказать; кто не «прикоснулся», тот его не з н а е т . — 202.

<sup>14</sup> Теория есть рас-смотрение, последующе-устанавливающая обработка действительности (см. «Наука и осмысление», с. 2 4 4) . — 202.

<sup>15</sup> «Мы, строго говоря, находимся в измерении, где имеют место только человеческие существа» (франц.). — 203.

<sup>16</sup> «Мы, строго говоря, находимся в измерении, где имеет место прежде всего Бытие» (франц.). — 204.

<sup>17</sup> «Исторические даты» — это всего лишь пристегнутые помочи, на которые человеческий расчет нанизывает происшествия. Происшествия громоздятся всегда только на переднем плане истории, единственно доступном для разузнавания (ἱστορεῖν). 'Историография', однако, никогда не есть собственно история. История редка. История есть только там, где выносятся изначальное решение о существовании истины» (Heidegger M. «Wie wenn am Feiertage...» // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 4. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt a. M., 1981, S. 76. Маргиналия к этому месту: «О Самом Бытии»). — 204.

<sup>18</sup> «Оно» можно отнести и к событию, и к бытию . — 205.

<sup>19</sup> «Непреходящим готовится то историческое место, где человечество немцев должно сперва научиться узнавать свой дом, чтобы, когда настанет пора, оно смогло пребывать в пребывании уравновешенной судьбы» (Heidegger M. «Andenken» // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 4, S. 1 5 0) . — 206.

<sup>20</sup> См. Аристотель, Этика Никомахова VI 3, 1139 b 15—17: «будем считать, что наша душа истинствует в своем утверждении или отрицании, полагаясь на пять вещей: это — искусство (техне), наука, разумение, мудрость, у м » . — 207.

<sup>21</sup> Слово lucus «роща» якобы происходит от luceo «светиться», см. Сервий, Комментарий к «Энеиде» I 445: «Считают, что так говорится по антифразису (стилистический прием, употребление слова в противоположном смысле) . — В. Б.), потому что роща вовсе не светится». — 210.

<sup>22</sup> Вот абзац, к которому относится процитированное Хайдеггером примечание: «Сущее, скажем, природа в самом широком смысле, никоим образом не могло бы открыться, если бы не нашло случая войти в мир... И лишь когда совершается эта пра-история, трансценденция, т. е. когда в среду сущего вторгается определенное сущее, имеющее характер бытия-в-мире, лишь тогда имеется возможность откровения сущего (в том числе Б о г а . — В. Б.)» (Heidegger M. Vom Wesen des Grundes... S. 5 5) . — 213.

<sup>23</sup> «Что я пытаюсь сделать уже в течение долгого времени, так это уточнить отношение онтологии к возможной этике» (франц.). — 214.

<sup>24</sup> См. «Слово», с. 3 1 2 . — 217.

<sup>25</sup> «Как спасти элемент приключенчества, присущий всякому философскому исследованию, не превращая философию в простую авантюристку?» (франц.). — 219.

<sup>26</sup> «Приключение, предприятие, авантюра». Хайдеггер слышит в этом французском слове родство с l'aventur, «наступающее, захватывающее». — 219.

<sup>27</sup> В первых изданиях (1947, 1954) окончание этого абзаца было другим: «Поскольку мысль, памятливая к событиям, внимает судьбе бытия, она уже связала себя уместностью, отвечающей судьбе. И все же авантюрное, а именно

как постоянная опасность мысли, остается. Как прикажете, чтобы простейшее — конечно, не в себе, но для человека не оказывалось опаснейшим? Будем все-таки всегда помнить слово Гёльдерлина о языке в его фрагменте 'В хижинах обитает человек...'. Поэт называет его 'опаснейшим из д а р о в'». — 220.

<sup>28</sup> Как двумя абзацами выше (примеч. 27), цитата (скрытая) из Гёльдерлина (гимн «Патмос»): «Отец жел л ю б и т, — над всеми властвующий, — превыше всего, чтобы соблюдалась прочная б у к в а». — 220.

### «Вопрос о технике»

«Вопрос о технике» — выступление Хайдеггера 18.11.1953 в Главной аудитории Мюнхенского высшего технического училища в ряду устроенных Баварской академией изящных искусств чтений «Искусства в техническую эпоху». Первая публикация: *Heidegger M. Die Frage nach der Technik // Die Künste im technischen Zeitalter. München, 1954, S. 70—108*. Это развернутая редакция второго из четырех докладов («Вещь», «Постав», «Опасность», «Поворот»), с которыми Хайдеггер впервые выступил в декабре 1949 в бременском клубе. Доклады имели общее название: «Прозрение в то, что есть».

<sup>1</sup> *Fragen nach der Technik*. Предлог *nach* обозначает движение вслед чему-либо. — 221.

<sup>2</sup> По-видимому, имеются в виду тезисы вышедшей в 1949 книги Карла Ясперса «Начало и цель истории»: «Техника возникает, когда для достижения цели вводятся промежуточные средства... Техника — только средство... сама по себе она не хороша и не дурна; а с другой стороны, «Техника — это совокупность действий знающего человека, направленных на господство над природой» (Ср. *Ясперс К. Истоки истории и ее цель*. М.: Политиздат, 1991). — 221.

<sup>3</sup> Возможно, имеются в виду также положения Ясперса из вышеназванной книги: «Человек попал под ее (техники) власть... Судьба человека зависит от того способа, каким он подчинит себе последствия технического прогресса... как человек, подчинившийся технике, станет господствовать над ней» (Ср.: ук. соч., с. 140). «Духовное овладение» — почти ритуальный мотив западной философии техники. Ср., например, вступительное слово А. Димера к пленарным заседаниям XVI Всемирного философского конгресса: «актуальная ситуация» вторжения техники в человеческое существование не только в смысле изменения окружающей среды, но и особенно в смысле «биологической и социальной инженерии» «выдвигает настоятельное требование духовного овладения, на основе которого только и становится возможным практическое и техническое овладение» этой ситуацией (*Diemer A. Aktuelle geistige Herausforderung // 16. Weltkongress für Philosophie — 1978: Kongreß-Zeitung. Düsseldorf, 1978, 28. Aug. S. 1*). — 222.

<sup>4</sup> Соответствующее начало называется у Аристотеля «движущее», «подвинувшее», «то, что первое сдвинуло», «то, откуда движение», «то, откуда начало движения». *Κίνησις* «движение» на философском языке Аристотеля есть прежде всего «сдвиг», «изменение». — 223.

<sup>5</sup> *Υποκεισθαι* — «подлежание», откуда лат. *subiectum*. См. «Наука и осмысление» в античном понимании «подлежащим», «субъектом» была достигшая осуществленной полноты, вошедшая в человеческий мир и присутствующая в нем вещь, обязывающая человека к ответу и соответствию. — 224.

<sup>6</sup> Непосредственно перед вышеприведенным местом «Пира» Диотима говорит (пер. С. К. Апта): «Творчество — понятие широкое» (*Платон, Соч.*, т. 2. М., 1970, с. 135). — 224.

<sup>7</sup> По Аристотелю, природа есть «пребывающее в себе начало движения» (О небе III 2, 301 b 17). Она «создаст произведения», подобно уму (О душе II 4, 415 b 17), «творит», «живописует»; подобно искусству, она следует логосу, хотя в ее произведениях больше целесообразности и красоты (О частях животных I 1, 639 b 16—20). Искусство — «начало в ином», природа — «начало в себе»: человек рождается от другого человека, статуя не рождается от другой статуи. — 224.

<sup>8</sup> «Кто был, однако, Рожден, чтоб остаться Всю жизнь свободным и прихотям сердца Следовать с высот благодатных, Кто, если не Рейн, лоном святым на

счастье рожденный?» (*Гёльдерлин Ф.* Соч. М., 1969, с. 161—166. Пер. В. Микушевича). — 227.

9 Т. е. существо техники не столько в разнообразной деятельности использования возможностей природы и общества, сколько в обеспечении возможностей такого раскрытия, в самовоспроизведении. — 227.

10 По Гегелю, в отличие от орудия труда, косной вещи, формально применяемой в деятельности, машина — самостоятельное орудие, которым человек обманывает природу, заставляя ее работать на себя. Обман мстит обманщику, низводя фабричного рабочего до крайней степени тупости. — 227.

11 Чем больше человек захвачен тем, что открылось его мысли, тем меньше он успевает задуматься о природе и истоке своего озарения; чем полнее открывается бытие, тем глубже оно утаивается, отсылая от себя к в е щ а м . — 228.

12 Т. е. область определяющего представления. Человек перешел от средневекового символического к новоевропейскому объективному восприятию сущего не потому, что так решил и запланировал. — 228.

13 Беспредметность (*das Gegenstandlose*) — здесь не бессодержательность, а, как в абстрактной живописи, утрата бывшими предметами индивидуальной самостоятельности, их подчинение единому всеобъемлющему предмету — системе. — 228.

14 Т. е. платоновская идея, сверхвещественная суть земных вещей утвердилась в 20 в. в облике постава, который сегодня, как прежде идея, организует мир, наделяя вещи значением и назначением соразмерно втягиванию их в единую систему овладения действительностью. Хотя постав исторически намного младше идеи, он впервые развертывает ее существо, никогда прежде не являвшееся с такой определенностью (*Heidegger M. Zur Seinsfrage // Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1967, S. 2 2 9*). — 229.

15 «Возникающее незавершенно и движется к своему началу, так что позднейшее по возникновению первее по природе» (*Аристотель. Физика VIII 7, 261 a 13—14 и др.*). — 230.

16 «Действующая причина», «формальная причина» (*лат.*). В формальной (формирующей) причине иногда уже у Аристотеля и часто позднее объединялись действующая и целевая, так что вместо четырех причин оставались две — формальная и материальная. — 231.

17 См. *Heisenberg W. Das Naturbild in der heutigen Physik // Die Künste im technischen Zeitalter. München, 1954. S. 43 ff*

Гейзенберг говорил в этом докладе, включенном им в 1971 в сборник «Шаги за горизонт»: «Законы природы, математически формулируемые нами в квантовой теории, говорят уже не об элементарных частицах самих по себе, а о нашем познании элементарных частиц... Естественнонаучная картина мира перестает тем самым быть естественнонаучной в собственном смысле слова» (*Heisenberg W. Schritte über Grenzen. München, 1973, S. 115; 126*). По Хайдеггеру, гейзенберговское соотношение неопределенностей — способ средствами все того же объективирующего метода зафиксировать в виде надежной, пусть статистической закономерности и тем самым сделать достоянием научной системы даже ту «контратаку» действительности, в которую она перешла, когда внезапно перестала в атомной физике укладываться в традиционные научно-объективирующие понятия (*Heidegger. Zur Seinsfrage... S. 230*). Гейзенберг косвенно признал свою принадлежность к традиции метафизической мысли в посвященной Хайдеггеру статье: «Я не вижу, чтобы в той части современного мира, в которой, по-видимому, совершаются наиболее сильные движения, а именно в естественнонаучном, историческое движение уводило прочь от идей и ценностей. Напротив, истолкование через идеи и ценности практикуется с большей интенсивностью, только в каком-то более глубоком слое» (*Dem Andenken Martin Heidegger. Frankfurt a. M., 1977. S. 45*). Ср.: *Хайдеггер, Учение Платона об истине, с. 357*. См. по этому вопросу также: *Heisenberg W. Grundlegende Voraussetzungen in der Physik der Elementarteilchen // Martin Heidegger zum 70. Geburtstag: Festschrift. Pfullingen, 1959, S. 276—290*. О диалоге между Хайдеггером и Гейзенбергом см.: *Chiodi P. Il problema della tecnica in un incontro fra Heidegger e Heisenberg // Aut aut, n. 32. Milano, 1956, p. 87—108*. — 231.

18 Т. е. ничего изменить в своей принадлежности к технической эпохе человек не может. См. «Время картины мира», с. 5 2 . — 231.

<sup>19</sup> Выступление «О существе истины» (1930) вышло первым изданием: *Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1943. Включено в сборник «Путевые знаки». См. *Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit // Heidegger M. Wegmarken...* S. 85: «Эк-зистирующее, открывающее присутствие правит человеком, причем так изначально, что только оно обеспечивает тому или иному человечеству то отношение к сущему в целом, которое впервые обосновывает и очерчивает всякую историю». — 232.

<sup>20</sup> Т. е. историография, делающая историю своим материалом, кажется возвысившейся над историей, но она обязана своим возникновением историческому сдвигу, выдвинувшему ее на место прежнего мифологического и поэтического осмысления событий. — 232.

<sup>21</sup> Иррациональное своеволие и рационалистическая скованность оказываются одинаково далеки от исходной свободы. — 232.

<sup>22</sup> Т. е. свободу впервые дарит «просвет» бытия. — 232.

<sup>23</sup> Ср. «Наука и осмысление», с. 252. — 232.

<sup>24</sup> Т. е. будет всесторонне обследовать и не увидит сути; истолкует всеми мыслимыми способами и все же извратит. Говоря, что техническая обработка действительности уводит от ее существа, Хайдеггер близок к тому пониманию опасности, которое одновременно с ним предложил В. Гейзенберг: «При, по-видимому, неограниченном расширении своей материальной мощи человечество оказывается в положении капитана, чей корабль так солидно построен из стали и железа, что магнитная стрелка его компаса указывает уже только на металлическую массу корабля, а не на север. На таком корабле уже невозможно достичь цели; он будет теперь просто ходить по кругу (*Heisenberg W. Das Naturbild der heutigen Physik...* S. 126). — 233.

<sup>25</sup> «Впервые в истории человек на нашей планете противостоит лишь сам себе... Мы живем в мире, настолько измененном человеком, что повсюду, обращаясь ли мы с аппаратами повседневной жизни, принимаем ли приготовленную машинами пищу или пересекаем преобразенный человеком ландшафт, мы снова и снова сталкиваемся со структурами, вызванными к жизни человеком, снова и снова встречаем, в известном смысле, лишь сами себя» (*Heisenberg W. Das Naturbild...* S. 120—121). — 233.

<sup>26</sup> Диаметральная противоположность тезисов Гейзенберга и Хайдеггера здесь кажущаяся. К мысли Хайдеггера, что в наше время сам человеческий субъект вместе с его отношением к объекту подвергнут опредмечению, подходил и Гейзенберг. «Речь идет уже, собственно, не о картине природы, а о картине наших отношений к природе» (*Heisenberg W. Das Naturbild...* S. 125). Наоборот, сходство Хайдеггера с Ясперсом, говорящим о превращении общества в «одну большую машину» с человеком в роли сырья, только внешнее: для Ясперса техника — «демоническая сила», невзначай поработившая человека, для Хайдеггера она — истиннейшее обнаружение существа и призвания новоевропейского субъекта. — 233.

<sup>27</sup> Первые строки гёльдерлиновского гимна «Патмос» в его заключительной редакции (1802): «Близок и труден для понимания Бог. Но где опасность, там вырастает и спасительное». Ср. *Maler A. Wo aber Gefahr ist, Wächst das Rettende auch; Zu Hölderlins Bibeltopik // Euphorion*, 71, 1977. — 234.

<sup>28</sup> Явление техники возвращает нас к раннему пониманию бытия как *имущества*. Если в отношении природных вещей еще можно было надеяться, что их бытийную сущность можно извлечь из них путем наблюдения, анализа и обобщения, то пытаться понять сущность техники, наблюдая и изучая, например, устройство авиалайнера, — абсурдное занятие. Здесь необходим подход, идущий от замысла, с каким человек создал и поддерживает свою технику. — 235.

<sup>29</sup> *Wesen* («сущность», «существо») имеет этимологическую связь с *Anwesen* «владение, крестьянская усадьба», *währen* «пребывать», «длиться», *Währung* «валюта», *gewähren* «осуществлять, ручаться, гарантировать», *wahr* «истинный, верный». — 235.

<sup>30</sup> В русском примерно те же соответствия: слово «суть» (с его формами «есмы», «есты») связывается через гипотетическое славянское \**soť* с латинским *soniticus* «лежащий в основании», готским *sunja* «истина», древнеиндийским *sant*, *sat* «подлинный, правдивый, истинный, сущий»; возможно, к тому же корню относится слово «истина». — 235.

<sup>31</sup> «Спокойный ход, какой приобрело все это дело, не был ускорен и помолвкой. Обе стороны хотели, чтобы все продолжало осуществляться (fortgewähren) именно таким образом» (*Goethe W. Die Wahlverwandschaften*. Leipzig, 1968. S. 209). — 236.

<sup>32</sup> Техника осталась у новоевропейского субъекта главным или единственным обеспечением его места в бытии. Без техники он прекратил бы свое историческое существование. — 236.

<sup>33</sup> Желание «овладеть техникой» само входит в орбиту техники. Двигаясь по кругу овладения техникой как инструментом, мысль оказывается частью постава. — 236.

<sup>34</sup> Интенсивность технического производства, с одной стороны, не оставляет времени для осмысления бытия, с другой — говорит о небывалой в истории захваченности человека истиной бытия, открывшейся в образе науки. — 237.

<sup>35</sup> «Конstellация» современности определяется близостью двух, казалось бы, взаимоисключающих явлений: планетарного технического производства и тайны бытия. Хайдеггер видит в технике путь (через сближение с искусством) к небывалому историческому величию человека. См. «Поворот», с. 256. — 237.

<sup>36</sup> «Ум невидим, потому что любовь к нему стала бы безумной, если бы что-либо представило взору его явственный образ... Только красоте выпало на долю это — быть наиболее явственно-сияющей и вызывать наибольшую любовь К себе» (*Платон, Федр 250 d*) . — 238.

### «Наука и осмысление»

В первоначальной редакции доклад был прочитан 15.5.1953 перед комитетом работников научной книготорговли, в окончательной редакции — перед узким кругом слушателей 4.8.1953 г. в Мюнхене в порядке подготовки к чтению «Искусства в техническую эпоху». Опубликовано в бюллетене *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel*. Frankfurt a. M., N. 29, 13.5.1954, S. 203—211. Включен в сборник «Выступления и статьи» (*Heidegger M. Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954, S. 45—70).

<sup>1</sup> Возможно, продолжается скрытая полемика с К. Ясперсом, который видит причину новоевропейских наук в «субъективном импульсе к универсальному знанию». — 239.

<sup>2</sup> Т. е. невозможно противопоставить вещи, не имеющие общего основания, на котором они расходятся. — 241.

<sup>3</sup> Anwesen, «присутствие» — определяющая черта бытия в античном восприятии. — 241.

<sup>4</sup> Мера действия для Аристотеля — не столько произведенная работа, продукт, сколько приближение к полноте осуществленности. Так, теория есть высшее действие, поскольку в ней осуществляются высшие способности человека. *Энергия* — завершенное осуществление «эйдоса», формы-сущности. Энергия часто тождественна *энтелехии* (от *ἐντελέω* ἔχειν, «находиться в завершенном состоянии», «достичь цели»). — 241.

<sup>5</sup> Уже на римской почве, по Хайдеггеру, человеческая деятельность перестала ориентироваться на эйдетическую полноту и ее мерой стало количество вложенного труда и объем произведенных изменений во внешнем мире. Цель действия перестала быть достижимой и отодвинулась в дурную бесконечность. — 241.

<sup>6</sup> *Боги* — другое название эйдетической полноты (совершенства лика) вещей. Явленность богов кляла предел человеческому обособлению. — 243.

<sup>7</sup> Подобно Платону, Аристотель понимает *начало* как недоказуемую истину, ощущаемую умом (Этика Никомахова. VI 6, 1141 а 7 и др.). Об античном понимании *причины* см. «Вопрос о технике», с. 222. — 243.

<sup>8</sup> «Отрезок», особо выделенный участок, посвященный богам, священная роща, храмовая земля. — 244.

<sup>9</sup> «Слово *contemplari* (созерцать) идет от *templum*, что означает место, которое можно видеть отовсюду или откуда можно видеть все стороны света и которое древние называли *templum*» (*лат.*). — 244.



<sup>10</sup> Тезис Хайдеггера направлен, возможно, против мнения Ясперса (см.: *Ясперс К. Современная техника // Новая технократическая волна на Западе*. М.: Прогресс, 1986, с. 119—146) об отсутствии картины мира в современной науке. По Ясперсу, наука, претендуя на «открытость всему действительному и мыслимому, движется непреднамеренными путями», которые «расходятся, вновь соединяются и не образуют цели». По Хайдеггеру, как раз прикладная наука и техническая практика часто определяются не целями, а случайными обстоятельствами, тогда как чистая наука, наоборот, неотступно и настойчиво преследует одну постоянную цель, обеспечение методического охвата действительности. — 245.

<sup>11</sup> *Heisenberg W. Die Gegenwärtige Grundprobleme der Atomphysik // Heisenberg W. Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*. München, 1948. — 247.

<sup>12</sup> Ниже в квадратных авторских скобках Хайдеггер кратко излагает мысль, развитую в «Вопросе о технике». — 247.

<sup>13</sup> Т. е. физика в своем проекте (схеме) природных процессов заранее заготовила рамки для учета всех мыслимых фактов, априорно предположив, что в природе нет частей, которые со временем не удалось бы фиксировать. — 248.

<sup>14</sup> В определении душевной болезни имплицитовано понимание психической нормы, отклонением от которой оценивается не в р о з. — 249.

<sup>15</sup> Т. е. человек в своем существе (присутствии, бытии-вот) полноценно экзистует прежде установления законов его жизни. — 249.

<sup>16</sup> Кризис галилеевско-ньютоновских начал естествознания не остановил развития атомной физики, которая включила в свою математизированную картину атомных процессов даже момент непредсказуемости и неизобразимости поведения элементарных частиц. Наука достигла научного представления житейской непредставимых явлений. — 250.

<sup>17</sup> Имманентный анализ наук способен выявить лишь тот факт, что они не могут обойтись без исследуемой ими данности, но почему данность *есть* — вопрос, который на языке науки трудно даже внятно сформулировать. См. «Что такое метафизика?», с. 17. — 251.

<sup>18</sup> Ср. «Время картины мира», с. 52. — 252.

<sup>19</sup> Ср. «Путь к языку», с. 265. — 253.

## «Поворот»

Доклад, прочитанный в Бремене в декабре 1949 и повторенный без изменений весной 1950. Впервые опубликован через 12 лет (*Heidegger M. Die Kehre // Heidegger M. Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske, 1962, S. 37—47).

<sup>1</sup> Отбрасывая и утопическую, и апокалиптическую романтику техники, Хайдеггер видит в ее приходе неотвратимый исторический сдвиг. «Поворот» возможен и необходим лишь в отношении человека к технике — его новой судьбе. — 253.

<sup>2</sup> Риск заключен в бытийном могуществе техники (постава), способной закрыться даже от бытия. — 253.

<sup>3</sup> Полная забытость бытия в поставе (научно-техническом производстве) таит в себе возможность небывалого свободного возвращения к бытию, когда техника станет искусством, производством — произведением. — 255.

<sup>4</sup> См. «Вопрос о технике», с. 234 и прим. 27. — 255.

<sup>5</sup> Хайдеггер понимает историческую эпоху как определенный способ воздержания (эпохе) бытия от своего прямого обнаружения. В эпоху постава бытие скрыто человеческим стремлением воссоздать его; это — эпоха подмены бытия его представлением. — 255.

<sup>6</sup> Поскольку науки захвачены истиной вещей, а не истиной бытия. — 256.

<sup>7</sup> См. «Вещь», с. 324. — 256.

<sup>8</sup> Именно научно-технический навык подчеркнутого отворачивания от бытия хранит залог поворота к нему. — 256.

<sup>9</sup> См. «Вещь», с. 323. — 257.

<sup>10</sup> См. «Вопрос о технике», общее примечание на с. 420. — 257.

<sup>11</sup> Создав небывалую в истории подвластность вещей человеку, постав вплотную подвел его к тому, что ему безусловно неподвластно. — 257.

<sup>12</sup> Имеются в виду, возможно, О. Шпенглер, Х. Ортега-и-Гассет, А. Тойнби, К. Ясперс, но и вообще то, что Хайдеггер называет «философской публицистикой»: «Люди впадают в болезненную страсть... изображения следствий и производных в виде причин... Приобретая бездумную сноровку в таком способе видеть вещи... люди привыкли указывать на господство техники или на восстание масс как на причины исторического состояния века и без усталости анатомируют, исходя из таких критериев, духовную ситуацию эпохи. Но всякий самый эрудированный и самый остроумный анализ человека и его положения в мире остается чисто механическим и производит только видимую осмысленность, пока упускает задуматься о местоположении существа человека». — 258.

### «Путь к языку»

Доклад входил в серию под общим названием «Язык», организованную в январе 1959 Баварской академией изящных искусств и Академией искусств в Берлине. Опубликован в том же году. Включен в сборник «На пути к языку».

<sup>1</sup> Ср. «Ученики в Саисе», 1: «Мы не понимаем язык, потому что язык не понимает сам себя, не хочет себя понять; подлинный санскрит (здесь *очищенный первоязык*. — В. Б.) говорит, чтобы говорить, ибо в речи его наслаждение и его существо... Кто поистине говорит, тот полон вечной жизни, и дивно родственно настоящим тайнам кажется нам его писание, ибо оно — аккорд из симфонии Вселенной» (Novalis Schriften. Hg. von L. Tieck und Fr. Schlegel. B., 1826, S. 43—44). — 259.

<sup>2</sup> Человек есть *ζῷον λόγον ἔχον*, «живое существо, обладающее логосом» (*греч.*), причем *логос* можно понять и как речь, *я з ы к*. — 259.

Повторяется оборот речи *zur Sprache bringen* (букв. *привести к языку*) со значением *завести разговор* о чем, *поставить на обсуждение, выдвинуть, поднять, затронуть вопрос*. Мы переводим: *дать слово* ч е м у . — 259.

<sup>4</sup> Примечание Хайдеггера: «Ср. библиографическую справку. В названной там серии докладов К. Фр. фон Вейцеккер говорил на тему: 'Язык как информация'». — 260.

<sup>5</sup> Так Хайдеггер называет аристотелевский трактат, обычно именуемый «Об истолковании». — 261.

<sup>6</sup> Ср. «Учение Платона об истине», с. 351 и др. — 261.

<sup>7</sup> Ср. там же, с. 354. — 261.

<sup>8</sup> Примечание Хайдеггера: «нижеследующие цитаты приведены по изданной Э. Васмутом стереотипной перепечатке (1936)». Имеется в виду юбилейное издание: *Humboldt W. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihrem Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. B., 1936). — 262.

<sup>9</sup> См. «Вопрос о технике», с. 235—236 и прим. 29 и 31. — 263.

<sup>10</sup> Букв. «трещина в стене». Мы отходим здесь от буквы оригинала. — 264.

<sup>11</sup> См. выше прим. 3. — 265.

<sup>12</sup> «Sagen» heißt: zeigen, erscheinen-, sehen- und hören-lassen. — 265.

<sup>13</sup> В немецком другие примеры: *Das pronomen demonstrativum wird übersetzt durch «Zeigewörtlin»*. — 266.

<sup>14</sup> В немецком: *Jean Paul nennt die Erscheinungen der Natur «den geistigen Zeigefinger»*. — 266.

<sup>15</sup> *Wir lassen ihre lautlose Stimme kommen, wobei wir den uns schon aufbehaltenen Laut verlangen, zu ihm hinreichend ihn rufen*. — 266.

<sup>16</sup> *Zeit-Spiel-Räume*. — 268.

<sup>17</sup> *Eignen*, условно передаваемое нами как *особление*, переплетается с *Ereignis*, *событием, озарением*. — 268.

<sup>18</sup> *Ereignen* здесь — отглагольное существительное от *eignen*, присваивать в собственность. Тоже связано с *Ereignis*. — 268.

<sup>19</sup> Примечание Хайдеггера: «Ср. *Тождество и различие*» (*Heidegger M. Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1957). — 268.

<sup>20</sup> Примечание Хайдеггера: «Ср. *Бытие и время*. 1927, § 44». «Бытие — не сущее — 'имеет место' лишь насколько истина есть. А она *есть* лишь насколько и пока присутствие есть. Бытие и истина 'суть' равнозначально». — 268.

<sup>21</sup> Примечание Хайдеггера: «Фауст. Трагедия, часть вторая, акт V: Полночь». — 265.

<sup>22</sup> Примечание Хайдеггера: «Великому герцогу Карлу Августу в Новый 1828 год». — 269.

<sup>23</sup> «Завершенную жизнь, полную праведности, простоты, усмирения самого себя, взвешенности ума, действительности в своем кругу, восхищения красотой, в сочетании со светлой, спокойной смертью я считаю великой... Мы ищем увидеть тот мягкий закон (das sanfte Gesetz), который правит человеческим родом. Это... закон праведности, закон нравственности, закон, который хочет, чтобы каждый стоял перед другим замеченный, уважаемый, не обиженный, чтобы мог идти своим высшим человеческим жизненным путем, добывая себе любовь и удивление своих собратьев, чтобы был оберегаем как сокровище, как и каждый человек — сокровище для всех других людей. Этот закон положен повсюду, где люди живут с людьми, и он дает о себе знать, когда люди действуют против людей» (Stifter A. Das sanfte Gesetz. Drei Erzählungen. В., 1942, С. 32—33). — 269.

<sup>24</sup> Примечание Хайдеггера: «Ср. Доклады и статьи (1954): 'Вещь', с. 163 слл. (в данном сб. с. 316—326); 'Строить обитать мыслить', с. 145 слл.; 'Вопрос о технике', с. 13 слл. (в данном сб. — с. 221—238). Сегодня, когда едва продуманное и полупродуманное сразу в той или иной форме гонят в печать, пусть многим покажется неправдоподобным, что автор уже более 25 лет применяет слово *событие* в своих рукописях для обозначения имеющейся здесь в виду вещи. Вещь эта, хотя сама по себе проста, остается трудной для мысли прежде всего потому, что мысль должна прежде отвыкнуть от привычки впадать в мнение, будто в качестве события здесь мыслится 'бытие'. Событие — существенно другое, потому что более богатое, чем всякое возможное метафизическое определение бытия. Наоборот, бытие в свете своего сущностного происхождения позволяет мыслить себя из события». *Рукописи* второй половины 30-х гг. под заглавием «К философии (О событии)» были впервые опубликованы в 1989 (GA 65). Ср. также доклад «Время и бытие» (в данном с б.). — 269.

<sup>25</sup> Примечание Хайдеггера: «Ср. *Бытие и время*. 1927, § 34 («Кто умолкает в беседе, может в более собственном смысле 'дать понять', чем тот, у кого слово не иссякает»). — 270.

<sup>26</sup> Примечание Хайдеггера: «Ср. *Доклады и статьи*. 1954, с. 31 слл» (в данном с б. — «Вопрос о технике», с. 221—238). — 270.

<sup>27</sup> Примечание Хайдеггера: «Ср. *Хебель — друг дома*. 1957, с. 34 слл.» (Heidegger M. Hebel der Hausfreund. Pfullingen: Neske, 1957). — 270.

<sup>28</sup> Готское *sama* — *тот же*, греч. *ἅμα* — *вместе*. Этим словам родственно русское *сам*. — 272.

<sup>29</sup> Примечание Хайдеггера: «См. Письмо о гуманизме. 1947» (в данном сб. с. 192—220). — 272.

<sup>30</sup> В немецком Denken, *думать* и Danken, *благодарить* — разные исторические формы одного слова. Ср. в русском *признать* (*узнать*) и *признательность*. — 273.

### «Из диалога о языке»

В краткой авторской справке сообщается, что текст возник в 1953/54 и поводом к его написанию был визит проф. Тезука из Императорского университета в Токио.

<sup>1</sup> *Benl O. Seami Matokiyo und der Geist des Nō-Schauspiels. Geheime kunstkritische Schriften aus dem 15. Jahrhundert. Mainz, 1953. — 147 S. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Klasse der Literatur, Jg. 1952, № 5, S. 107—249).* — 282.

<sup>2</sup> *Жест* — от лат. *gestus, gerere, нести*. — 283.

<sup>3</sup> Doch auch die Rede von einem Wink wagt schon zu viel. — 286.

<sup>4</sup> Sondern um es dem Denkwürdigen entgegenzutragen. — 286.

<sup>5</sup> Статья «Язык в стихотворении», вошедшая в сборник «На пути к языку» (Die Sprache im Gedicht // Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Pfullingen: Neske, 1959, S. 35—82). — 288.

<sup>6</sup> «Есть ли у нас сегодня ответ на вопрос о том, что мы собственно имеем в виду под словом 'сущее'? Никоем образом. И, стало быть, надо снова поставить вопрос о смысле бытия» («Бытие и время», начало). — 292.

<sup>7</sup> Имеется в виду распространенное представление о художественном выражении: в нем можно *выплеснуть наружу* нагнетенные *внутри* впечатления и таким путем *освободиться*. — 297.

<sup>8</sup> Немецкое *Dichten*, *поэзия*, родственно слову *архитектура* и исторически несет в себе значение *творить, создавать, упорядочивать*. — 297.

<sup>9</sup> Хайдеггер разбирает кантовское понятие *воображения* в 3 разделе своей книги о Канте (GA 3, S. 126—203). — 298.

<sup>10</sup> Доклад «Язык» (7.10.1950), открывающий сборник «На пути к языку». — 299.

<sup>11</sup> Вместо *über die Sprache* (букв. *поверх языка*) Хайдеггер говорит теперь *von der Sprache* (букв. *из, от языка*). Мы просим читателя вспомнить, что наш предлог *o* значил еще недавно не только *вокруг, около*, но и *при, вместе с* ч е м . — 300.

<sup>12</sup> *Gespräch* (диалог) понимается не как беседа двух или более лиц, а как вступление в отношение к языку (*Sprache*). — 300.

<sup>13</sup> См. «Вопрос о технике», с. 235 и прим. 29 и 3 1 . — 302.

### «Слово»

Текст был впервые произнесен на праздничном утреннике в Бургтеатре в Вене 11.5.1857 под названием «Поэзия и мысль. К стихотворению Штефана Георга «Слово».

<sup>1</sup> Это место из «Антигоны» Софокла в переводе С. В. Шервинского:

Креонт

...ты знала мой приказ?

Антигона

Да... Как не знать? Он оглашен был всюду.

Креонт

И все ж его ты преступить дерзнула?

Антигона

Не Зевс его мне объявил, не Правда,  
Живущая с подземными богами  
И людям предписавшая законы.  
Не знала я, что твой приказ всеилен  
И что посмеет человек нарушить  
Закон богов, не писанный, но прочный.  
Ведь не вчера был создан тот закон:  
Когда явился он, никто не знает.

У Шервинского представлена обычная трактовка этого места, согласно которой Антигона преступает закон Креонта, следуя более высокому закону Зевса, Правды (Дики) и других богов. В поддержку толкования Хайдеггера, у которого Антигона выступает не только против Креонта, но и против богов, можно привести следующие доводы. 1. В греческом тексте сказано буквально: «не Зевс мне это (*ταῦδε*) объявил», что позволяет отнести «это» к поступку самой Антигоны, а не к оглашенному повсеместно закону Креонта (*νόμος*, в мужском роде). 2. Боги выступают у Софокла обычно создателями предписанных людям, не обязательно писаных, законов, одним из которых является, по-видимому, и патристический закон Креонта. Нарушая его, Антигона выступает тем самым и против его божественного источника. 3. В конце приведенного текста у Софокла Антигона говорит буквально «не сейчас и не вчера, но вечно живет *это* (*ταῦτα*), и никто не знает, откуда (это) явилось». Здесь опять нет речи о законе, источник которого известен в случае их божественного происхождения, а сказано неопределенно об «этом», т. е., в понимании Хайдеггера, о высшем требовании, обращенном к человеку из области, которая выше круга б о г о в . — 302.

<sup>2</sup> Пунктуация Штефана Георга. — 303.

<sup>3</sup> «Раз» — слово того же корня, что «резать, разить, образ, резкий». — 305.

<sup>4</sup> В оригинале: Das Verzichten ist im Sich-nicht-versagen ein Sich-verdanken. Darin wohnt der Verzicht. Der Verzicht ist Verdank und so ein Dank. Ср. в стихотворном цикле Хайдеггера «Gedachtes» (1970):

Zwiefalt sproßt der Lieder und Gedanken  
aus dem einen Stamm:

dem Sichverdanken jähnen Winken  
aus dem Dunkel des Geschicks.

«Двусложность ветвится у песен и мыслей из одного ствола: того, что они благодарно-обязаны собою внезапным намекам из темноты судьбы». — 310.

### «Искусство и пространство»

Одна из поздних статей Хайдеггера, опубликованная вскоре после написания (*Heidegger M. Die Kunst und der Raum. Sankt Gallen: Erker, 1969. 26 S.*).

<sup>1</sup> По К. Фидлеру (1841—1895), искусство в процессе формотворчества достигает господства над хаосом; у Г. Вельфлина (1865—1945) плоскость и глубинность — одна из пяти пар оппозитивных категорий, определяющих художественную форму; по М. Дессуару (1867—1947), скульптура как «пространственное искусство» овладевает пространством. Ср. сходные установки у А. Хильдебрандта, Г. Воррингера, А. Ригля, Э. Утица. Употребив один из ключевых терминов «всеобщей науки об искусстве», Хайдеггер открыто противопоставляет свой подход ее представлениям об искусстве как размещении художественных форм в научно фиксируемом пространстве. — 313.

<sup>2</sup> Имеется в виду неопределенность пространства (и времени) в античности и средневековье. Уподобляя «восприемницу-хору» (χώρα, «место, страна») матери (а прообраз отцу), Платон находит почти невозможным «сказать что-либо точнее» об этом «трудном и смутном роде»; по сути дела, он в принципе отрицает определенность пространства ввиду его «крайне сомнительной причастности» к области понятий (Тимей 49а, 51 ab). Аристотель (ср. эпиграф, с. 312) недоумевает не только относительно того, что представляет собой место-пространство, но и не знает, существует ли оно (Физика IV 1, 209а, 29—30). Ср. известное замечание Августина о невозможности выразить, что такое время. Не случайно в античности и в Средние века термин для «пространства» отсутствовал. Неопределенной по своему (тогдашнему) определению оставалась и «материя». — 313.

<sup>3</sup> Ср. «Время картины мира», с. 61. Пространство как однородная протяженность была впервые «спроектирована» в Новое время человеческим сознанием, отождествившим себя с субъектом. — 313.

<sup>4</sup> «Перед первофеноменами, когда они неприкрыто являются нашим чувствам, мы ощущаем род испуга, чуть ли не ужаса. Чувственные люди спасаются в недоумение; но быстро является деловитый сводник-рассудок и начинает на свой манер сочетать благороднейшее с пошлейшим» (Гёте. Максимы и рефлексии. № 412). «Человек должен быть способен подниматься к высшему разуму, чтобы соприкоснуться с божеством, открывающимся в первофеноменах, физических и нравственных, за которыми оно стоит и которые от него исходят» (*Эккерман И. П. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. Запись от 13.2.1823*). Ср. также «Фауст» II 1, 6212—6216; 6246—6248: Фауст испуган и содрогается, услышав о Матерях, вокруг которых «нет места, ни тем более времени», «один сквозной беспочвенный простор» (свободный перевод Б. Пастернака). — 313.

<sup>5</sup> «Пространство — необходимое представление a priori... Никогда невозможно составить представление о том, что нет пространства...» (*Кант И. Критика чистого разума, А 2 4*). — 313.

<sup>6</sup> «Я, правда, могу рассматривать статую Аполлона в музее в Олимпии как объект естественного представления; могу физически рассчитать этот мрамор с точки зрения его веса, могу исследовать мрамор по его химическому составу. Но эта объективирующая мысль и речь не видит Аполлона, каким он

показывает себя в своей красоте, являя себя в ней как облик бога» (Heidegger M. *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt a. M., 1970, S. 4 2) . — 314.

<sup>7</sup> Ср. «Начало произведения искусства» (Heidegger M. *Holzwege*. Frankfurt a. M., 1963, S. 25): «Что правит в произведении? Картина Ван Гога есть раскрытие того, чем вещь, пара крестьянских ботинок, является в истине. Это сущее выступает в непотаенности своего бытия... В произведении искусства действительно про-из-ведена истина сущего». — 314.

<sup>8</sup> Греческий храм «впервые связывает и одновременно собирает вокруг себя цельное единство тех путей и отношений, следуя которым рождение и смерть, беда и благодать, победа и позор достигают сплочения в творческий образ и создают движение человеческого существа в его судьбе» (ibid. S. 30—31) . — 315.

<sup>9</sup> См. выше прим. 2. — 315.

<sup>10</sup> По Аристотелю, который также разбирает пустоту непосредственно вслед за пространством («местом»), пустота возможна разве что в смысле причины движения. Причина понимается Хайдеггером как произведение, выведение к явленности (см. «Вопрос о технике»). С истолкованием причины как произведения связано понимание искусства как начала: «Начало произведения искусства, т. е. одновременно творящего и хранящего себя в Истине, а это значит, исторического бытия определенного народа, есть истина. Это так, потому что искусство в своем существе есть начало и ничто иное: отличительный способ, каким истина становится существующей и тем самым сбывается в истории» (ibid. S. 6 5) . — 315.

<sup>11</sup> *Гёте*, Максими и рефлексии, № 4 6 6 . — 316.

### «Вещь»

Доклад был прочитан в Баварской академии изящных искусств 6.6.1950 и включен в сборник «Доклады и статьи» (1954). Перевод может только отдаленно показать, как в оригинале Хайдеггер дает говорить самому немецкому языку, слыша каждое слово в его истории, многозначности, связях, созвучиях.

<sup>1</sup> «Пред-мет», *Gegenstand* в исходном философском смысле того, что противостоит представляющему (субъекту). — 317.

<sup>2</sup> Предлагается увидеть вещь не как мы ее представляем, а как она «стоит» сама по себе. О трудности задачи можно судить по тому, что для Канта, например, на «вещи в себе» всякий разговор кончался. Для Хайдеггера все по-настоящему здесь только и начинается. — 317.

<sup>3</sup> Вещи окружают и создают человека раньше, чем становятся предметами; чаша была не представлена («разработана»), а найдена изготовившим ее гончаром, например, в «чаше озера», в ладони р у к и . — 317.

<sup>4</sup> Снова спор с Кантом. Для него «вещь в себе» — загадка, ставшая предел чувственно-рациональному познанию. С чем имеет дело все это познание, спрашивает Хайдеггер. Разве с вещами? Нет, только со своими «предметами». Не «вещь в себе», а просто вещь, каждая, по сути до сих пор остается для человека т а й н о й . — 317.

<sup>5</sup> «Идея», «эйдос», «вид» у Платона и Аристотеля — «причина» сущего, но не единственная. Есть другие причины (см. «Вопрос о технике», с. 222). Поэтому «идеей» управляется только одна, пусть важная, сторона вещи, но ее простая с у т ь . — 318.

<sup>6</sup> Ср. «Учение Платона об истине», с. 3 4 7 . — 318.

<sup>7</sup> *Пра́вца* («вещь») для Аристотеля, по смыслу слова («практика») есть «то, с чем можно или нужно иметь дело». Вещь толкает к действию («пра́вца, вещь-дело, само ведет», «Метафизика» I 3, 984 а 18). Реакция на вещь как на естественный повод для действия продолжается в современной философии. Определение вещи как «относительно независимого» носителя свойств и отношений (Филос. энцикл. словарь. М., 1983, с. 80) приглашает к разложению вещи на составляющие, к анализу и редукции. Заслоняемый этой операциональной трактовкой вещи, в европейской традиции существует символизм, который усматривает в каждом явлении далеко идущие аналогии и в конечном счете «целостный образ мира». Хайдеггеровская вещь не символ по двум причинам: она не изображение, а само присутствие мира; мир присутствует в вещи не как смысловая перспектива, а как ее собственное сущест в о . — 318.

<sup>8</sup> См. «Учение Платона об истине», с. 356. — 318.

<sup>9</sup> О впускающей пустоте см. «Искусство и пространство», с. 315. — 318.

<sup>10</sup> Еще не готовая чаша уже до того осязаема, что словно движет руками гончара, заранее веля ему служить себе, извлекать себя, того давно ожидающуюся, из глины. Глина для гончара, собственно, *лишнее*: он хотел бы сделать стенки и дно чаши как можно более тонкими, ведь их толщина мешает емкости, и в каком-то недостижимом пределе гончар хотел бы получить стенки и дно состоящими из нуля глины, из ничего. Глина — вынужденное в ч а ш е . — 318.

<sup>11</sup> *Ради* впускающей пустоты чаши; *в ней* — во вмещающей пустоте пространства; *из нее* — из той же впускающей пустоты, заранее уже имеющей м е с т о . — 318.

<sup>12</sup> Ср. Г. Гадамер, Искусство и подражание (Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991, с. 240): «Мы живем в новом промышленном мире. Этот мир не только вытеснил зримые формы ритуала и культа на край нашего бытия, он кроме того разрушил и самую вещь в ее существе... Вещей устойчивого обихода вокруг нас уже не существует. Каждая стала деталью... В нашем обращении с ними никакого опыта вещи мы не получаем. Ничто в них уже не становится нам близким, не допускающим замены, в них ни капельки жизни, никакой исторической ценности». — 319.

<sup>13</sup> Если бы существо вещи (присутствие мира) было чем-то вроде предмета, научная мысль обязательно заинтересовалась бы им. Но присутствие не предмет и ускользает от науки. Научная мысль, упустившая то, что прежде всего требует осмысления, поневоле перестает быть мыслью, превращается в расчет, в рассказ о предметах, в манипуляции с картиной мира. Ср. переключившееся с докладом «Вещь» радиовыступление 1952 «Что называется мышлением» (Heidegger M. Vorträge und Aufsätze... S. 130, 133). — 319.

<sup>14</sup> Из schenken (наливать, подносить, дарить) образовано собирательное Geschenk с непривычным, но исторически оправданным (в древнефризском skenka «держать наклонно» в смысле «дать утечь», позднее просто «дать») соединенным значением «наливаемое-дар». Буквальный перевод: «Мы именуем собрание гор (Birge) горной цепью (Ge-birge). Назовем собрание двойного вмещения в выливание, что вместе только и составляет полное существо поднесения (Schenken): дар-наливание (Ge-schenk)». — 320.

<sup>15</sup> См. интерпретацию гёльдерлиновского Праздника как События. (Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a. M. Bd. 52). — 320.

<sup>16</sup> Немецкое giessen имеет теперь только обыденное значение «лить». В греческом χέω и в санскрите hu (все эти три слова восходят к общему индоевропейскому, которое реконструируется как \*ghu) — «совершать жертвенное возлияние», «лить в священный огонь». — 320.

<sup>17</sup> Развернем эту мысль. Человек не устает от бесконечных повторов наливания-выпивания не потому, что подчиняется физиологии, а потому, что в обыденном действии все еще таится забытое событие, соединение человека с божеством, земли с н е б о м . — 320.

<sup>18</sup> Событие-озарение (Er-eignis) дает сбывающемуся быть собой (er-eignet). — 321.

<sup>19</sup> Т. е. истина человека не откроется иначе как из его соседства («близости») с божеством, чья суть — даль. Истина земли не проявится иначе, как в свете недостижимого неба. Ср. у Гераклита человек — смертный бог, бог — бессмертный человек. — 321.

<sup>20</sup> Немецкое Ding (вещь) происходит из древненем. thing — тинг, народное собрание, публичный процесс, дело (ср. в русском «это дело» в смысле «вещь»). О греч. πράγμα «дело, вещь» см. прим. 7. В нем. Sache значение «предмет» тоже вышло из первоначального «спор, речь, судоговорение». — 321.

<sup>21</sup> В нем. Wort («слово») имеет две формы множественного числа. Слова словаря — Wörter, слова мысли — Worte. — 322.

<sup>22</sup> Лат. sausa — «обстоятельство, причина», cadere — «падать» (ср. рус. «выпадать» в смысле «получаться в итоге»). — 322.

<sup>23</sup> В оригинале Angang от angehen «включаться, касаться, приступать». В рус. задеть (задействовать) удобным для перевода образом имеет тот же корень, что дело. — 322.

<sup>24</sup> Ens qua ens — сущее как таковое, ens rationis — рассудочное, мысленное сущее (лат.). — 322.

<sup>25</sup> «Высшая и верховная в е щ ь» . — 322.

<sup>26</sup> «Великая в е щ ь» . — 322.

<sup>27</sup> «Природа любви такова, что она изменяет человека в ту вещь, которую он любит». Ср. Дионисий Ареопагит, «Божественные имена» IV 15, 712 А: «Истинный любящий и поступивший из себя... живет не своей жизнью, а жизнью возлюбленного». Там же, 713 В: любовь есть «сила единения» (ср. «Церковная иерархия» V 3, 6, 413 В и др.). Дионисий в свою очередь помнит апостола Павла (Послание к Галатам 2, 20): «И живу уже больше не я, но живет во мне Христос». — 322.

<sup>28</sup> «Вещь в себе» определяется Кантом через то, что она не есть: она не дана субъекту в его представлении, расположена вне чувственного созерцания и даже вне его предельных рамок, пространства и времени («Критика чистого разума» I, 1, 2, § 8 «Общие замечания к трансцендентальной эстетике»). — 323.

<sup>29</sup> Читателя (слушателя) приглашают удержаться от работы (теоретической) с вещью. Действительно ли все, что можно увидеть в вещи, придается ей только работой разума? Принимаясь сразу работать над вещью, не упускаем ли мы ее и вместе мир, которому она раньше всякой работы принадлежит? Об от-ношении бытия к миру см. статью 1955 г. «К вопросу о бытии» (*Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt a. M., 1967. S. 2 3 9*). — 323.

<sup>30</sup> Вещь приближает нас к мировой четверице тем, что скрепляет четыре области четверицы друг с другом. Ср. выше прим. 19. Небо становится близко к земле не когда сливается с ней, а наоборот, когда раскрывает свою даль, и боги вплотную подступают к человеку, когда задевают его своей страшной недоступностью. — 323.

<sup>31</sup> Den Tod als Tod vermögen. Тема последних разделов «Бытия и времени». Речь не о готовности к смерти, а о принятии человеком своей смертности, о безусловном знании, что (здесь можно сказать словами поэта Державина) «река времен... поглотит все дела людей». Только знание (опыт) смертности освобождает человека от затерянности в «людях» (das Man), высвобождает его для возможного подлинного бытия. От смертности как таковой человек еще не умирает; оттого, что он в силах принять свою смертность, «способен» к смерти, его жизнь перестает быть голой биологией и открывается для биографии (истории). См. «Бытие и время» § 46 — 53. — 324.

<sup>32</sup> Без встречи с Ничто оказалась бы исключена встреча с бытием, требующая не меньшего, чем в смерти, расставания со всем с у щ и м . — 324.

<sup>33</sup> Das Gebirg (собирательное от bergen *сохранять, таить*) так же отсутствует и так же понятно в немецком языке, как предлагаемое здесь нами в русском переводе корневое новообразование *хран*. — 324.

<sup>34</sup> «Разумное живое существо», как определяет человека метафизика, не включает в содержание своего понятия смертность. Не случайно в новоевропейской науке, отталкивающейся от метафизики, может спокойно обсуждаться возможность медицинского бессмертия. Для *смертного* смерть, наоборот, основание его существа, которое именно потому, что выдвинуто в Ничто, встает в исключительное — понимающее отношение к Б ы т и ю . — 324.

<sup>35</sup> Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. Мир как однослойная четверица земли-неба, божеств-смертных — лицо бытия. Ср. прим. 2 9 . — 324.

<sup>36</sup> Фраза похожа на замечание к вышеупомянутому (прим. 28) месту «Критики чистого разума», где Кант говорит: «Какое может существовать отношение к предметам в себе, обособленным от всякой... восприимчивости наших органов чувств, остается для нас совершенно неизвестным. Мы не знаем ничего, кроме нашего способа воспринимать их, который нам свойствен и который, между прочим, не обязательно должен быть присущ каждому существу (!), хотя — каждому человеку». — 324.

<sup>37</sup> Vierung. Это слово имеется в немецком языке и означает *средокрестие*, пересечение нервюг готического крестового свода. Но здесь Vierung надо понимать как «четверение», событие четверицы в ее простом с о ю з е . — 325.

<sup>38</sup> Буквальный перевод четырех последних фраз должен был бы звучать примерно так: «Собранное существо таким образом кружаше-достигающе-исторгающе-звняющей (ringenden) зеркало-игры (Spiegel-Spiel) мира есть легкий-округ (das Gering). В легком-округе зеркально-отражающе-играющего круга четверо прилаживаются (schmiegen sich) к своему единому и все-таки для каждого



собственному существу. Так прилаживающиеся, ладят они, ладно мира, мир. Прилаживающееся, гибкое, льнущее, ладное, легкое зовется на нашем старом немецком языке *ging* и *gering*». Здесь слово *Ring*, родственное нашим *круг*, *рынок*, *ринг* и французскому *harangue* *речь перед собравшимся народом*, заставляет снова вспомнить о народном собрании, публичной тяжбе и судебном разбирательстве (см. прим. 20). «Наш старый немецкий язык» — южное швабско-алеманское наречие, родное для Хайдеггера. — 325.

<sup>39</sup> В свете этого предупреждения против ностальгии по прошлому только недомыслием можно объяснить нередко встречающееся изображение Хайдеггера реакционным романтиком, якобы зовущим к реставрации какого-то старого уклада или л а д а . — 326.

### «Основные понятия метафизики»

Переводятся две вступительные главы лекционного курса 1929/30 г. Впервые опубликован: *Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik (Welt-Endlichkeit-Einsamkeit)*. In: *Heidegger M. Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923—1944. Band 29/30*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.

<sup>1</sup> «Деструкция» метафизики в «Бытии и времени» разрушала не философию, а ее перетолкования: «В негативное отношение деструкция встает не к прошедшему, ее критика касается 'сегодняшнего дня' и господствующего способа рассмотрения истории онтологии»; «*не отбрасывание* традиции, но ее начальное *освоение*». См. о деструкции как разборке завалов в докладе «Время и бытие» (с. 396 данного сборника). «Подход Хайдеггера к истории философии... помогает нам опознать в академическом образе 'философии' карикатуру... фикцию» (*Magnus B. Heidegger's metahistory of philosophy revisited // The Monist*, vol. 64, Oct. 1981, n. 4, p. 463). — 327.

<sup>2</sup> «Равенство по существу» здесь такого же рода, о каком говорил в отношении мысли и поэзии Гельдерлин: «На соседних вершинах живут разделенные бездной». — 328.

<sup>3</sup> Т. е. метафизика не из тех вещей, в отношении которых можно условиться, как их надо понимать. Она, подобно искусству и религии, заранее уже есть до всякой институционализации. Мы поэтому в каком-то смысле всегда «знакомы» с философией (метафизикой), сами о том не помня. — 329.

<sup>4</sup> Для понимания следующего абзаца важно это «снова»: мы не невинно непричастны философии, а когда-то незаметно для самих себя упустили ее, упустив свое собственное существо. — 329.

<sup>5</sup> *Wissen wir, womit wir uns einlassen?* Философия не безобидное ученое занятие, она требует себе всего человека. Сомнительная возможность заниматься ею отчасти Хайдеггером во внимание не принимается. — 330.

<sup>6</sup> *Eine Vereinzelung des Menschen auf sien Dasein*. В *присутствии* как свое собственное существо человек *уединяется* потому, что оно отлично от всего сущего, не есть вещь среди вещей. С *другими* человек сближается уже только через эту отдельность. «Титул 'присутствие'... выражает не *что*, как стол, дом, дуб, но бытие (маргиналия: «Бытие 'этого' В о т » . — В. Б.). Бытие, о котором для этого сущего идет дело в его бытии, оказывается каждый раз моим. Присутствие никогда нельзя поэтому онтологически фиксировать как казус и экземпляр определенного рода сущего как наличного» («Бытие и время», § 9). — 331.

<sup>7</sup> Ср. название книги Ницше «Сумерки идолов, или Как философствуют молотом» (1888), особенно «Предисловие» и последнюю главку («Говорит молот»), а также примеры с молотком в «Бытии и времени», § 15. — 331.

<sup>8</sup> Ср. ниже не в помещаемой здесь части курса (§ 17): «Настроение есть некий способ [присутствия], не просто форма или модус, но способ (*Weise*) в смысле мелодии, которая не парит над так называемым наличным бытием человека, но задает его бытию тон, т. е. настраивает и обуславливает 'что' и 'как' его бытия... Настроение... есть *основной тон того, как наше бытие существует в качестве присутствия*... Поскольку настроение есть изначальное 'как', в котором всякое присутствие есть как оно есть, то настроение — вовсе не самое

летучее из всего летучего, но то, что в принципе вручает присутствию *основание и возможность*». — 331.

<sup>9</sup> Ср. о «лесных тропах», ведущих к источникам, с. 6. — 332.

<sup>10</sup> Целое устроено не как предметы: те «бросаются в глаза», тогда как целое не дано нам вне нашего усилия его осмыслить. Это значит, что не мы его схватываем при желании, а оно само сперва должно захватить нас. Встреча с целым (миром) начинается, когда мы убеждаемся, что бессильны помыслить сумму всех в е щ е й . — 333.

<sup>11</sup> См. прим. 10. *Присутствие* сводится к философствующей экзистенции потому, что бытие, как мир, дает о себе знать только настойчивому спрашиванию о его истине. — 333.

<sup>12</sup> Наука намеренно имеет дело только с тем, что поддается опредмечиванию, поэтому она может и должна соблюдать однозначное соответствие термина и факта. Философия задета сущим во всяком случае не меньше (на деле больше) науки, но пытается дать слово как раз тому, что не вмещается в предметные рамки. Умение видеть мир при взглядывании в факты воспринимается извне как нарушение научной объективности. — 334.

<sup>13</sup> Т. е. видимость научного и мировоззренческого значения философии, см. § 4 данной главы. — 337.

<sup>14</sup> Древнегреческая математика отталкивалась от геометрии. См. *Явлич. Теологумены арифметики* (с прим. переводчика в кн.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. Кн. II. М.: Искусство, 1988, с. 395—419). См. также *Ахутин А. В.* История принципов физического эксперимента. От античности до XVII века. М., 1976, с. 31 слл. и библиогр. — 339.

<sup>15</sup> Возможность найти антитезис почти для каждого тезиса, например, у Платона дает пропитание критикам, «вскрывающим» его «противоречия». Хайдеггер не выдает философии разрешение быть противоречивой, а напоминает, что она не исчисление предкатов. — 341.

<sup>16</sup> Критики противоречий у крупных мыслителей обязаны были бы, строго говоря, прежде чем приступить к своей деятельности, доказать, что задача мысли — построение систем непротиворечивых высказываний. Такое доказательство до сих пор не представлено. Строгость мысли не в логическом формализме, а в верности опыту бытия. Связность «противоречивых суждений» мысли откровенно только такому же опыту и такой же верности. — 341.

<sup>17</sup> Здесь видно, что за отказом Хайдеггера называть себя философом стоит не претензия на высшую мудрость, как некоторым кажется, а просто робость. Она кажется невероятной рядом с уверенностью, с какой сотни тысяч людей в современном мире называют себя философами, но возвращает к смирению, изначально заложенному в этом именовании, потом забытому: *философ* в ранней греческой классике — тот, кто, не смея замахиваться на обладание мудростью, хочет отдать себя ей . — 341.

<sup>18</sup> Hereingewirbelt. Вихрь не вне человека, а в самом его существе, однако человек должен быть туда сначала еще зятанут с поверхности несобственного существования. — 342.

<sup>19</sup> Was Philosophieren heißt. Называется философствованием — здесь в смысле: вызывается, приглашается, провоцируется и м . — 342.

<sup>20</sup> Или «проблематичности» (Fraglichkeit). — 342.

<sup>21</sup> Определяющая черта новоевропейской метафизики — учет всего сущего, все более исчерпывающий. Уверенно обеспечивая его охват, она опускает только бытие, не являющееся ничем из сущего. Вынесение бытия за скобки всего вернее устраняет возможность вторжения в новоевропейские проекты чего-либо непредвиденного — за исключением небытия, которое, подобно бытию, неподсчитано. — 343.

<sup>22</sup> Ср. замечание Хайдеггера о методе Ясперса: «Наблюдение... само по себе нетворческое... рассматривает только то, что налицо. Каким же образом жизнь может быть налицо?.. Жизненные явления все-таки не фигуры на доске, которые надлежит расставить в новом порядке» (*Heidegger M.* Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen» // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 9. Wegmarken. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976, S. 37—38). — 344.

<sup>23</sup> О развернутом хайдеггеровском понимании *эпохи* — не периода времени, а «удерживании» (эпохе) бытия, таящегося и тем оставляющего место для поступка а , — см. «Время и бытие», с. 396 . — 344.

<sup>24</sup> *Абсолютное* (ab-solutum, отвязанное, отпущенное) есть восставшее в своей самостоятельности. То, что достигло такой самостоятельности, не пребывает ни в зависимости, ни в изоляции (род зависимости) от других вещей, а свободно открыто и м. — 345.

### «Учение Платона об истине»

Текст был впервые прочитан в лекционном курсе зимнего семестра 1930/31 (университет Фрейбурга). Впервые опубликован в издании: *Geistige Überlieferung*. Berlin, 1942 (2). S. 96—124. Включен в сборник «Путевые знаки» (1967).

<sup>1</sup> Об образовании и конце века образования см. «Наука и осмысление», с. 252 — 350.

<sup>2</sup> Едва ли случайное у Платона созвучие заставляет понимать *σκεῦαστά*, хозяйственную и художественную утварь, проносимую за спинами узников, в связи с *σκιάς*, «теньями», ослабленными отражениями настоящих вещей. По Платону, произведения человеческого искусства — отражения отражений. О слове у Платона см.: *Аверинцев С. С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Новое в современной классической филологии. М., 1979, с. 42—59. — 351.

<sup>3</sup> «Конечная идея» (*греч.*). — 356.

<sup>4</sup> «Явленнойшее» (*греч.*). «Ум невидим, иначе он вызвал бы к себе непомерную любовь... Только красоте досталось это — быть явленнойшей и влекущей» (*Платон*, *Федр* 250 d e). — 358.

### «Тезис Канта о бытии»

Статья написана для юбилейного сборника к 60-летию Эрика Вольфа (*Existenz und Ordnung*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1962. S. 217—245). Включена в сборник «Путевые знаки» (1967).

<sup>1</sup> Здесь говорится уже не столько о традиционной неопределимости бытия (Аристотель, Гегель), сколько о новейших упреках Хайдеггеру за неуловимость его «бытия». — 361.

<sup>2</sup> Ср. замечание знатока аристотелевской терминологии: «Чтобы полностью проследить применение Аристотелем имени *οὐσία* (бытие), пришлось бы изложить саму философию Аристотеля» (*Bonitz H.*: *Index Aristotelicus*. В., 1870, р. 544). — 362.

<sup>3</sup> См. *Кант И.* Соч. в 6 т. Т. 3. М., 1964, с. 521. Для сохранения соответствий между цитатами и текстом и ввиду требований смысла мы переводим тексты Канта заново. — 362.

<sup>4</sup> См. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения, т. 3. М., 1955, с. 4. — 362.

<sup>5</sup> «О сущности основания» — так называлась статья Хайдеггера, помещенная в юбилейном сборнике к 70-летию Эдмунда Гуссерля (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Ergänzungsband. Festschrift, E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*. Halle, 1929. S. 71—100). — 364.

<sup>6</sup> См. *Кант И.* Соч. т. 3, с. 521. — 366.

<sup>7</sup> См. там же, т. 1, с. 403. — 367.

<sup>8</sup> См. там же. — 367.

<sup>9</sup> См. там же. — 368.

<sup>10</sup> См. там же, т. 3, с. 304. — 368.

<sup>11</sup> См. там же, с. 304—305. — 368.

<sup>12</sup> См. там же, с. 197. — 369.

<sup>13</sup> См. там же, с. 198. — 369.

<sup>14</sup> См. там же, с. 191. — 370.

<sup>15</sup> См. там же, с. 193. — 370.

<sup>16</sup> См. там же, с. 94. — 371.

<sup>17</sup> См. там же, с. 299. — 371.

- <sup>18</sup> См. там же, с. 395. — 372.  
<sup>19</sup> См. там же, с. 194. — 372.  
<sup>20</sup> См. там же, с. 234—235. — 372.  
<sup>21</sup> См. там же, с. 280. — 373.  
<sup>22</sup> См. там же, с. 281. — 373.  
<sup>23</sup> См. там же, т. 5, с. 430. — 375.  
<sup>24</sup> См. там же. — 375.  
<sup>25</sup> См. там же. — 375.  
<sup>26</sup> См. там же, т. 3, с. 232. — 375.  
<sup>27</sup> См. там же, с. 314. — 376.  
<sup>28</sup> См. там же, с. 314. — 377.  
<sup>29</sup> См. там же, с. 318. — 377.

<sup>30</sup> «Экзистенция есть акт, коим вещь устанавливается, полагается вне статуса возможности» (*лат.*). Хайдеггер сводит к этой формуле определение экзистенции Франсиско Суареса (*Suarez F. Disputationes metaphysicae, XXXI, sect. IV, p. 6*) и ссылается на раздел VIII «Метафизика как история бытия», (1941) своего двухтомника «Ницше», где место из Суареса переведено полнее: «Экзистенция есть то бытие, коим в собственном смысле (*formaliter*) и непосредственно (*immediate*) та или иная сущность выставляется вне своих причин и таким образом прекращает небытие и начинает быть чем-либо». — 378.

### «Гегель и греки»

Доклад на пленарном заседании Гейдельбергской академии наук 26.7.1958. Первая публикация — в юбилейном сборнике, посвященном 60-летию Г. Г. Гадамера (*Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Tübingen: Mohr, 1960, S. 43—57*). Включен в сборник «Путевые знаки».

<sup>1</sup> Хайдеггер цитирует введение к «Лекциям по истории философии» Гегеля по изданию: *Hegel. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Hrsg. Hoffmeister. Leipzig, 1940* (другие тома не вышли). Как замечает К. Гурст в новом издании «Лекций» (*Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1971, S. 57*), Хоффмейстер группировал материал иначе, чем ученик Гегеля Карл Людвиг Michelet, редакция которого, изданная в 1833/44 воспроизведена в Юбилейном издании произведений Гегеля (в 20-ти т. Штуттгарт, 1927 —). По этому последнему сделан русский перевод 1932—1935, чем объясняются частичные разночтения цитат Гегеля в нашем переводе, которые мы даем в том виде, в каком они приводятся у Хайдеггера, сохраняя даваемые Хайдеггером в скобках библиографические указания и одновременно указывая на страницы русского перевода. — 382.

<sup>2</sup> См. *Гегель*, Лекции по истории философии, М., 1932, с. 12. — 382.

<sup>3</sup> См. там же, с. 106. — 382.

<sup>4</sup> См. там же, с. 15. — 382.

<sup>5</sup> См. *Гегель*, Наука логики, т. 1, М., 1970, с. 110. — 383.

<sup>6</sup> «Рассуждение о методе» (*франц.*). — 384.

<sup>7</sup> См. *Гегель*, Лекции по истории философии... с. 50. — 384.

<sup>8</sup> См. там же, с. 138. — 385.

<sup>9</sup> См. там же, с. 223. — 386.

<sup>10</sup> См. там же, с. 246. — 386.

<sup>11</sup> См. там же, с. 246. — 386.

<sup>12</sup> См. там же, с. 30. — 387.

<sup>13</sup> См. там же, с. 42. — 387.

<sup>14</sup> \*Εργον, «дело» (отсюда ἐνέργεια «энергия») тяготеет, например, у Аристотеля к смыслу завершенной вещи, чего-то полностью осуществившегося. Латинские *actus* (акт, деяние) и *operatio* (деятельность), применявшиеся для перевода греческой «энергейи», стирали основное в этой последней значение полноты и подчеркивали аспект активности. — 389.

<sup>15</sup> «Тут же дающее о себе знать». — т. е. в той же греческой мысли. См. «Учение Платона об истине», с. 352—356. — 389.

<sup>16</sup> Открывая себя, тайна впервые вполне являет свою таинственность. — 390.

## «Время и бытие»

Доклад, прочитанный 31.1.1962 в актовом зале Фрейбургского университета. Первая публикация (с французским переводом) в юбилейном сборнике Жану Бофре (L'endurance de la pensée. P., 1968, P. 12—71).

<sup>1</sup> Er hat das Zeitliche geseget. — 392.

<sup>2</sup> Хайдеггер, думающий по-немецки, осмысливает непере译имый оборот es gibt — *есть, имеет место* (букв. *оно дает*, с безличным *оно*). «Время имеет место» в нашем переводе следует понимать и как «для времени имеется место», как «у времени имеется место». — 394.

<sup>3</sup> «Имение места» можно понимать в смысле богатства, владения местом и простора, принадлежащего месту. Все это так или иначе включено в ход хайдеггеровской мысли. О бытии как богатстве см. «Европейский нигилизм», с. 171—176. — 394.

<sup>4</sup> В оригинале здесь продиктованное немецким языком понимание истории (Geschichte) как посланности (мы переводим также: уместности) поступка в свете бытия и просвета, открываемого его истиной. — 396.

<sup>5</sup> Задача «деструкции» (разбора, анализа) традиции была поставлена еще в ранних (до «Бытия и времени»), лишь недавно опубликованных лекционных курсах Хайдеггера. — 396.

<sup>6</sup> «Соучастие» (*греч.*). — 396.

<sup>7</sup> Ср. у Аристотеля: бытие не входит в какой-либо род (категорию) и само не является родом (категорией). — 397.

<sup>8</sup> Wesen heißt Wählen. — 398.

<sup>9</sup> Näheit. — 400.

<sup>10</sup> Скрытая безличность в обороте речи «имеет место» дает о себе знать в порядке слов. Мы обычно говорим, напр., «имеет место дефицит» и т. д., хотя субъект предложения нормально должен был бы стоять на первом месте во фразе. — 402.

<sup>11</sup> «Пространства получают свое существо от мест, а не от 'единого' пространства» (Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1959, S. 155). — 405.

<sup>12</sup> «Истина» (*греч.*) букв. «непотаенность». Хайдеггер понимает ее как событие, совершение. Сознательное вхождение пробудившегося к деятельности человека в природный и социальный мир ведет его через предприятия и неудачи к открытию неисследимости и неисчерпаемости вещей: обнаруживается, что всякое познание относительно, всякое владение непрочно, сущее не удается охватить планами и представлениями, оно так или иначе ускользает от хватки. Разочаровавшись в примитивном расчете на покoreние вещей, человек зато открывает их неприкосновенную самость; так он выходит из темноты в «свет». «Свет» приходит зрелым плодом умудренного опыта, однако как раз не создается человеком, а принимается им как откровение — нечто такое, что всегда уже было. Вещи на «свете» одновременно и уходят в свою неприступную тайну, и впервые раскрываются во всем богатстве, для несоотчетного деятеля (дикаря) неведомом (тому вещи всегда открываются лишь отчасти). Полнота раскрывшегося богатства вещей и есть их «истина». Привативную частицу  $\alpha$ - в  $\alpha$ -λήθεια Хайдеггер понимает вместе и как усилительную, и как уподобительную (ср. русское *некогда* и *не-* в усилительном значении с приблизительным общим смыслом «еще когда!..», т. е. «в давнее время»; *недеток* с уподобительным *не-*, т. е. «в некотором роде дитя»; *незадача*, т. е. мудреная задача; ср. немецкое *Unmenge* «несметное множество» из отрицательно-усилительного *un-* и *Menge* «множество»; *Unkosten* «(совокупные) расходы» из уподобительного *un-* и *Kosten* «расходы», т. е. «всё, имеющее характер расходов»; ср. также древнегреч.  $\alpha$ βρομος «очень шумный» с усилительным  $\alpha$ - и βρομος «грохот»;  $\alpha$ χανής «сильно зияющий», и др. Непотаенное — это также и особенным, чрезвычайным образом потaенное, подчеркнуто и явственно сокрытое. В этом смысл хайдеггеровской фразы из «Начала произведения искусства»: «Истина есть в своем существе не-истина» (Holzwege, S. 41). — 406.

## ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абсолют, безусловное 25, 176, 220, 345, 367, 382, 386, 390, 433
- Абстракция, абстрактное, абстрагирование, отвлечение 153—154, 173, 362, 384, 386—388, 394
- Активизм, актуализм 191—192, 195, 241
- Алтейя — см. истина
- Американизм 52, 61, 207
- Анархия 187
- Античность, древность 42, 72, 196, 239—240, 292, 360, 416, 428
- Антропология, антропологизм 4, 38, 51, 54—55, 61, 78, 112, 143—144, 148, 185, 207, 360, 414
- Антропоморфизм, антропоморфия, очеловечение сущего 111—114, 168—170
- Апофатика 8
- Апперцепция 369—372
- Априори, раннее, изначальное 153—160, 170, 175, 230, 268
- раньше и позже 155, 397
- Атеизм 86, 211, 213
- Атом, атомная энергия, атомная физика 198, 226, 244, 247—248, 421, 424
- Аффекция — см. чувство
- Беда, нужда, скудость, бедность 40, 181, 194, 208—209, 213, 216, 220, 253
- нищета и богатство 8, 171—176, 252
- Бездна 38, 174, 199
- Бездомность 206—207
- Безмыслие, бездумность, беспамятность, бездорожье, слепота 33, 68, 73, 108, 153, 170, 182, 185, 221, 254, 257—258, 270, 281, 319, 361
- Библия 77, 113, 278
- Биология, биологизм 170, 185, 198, 214
- Благо, добро 71, 158—162, 349, 354—359
- Благодарность, признательность 40—41, 310
- Благочестие, благоговение 237—238, 244, 307
- Близкое, близость, близь 154, 202—206, 213—215, 237, 258, 279, 316—319, 325, 400—401
- Блуждание — см. заблуждение
- Бог, боги, божество 25, 31, 42, 49, 61, 64, 67, 77, 113, 116—117, 152, 160—161, 196—202, 206, 210—216, 233, 237, 243, 258, 302, 314, 320—324, 342, 358—360, 364, 366, 367, 371, 412, 414, 423, 427
- Богатство, имущество, имение, драгоценность, сокровище, клад 171—176, 202, 306—307, 311, 418, 436
- Богословие — см. теология
- Бодствование 345
- Божки, идолы 26, 76
- Боль 181, 187, 192, 311, 347
- Бомба атомная, водородная 316, 319
- Бросок, набросок, проект 165, 200, 205
- Брошенность 33, 200—202, 208, 212
- Будущее, наступающее, настоящее 220, 230, 392, 397, 398, 401
- Буква 220
- Буржуазия, буржуазность 146
- Былое — см. прошлое
- Бытие 5, 9, 12, 27, 73, 132, 142, 163, 176, 192, 313, 330, 361—380, 385, 411, 436
- само, в его истине, существе 28—29, 122, 137, 155, 161, 165—168, 178, 195—213, 216—218, 255, 291, 315, 368, 382, 396—397, 409, 423
- ускользание, неуловимость, пустота, потаенность, потаенное, тайна 29—33, 57, 62, 151, 161, 171—176, 184, 187, 191, 202, 257, 306, 324, 353, 405, 415, 417, 418
- открытость, непотаенность, свет, просвет, озарение, молния 13, 27, 30—31, 156, 161, 192, 197—205, 212—213, 219, 225—237, 253—258, 268, 284, 297, 314, 321, 340, 349, 387—390, 394—395, 399—402
- расположение, подарок, дар 40, 194, 217, 398
- зов, голос, слово, язык, вызов, требование, послание, послание, миссия, закон 40, 174, 195, 198—202, 205, 218—219, 228—229, 233, 236, 253—254, 282, 290, 293, 297, 395—397, 404, 417
- проблематичность, вопрос о бытии 61, 91, 145, 150, 153, 162, 202, 391, 415, 433
- забывание, забвение 30, 38, 174, 177, 180—181, 187, 200—207, 214, 253—255, 410
- опыт 25, 38, 150, 254, 294
- и сущее 23—25, 29, 38, 49, 55—56, 115, 129, 149—151, 157—176, 180, 202—206, 217, 289, 359—360, 363, 379—380, 391—396, 407—410, 418—419, 425, 427, 433
- и единство 369
- и ничто, пустота 18, 22, 25, 27, 38, 62, 73, 173, 283, 407, 413, 431
- и время 32—33, 157, 380, 391—406, 436
- и истина 87, 139—140, 192, 256
- и событие 268, 345, 396—405 419, 426
- и существо человека 31, 144—145, 150, 192, 249, 253—254, 431
- и мышление, разум, рассудок, сознание 28—30, 38, 86, 192—197, 204, 209, 219, 220, 291, 371—374, 377—380, 382, 385, 410—412, 416, 419, 421

— и язык 276, 312  
— и наука, техника 26, 253—254, 424  
Бытие-вот — см. присутствие  
Быть; есть 32, 151, 155—156, 169—174, 189, 192, 203—207, 220, 232, 256—258, 310, 313, 316—317, 361—369, 380, 391, 394, 402, 405, 415, 424

Верное — см. правильное  
Весть, вестничество 252, 288—301  
Вечное возвращение, повторение того же 33, 66, 110, 184, 199

Вечность 81  
Вещь, предмет, нечто 84, 98—99, 128—129, 148, 165, 205, 223—224, 235, 257—258, 307—309, 314—326, 348, 364, 367, 379, 392, 408, 411, 412, 413, 429—432

— последнее, предельные вещи 338  
— вещь в себе 323, 365, 371

Вид — см. идея  
Видение, созерцание, зрение 159, 345, 355, 357  
— абсолютное 146

Вина — см. причина  
Власть, владение, господство 65—66, 97—101, 110, 119, 180, 187—188, 222, 230—231, 239, 348

Внутреннее и внешнее 377  
Вождь, руководитель 189—190  
Возможность, возможное 191, 194, 199, 368, 372—377, 395

Война 188—190  
Воля, воление 110, 125, 165, 168, 179—180, 218, 232

— к власти 36, 65—66, 78—79, 90—104, 119, 137—159, 164—168, 181, 186, 410, 414, 416, 417

— к воле 36—37, 80, 178—192, 410, 415—417  
— к знанию 240  
— к мысли 254

Вопрос, спрашивание, вопрошание 16, 24—37, 71, 78—79, 114, 133—135, 144, 150, 152, 155—171, 176, 193, 197, 200, 208, 221, 231, 238—239, 252—253, 277, 280, 289, 312, 333, 342—343, 409

— достойное вопроса 185, 251—252, 361  
— и ответ 18, 23, 27, 70, 149, 231, 300, 403  
— о ничто, о бытии 16—41, 74, 169, 380

— «что делать?» 254  
Воспоминание — см. память

Восторг 297  
Востоочноазиатский мир 240, 277, 281  
Время 157, 174—175, 380, 396—397, 400  
— и бытие — см. бытие  
— и пространство, протяжение 33, 130, 203, 268, 374, 398—401, 404

Высказывание — см. суждение

Гений 133, 183

Герменевтика, герменевтическое — см. толкование  
— герменевтический круг 260, 300

Говорение — см. речь  
Государство 321

Готика 196  
Грамматика 193, 402  
Графика 291

Греки 32, 42, 50—51, 55, 115—117, 133, 156—162, 183, 196, 225, 230, 237, 261, 380—390, 395

Гуманизм 51, 56, 120, 146, 192—220, 360, 418, 419

Да 217, 310

Далекое, даль 172, 187, 199, 202, 205, 233, 282  
— и близкое 268, 298, 311, 316, 323, 431

Данность 155, 368, 376, 395

Двузначность, двусложность, различие сущего и бытия 166—176, 180—181, 201, 284, 287—297, 301, 334—344, 357, 364, 379—380, 428

— односложность 325

Действительность, действительное 31, 74, 100, 111—112, 119, 140, 148, 166—167, 177—180, 187, 192, 199, 218, 229, 241—246, 251, 314, 319, 348—349, 360, 368, 372—377, 383, 386, 394, 417, 421

Делание, действие, изготовление, сделанность, поделка 176—177, 187—190, 192—193, 207, 218—219, 221, 239, 261, 346, 401, 423

Дело, положение дел, вещей 10—12, 71, 98, 155, 181, 217, 239, 246—247, 321—322, 393

День и ночь 268, 352—354

Диалектика 173, 218, 270, 383, 386, 392—394  
Диалог 266, 277, 280—281, 285, 289—291, 295, 300—301, 335, 342, 345, 427

Дизель 85

Добро — см. благо

Допущение — см. пустота

Досоократики, доплатоновская философия 29, 158

Достоверность, удостоверение 58—61, 114, 118—138, 163—166, 183—185, 192, 244, 338—342, 387, 390

Древность — см. античность

Дух, духовность 147, 179—180, 188, 191, 198, 203—204, 222, 262—263, 376, 382—387, 390, 394, 401

Душа 198, 203, 249, 360, 401

Единство, единое, единение, всё 81, 88, 369, 385—387, 395, 413, 429

Жертва, жертвоприношение 40, 320—321

Живопись 391

Животные, живые существа 145, 148, 198—199

Жизнь 106—107, 140, 146—148, 154, 182, 191, 197—199, 217, 243, 316, 335, 344, 355, 358, 360, 414, 431, 433

Заблуждение, блуждание, ошибка 37, 145—146, 186—191, 204, 342, 402

Забота 5, 31, 150, 195, 200, 202, 208, 212

Закон 44, 191, 218—220, 269, 421, 426, 427

Запрет, зарок, отказ, отречение 24, 217, 304, 307—311, 331, 400, 404

Захваченность, задевание, касание, касательство 267, 305, 332—333, 343, 398—400, 405

Земля, земной шар, наша планета 61, 67, 119, 130, 178, 183, 191—192, 233, 239, 281, 360, 394, 395

— и небо 320—326, 431

- Зло, злое 217  
 Знание, познание 4, 23, 26, 132, 148, 157—159, 179, 219—220, 225, 240, 244, 252, 272, 319, 334, 340, 347, 354, 373, 376, 382, 386, 411, 423  
 — абсолютное 386—387  
 — философское 338—340  
 — теория познания, гносеология 145, 179  
 Зрение — см. видение
- Игра 275, 324, 388—389, 400  
 Идеализм 158, 382—384  
 Идентичность — см. то же  
 Идея, идеальное, идеал; вид, эйдос 25, 50, 106, 123, 156—165, 175, 182, 202, 223, 229, 235—236, 242, 282, 348, 352—361, 385—389, 396, 404, 421  
 — идея идей 355—360  
 Иезуиты 3, 120  
 Издатели 47, 54  
*Ики*, влекущее, прелесть 280—281, 284—286, 296—297  
 Иметься, иметь место — см. местность  
 Имя, имена, именование 151—152, 164, 171, 174, 305—307, 320  
 Индустриализация 274  
 Интерпретация — см. толкование  
 Информация 260, 270—271, 301  
 Иррационализм 210—211  
 Искусство 42, 100, 183, 185, 212, 224, 237—239, 276, 279—280, 296, 312, 328, 330, 391, 418, 428, 429  
 — и техника 238, 255—258, 424, 428  
 Исследование, исследователь 42—48, 53—54, 216, 219, 230—232, 244—245  
 Истина, алетей, непотаенность, открытость 7, 27, 31, 57, 113, 140, 143, 161, 184, 187, 228—230, 238, 294, 346, 350—361, 382, 387—390, 394, 417, 422, 436  
 — ее существо, тайна 29, 116—121, 126, 130, 140—147, 183, 192, 237, 261, 314—316, 350, 354—357, 361, 389—390  
 — ее бытие, история, событие 40, 55, 165, 200, 220—222, 225, 236, 258, 357  
 — ее хранение, открытие, раскрытие 40, 234, 256, 354, 388, 389, 394  
 — бытия, сущего, присутствия 27—28, 32—35, 87, 177, 181, 207, 241, 284, 424  
 — и неистина, заблуждение, ложь 26, 140, 145—147, 416, 436  
 — и правильное, верно — см. правильное  
 Истинствование 207, 411, 419  
 Истолкование — см. толкование  
 Историзм 4, 182  
 История (событие) 40, 68, 105, 148—150, 202—204, 232, 243, 383  
 — бытия 69, 96, 129, 142, 180, 220, 417, 422  
 — мировая 360  
 — Запада 77, 93, 96, 158, 175—176  
 — нигилизма 82  
 — Нового времени, новоевропейская, современная 74, 90, 119, 147, 178  
 — и историография 134, 166, 230—232, 240, 249—255, 271, 381, 395—396, 419, 422  
 История (наука), историография 29, 45—46, 72, 89, 94, 102—105, 115, 119, 122, 129, 135, 150, 178, 182, 204, 226, 240, 258, 328, 332, 360, 395  
 — философии 289, 378—384, 388
- Картина мира — см. мир  
 Категория 83—87, 145, 163, 170, 370, 373—374  
 Кино, кинопромышленность 282, 316  
 Классицизм 120  
 Колебание — см. размах  
 Количество и качество 52, 98  
 Коллектив, коллективизм 48, 207—208, 218, 412, 418  
 Коммунизм 207  
 Конечность, смертность 24, 257, 268—272, 324, 330—332, 341  
 Конкретное, конкретизация 383—384, 387, 394  
 Красота, прекрасное 238, 284, 356, 385, 388  
 Крестьянин 220, 226  
 Культура, цивилизация, образование, пай-дейя 42, 72, 85, 183, 188—190, 194, 196, 201, 212, 238—239, 252, 311, 344, 349—353, 360, 434
- Лад — см. настроение  
 Лингвистика — см. язык  
 Литература 190, 220, 249—250, 335  
 Личность, лицо 87, 120, 146, 158, 183—187, 195, 200—201, 311, 360, 389, 402, 412  
 Логика 18—19, 23—25, 37—39, 73—74, 126—127, 136, 140, 163, 184, 193—194, 210—215, 220, 277, 368, 370—371, 380, 386, 402, 406, 410  
 — метафизическая 54  
 Логистика 38, 179, 286, 290, 381, 410  
 Логос 33, 86, 145, 211—212, 277, 359, 369, 380—382, 385—388, 395  
 Люди 4, 35, 150, 154, 193—196, 210, 346, 361
- Марксизм 207  
 Математика, математическое 43, 128—131, 230, 246, 250, 338—340, 433  
 Материя, материализм 27, 207, 223, 247, 320, 377  
 Меон 415, 418  
 Местность, место, местопребывание; уместность, вмещение 31, 91, 94, 148—149, 218—220, 254—255, 268, 295, 314—320, 344, 359, 393—398, 403, 409, 428, 436  
 — иметься, иметь место, имяне места 204—205, 380, 393—397, 400, 425  
 Метафизика, философия 8, 16—41, 48, 54—55, 87, 116, 134, 152, 157—158, 170, 176, 194, 207, 280—281, 286, 327—345, 359—360, 372, 407, 409, 411, 413  
 — как истина о сущем 64, 78, 112, 144, 150—152, 197, 209  
 — как бытие, существо человека 26, 169, 178  
 — ее развитие, история, завершение 122, 137—149, 167, 175—176, 179, 195, 355, 360, 404, 416, 417, 433  
 — ее преодоление 28—30, 36, 55—57, 168, 177—192, 213, 283, 291, 298, 406, 411, 415—418, 432—34  
 — и воля к власти 93—105, 110, 142, 147, 183  
 — и техника, наука 41, 130, 192, 248  
 — и философия 75, 185, 327—333, 408  
 — и богословие 360  
 Метод, методика, методология 44—47, 114, 118, 132—133, 141, 246, 264, 284, 288, 384



- Мир 6, 8, 11—12, 17, 49, 55, 97, 120, 133, 147, 175, 178, 188—192, 199, 212, 257—258, 323—326, 330—333, 360—362, 411, 419, 429, 431, 433  
 — истинный, потусторонний, подлинный 81—82, 88—89, 106, 196, 263  
 — картина, формула мира 12, 41—62, 383, 391, 411, 412, 421, 424, 430  
 Мировоззрение, мирозерцание, мировосприятие 17, 51—52, 72, 108—110, 175—176, 263, 327—338  
 Миф 11, 42  
 Молния — см. озарение  
 Молчание 171, 174, 209, 237, 260, 272, 301  
 Монада, монадология 55, 263, 395  
 Монолог 272  
 Мораль, нравственность, морализм, этика 96, 105—111, 147, 160, 191, 194, 203, 214—217, 335, 360  
 Мужество 311  
 Музей 296  
 Мыслимое, голое помысленное, мыслительные постройки 19, 73—74, 132, 157, 385  
 Мысль, мышление 12, 28, 115, 122, 131, 139, 182, 211, 245, 252, 280, 289, 312, 378—379, 385, 390, 410, 412, 413, 430  
 — начальное, исходное у греков 41, 162, 183, 230, 243, 293—294, 355, 379, 394—395  
 — представляющее, метафизическое, западноевропейское 59, 125—131, 138, 163, 181, 219, 292, 332, 358—360, 364, 379, 412, 416, 417  
 — другое, бытийное, сущностное 11, 39—40, 144, 177, 183, 200—220, 277—279, 295, 335, 362, 380, 391  
 — восточноазиатское 292—295  
 — дело мысли 280, 378, 381—382, 388—390, 393  
 — ее провал, подарок бытия 209  
 — мышление и бытие — см. бытие и мышление  
 — и язык 86, 217, 221, 229  
 — и поэзия 273, 312  
 — и метафизика 28, 35, 136, 213  
 — мысль как благодарность 273, 426  
 Мыслитель, мыслящий 66, 69, 87, 102, 135, 158, 168, 192, 204—205, 215—220, 228—229, 294, 345, 362, 410, 414  
 Наглядность 231, 248  
 Наличие, состояние в наличии 235—237, 247, 253, 367, 395  
 Намек 285—286, 296—298, 315  
 Народ 360  
 Настоящее 33, 240, 258, 279, 360, 380—381, 392, 396—401  
 Настроение, лад, мелос, тон 20—21, 37, 93, 307, 311, 330—332, 342, 432  
 Наступающее, настоящее — см. будущее  
 Наука 7, 16—18, 25—26, 41—55, 100, 128, 193, 212—217, 226, 230, 238—253, 319, 338, 344—345, 409—412, 414, 415, 423, 433  
 — абсолютная 339, 386  
 — естественная 226, 230, 248, 315, 408, 421—424  
 — гуманитарная 44  
 — об искусстве 428  
 — точность, строгость науки 44, 416  
 — ее форма 334, 424  
 — специализация 246  
 Нация, национализм 190, 206—208  
 Начало, первоначало 127, 178, 230, 279, 292, 400, 423, 429  
 Невытие — см. ничто  
 Немцы 206, 419  
 Необходимое, необходимость 119, 248—251, 368, 372—375  
 Неопределимое, несказанное 280—281, 284  
 Непотаенное, непотаенность, алетейя — см. истина  
 Нет 19, 23, 95, 217—218, 310  
 — и да 310  
 Нечто — см. вещь  
 Нигилизм 8, 37, 63—176, 187, 211—213, 407, 409, 410  
 — классический 66—68, 91, 94—95, 147  
 — как история Запада 90—95, 187  
 Ничто, ничего, невытие 17—27, 35—39, 62, 72—75, 178, 211, 217—218, 283, 315, 318—319, 324, 362, 397, 407—410, 416, 431  
 — и бытие 62, 68, 173  
 — как цель 80  
 — творение из ничего 25  
 Ничтожность 341, 409, 416  
 Ниццета — см. беда  
 Но, театр 282  
 Новое, новейшее время 7, 41—62, 78, 113, 118—122, 156, 170, 179, 194, 226, 230, 239, 242, 247, 250, 271, 313—315, 327, 343, 358, 384, 394, 411, 428  
 Новый завет 278  
 Ностальгия 320—333  
 Ночь, мрак, тьма, темень 22, 52, 206, 253, 268, 343, 346—348, 353  
 Нравственность — см. мораль  
 Нужда — см. беда  
 Обеспечение, управление, организация 132, 182—188, 233, 341—343, 354, 376  
 Образ, прообраз 186, 348—350, 359  
 Образование — см. культура  
 Общее, всеобщее 153, 173, 175, 386  
 Общество 196  
 Объект — см. предмет, субъект  
 Объективизм, объективность, объективация, объективная реальность 31, 48, 61, 103, 143—145, 170, 227  
 Одинокий, одиночество, уединение 272, 331  
 Озарение, молния 257, 258, 271  
 Онтология 34—35, 151—152, 176, 179, 214, 217, 363, 370, 376, 396, 419  
 — фундаментальная 34, 152, 216  
 — онтологическая разница, различие бытия и сущего 149—181, 187—188, 197, 201, 407  
 Онтогеология 34, 363—364  
 Опасность, риск, угроза 233—236, 253—255, 275—277, 284—285, 299  
 Оправдание 255  
 Определение, определенность, определяющее, определяемое 86, 173, 285, 377, 385  
 Определенность — см. предмет  
 Опыт 306, 373, 376, 412  
 Осмысление 40—41, 53, 85, 95, 152, 185, 193, 197, 214, 238—253, 267, 311, 362, 381, 393, 406

Основание, обоснование 70—71, 169, 174, 180, 309, 342, 344, 364, 394  
— бездонное 26  
Особление, собственное, особенное 268, 405  
Осуществление 236, 269  
Ответ, соответствие, ответственность, послушность 40, 269—270, 325, 403  
Отказ — см. запрет  
Откровение 45, 118—119  
Открытие — см. бытие; истина  
Открытость — см. бытие; истина  
Отношение 192, 273, 290, 294, 366—369, 393, 403  
Отрицание 19—25, 73, 211, 309  
Отсутствие 315, 395, 398, 401—402  
Отчуждение 207  
Ошибка — см. заблуждение  
Ощущение — см. чувство

Падение 203  
Пайдейя — см. культура  
Память 174, 181, 204, 217, 219—220, 311, 325, 334, 361  
Пастух, страж 191, 202, 208, 210, 255  
Первофеномены, прафеномены 313  
Перевертывание 148, 158, 160, 181, 200, 204, 206, 404  
Перевод 157  
Переживание 51, 185, 198  
Песня 272, 307—312  
Пессимизм 93—95, 101, 343  
Писание 45  
Письмо 209  
Платонизм 89, 148, 158, 186  
Поведение, поступок, действие 11, 23—24, 40, 68, 91, 95, 125, 150, 162, 174, 218, 231—232, 349, 356  
Поворот 5, 200, 253—258  
Повторение того же — см. вечное возвращение  
Пограничные ситуации 5  
Позитивизм 63, 120—121, 167, 179, 181, 210  
Позиция 279, 290  
Покой 308, 314, 403  
Полагание — см. устанавливание  
Полнота 334  
Положение, тезис, основоположение 130—139  
Понимание, понятие 33, 68, 153, 173—174, 186, 200, 211, 216, 285, 333, 343—344, 362—367, 381, 386, 394—395  
Постав, поставление, изготовление 7, 9, 12, 225—238, 253—258, 270, 318, 411, 412, 414, 421—424  
Потаенность, потаенное — см. бытие  
Поэзия 192—193, 206, 219, 235, 238, 276, 277, 280, 297, 302, 391, 427  
— и мысль 41, 217, 273  
— и философия 330  
Поэт 190, 192, 288, 303—307, 330  
Праведность, справедливость, оправдание 146—147, 184, 417  
Правило 44, 220  
Правильное, верное, правильность 186, 222, 224, 226, 230, 233, 357—358, 389  
Прагматизм 61  
Практика 193, 217—219, 335  
Пребывание — см. присутствие

Предел 295, 359  
Предикат 365—367  
Предмет, предметность, опредмечивание 4, 17, 44, 47, 56, 60, 74, 78, 98, 117, 127, 132, 162—167, 177—184, 195, 212, 227, 231, 233, 242, 279, 282, 290, 292, 364, 368, 371—375, 379, 412, 416, 418, 422, 429, 430  
— предметное противостояние 245—251, 317  
— представ 318—322  
— исследования 26, 48, 228  
Предприятие 42—43  
Представление, установление 48—51, 58—61, 99, 112, 123—138, 146, 156, 162—165, 178—179, 184—185, 202, 208, 224, 228—232, 242, 270, 280, 286, 325, 333, 358, 361, 366, 378, 382, 413, 414, 421  
— научное 248, 416  
Прелесть — см. ики  
Признательность — см. благодарность  
Природа, фюсис 130, 141, 142, 180, 191, 196—198, 202, 215, 224—233, 246—248, 344, 416, 420, 424  
Присутствие, бытие-вот, человеческое бытие (Dasein) 4, 21, 26, 30—31, 40, 116, 144, 200, 205, 213, 218, 221, 241, 266, 274—275, 331, 340—345, 369, 407, 411, 424, 432  
Присутствие, присутствие, пребывание (Anwesen) 32—33, 50, 56—58, 116, 152, 156, 162, 224, 235, 236, 242, 245, 267, 271, 289, 294, 312, 353, 358, 372, 378—380, 390, 392—403, 407, 422, 423, 430  
Причина, причинность, каузальность, вина 95, 222—225, 231, 233, 237, 242, 245—246, 256, 268, 322, 388, 421  
— и следствие, результат 188, 223, 256, 268, 359, 360, 415  
Произведение, производство 46—47, 53—54, 188, 191—192, 219, 226—237, 258, 296—297, 314—315, 344, 389, 424, 429  
Пролетарии 120  
Промышленность, индустрия 227—228, 430  
Просвещение 120, 146  
Простота, прямота 172, 187, 219, 266—267  
Пространство 33, 130, 203, 312—316, 374, 405, 428, 436  
Протестантизм 119  
Противоречие 127, 131, 340—342, 386, 392  
Протяжение — см. время  
Прошлое, былое, осуществившееся 240, 302, 392, 397—404  
Психология, психоанализ, психиатрия, психологизм 30, 38, 75—79, 96, 182, 185, 249, 334, 414, 424  
Публицистика 46, 417  
Пустота, впускание, допущение 13, 171—176, 190, 282—283, 295—297, 314—315, 318—320, 380, 393—394, 398, 404, 413, 418  
Путь, стезя, тропа 30, 221, 254, 259, 267—269, 304

Работа, рабочий, трудящийся 242, 262—263, 410  
Равенство, одинаковость 154—156, 379  
Радость 310—311  
Различие бытия и сущего — см. онтология  
Размах, колебание 27, 287—288, 295, 310, 341, 401

- Разум, рассудок 18—20, 120, 147, 167, 170, 185, 189, 197, 211—212, 218, 281, 358—361, 367—372, 375—378, 386  
 — его могущество 23  
 Растение 198—199  
 Расчет, планирование, учет 39, 45, 52, 90—91, 98, 130, 134, 163—167, 182—186, 189, 230, 231, 246—247, 264, 395  
 Рационализм, рациональность, рационализация 86, 125, 148, 281, 413  
 — и иррационализм 417, 422  
 Реализм, реалистичность 54, 281—282  
 — и идеальное 282  
 Реальность, вещьность 31, 141, 364—365, 373—375  
 Революционность 292  
 Религиозность, религия 42, 100, 328, 332  
 Рефлексия 184, 218, 376—380, 382—383  
 Реформация 184  
 Речь, говорение, высказывание 21, 192, 220, 260, 266, 269, 272—273, 300—302, 357, 389—390, 394  
 Решимость, решение 40, 150  
 Римляне, латиняне 158, 196—197, 241, 243, 321—322  
 Ритм 308  
 Род, универсалия 234—235  
 Родина 206, 314  
 Рок — см. судьба  
 Романтизм 119, 330  
  
 Самость 118, 125, 129, 149  
 Свет, просвет 6, 40, 61, 159, 161, 181, 218, 319, 355, 436  
 — и тьма 347  
 Свобода, освобождение 22, 59—60, 118—121, 145, 180, 196, 209, 232, 270, 297, 341, 351, 357, 360  
 Священное, святое 206, 213, 239, 411  
 Священное писание 278  
 Сделанность — см. делание  
 Серьезность 26  
 Сила 223  
 Символизм 429  
 Система 55, 96, 121, 148, 152, 204, 230, 244—246, 274, 328  
 Сказ, высказывание, каз, указывание 174, 217, 220, 253, 265—273, 298, 301, 308—310, 378, 389—390  
 Скачок 26  
 Скепсис 138, 183, 197  
 Скука 20  
 Скульптура 312—316, 428, 429  
 Слепота — см. безмыслие  
 Слово 40, 192—195, 209, 210, 219—220, 249, 269, 302—312, 427, 428  
 — и вещь, вещи 240, 303, 309, 312  
 — и словарь 321—322, 388, 430  
 — дать слово 260, 264, 270, 272, 425  
 Слышание, послушность, принадлежность 194, 218, 232, 239, 257, 266, 270, 273, 289, 294, 300, 325, 396  
 Смертный — см. человек  
 Смерть 31, 431  
 Смирение, священная робость 24, 38, 40  
 Смысл 30, 64, 79—80, 251  
 — бытия 33, 205, 219  
 собрание, соби́рание 283  
  
 Собственное, особенное — см. особление  
 Собственность, собственное 405  
 Событие 152, 177—182, 192, 202—205, 209, 219, 224, 234—238, 249, 270, 321, 402—406, 413, 415, 419, 426, 430  
 Совесть 5  
 Современность 240  
 Содержание 263, 364  
 Созерцание, спекуляция 243, 374, 383, 386  
 — чувственное 368  
 Сознание, самосознание, осознание 4, 31—32, 60, 80, 91, 97, 121, 125, 132, 184—186, 191—192, 252, 280, 292—293, 313, 342, 360, 365, 382, 386—389, 401, 411, 412, 416  
 Сокровище — см. богатство  
 Солипсизм 185, 270  
 Сомнение 123, 174, 338  
 Сон 183, 345  
 Состояние-в-наличии 227—231  
 Софистика 56  
 Социализм 94, 146  
 Социология 381  
 Спасение 113—114, 118—119, 234, 237, 255—256, 356, 360, 413, 422  
 Спекуляция — см. созерцание  
 Специализация 246  
 Спиритуализм 27  
 Спор 217, 220  
 Спутник 394  
 Средневековье, Средние века 45, 49, 55—56, 73, 113, 119, 133, 199—200, 239, 322, 412, 415, 421, 428  
 — новое Средневековье 336  
 Среда окружающая 199  
 Средство 221—225  
 Становление 66, 80—81, 98—100, 140—142, 229, 386  
 Стезя — см. путь  
 Страх — см. ужас  
 Строгость 26, 40, 182, 217, 220  
 — и точность 30, 43, 193  
 Субстанция 31, 201, 372  
 Субъект, подлежащее, субъективизм, субъективность 4, 31, 48, 51, 58—61, 77—78, 98, 102—105, 111, 115, 117—121, 126—149, 165—167, 179—180, 195, 208, 217—218, 224, 361, 370—378, 382—389, 407, 413, 416—418, 420, 428  
 — абсолютный 387—388  
 — и объект 149, 163, 166, 184, 188, 193, 202, 212, 217, 247, 263, 293—296, 313, 342, 367—372, 377—378, 382—389, 412  
 Судьба, рок, миссия, посланность 61, 180—181, 187, 206—207, 219, 231—237, 257, 264, 312, 341, 417  
 Суждение, высказывание 368—369, 372, 378, 403  
 Сущее 17—18, 23, 34, 50, 113, 130—131, 142, 153, 177, 184, 364, 392, 408—410, 415, 433  
 — верховное 360  
 — как таковое, само по себе, как оно есть 26—27, 33, 49, 85—86, 99, 113, 116, 144, 157, 159, 349, 404  
 — в целом, совокупность сущего 18—24, 49—50, 65—66, 73, 78, 85, 90—91, 101, 104, 111—112, 144, 147, 197, 436  
 — и бытие — см. бытие

- Сущность, существо 192—194, 219, 221, 230, 413, 422  
 — и существование 416  
 Схоластика 129, 196, 358
- Тайна, загадка, таинственное 195, 203—204, 232, 234, 265, 299, 388, 401, 435, 436  
 Телевизор 316  
 Тело 141, 147, 167, 198—199, 203, 313—316, 349, 360  
 Теология, богословие 34, 77, 113, 160, 175, 212, 233, 244, 278, 360, 363—364, 408  
 Теория, теория, теоретическое 159, 193, 217—219, 230, 239—248, 376, 416, 423  
 — познания, гносеология 179  
 — и практика 219, 243, 418  
 Теперь 397—400  
 Термин, терминология 84, 243, 335—336  
 Техника 41, 85, 130, 182—185, 188—193, 207, 214, 221—238, 253—256, 270, 274, 315, 381, 394—395, 412, 414, 417, 420—425  
 Тип 120  
 Тишина 258, 265, 285, 296  
 То же, тождество, идентичность 122, 149, 152, 220, 379, 406  
 Толкование, истолкование, интерпретация, герменевтика 277—278, 281, 288, 378—379  
 Тоска, скука 20, 24, 53, 407  
 Точность 42  
 Трагедия 334  
 Традиция 186, 283, 289, 361—362, 381, 388, 417  
 Трансценденция, трансцендирование, трансцензус, трансцендентальное 22, 25, 181, 205, 210, 212, 370—372, 376, 409, 410, 415, 419  
 Требование 269, 270, 284, 290  
 Трудящийся, труд 177—178, 207, 415  
 Тьма, тень — см. ночь
- Удивление, изумление 26, 345  
 Ужас, страх, испуг 20—24, 30, 35—41, 260, 308, 313, 344, 428  
 Указывание — см. сказ  
 Уместность — см. место  
 Университет 47, 327—328, 334—336  
 Установивание, установление, полагание 126, 179, 244—245, 253, 263, 362—366, 368, 371—386  
 Установка, позиция 228, 279, 325  
 — метафизическая 54, 57—58, 70, 93, 104, 115—117, 122, 131—144, 149, 163, 170  
 Учение 180, 349  
 Ученый 47, 53, 408
- Феноменология 201, 207, 216, 275—278, 288—289, 388  
 — феноменологическая деструкция 201, 211  
 Физика 43—44, 52, 185, 195, 214, 226, 230—231, 247—250, 319, 383, 391, 411, 421, 424  
 Физиология 141, 198  
 Философия 249—250, 278  
 Философия, философствование 8, 16, 33, 112—113, 120—121, 183—185, 193—194, 202—204, 208, 209, 219, 220, 274, 341, 359, 370, 384, 387, 391, 408, 419, 433  
 — греческая, древняя 34, 194, 276, 344, 380—382, 384—385, 390  
 — европейская, западная 278, 292, 385  
 — школьная 26, 214, 234, 335, 392  
 — христианская 113  
 — как глухость, безумие 34  
 — как наука 327—341, 344, 386, 433  
 — почва, основание философии 27—28  
 — ценностей 96—97  
 — языка — см. язык  
 — и метафизика 26, 147, 154, 157, 161, 220, 327—344, 432  
 — и поэзия 41, 273  
 — язык философии 84—85  
 Фонетика 291  
 Форма 263, 377—378, 386  
 Формотворчество, формирование 313, 318  
 Фотография 282
- Хаос 59, 411  
 Химия 198, 247  
 Христианство 25, 34, 113, 119—120, 141, 145—146, 160, 175, 196, 200, 244  
 Художество 313
- Целое, целительное 11—12, 217—218, 314, 330—333, 433  
 Цель, назначение 40, 64, 70—71, 80, 110, 119—120, 130, 186—187, 223, 245  
 — и средства 221—222, 225  
 Ценность 55—56, 64—65, 69—72, 79—81, 122, 140, 158, 162—165, 175, 180, 210—212, 239, 355, 360—361, 414, 416, 421  
 — верховная, высшая 83—87, 105, 212  
 — обесценка, переоценка, полагание ценностей 65—66, 87—105, 159  
 — и воля к власти 101  
 Церковь 45, 113, 118—119
- Чаша 222, 317—326  
 Человек, смертный 4, 6, 12, 17, 21, 32, 48, 50—51, 106—108, 149, 170, 186—189, 193—220, 228, 230, 236, 254, 321, 360, 389, 398, 401, 422, 431  
 — его существо, природа, осуществление 32, 119, 128, 133, 151, 168—169, 195—200, 208—209, 232, 253, 271, 289—291, 329—332, 338, 349, 425  
 — отношение к сущему и бытию 79, 111—115, 133, 149, 150—151, 169—171, 190—192, 201—202, 208—210, 228, 254, 257, 294, 324, 362, 411, 432  
 — заместитель Ничто 24, 407—409  
 — разумное живое существо 28, 86, 144—147, 163, 197—199, 203, 208, 214, 324, 431  
 — и метафизика 28, 78, 87—89, 112, 148, 168, 178  
 — пастух, хранитель бытия 255—256  
 — человек в античности 57, 115—117, 384  
 — освобождение 58—60, 109, 118—120, 133, 162, 196  
 — новоевропейский, новый, нынешний человек, субъект 60, 78, 110—111, 116—121, 130—144, 170, 175, 207, 213, 224, 233, 252—254, 289, 313, 379, 412, 415, 417, 422  
 — с улицы, нормальный 85, 343—344

— обезьяна, шут цивилизации 330  
— и история 40, 79, 88—89, 104—105, 148, 410, 423  
— и бог, боги 145, 233, 302, 344, 430, 431  
Человечество, человеческая масса, человеческое множество 67, 101, 118—120, 147, 180, 186—192, 214, 263, 326, 360  
Четверица мира 257, 258, 321, 323—326, 431  
Число 39, 43, 98  
Чтойность 234, 354  
Чувство, ощущение, аффекция 125, 159, 181, 368, 371—378  
— и сверхчувственное 181, 281, 292, 359  
— и нечувственное 281, 359  
Чудо 38  
Чутье, инстинкт 189

Школа 194, 196

Эгоизм 185, 189, 206

Эйдос — см. идея

Экзистенциализм 6, 200—203, 207

Экзистенция, экзистенциальность 6, 17, 23, 26, 31, 32, 167, 180, 198—205, 208—219, 332—334, 341, 433, 435

Эксперимент 44—45, 226, 230

Экспрессионизм 276

Экстатичность 198—205, 208, 212

Эллинизм 261

Эмпиризм 138, 179

Энергия, энергея 166, 180, 226—227, 230, 241, 262—263, 385—387, 404, 415, 423, 435  
— атомная энергия — см. атом

Энтелехия 241, 386, 423

Эпоха, эпохе 53, 175, 255, 396, 421, 433

Эстетика, эстетическое 42, 238, 274, 280—281, 295—296, 418

Этика — см. мораль

Я, эго 48, 55—61, 77—78, 87, 114—144, 156, 179, 185, 292, 323, 331, 342, 370—378, 382, 402, 413, 414, 417, 418

— и ты 178, 184, 292, 416

— и мы 51, 61, 156

Явление, явленность 267—270, 276, 280, 291—294, 354, 357, 371

Язык, речь, говорение 13, 40—41, 118, 171, 195, 199, 203, 220, 229, 249, 250, 259—312, 314, 390, 402, 425—429

— дом бытия, кров, явление бытия 192—195, 198—199, 203, 217—219, 239, 251, 272, 275, 284—287, 289

— философии, метафизики 84, 129, 200, 203, 216, 263, 283—284, 299

— и мысль 254—255, 272, 273

— европейские языки 275, 297

— греческий 240, 243, 389, 402

— английский 322

— испанский 378

— латинский 402

— немецкий 286

— японский 275

— искусственный, формализованный 271—273

— естественный 271

— наука о языке, языкознание, лингвистика, теория, философия языка 260, 300, 334, 402

Ярость 217—218

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин Аврелий *428*  
 Анаксимандр *29, 117*  
 Альберт Великий *3*  
 Арендт Ханна *4*  
 Аристотель *10, 34, 42, 44—45, 48, 56, 84, 86, 102—103, 113, 117, 127, 131, 136, 154, 156, 161—162, 163, 166, 180, 193, 202, 211, 215, 219, 223, 225, 235, 241, 243, 261, 276, 312, 318, 330, 339, 358—360, 385—387, 396—397, 411, 414, 418, 420, 423, 428, 429, 434—436*
- Бенль Оскар *282*  
 Бофре Жан *418*  
 Брентано Франц *276*  
 Бультман Рудольф *4*
- Вакернагель Якоб *72*  
 Вагнер Рихард *56, 94, 182*  
 Ван Гог Винсент *429*  
 Вейцеккер Карл Фридрих фон *5, 6, 425*  
 Вёльфлин Генрих *428*  
 Виланд Кристоф *3*  
 Виндельбанд Вильгельм *96*  
 Винкельман Иоганн *196*  
 Вольф Эрик *434*  
 Воррингер Г. *428*
- Гадамер Ганс-Георг *4, 430, 435*  
 Галилей Галилео *42, 245, 313, 417*  
 Гауф Вильгельм *3*  
 Гартман Николай *4*  
 Гегель Георг Вильгельм Фридрих *3—4, 14, 16, 25, 55, 102—105, 113, 121, 127, 147—148, 165, 167, 179—180, 182, 192, 199, 204, 207, 218, 220, 227, 296, 339, 345, 372, 381—390, 394, 396, 421, 434*  
 Гейзенберг Вернер *4, 231, 233, 242, 247, 391, 421, 422*  
 Гёльдерлин Фридрих *3—4, 53, 196, 204—206, 217, 227, 234, 238, 255, 273, 276—277, 286, 302, 411, 420*  
 Георге Штефан *302, 304—312, 427, 428*  
 Гераклит *103, 117, 161, 215—216, 344, 385—386, 430*  
 Гердер Иоганн *167*  
 Гермес *288*  
 Гесиод *411*  
 Гессе Герман *3*
- Гёте Иоганн Вольфганг *167, 172, 190, 196, 206, 235—236, 242, 248, 268, 309, 316*  
 Гинденбург Пауль фон *5*  
 Гитлер Адольф *5, 8*  
 Гомер *347, 390*  
 Грёбер Конрад *276*  
 Гумбольдт Александр *261*  
 Гумбольдт Вильгельм *261—263, 267, 273*  
 Гуссерль Эдмунд *4, 207, 275—276, 407, 434*
- Данте Алигьери *13*  
 Декарт Рене *27, 48, 54, 56—58, 78, 103, 111—112, 114—115, 118—145, 149, 163—165, 170, 185, 202, 293, 327, 339, 342—343, 358, 382—385, 411, 412, 414, 416*  
 Державин Г. Р. *431*  
 Деррида Жак *10*  
 Дессуар Макс *428*  
 Дизель Рудольф *85*  
 Дильс Герман *57, 116*  
 Дильтей Вильгельм *4, 54, 278, 292*  
 Димер А. *420*  
 Дионисий Ареопагит *322, 431*  
 Достоевский Ф. М. *63, 412, 413*  
 Дунс Скот *4, 161, 276, 415*
- Жан-Поль *63, 266, 425*
- Иисус Христос *196*
- Кант Иммануил *28, 55, 84, 86, 102—103, 117—118, 132, 163—165, 167—168, 170, 179—186, 199, 202, 216, 242, 286, 292—293, 296, 298, 323, 361—381, 396—397, 400, 429, 431, 434*  
 Клауберг И. *151*  
 Клее Пауль *4, 391*  
 Клейст Генрих фон *277, 286*  
 Кун Рихард *189*  
 Кьеркегор Сёрен *4, 384*
- Лейбниц Готфрид Вильгельм *35—36, 54—55, 99, 103, 127, 163, 166—167, 185, 200, 263, 339, 376, 381, 409*  
 Леонардо да Винчи *409*  
 Лессинг Готхольд Эфраим *255*  
 Лихтенберг Ганс Христиан *312*  
 Локк Джон *138*  
 Лютер Мартин *417*

Макиавелли Никколо 119, 158  
Маркс Карл 113, 196, 204, 207, 362, 384  
Мёрике Эдуард 3

Николай Кузанский 418  
Нисида Китаро 273  
Ницше Фридрих 4, 29, 56, 63—176, 181—184,  
199, 204, 206, 211, 355, 358, 360,  
396, 413, 414  
Новалис 330  
Ньютон Исаак 45, 245, 248, 313

Ортега-и-Гассет Хосе 425

Павел, апостол 417, 431  
Парменид 50, 89, 103, 117, 161, 204, 243, 380,  
385—386, 395  
Паскаль Блез 141, 145  
Пёггелер Отто 63  
Планк Макс 246  
Платон 34, 50, 56—58, 86, 89, 103, 112—113,  
115, 117, 149, 152—164, 175, 181—182,  
193, 200, 211, 215, 225, 228—229, 235,  
239, 300, 318, 339, 345—361, 385—386,  
396, 418, 423, 428, 429, 433, 434  
Плотин 10  
Протагор 56—58, 112, 114—118, 131, 133,  
143, 149, 412  
Пушкин А. С. 63

Ригль Алоиз 428  
Риккерт Генрих 4, 96  
Рильке Райнер Мариа 4  
Роджер Бейкон 45

Сартр Жан-Поль 196, 200—201, 203, 207  
Секст Эмпирик 114  
Сократ 56—58, 115, 117, 183, 235, 345  
Софокл 41, 133, 215, 297, 427  
Суарес Франсиско 435

Танабэ Хадзимэ 275, 292  
Траклъ Георг 4, 265, 276, 288, 391  
Тургенев И. С. 63  
Тютчев Ф. И. 407  
Тэн Ипполит 407

Утиц Эмиль 428

Фейербах Людвиг 362  
Фидлер Конрад 428  
Фихте Иоганн Готлиб 55, 63, 102, 372  
Фома Аквинский 3, 117, 162, 358  
Фукидид 158

Хебель Й. П. 235  
Хильдебрандт Адольф фон 428  
Хонен, жрец 274

Шекспир Вильям 42  
Шелер Макс 4  
Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф 3, 4, 55,  
102, 167, 180, 182, 218, 372, 375, 409  
Шервинский С. В. 427  
Шиллер Фридрих 3, 196, 296  
Шлейермахер Фридрих 278  
Шопенгауэр Артур 93, 167, 181—183  
Шпенглер Освальд 425  
Штифтер Адальберт 269

Экхарт Иоганн, Мейстер Экхарт 254, 322—  
323  
Эсхил 42

Юм Давид 138  
Юнгер Эрнст 177, 410

Якоби Фридрих Генрих 63  
Ясперс Карл 4, 6, 420, 422—425, 433

## СОДЕРЖАНИЕ

Дело Хайдеггера. В. Бибихин . . . . .	3
---------------------------------------	---

### СТАТЬИ И ВЫСТУПЛЕНИЯ

Что такое метафизика? . . . . .	16
Введение к: «Что такое метафизика?» . . . . .	27
Послесловие к: «Что такое метафизика?» . . . . .	36
Время картины мира . . . . .	41
Европейский нигилизм . . . . .	63
Преодоление метафизики . . . . .	177
Письмо о гуманизме . . . . .	192
Вопрос о технике . . . . .	221
Наука и осмысление . . . . .	238
Поворот . . . . .	253
Путь к языку . . . . .	259
Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим . . . . .	273
Слово . . . . .	302
Искусство и пространство . . . . .	312
Вещь . . . . .	316
Основные понятия метафизики . . . . .	327
Учение Платона об истине . . . . .	345
Тезис Канта о бытии . . . . .	361
Гегель и греки . . . . .	381
Время и бытие . . . . .	391
Примечания . . . . .	407
Тематический указатель . . . . .	437
Указатель имен . . . . .	445



**Мартин Хайдеггер**  
**ВРЕМЯ И БЫТИЕ**  
Статьи и выступления

Заведующий редакцией *В. Г. Голобоков*  
Редактор *Д. М. Носов*  
Художественный редактор *О. Н. Зайцева*  
Технический редактор *Ю. А. Мухин*  
В оформлении книги использованы работы *Пауля Клее*

ИБ № 8828

Сдано в набор 06.11.92. Подписано в печать 26.06.93. Формат 60x90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага книжно-журнальная офсетная. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Усл. печ. л. 28. Уч.-изд. л. 40,07. Тираж 51 000 экз. Заказ № 3257. С 016.

Российский государственный информационно-издательский Центр «Республика»  
Министерства печати и информации Российской Федерации.

Издательство «Республика». 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.  
Полиграфическая фирма «Красный пролетарий».  
103473, Москва, Краснопролетарская, 16.



Пока мы не вникнем  
мыслью в то, что есть,  
мы никогда не сможем  
принадлежать тому, что  
будет.

*М. Хайдеггер*

**Издательство  
«РЕСПУБЛИКА»**