

У Н И В Е Р С И Т Е Т С К А Я

Б И Б Л И О Т Е К А

А Л Е К С А Н Д Р А

П О Г О Р Е Л Ь С К О Г О



С Е Р И Я

Ф И Л О С О Ф И Я



МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

ЧТО ЗОВЕТСЯ  
МЫШЛЕНИЕМ?

ПЕРЕВОД Э. САГЕТДИНОВА

МОСКВА

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО»

2006

ББК 87

X 12

СОСТАВИТЕЛИ СЕРИИ:

*В. В. Анашвили,  
А. Л. Погорельский*

НАУЧНЫЙ СОВЕТ:

*В. Л. Глазьев, Л. Г. Ионин,  
А. Ф. Филиппов, Р. З. Хестанов*

Издание подготовлено  
при участии *О. А. Матвейчева*

X 12 **Мартин Хайдеггер.** Что зовется мышлением? / Пер.  
Э. Сагетдинова. М.: Издательский дом «Территория будущего»,  
2006. (Серия «Университетская библиотека Александра  
Погорельского») — 320 с.

ISBN 5-91129-015-4

© Издательский дом  
«Территория будущего», 2006

# СОДЕРЖАНИЕ

*Олег Матвейчев. «Новое мышление» позднего Хайдеггера . . . 7*

## МАРТИН ХАЙДЕГГЕР. ЧТО ЗОВЕТСЯ МЫШЛЕНИЕМ?

### Первая часть

|                |    |
|----------------|----|
| I . . . . .    | 35 |
| II . . . . .   | 44 |
| III . . . . .  | 46 |
| IV . . . . .   | 50 |
| V . . . . .    | 57 |
| VI . . . . .   | 63 |
| VII . . . . .  | 70 |
| VIII . . . . . | 71 |
| IX . . . . .   | 74 |
| X . . . . .    | 82 |

### Межчасовые переходы

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| От I к II . . . . .     | 92  |
| От II к III . . . . .   | 98  |
| От III к IV . . . . .   | 102 |
| От IV к V . . . . .     | 106 |
| От V к VI . . . . .     | 109 |
| От VI к VII . . . . .   | 110 |
| От VII к VIII . . . . . | 119 |
| От VIII к IX . . . . .  | 124 |
| От IX к X . . . . .     | 126 |

### Вторая часть

|               |     |
|---------------|-----|
| I . . . . .   | 129 |
| II . . . . .  | 137 |
| III . . . . . | 143 |

|  |     |
|--|-----|
| IV   | 149 |
| V  | 157 |
| VI   | 162 |
| VII  | 168 |
| VIII   | 176 |
| IX   | 185 |
| X  | 191 |
| XI   | 201 |
| Межчасовые переходы                                |     |
| От I к II  | 216 |
| От II к III  | 220 |
| От III к IV  | 225 |
| От IV к V  | 228 |
| От V к VI  | 234 |
| От VI к VII  | 237 |
| От VII к VIII                                      | 239 |
| От VIII к IX                                       | 241 |
| От IX к X  | 245 |
| От X к XI  | 247 |
| Послесловие переводчика                            | 249 |
| ПРИЛОЖЕНИЕ   |     |
| <i>Жак Деррида. Geschlecht II: Рука Хайдеггера</i> | 263 |
| I  | 263 |
| II   | 297 |

ОЛЕГ МАТВЕЙЧЕВ

## «НОВОЕ МЫШЛЕНИЕ» ПОЗДНЕГО ХАЙДЕГГЕРА

Еще Гегель в предисловии к «Феноменологии духа» отмечал двусмысленное положение, в котором оказывается автор любого предисловия. Что можно сказать такого о книге, чего не скажет лучше сама же книга? Что можно сказать лучше об авторе, чего лучше не скажет сам автор? Начало какого-либо мыслительного предприятия всегда поверхностно и пусто, а результаты, взятые в отрыве от самого пути их достижения, часто бездоказательны. Поэтому никакие «предисловия» и «резюме» не заменят чтения самого текста...

Но кто сказал, что они должны его заменять?

Миссию предисловия надо видеть в том, чтобы вызвать у потенциального читателя интерес к дальнейшему чтению. Предисловие— это, если хотите, хорошая реклама, это интрига, манящая загадка; это некая провокация, вызов читателю и его устоявшимся взглядам. Если это так, презентация книги Мартина Хайдеггера «Что зовется мышлением?» могла бы начаться следующими словами:

Вы держите в своих руках уникальную книгу. Это последняя книга, изданная при жизни последнего великого философа Запада и, возможно, первого философа «нового начала» нашей истории.

Здесь все противоречит привычным представлениям: кем доказано, что Хайдеггер — величайший мыслитель? Не есть ли это всего лишь частное мнение автора предисловия и почему мы должны этому верить? Но даже если Хайдеггер и великий мыслитель, то почему «последний»? Были и после него, будут и еще...

Сколько мы видели разных глашатаев «конца истории»? И что? Их нет, а история идет... Наконец, что это за странные слова о «новом начале» нашей истории? Если уж что-то началось, то его нельзя начать еще раз: начало всегда одно... И так далее. Скептическим возражениям нет числа.

И тем не менее дальнейший ход предисловия будет попыткой доказать исходный тезис. Если это хоть в какой-то мере удастся, значит, поставленная цель – заинтриговать читателя и побудить его прочитать книгу – будет достигнута.

Начнем с формальных «количественных показателей». Даже те, кто слышат имя М. Хайдеггера в первый раз и склонны со скепсисом относиться ко всем заявлениям о чьем-либо «величии», должны быть удивлены по крайней мере двум обстоятельствам.

Во-первых, Хайдеггер – автор 100 томов сочинений, причем эти тома наполнены не популярными злободневными статьями, не беллетристикой, а сложнейшими, скрупулезными, на нескольких языках, комментариями к текстам великих философов и поэтов.

Во-вторых, количество комментариев и материалов в мире, посвященных самому Хайдеггеру, больше, чем количество материалов посвященных любому другому философу в истории человечества, несмотря на то, что Хайдеггер умер всего 30 лет назад, а, например, о Фалесе или Лао Цзы пишут уже скоро три тысячи лет.

Влияние, которое Хайдеггер оказал на философию и культуру XX века огромно, но это влияние все возрастает. Сам Хайдеггер предсказал эту ситуацию и прогнозировал пик популярности и начало подлинного понимания проблем, которые он ставил, не раньше, чем в ближайшие 300 лет<sup>1</sup>. Именно тогда угаснут импульсы, которые были приданы культуре и истории мышлением Гегеля, Маркса, Ницше. Сейчас мы живем в мире, «созданном и понятом» этими тремя великими философами. И, хотя влияние Хайдеггера огромно, настоящее «время Хайдеггера» еще не наступило. Сейчас его вписывают в рамки Гегеля, Маркса и Ницше, тогда как настоящее понимание придет, если трех последних бу-

<sup>1</sup> В интервью журналу «Шпигель». В кн.: Философия Мартина Хайдеггера и современность (Пер. В. В. Бибихина). М.: Наука, 1991. С. 233–250.



дут понимать из Хайдеггера. И он сознавал и подчеркивал свою несвоевременность.

Книгу же, которую вы держите в своих руках, постигла самая злая судьба: ее выход, в отличие от ранних его работ, заметили только те, кто уже испытал влияние Хайдеггера, но не широкая публика. Конечно, «Что зовется мышлением?» — это не последнее, что Хайдеггер написал, но это последняя книга, которая вышла при его жизни. Таким образом, мы имеем дело со своего рода «завещанием»<sup>2</sup>.

Но прежде, чем переходить к содержанию «завещания», к передаче «дела жизни», стоит коротко остановиться на самой жизни, на биографии философа.

Энциклопедии и словари подают биографию Мартина Хайдеггера довольно скандально. По сути, всю ее сводят только к тем трем месяцам, когда Хайдеггер занимал пост ректора Фрайбургского университета. Это было в момент прихода к власти нацистов. Отсюда и скандал. Однако если рассматривать биографию в целом, то окажется, что по большому счету она не содержит ничего примечательного, экстравагантного и эпатазирующего в отличие от биографий всевозможных звезд и культурных персонажей, которые то получают премии, то отказываются от них, то конфликтуют с властью, то служат ей, то сидят в тюрьме, то хулиганят на воле.... Ничего сократовского, диогеновского, есенинского, сартровского, казановского, пастернаковского или фуковского в биографии Хайдеггера нет.

В то же время тот, кто не утратил способность удивляться, найдет, что именно эта непримечательность в наше бурное время как раз и необычна. Футуролог Брайн Ино как-то предсказывал, что в далеком будущем, журналисты будут специально выискивать не-

<sup>2</sup> Если быть более точным, то завещанием Хайдеггера являются его философские дневники «К делу философии. О событии», написанные в 1930-х годах и которые он просил опубликовать в последнем томе своих сочинений. Они были опубликованы душеприказчиками раньше. Их изучение позволяет видеть, что многие намеченные раньше мотивы развиваются в книге «Что зовется мышлением?».

экстравагантных людей, поскольку экстравагантность станет нормой, а значит, будет скучна. Хайдеггер – как раз тот случай, случай необычной обычности, он и в этом смысле человек будущего.

Хайдеггер родился в 1889 году в одном из самых живописных уголков Земли – в провинциальном городке Мескирх, недалеко от Боденского озера и истоков Дуная, у отрогов Альп, окруженных величавым Шварцвальдским лесом, в семье церковного причетника.

Всю жизнь Хайдеггер хранит любовь к родным местам. Лишь несколько раз, и то по настоятельной просьбе друзей, он побывает за границей. Только отсутствие в Мескирхе каких-либо образовательных учреждений и работы заставит его учиться в Констанце, Фрайбурге, преподавать в том же Фрайбурге и Марбурге, выезжать с лекциями... Но он решительно отклонит несколько предложений работать в Берлине, что было равнозначно отказу от трона «короля мировой философии». Хайдеггер сам строит в горах небольшую хижину и прячется там от мира при каждом удобном случае. Обладая мировой известностью, он с большой неохотой дал всего лишь два интервью журналам и одно из них разрешил публиковать только после смерти. Вряд ли можно найти человека, который бы столь настойчиво избегал любой славы и популярности. Он стал одним из первых эскапистов в XX веке и всегда будет ассоциироваться не с нацистской кафедрой, а со старой скамейкой возле могучего дуба в своем родном городишке. В Мескирхе Хайдеггер и умер и был похоронен в 1976 году в возрасте 87 лет...

До сих пор местные жители не понимают, почему к ним периодически приезжают какие-то чудаковатые поклонники и странные профессора. Если бы не необходимость принимать их, то они бы даже не сделали ни памятной доски, ни небольшого музейчика. В их памяти остался брат Мартина – Фриц, который был примечателен хотя бы тем, что заикался... Глубочайшая провинциальность этих мест всю жизнь сквозила и из самого Хайдеггера, которого первокурсники или случайные посетители университета, где он преподавал, принимали за истопника. Он думал, писал и говорил, как крестьянин, он одевался чудно, как сельский «интеллигент». И это тоже удивительно, ведь до него философия была

тождественна «образованности», в ней видели даже пик, квинт-эссенцию цивилизованности, культуры.

Лишь пару раз Хайдеггер изменил себе, то есть пустился в авантюру. Один раз во время короткого любовного романа с тщеславной авантюристкой Ханной Арендт, другой раз — когда принял от нацистов предложение стать ректором Фрайбургского университета. В обоих случаях неприятности в виде молвы, интриг, непонимания, а главное, недостижения поставленных целей убедили Хайдеггера в том, в чем он был убежден и раньше: что публичность есть неподлинность.

Он извлек урок из этих ошибок. В начале 1930-х происходит так называемый «поворот», после которого Хайдеггер в течение 40 лет, до самой смерти, ведет самый уединенный образ жизни. Внешних событий практически нет, зато есть напряженный духовный путь, результатом которого стали тома лекций, семинаров, интерпретаций, философских дневников. Именно они, а не «события биографии» составляют то, что нужно называть жизнью. Кто-то, романтически настроенный, спросит: что может знать о жизни, о мире, о вселенной человек, который и «не жил полной жизнью», кто видел мир из своего угла, кто чах над книгами? В ответ на это хочется привести в пример двух непохожих современников — Жан-Жака Руссо и Джакомо Казанову. Первый также был отшельником, копающимся в книгах и жившим перепиской нот. Второй был авантюристом, каких не знал мир. Он соблазнил сотни женщин, он общался с королями и прочей знатью, он вершил европейскую дипломатию, стрелялся на дуэлях, сбегал из тюрем, затевал аферы с лотереями, философским камнем, масонами, играл в театре, писал стихи, изобретал технические новинки... Он написал мемуары «История моей жизни» и фантастический роман «Иксамерон» — творения, которые могли бы попасть в книгу рекордов Гиннеса как самые «скучные и затянутые». Их давно не читают, а если и издают, то в сокращенных вариантах. Многочисленные книги Руссо заложили основы педагогики и антропологии, языкознания и культурологи, политики и этики. Руссо зачитывалась и зачитывается культурная элита человечества вот уже не одно столетие. Эти книги вдохновляли вождей Великой Французской революции,

эти книги делали историю. Руссо, кроме того, стоял и у истоков романтизма — движения, обожествляющего «живую жизнь». Так в ком больше «жизни»?! Есть все основания полагать, что феномен жизни и мышления Хайдеггера еще более серьезен, если уж речь идет о конце старой и начале новой истории...

О чем же хочет поведать человечеству мыслитель в своей последней книге? На первый взгляд речь идет об обсуждении сугубо философской, далекой и вечной проблемы — «что зовется мышлением?». Люди привыкли «не грузить» себя такими вопросами: все равно их не удастся разрешить, пусть уже этим философы занимаются, всех остальных это напрямую не касается. Да и срочности никакой нет: тысячелетиями над этим думали, ничего страшного не случится, если усвоение человечеством содержания книги с таким названием произойдет еще через век — другой.

Рассуждение такого рода верно с точностью до наоборот. На самом деле, Хайдеггер писал книгу актуальную, считал, что написанное в ней прямо касается всех и каждого и, главное, ее содержание есть критически важная, срочная весть, необходимая для спасения человечества от смерти<sup>3</sup>.

Надо вспомнить, что время написания книги (а точнее, произнесения лекций, которые стали потом основанием для книги) — это 1951 и 1952 годы. Что это было за время? Если посмотреть на академическую философию, то для нее как будто ничего не произошло. В Англии продолжали обсуждать проблемы философии языка, в Америке ставили опыты психологи-бихевиористы, мечтающие управлять человеком, во Франции возникла мода на победивший во Второй мировой войне марксизм...

Но Хайдеггер верен завету, который когда-то почерпнул у Гуссерля: «Мышление должно отталкиваться от жизненных проблем, а не от теорий». В лучшем случае только некоторые философы, которым не чуждо историческое измерение (как Адорно

<sup>3</sup> В интервью журналу «Шпигель», опубликованном посмертно, Хайдеггер особо разворачивает тему возможной позорной кончины человечества. Он не видит путей исхода. Собственно, интервью названо «Только Бог может еще нас спасти».

и Хоркхаймер), еще осмыслили итоги войны<sup>4</sup>. Хайдеггер же следит за пришедшей в мир новой реальностью. Наступила эпоха, которой никогда прежде не было на Земле. Несколько лет назад создана атомная бомба, началась гонка вооружений. Впервые за всю историю человечества возникла ситуация, когда человечество может уничтожить само себя, погибнуть и больше не возродиться! Как можно мимо этого пройти? Как можно было пропустить такой факт? Как можно об этом не думать? Ведь это уникальная ситуация, несравнимая ни с чем.

Действительно, раньше в течение тысячелетий было так, что возникали и гибли города и царства, народы и языки, культуры и религии. Но как таковые они принципиально не могли закончиться, ибо на место погибшего и побежденного приходил победитель; ибо если гибли цивилизации от чьей-то руки, то, значит, жила та разящая рука. История не смогла бы закончиться, даже если бы кто-то захотел самовольно ее закончить: человечество было обречено на бессмертие. Теперь же ситуация принципиально иная: история в любой момент может кончиться, то есть будет так, что на место погибшего не придет никто, в ядерной войне нет победителя!

Пустыня отличается от разорения, потому что на месте разоренного что-то вырастет, а на месте пустыни ничего уже не будет: уничтожены все предпосылки роста. Диагноз человеческой истории и современности, поставленный Ницше: «Пустыня растет» — Хайдеггер повторяет на протяжении лекций десятки раз. Она — лейтмотив, нерв всей первой части книги. О росте пустыни, как было сказано, глядя в будущее, уже писал Ницше, но впервые в послевоенную эпоху это вышло на поверхность: рост ядерных арсеналов, в любую секунду возможный обмен ядерными ударами — и конец истории<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> В письме Ж. Бофре, которое потом стало известно как «Письмо о гуманизме», Хайдеггер ставит марксизм выше всех философских учений современности, в том числе и выше феноменологии Гуссерля, за то, что марксизм чувствителен к историческому измерению.

<sup>5</sup> Для Ницше еще не были очевидны возможности ядерной войны, но он видел измельчание человеческого типа, грядущие войны, неподкон-

Власть конца, тень заката, захода, Запада, за-пада, простерла свои крыла над человечеством. *Человечество из бессмертного стало смертным*. До сих пор считалось, что смертен отдельный человек и бессмертен человеческий род, во имя которого живет индивид. Теперь же все человечество живет на фоне возможности смерти. Но у отдельного человека есть голова на плечах, чтобы когда-то избегать смерти, а когда-то решаться на героическую смерть. У человечества нет никаких органов управления, все международные организации не наднациональны, а межнациональны. Никто ничего не контролирует на высшем уровне, так может быть контроль возможен на уровне каждой клетки, на уровне каждого отдельного человека? Это вопросы без ответа. В любом случае новая историческая ситуация требует новой логики, новой этики, новой политики, нового мышления<sup>6</sup>. Эти вопросы до сих пор толком не разрешены, и опасности так и висят над миром. Во всех сферах мировой культуры должен был произойти кардинальный переворот, который еще до конца не произошел, который отложен. Одно дело — жить в мире, где человечеству ничего не грозит, и оно может позволить себе рассуждать о религии, науке, логике, искусстве *sub specie aeterni*, с точки зрения вечности, как это было раньше; другое дело — жить в мире, где каждый шаг может обернуться трагедией. Это ходьба по минному полю, это предельная осторожность, это чувствительность к нюансам мышления, ситуации и времени. Где эта чувствительность? Какие политики или ученые, художники или религиозные деятели нам ее демонстрируют? Все как всегда, как во все века — игра амбиций.

трольность науки, неспособность мелкого современного человека совладать с роком истории.

<sup>6</sup> Кстати, «новое мышление» М. Горбачева, начиналось с такой же постановки вопроса, только на 30 с лишним лет позже, и, конечно же, оно не только не дало ответов на вопросы, но и не сумело их удовлетворительно поставить. Оно питалось уже искаженными и неподлинными импульсами, пришедшими от того же Хайдеггера через постмодернизм, неомарксизм, экологизм и прочие умонастроения второй половины XX века.

Но когда же мы вступили на этот путь заката? Когда же мы причастились смерти? Когда начался Запад? Безусловно, не вчера, когда изобрели атом или химическое, бактериологическое оружие. И вообще речь не идет о какой-то политике двух сверхдержав, они сами лишь заложники, послушные исполнители свершающейся судьбы... Но когда началась эта судьба?

Из произведений искусства мы знаем, что есть стартовое роковое событие — событие, которое предопределяет дальнейший ход повествования. А ведь произведение искусства — это просто очищенная от внешнего и случайного логика судьбы, жизни. Искусство есть сама чистота, сама истина, искусство просто отсекает лишнее. Поэтому, когда в какой-нибудь трагедии вроде «Ромео и Джульетта» на первой странице двое влюбленных, которым по заведенному порядку нельзя было видаться, встречаются глазами, то мы знаем, что это и есть *главное событие*, пересечение границы, случай, встреча, событие, которое предопределяет дальнейший ход сюжета. Все остальное — лишь приложение, лишь развитие логики, лишь необходимость судьбы, которая тем суровее, чем больше ей сопротивляются герои.

Начало заката, начало Запада, за-пада, начало смертного человечества тождественно началу техники и науки. Именно они — и мы видим это на примере атомной бомбы, кибернетики, психотронного, химического, биологического оружия — ставят человеческую историю между жизнью и смертью, бросают ее в риск выживания.

Воскликнут: как можно считать науку и технику символом Запада и смерти?! Разве не благодаря им побеждены болезни, холод и голод, жизнь становится комфортнее? Да, говорят оптимисты, есть некие проблемы с возможностью использовать технику во зло, но это случайно, мы сможем не допустить этого... Однако для Хайдеггера принципиальна сама возможность конца. Раньше история не могла кончиться, а сейчас может. Поэтому наука и техника — не нейтральное средство: они принципиальный фактор изменения судьбы истории, ее переломный момент, ибо с момента возникновения Запада, появился и Восток, то есть «до-западное», Запад стал меркой всего предшествующего в истории, все стало

видеться сквозь его призму, а значит, неподлинно. Постепенно Восток сам стал соответствовать тому образу, который создал ему Запад, и это стало также закатом, Западом Востока<sup>7</sup>... Собственно, никакого Востока уже нет, постепенно Запад все больше и больше устанавливал свое господство и сейчас установил его над всей планетой, потому что у всей планеты теперь общая судьба.

Где и когда случился перелом хода истории?

Считается, что наука и техника получили невиданный прогресс в так называемое Новое время, начиная с проектов Бэкона и Декарта. От Бэкона с его «знание — сила», до Ницше с его волей-к-власти лежит единый путь. Рост силы, рост знания, рост власти, бесконечный бесцельный абсолютный рост, рост ради роста, могущество ради могущества — вот максима современного человечества. Вот приказ, который слышат внутри себя художники, ученые, политики: будь выше, будь сильней, будь совершеннее, будь завтра больше того, чем ты был сегодня и вчера! Настоящий господин не может быть кому-то обязан своей властью и силой, иначе он не господин. Поэтому вслед за Декартом и Спинозой усиление власти и знания происходит на основе самости, суверенности. Настоящая господская самость, настоящий субъект есть *causa sui*, причина самой себя, *self-made*. Все *из* него, все *для* него, все *через* него, то есть опосредуется им. Весь мир становится представлением, то есть чем-то находящимся в субъекте и для субъекта, а то и полагаемым самим субъектом. Например, Кант определял бытие как «просто полагание» (ниже мы к этому еще вернемся). Да и Ницше считал, что субъект с растущей волей-к-власти творит миры как мифы, ибо ему нужны иллюзии, нужны цели для роста воли, потому что он должен к чему-то стремиться и расти.

Но Хайдеггер обнаруживает истоки науки и техники в Древней Греции, а не в Новом времени, которое скорее является закатом заката, последней и явной стадией Запада. Иллюстрируя путаницу, которую вносит наука, утверждающая, что мы воспри-

<sup>7</sup> Это хорошо показано в книге Эдварда В. Саида «Ориентализм. Западные концепции Востока». СПб., 2006.



нимаем весь мир через посредство представлений, которые возникают у нас в голове из-за действий различных атомов, полей и волн на органы чувств, Хайдеггер приводит пример с цветущим на лугу деревом, на которое смотрит человек: «...физиология и психология вместе с научной философией со всей их оснащённостью примерами и доказательствами объясняют, что мы, собственно, не видим никакого дерева, а в действительности воспринимаем некую пустоту, в которой в которой определенным образом рассеяны электрические заряды, мчащиеся с великой скоростью туда и сюда». Хайдеггер предлагает обратиться к ненаучному опыту: «...стоит дерево “в сознании” или же оно стоит на лугу? Лежит луг, как переживание в душе или расстилается по земле? Находится ли земля в нашей голове? Или мы стоим на земле?»<sup>8</sup>. Мы должны вернуться обратно на землю, говорит Хайдеггер и видеть дерево на лугу, а не атомы, зная, что *мы имеем дело с самими вещами, а не с представлениями в сознании*. Кто дал науке право называть такое мышление примитивным и донаучным и саму себя выставить как меру для мышления? Кто дал такое право науке, которая сама же не знает собственных истоков; которая может рассуждать об исторических событиях, но не знает, что есть история, может складывать числа, но не знает, что есть число? Все эти вопросы (что есть событие, что есть число и проч.) оставлены как необсуждаемые, отданы философии потому, что если бы наука постоянно возвращалась к ним, то в ней не было бы никакого «прогресса». Но весь прогресс науки возможен только на фундаменте основных понятий, некритично взятых у философии! На основе других понятий были бы и другой фундамент, другое строение, другой прогресс, другая история. Поэтому только философия и может сама судить науку с высоты (глубины?) своего положения, с высоты (глубины?) матери, из которой вся наука вышла. Поэтому в отличие от мыслителей-пессимистов, вроде Шпенглера, Хайдеггер не говорит о «закате Европы». Да, пустыня растёт, власть конца, Запада над историей велика, но «где опасность, там и спасительное» — цитирует Хайдеггер поэта Гёльдерлина. Лишь там, где есть риск са-

<sup>8</sup> Данное издание, с. 55–56.

мого ужасного, появляется и возможность для самого великого! Как определенный вид мышления породил науку, так из почвы мышления может выйти и спасительный росток. Мы должны начать мыслить, мы должны начать мыслить сущность науки и техники, чтобы совладать с ними и быть свободными по отношению к ним, а не подчиняться их губительной судьбе. Поэтому теперь наше мышление должно само перестать быть техническим и научным, ибо оно не должно подпадать под власть научного и технического, а должно превозмочь их.

Атомная бомба разлагает мир на атомы, но именно это же случается в мышлении ученых. «Атомная бомба взорвалась в поэме Парменида» — это значит, что Запад начался в Греции. Исток современной техники и науки там, там — событие, которое запустило судьбу, в результате которой человечество стало смертным, сначала потенциально, а теперь и реально, произошло тогда, когда впервые было решено, что сущее дается в «логосе», который означает «полагание», возник мост к Декарту, Канту и Ницше. Так и оказывается, что миф и логос не противостоят друг другу, а оказываются одним и тем же миром (мифом) творчеством. Важнейшие слова в греческом мышлении: λεγεῖν и λόγος. «...из этих достопримечательных слов — λεγεῖν и λόγος — возникла западная логика, — говорит Хайдеггер. — Без λεγεῖν этой логики нынешний человек был бы лишен своего мотоцикла. Не было бы также самолетов, турбин и комиссии по атомной энергии. Без этого λεγεῖν и его λόγος не было бы также ни христианского учения о троичности и ни теологического истолкования понятия второй личности в божестве. Без этого λεγεῖν и его λόγος не было бы и эпохи Просвещения. Без этого λεγεῖν не было бы диалектического материализма. Мир без λόγος логики выглядел бы иначе»<sup>9</sup>.

Исток современной науки и техники — в Греции, потому что здесь впервые было решено, что сущее есть «присутствие», некое «подлежащее», «то, о чем сказывается любое высказывание». Тогда Парменидом было решено, что «нужно и сказывать и мыслить сущее имеющимся, наличествующим», а не таким, как будто

<sup>9</sup> Там же, с. 242.

возможно, что его нет: «...слово “быть” постоянно расплывается перед нами во всех возможных неопределенных значениях, напротив, слово “присутствовать” сразу говорит нечто более ясное – присутствующее, т.е. нам на-стоящее (Gegenwart). Присутствование и присутствие (Anwesen und Anwesenheit) означает: настоящее. Это подразумевает пребывание-напротив. [...]»

Если бытие сущего в смысле присутствия присутствующего уже не господствовало бы, то сущее не могло бы появиться как предметность, как объективность объектов, чтобы в качестве таковой быть предметно представимой и производимой для всякой доставки и поставки природы, которые беспрерывно предпринимают утилизацию захваченного у ней. Эта предприимчивость по отношению к использованию потенциала природы исходит из скрытой сущности современной техники.

Если бы не господствовало εἶναι, бытие сущего, в смысле присутствия и тем самым предметности предметных состояний, самолеты не летали бы – их вообще бы не было. Если бы не было бытия сущего как присутствия присутствующего, то, очевидно, не была бы обнаружена электрическая энергия, возможности использования которой известным образом преобразили мир человеческого труда».<sup>10</sup>

Если греческий мир дал «наличное», «присутствующее», «положенное», «субстанцию», то в Новое время все это, как было сказано выше, превратилось в наличное для субъекта, полагаемое самим субъектом, да и сам субъект слился с субстанцией (в «Феноменологии духа» Гегеля). Растущий ради роста, волящий-власть субъект, основывающий все только на себе самом, не может мириться с тем, что есть какое-то «предположенное», какая-то субстанциональность, какое-то прошлое, кроме присутствующего настоящего. Раньше считалось, что не выбирают семью, родину, религию, пол... Все эти вещи были до субъекта и определяли его. Сейчас субъект сам хочет выбирать себе религию, родину, родителей и даже свою физиологию. Он хочет быть конструктором своего духа, так же как и тела. Отсюда пошли постоянные пере-

<sup>10</sup> Там же, стр. 205–206.

вороты и революции, сотрясающие всю новоевропейскую историю, отсюда идет постоянная гонка за модой, за современностью, отсюда — каждое поколение хочет утвердиться только на себе самом, откинув все прежнее.

Ницше говорит, что главная черта субъекта, стремящегося стать абсолютным, — это мечь, то есть уничтожение прошлого, уничтожение всего, что мешает абсолютности субъекта, что мешает ему быть причиной самого себя. Главное, что мешает, — это прошлое, с его фактичностью, с его грубым «было и ничего не поделаешь». Это «было» становится камнем преткновения для всего воления. Это тот самый камень, который воля больше не может сдвинуть. Таким образом, «было» становится скорбью и зубовым скрежетом каждого воления, которое как таковое всегда волит вперед и как раз этого и не может против того, что осталось и установлено далеко позади как прошедшее. Поэтому «это было» есть противное «для всякого воления» — интерпретирует Хайдеггер Ницше... Воля может пытаться забыть прошлое, может придумать прошлое из себя, но это все способы борьбы с прошлым. Но прошлое также было положено когда-то волей. Это значит, что воля борется сама с собой. Но ее борьба сама с собой ослабляет ее. Это значит, что внутри воли есть противо-воля, которая тормозит рост; это значит, что воля не совершенна, что она ограничена, что она не причина себя, что есть что-то, не от нее исходящее и не от нее зависящее.

Что же требует дальнейший рост воли? Только одного: воля, если не хочет рубить сук на котором сидит, наоборот, должна перестать бороться с прошлым, она должна перестать мстить времени. Тот, кто на это окажется способен, тот есть сверхчеловек, «Цезарь с душою Христа», при этом сверхчеловек — это единственное существо, которое сможет стать вровень с техникой и наукой, то есть не будет их рабом. Сверхчеловек должен не мстить прошлому, а желать, чтобы оно повторилось и повторялось потом вечно вечное количество раз. «Вечное возвращение одного и того же» — основное требование до конца продуманной воли-власти: «Воля будет свободной от этого противного, когда она будет свободной как воля, т. е. свободна для хода в уходе, но для та-

кого хода, который не уходит от воли, но приходит вновь с тем, что он вновь приносит пройденное. Воля будет свободной от противоволения против времени и против его голого прошедшего, если она от всего будет постоянно хотеть хода и прихода, вновь хода и возвращения. Воля будет свободна от противного “было”, если она хочет постоянного возвращения всякого “было”»<sup>11</sup>.

На этом требовании сверхчеловека избавления от духа мести Ницше останавливается и говорит, что его философия есть «история ближайших трех столетий». Хайдеггер принимает эту эстафету. Он говорит, что его с охотой будут читать через триста лет, потому что он начинает там, где кончил Ницше. Он хочет понять, что придет на место мести. Избавление человека от духа мести — залог его превозмогания науки и техники.

Понятно, что в противоположность «полаганию всего из самого себя» и самозаконотательству представляющего субъекта должна быть реабилитирована память — память, как то, что внимательно относится к тому, что было, к «это было», память, которая любит и собирает все бывшее, а не ненавидит его, не мстит как воля-к-власти. Мнемозина, греческая богиня памяти, — мать муз, мать всех наук и ремесел. Когда лекции Хайдеггера начинаются с этих размышлений о Мнемозине, все это выглядит бесконечно далеким от «актуальных проблем современности». Но именно реабилитация памяти есть важнейшее условие спасения человечества, условие ухода его с гибельного пути. Ведь только помня каждый шаг на историческом пути, мы в состоянии увидеть и те точки выбора, точки бифуркации, развилки, которые были оставлены позади, которые не были выбраны. Мы можем включить скрытые возможности нашей истории. Чтобы человек имел будущее, он должен иметь настоящее и прошлое. Настоящее есть выбор, причем выбор не продолжающегося настоящего, а иного — будущего. Не-выбранное же составляет вину, прошлое. Если прошлое забыто, это явный признак того, что нет выбора в настоящем, есть движение по колее, нет будущего, так как происходит только вечное продолжение ненастоящего настоящего.

<sup>11</sup> Там же, с. 86.

Память — не реставрация прошлого, а реставрация будущего. Самая первая развилка истории, начало того пути, с которого начался Запад, — забыта. «На самом деле, — пишет Хайдеггер, — история западного мышления начинается не с того, что оно мыслит о призывающем-мыслить, а тем, что оно оставляет его в забвении. Следовательно, западное мышление начинается с упущения, если вовсе не с отказа (Versagen). Так кажется до тех пор, пока мы в забвении видим исключительно выпадение (Ausfall) и тем самым нечто негативное. Более того, мы отсюда не выйдем на наш путь, если будем проходить мимо одного существенного различия. Начало (Beginn) западного мышления — не то же самое, что начало (Anfang). Оно скорее сокрытие начала (Anfangs) и даже неизбежное. Если это представить таким образом, то забвение показывает себя в другом свете. Начало (Anfang) скрывается в начале (Beginn)»<sup>12</sup>. Это различие между двумя началами есть различие причины (изначала) и почина (зачина), различие между началом как начальствующим правлением, первым, над которым нет ничего и никого, и началом как арифметически первым, которое может и не быть главным по сути.

Как же вернуться к этому началу, в смысле Anfang? Путь к нему лежит через мышление, поскольку начало есть то, что призывает мыслить.

Собственно, книга названа «Что зовется мышлением?». Как только мы пытаемся мыслить, мы обнаруживаем, что все уже помыслил кто-то до нас, мы просто движемся по проторенной другими колее, даже тогда, когда мы «рассуждаем сами», мы просто делаем выводы из посылок, положенных не нами, по правилам вывода, установленным не нами.

Мы не можем мыслить... хотя и называемся мыслящими существами. Это название говорит только о том, что мы в принципе можем мыслить, но не мыслим. Причем дело обстоит не так, как в гегелевской диалектике: что весь путь сознания состоит в том, чтобы потенцию, мышление-в-себе развернуть в действительность, в мышление-для-себя. Нет. Дело не в приложении неких

<sup>12</sup> Там же, с. 152.

усилий. Мы можем мыслить, но это значит, что мы можем мыслить и впадать в немыслие (подобно тому, как только говорящий может не только говорить, но и молчать; только решительный может быть и героем и трусом; и проч.). Хайдеггеровская логика прямо противоположна гегелевской. Если у Гегеля «тезис – антитезис – синтез», то Хайдеггер, можно сказать, берет возможность сразу как синтез, и она у него разваливается тут же на тезис, который является высшим выражением возможности, ее действительнейшей действительностью, и на антитезис – на падение, на блокировку этой действительности, на повседневное, на неподлинное. *Человек есть мыслящее существо, это доказывается действительностью тех редчайших прорывов, подвигов мысли, которые мы имеем в лице великих мыслителей.* Только они, несколько человек в истории, доказали и показали, что человек – есть мыслящий. Все остальное большинство доказывало скорее обратное, ибо никогда не мыслило. Если бы мышление человека замерялось статистическими методами, то человек бы не был назван мыслящим. У нас есть привычка брать всю совокупность чего-либо и отвлекать из нее общее. Это общее и называют «сущностью». По Хайдеггеру, нет ничего более нелепого. Сущность не ищется путем отвлечения общего из множества единичных. Начнем с того, что когда мы выбираем в один класс некое множество, то мы уже как бы исподволь владем неким общим. То есть, когда мы, например, ищем сущность дерева через отвлечения общего от всех деревьев, мы забываем, что с самого начала включили в совокупность деревьев именно деревья, а не что-то другое. То есть искомая сущность была предположена заранее и, как мы видим, отнюдь не на основе отвлечения от всей совокупности, потому что мы и не имели с ней дело, ни один человек не встречал в опыте всех деревьев и не сравнивал их. Скорее, поимев встречу с неким единичным, причем единичным, в котором явлена его сущность, человек переносит по аналогии сущность этого единичного на все ему подобное, пусть даже сущность в подобном не проявлена, пусть даже это подобное максимально далеко от сущности. Например, мы видим Платона, который, безусловно, есть мыслитель, и мы предполагаем, что это не случайная черта Платона, не некий его изгиб, украше-

ние, вывих индивидуальностей, а редкое чудесное проявление сущности, доведение того сущего, чем Платон является, до крайних его возможностей, до высшей его формы. Поэтому мы предполагаем, по аналогии, что и все иные подобные сущности есть потенциальные платоны, хотя они отнюдь не проявляют таких ярких черт мыслителя. Их сущность спит, но она есть. Вот у животных, например, этой сущности нет. Поэтому нельзя сказать, что они не мыслят. Если бы они могли мыслить, то они могли бы и не мыслить, но они не могут мыслить, значит, не могут и не мыслить.

Первый же симптом наличия у тебя чего-либо — это скатывание в неспособность к этому. И чувство этого разрыва. Каждый из них свидетельствует о наших возможностях и действительностях. Если у вас что-то есть, то его сразу нет. По «нет» вы можете судить о «да» и о том, как трудно это «да».

Самое трудное — это мышление. Оно не дается просто так. Допустим мы хотим мыслить, но это уже основано в некоем призыве из мыслимого, со стороны того, что требует мышление, того, что зовет мышление, призывает его. Мы не можем хотеть чего-то, если этот магнит не магнитит, если это не разрыв нашей сущности. В то же время именно этот разрыв возможности и действительности и создает как напряжение, так и саму проблему. Сила притяжения и сила отталкивания одна. Почему наша сущность не только притягивает, но и отталкивает? Почему сущность сразу же и несущность? Чтобы было постоянное стремление, борьба за сущность. Почему наша сущность убегает от нас, чтобы быть желанной? И зачем ей быть желанной? Просто ли это кокетство? Соблазнение? Или может быть это некое предохранение? Может быть, наша сущность держит нас вдалеке от самих себя, потому что это опасно для нас же? Может быть, судьба Гёльдерлина, Ван Гога и Ницше есть предостережение против снятия дистанции?

Что зовет нас мыслить? То, что мы не мыслим, то есть этот разрыв, это устроено не нами. Пропасть можно перемахнуть только прыжком в противоположность мнению, что мышление есть логика, то есть последовательное строительство мостов от одних утверждений к другим через некие правила вывода. Если про-



пасть устраивается тем, что делает нас мыслящими, то пропасть не заштопать и не перешагнуть в несколько маленьких шажков или с помощью неких мостов.

В этой связи понятен скандальный тезис Хайдеггера «Наука не мыслит»<sup>13</sup>. Наука считает, она просто автоматически выводит некие следствия из принятых предпосылок согласно правилам метода. Это может сделать и машина, искусственный интеллект. Мышление же не есть пользование методом, поскольку «мето-годос», в переводе с греческого есть «путь-за-кем-то», колея, однолинейность. Мышление, напротив, есть «годос», то есть торение пути, прокладывание его, постоянные повороты, и никогда не ясно, «что он нам несет, новый поворот». Это впрыгивание в новую область исследований, для того чтобы изнутри нее добыть те или иные основания, предпосылки, основопонятия, на которых, как на фундаменте, уже будет строить свое здание следствий и выводов наука.

Мышление есть в тяге в сущность того, что оно мыслит; это старый тезис феноменологии, мышление интенционально, мышление есть «мышление о». Мышление руководимо из своего предмета (который уже в этом смысле не предмет, так как не есть нечто представленное и поставленное самим мышлением). Когда портной шьет костюм, он снимает мерку именно с этого заказчика со всеми его специфическими особенностями; в соответствии с его профессией, характером, образом жизни, портной принимает во внимание и материал, и цвет, и фактуру; он делает дизайн, ориентируясь на внутренние свойства материалов. Так и мышление — это всегда ручная работа, причем в гораздо большей степени, чем любое другое рукоделие, так как его предмет, его материал куда более тонок. Промышленное производство, технология — всегда вторичны, они всегда уже копируют произведенное вручную, и копируют это безвкусно, стандартно и, главное, никому конкретно не подходящее. *Мир техники по определению — мир копий, мир «вторичного», но это было бы не страшно, если бы он, распространяясь,*

<sup>13</sup> См., например, интервью Хайдеггера журналу «Экспресс».

*при этом не рубил сук на котором сидит, не убивал бы свои предпосылки, не убивал бы оригинальное и изначальное!*

Научное исследование не может мыслить предмет, так как сами «требования науки», внешние предмету, вносят искажения. Есть чисто «научные требования», придуманные научным сообществом. Так, традиция ложного истолкования проблем нудит и требует, чтобы все будущее соответствовало этой лжи и ошибкам, ведь в науке есть амбиции школ, интриги авторитетов. Есть также коммерческий интерес у науки как отрасли, которая борется за гранты или заказы предпринимателей, есть требования коммерческого успеха публикаций, а значит, в рядовые результаты исследований добавляются налет сенсационности и скандальности....

Почему Сократ называется Хайдеггером чистым мыслителем Запада? Потому, что он даже ничего не писал, ибо писание тоже вносит своего рода внешние требования, Сократ посвятил себя чистому мышлению, чистому погружению в предмет, он стоял на открытом ветру этого тяга к сущности, полностью отдал себя ему. Сократ был и первым учителем, так как знал, что его дело как раз не учить, а учиться; что учитель отличается от ученика только большей втянутостью в тяг сущности, большим отсутствием внешних учению целей. Учитель есть больше ученик, чем сам ученик.

Что значит учиться мышлению? Значит все больше посвящать себя ему. Это втягивание в мышление есть любовь, «филия». Лишь то, что с любовью, глубоко; наоборот, всякая критика всегда поверхностна. Критика коренится в мести, критика всегда исходит извне; значит, она проводит границу между собой и предметом, как чуждым ей, она стремится уничтожить его чуждость, которая для нее невыносима, как все, что не проистекает из нее.

Мести, критике прошлого, как было сказано выше, Хайдеггер противопоставляет память: «Память» означает изначально вовсе не способность запоминать. Это слово именует целое духа в смысле постоянной внутренней собранности в том, что присуще (*wesenhaft sich zuspricht*) всякому чувствованию. Память означает изначально то же самое, что молитва, по-миновение (*Andacht*): неотпускаемое, собранное пребывание при... а именно не только при прошлом (*Vergangene*), но и равным образом при

настоящем (Gegenwärtigen) и при том, что может прийти. Прошлое, настоящее, будущее (Kommende) являют себя в единстве всегда собственного *при*-сутствия (An-wesens). [...]

В качестве таким образом понятой памяти Gedank есть также и то, что именуется словом “благодарность” (“Dank”). В благодарности дух вспоминает (gedenkt) то, что он имеет, и то, что он есть. Вспоминая таким образом и потому в качестве памяти, дух примысливает себя (denkt... zu) к Тому, к чему он принадлежит (gehört). Он мыслит себя слушающим (hörig) не в смысле простого подчинения, а слушающим (Unterwerfung), исходя из слушающей молитвы»<sup>14</sup>.

*Ответ на вопрос, который вынесен в заглавие книги получен: «Мышление есть благодарность».* Чтобы понять всю парадоксальность, всю революционность этого утверждения, мы должны усвоить историю понятия дара в западной метафизике. А в ней предполагается, что все сущее делится на волевых субъектов, которым нечто принадлежит, и на то, что может принадлежать этим субъектам. Иногда такой субъект может быть один (абсолютный субъект, иногда именно так понимали Бога). Сущее принадлежит субъекту на правах собственности, после того как он его потребил, захватил, сформировал или просто обозначил как таковое, принадлежащее. Однако, если он потребляет сущее, он не может считаться полным его господином, логика господства как всегда требует, чтобы своим господством субъект был обязан только себе, а не чему-то внешнему. Поэтому высшая власть проявляется субъектом именно тогда, когда он расстаётся с сущим, над которым господствует, показывая независимость от него. Это и называется даром. Но кто приемлет этот дар? Ведь в случае с абсолютным субъектом это дар самому себе, а в случае с другим субъектом это отравленный дар, «медвежья услуга», так как такой дар закабаляет и сам по себе и по отношению к тому, кто его дал. Из дара возникает власть: первая власть, первые господа и рабы возникли, когда господин — победитель даровал жизнь побежденному, а тот принимал дар и был уже обязан, становился

<sup>14</sup> Данное издание, с. 145–146.

рабом. Принятие дара без благодарности, без отдаривания, означает рабство. Именно поэтому господа всегда соревновались в задаривании друг друга и всегда стремились от-дариться. Простая благодарность есть способ такого отдаривания. У меня ничего нет, но я благодарю, я дарю тебе благо, вспоминая тебя, молясь за тебя. Я как бы прошу абсолютного господина вернуть тебе то, что ты дал мне. Таким образом, дарение оказывается невозможным, оно всегда вырождается в обмен. Есть вариант с потлачем, то есть безумным уничтожением сущего, тратой, которое превозносили теоретики суверенности типа Батая. Но тогда возникает зависимость от этого уничтожения, которое к тому же уж точно не дар. Есть вариант с самоуничтожением, с растворением в даре — так, что отдариваться невозможно за неимением дарящего. Это ситуация своего рода завещания. Но что здесь завещается? Не то или иное сущее (тогда бы не было растворения в сущем), а сама сущность. С самого начала человек не есть свободноопределяющееся существо, а тот, кому подарена свобода. Если твоя сущность тебе подарена, придана, завещана, то единственным способом отдаривания, благодарности будет реализация этой сущности, тем более, что эта сущность и есть способность благодарить: «В Gedanc как изначальной памяти правит уже то воспоминание (Gedenken), которое при-мысливает свое мыслимое к тому, что должно быть осмыслено (sein Gedachtes dem zu-Denkenden zu-denkt), т. е. правит благодарность. Мы благодарны (danken) за это тем, что мы благодарны (bedanken) тому, что мы должны это благодарить (verdanken). То, что мы должны благодарить, исходит (haben) не от нас. Это нам дано (gegeben). Много нам дается в дар и разного рода. Высшим же и собственно охранительным (währendе) даром остается для нас наша сущность, которой мы одарены таким образом, что лишь из этого дара мы есть те, кто мы есть. Поэтому это приданое (Mitgift) мы должны благодарить больше всего и непрерывно (unablässig) (Курсив мой. — О. М.).

Однако то, что передается нам в смысле этого приданого, есть мышление. [...] Таким образом, высшей благодарностью является, вероятно, мышление? А глубочайшей неблагодарностью небдуманность (Gedankenlosigkeit)? Ведь, таким образом, не суще-

ствуется собственной благодарности в том, что мы приходим к себе с неким подарком и возмещаем подарок подарком. Чистая благодарность — это, напротив, то, что мы просто мыслим, а именно о том, что собственно и единственно дано для мысли»<sup>15</sup>.

И еще: «Когда мы думаем о призывающем мыслить, мы вспоминаем тем самым о том, что само призывающее мыслить дает нам для мышления. Это воспоминание, которое в качестве мышления является настоящей благодарностью, нуждается именно в том, чтобы благодарить, а не отдавать взамен и отрабатывать. *Такое благодарение — это не возмещение, а открытость навстречу.* Только эта открытость навстречу дает нам возможность сохранить в своей сущности то, что изначально дается для мысли»<sup>16</sup> (Курсив мой. — О. М.).

Мышление есть благодарность (а не мечь), а благодарность есть открытость-навстречу. Это, между прочим, и открытость-навстречу судьбе, и действительно *новому*, от которого закрыто всякое критическое мышление. Последнее занято вписыванием будущего в рамки настоящего с последующим опрокидыванием настоящего на будущее. Его «футурологии и экспертные прогнозы» всегда ошибаются, так как будущее — это именно и есть *не-продолжение* настоящего, а сбой в его длении, разрыв. Благодарное, открытое-навстречу мышление Хайдеггера, напротив, пришло к нам из будущего. Причем, будущего, которое не может не наступить. Потому что благодаря этому прорыву в будущее и предоставлению ему места в настоящем это будущее у нас и появилось. Когда-то отцы Церкви сказали, что мир держится, возможно, молитвой одного праведника. Учитывая указанную выше взаимопринадлежность благодарного мышления и молитвы, мы можем сказать, что именно это и произошло. За 50 лет после выхода этой книги мир стал другим. Только тот, кто не знает, как на самом деле импульсы, полученные от мышления Хайдеггера — прежде всего через постмодернизм (Деррида), экзистенциализм (Сартр), неомарксизм (Маркузе), экологизм и проч., повлияли на интеллектуальную, культурную, а потом и политэкономиче-

<sup>15</sup> Там же, с. 147–148.

<sup>16</sup> Там же, с. 227.

скую атмосферу планеты, может думать, что то, что мы до сих пор живы, «это само собой разумеется». Но рано и расслабляться. Между тем еще ничего не решено с наукой, а тем более с техникой. Такие феномены, как прорыв будущего, всегда суть отсрочка (эпоха — по-гречески и есть остановка, отсрочка). Нам было дано чуть-чуть будущего, одна эпоха, но она истекает. Поставленные вопросы забыты, ответы вульгаризированы, спасительные силы должны быть вновь пробуждены в новом благодарном мышлении, в новом прорыве-навстречу. Книга, которую вы держите в руках, будет еще столетия сохранять свою актуальность и помогать такому прорыву.

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

ЧТО ЗОВЕТСЯ  
МЫШЛЕНИЕМ?





Верной спутнице к шестидесятилетию

## Предварительное замечание

В этом издании представлен неизменный текст двух лекционных курсов, которые под тем же названием были прочитаны в зимнем семестре 1951–1952 годов и в летнем семестре 1952 года во Фрайбургском университете.

Эти часовые лекции пронумерованы в тексте римскими цифрами.

Недельные, а иногда и более длительные перерывы между лекциями привели к необходимости повторения материала предыдущей лекции для возвращения слушателей к начальной точке следующего шага. Межчасовые переходы напечатаны отдельно. Они могут быть прочитаны как сами по себе, в своей последовательности, так и в качестве связующих звеньев между лекциями.

# ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

## I

В то, что называется мышлением (Denken), мы попадаем, когда беремся думать (denken) сами. Чтобы подобная попытка удалась, мы должны быть готовы учиться мысли (Denken).

Мы принимаемся за это учение, и это уже наше признание того, что мыслить мы еще не можем.

Однако же человеком называется тот, кто умеет мыслить, и это по праву. Ибо он разумное живое существо. Разум, *ratio*, разворачивается в мышлении. Именно как разумное существо человек должен уметь мыслить, если только он этого хочет. Между тем человек, допустим, хочет мыслить, и все же он этого не может. Возможно, он в этом хотении мыслить хочет слишком много и поэтому может слишком мало. Человек может мыслить, поскольку он имеет для этого возможность. Но эта возможность не гарантирует нам то, что мы это сможем. Ибо мы можем только то, что нам желанно. Но, с другой стороны, мы поистине можем только То, чему, со своей стороны, желанны мы сами, а именно мы в нашем существе желанны тем, что оно к нам обращено, как то, что хранит нас в существе. Хранить означает, собственно, позволять пастись на вольном поле. Но то, что хранит нас в нашей сущности, хранит нас лишь до тех пор, пока мы сами со-храняем это хранящее. Мы сохраняем его, пока мы не выпускаем из памяти. Память — это собранность мышления. В чем? В том, что нас хранит, поскольку оно нами помыслено; помыслено именно потому, что оно пребывает как данное для мысли. Это помысленное есть наделенное памятованием, наделенное потому, что это нам желанно. Лишь только тогда, когда нам желанно то, что есть в себе данное для мысли, мы можем мыслить.

Чтобы смочь мыслить, мы должны этому учиться. Что такое учение? Человек учится постольку, поскольку он свои дела и поступки приводит в соответствие с тем, что к нему в том или ином случае обращено поистине. Мышлению мы учимся, внимая тому, что дано для мысли.

Наш язык именуется, к примеру, то, что принадлежит существу дружбы, дружеским. Соответственно мы именуем теперь то, что есть в себе данное для мысли, зовущим мыслить, со-мнительным (*Bedenkliche*). Всякое зовущее мыслить *дается* мысли. Однако этот дар может быть доступным лишь в той мере, в какой это зовущее мыслить *есть* уже в самом себе данное для мысли. Мы то, что всегда, а именно с некоторых пор и прежде всего иного, существует для мысли, именуем здесь и в последующем призывающим мыслить (*Bedenklichste*). Что такое призывающее мыслить? Каким образом оно являет себя в наше со-мнительное время?

*Призывающее мыслить* – это то, что мы еще не мыслим; все еще не... – несмотря на то, что состояние мира становится в прогрессии все более со-мнительным (*bedenklicher*). Этот процесс, казалось бы, требует скорее того, чтобы человек действовал и действовал без промедления, вместо того чтобы говорить речи на конференциях и конгрессах и вращаться в голом представлении того, что должно было бы быть и каким образом это надо бы сделать. Таким образом, недостает действия, а не мышления.

И тем не менее прежний человек веками действовал уже слишком много и слишком мало мыслил. Однако с какой стати сегодня кто-то смеет утверждать, что мы еще не мыслим, в то время, когда повсюду имеет место живой интерес к философии и становится все живее, когда чуть ли не каждый хочет знать, как там обстоит дело с философией. Ведь философы и есть «те» мыслители. Так они называются, потому что мышление разыгрывается собственно в философии.

Никто не спорит, сегодня есть интерес к философии. Однако осталось ли сегодня хоть что-то, чем человек не интересуется, причем именно тем способом, как он понимает это «интересоваться»?

*Inter-esse* означает: быть среди и между вещей, стоять посреди какой-либо вещи и оставаться при ней. Но для сегодняшнего инте-

реса ценно лишь только интересное. Это то, что уже в следующее мгновение вызывает безразличие и заменяется другим интересным, что впоследствии трогает столь же мало, как и предыдущее. Сегодня часто полагают нечто весьма достойным уже только потому, что находят его интересным. На самом деле в таких суждениях это интересное уже задвигают в безразличное, в один миг становящееся скучным.

То, что выказывают интерес к философии, еще не свидетельствует о готовности к мышлению. Несомненно, повсюду имеют место серьезные занятия философией и ее вопросами. Имеют место достойно затраченные усилия учености на исследование истории философии. Здесь мы имеем дело с полезными и почетными задачами, для выполнения которых пригодны лишь лучшие силы, особенно тогда, когда они обращают наше внимание на образцы великого мышления. Но даже тот факт, что мы годы и годы проникновенно отдаемся изучению сочинений и трудов великих мыслителей, не может нам гарантировать, что мы сами мыслим или хотя бы готовы учиться мысли. Напротив, занятие философией может быть самой закоренелой формой самообмана в том, что мы мыслим только потому, что непрерывно «философствуем».

Тем не менее представляется странным и самонадеянным утверждать, что призывающее мыслить в наше сомнительное время — это то, что мы еще не мыслим. Поэтому мы должны это утверждение доказать. Между тем было бы еще целесообразнее это утверждение предварительно прояснить. Может статься именно так, что это требование доказательства окажется несостоятельным, коль скоро наступит достаточная ясность в том, что это утверждение говорит. Оно гласит:

*Призывающее мыслить в наше сомнительное время — это то, что мы еще не мыслим.*

Каким образом следует понимать именование «сомнительное» (Bedenkliche), было уже обозначено. Это то, что дано нам для мысли. Будем внимательнее и теперь уже каждому слову вернем его вес. Имеет место нечто, что само по себе, из самого себя, дается для мысли. Имеет место нечто, что обращает нас к тому,

чтобы мы это имели в виду (*bedacht*), чтобы мы в мыслях повернулись к нему: мыслили его.

Со-мнительное, то, что дается нам для мысли, стало быть, устанавливается ни в коем случае не через нас, не выставляется лишь через нас, не представляется лишь через нас. То, что больше всего из самого себя дается для мысли, со-мнительное, есть согласно тому утверждению то, что мы еще не мыслим.

Теперь это означает: мы еще не есть перед тем и еще не достигли области того, что из себя может быть осмыслено в сущностном смысле. Это, вероятно, зависит от того, что мы, люди, к тому, что должно быть помыслено, обращены еще в недостаточной мере. В таком случае то, что мы еще не мыслим, это исключительно упущение, промедление в мышлении или в крайнем случае упущение со стороны человека. Отсюда: против такого человеческого небрежения мог бы помочь сам человек — принятием подходящих мер. Правда, и человеческое упущение могло бы дать пищу для размышления (*denken*), однако лишь мимолетно и поверхностно. Хотя и то, что мы еще не мыслим, может выступить как со-мнительное, такое мимолетное и неустойчивое состояние сегодняшнего человека все же ни в коем случае не может быть так запросто названо призывающим мыслить (*Bedenklichste*). Мы берем это именование, имея в виду следующее: то, что мы еще не мыслим, происходит отнюдь не только потому, что человек еще недостаточно обращается к тому, что могло быть осмыслено изначально, так как оно в своей сути остается данным для осмысления. То, что мы еще не мыслим, исходит в гораздо большей степени из того, что это данное для осмысления само отвращается от человека, и это происходит уже давно.

И мы тотчас захотим узнать, когда это случилось. Мы будем прежде всего с еще большим жаром спрашивать, как мы вообще можем знать о таком событии. Каверзные вопросы такого рода оказываются слишком опрометчивыми, особенно если мы к этому добавим еще следующее: то, что нам, собственно, дает себя для мысли, не отвортилось от человека в какое-либо исторически датируемое время, но: собственно данное для мысли держит себя изначально в таком отвращении.

С другой стороны, человек нашей истории всегда тем или иным способом мыслил; он мыслил даже о глубочайшем и вверялся памяти. В качестве мыслящего он оставался и остается втянутым в то, что дает себя для мысли. И все-таки человек не сможет мыслить подлинным образом до тех пор, пока данное для мысли оттягивается в удаление.

Если же мы, такие, какие мы есть здесь и теперь, не позволим себе обманываться, мы должны будем отвергнуть сказанное до сих пор лишь как цепочку пустых утверждений и, кроме того, заявить, что все вышеприведенное не имеет ничего общего с научным знанием.

Будет хорошо, если мы будем как можно дольше держаться такой оборонительной позиции к сказанному: ибо только так мы удерживаем себя на необходимом для разбега расстоянии, с которого кому-нибудь из нас удастся совершить прыжок в мышление. Это действительно так и есть: сказанное до сих пор и весь последующий разбор не имеют ничего общего с научным знанием — если, конечно, оно посмеет быть мышлением.

Основанием такого положения дел является то, что наука, со своей стороны, не мыслит и не может мыслить — и это к ее счастью, то есть к упорочению ее собственной жестко определенной поступи. Наука не мыслит. Вот возмутительный и ставящий в тупик тезис. Оставим этот тезис с его возмутительным характером, даже если мы сразу же добавим следующий тезис: наука все же постоянно и своим особым способом имеет дело с мышлением. Этот способ только тогда верен и впоследствии плодотворен, когда становится видимой пропасть, которая существует между мышлением и наукой, притом такая пропасть, через которую не перекинуть мост. Здесь нет никаких мостов и возможен только прыжок. Потому никуда и не годны, и являются злом все те наводящие вопросы и временные мосты, которые как раз сегодня хотят запустить удобную машину рынка. Поэтому мы должны теперь, если мы исходим из науки, выдержать то возмутительное и странное в мышлении — при условии, что мы готовы учиться мыслить. Учиться означает приводить наши дела и поступки в соответствие с тем, что приносит нам каждая встреча с существенным.

Чтобы такое приношение стало для нас возможным, мы должны отправиться в путь. Если мы учимся мыслить на том пути, на который мы при этом вступили, мы прежде всего не должны поспешно обманываться вопросами что называется «на злобу дня», а обязаны приступить к тем вопросам, которые ищут то, что никогда не найти даже самой изобретательной находчивости. Мы, сегодняшние, сможем учиться, лишь разучиваясь, причем одновременно; в нашем же случае нужно сказать так: мы сможем научиться мышлению тогда и только тогда, когда мы до самых основ отучимся от его прежнего существа. Но для этого нам еще необходимо поближе познакомиться с ним, чтобы знать, как ему учиться (*kennen lernen*).

Мы сказали: человек еще не мыслит и именно потому не мыслит, что данное для мысли отворачивается от него, а совсем не потому, что человек недостаточно обращен к предназначенному для мысли.

Данное для мысли отворачивается от человека. Оно оттягивается, ускользает (*entzieht*) от него. Однако, как мы можем вообще знать о том, что изначально оттягивается и ускользает, пусть даже и самую малую малость? Или хотя бы поименовать его? То, что оттягивается и ускользает, отказывает в прибытии. И все же самооттягивание не есть ничто. Оттягивание и ускользание – это событие. То, что оттягивается и ускользает, может наступать на человека и требовать его даже существеннее, чем любое присутствующее, которое встречает и задевает человека. Эту задетость действительным охотно принимают за то, что составляет действительность действительного. Однако задетость действительным как раз может отрезать человека от того, что на него наступает определенно загадочным образом, а именно: отступая от человека, оттягиваясь от него. Событие оттягивания может быть самым настоящим из всего настоятельно присутствующего и тем самым бесконечно превосходить актуальность всего актуального.

То, что от нас оттягивается, тянет же и нас за собой, независимо от того, замечаем ли мы это вообще или не замечаем. Когда мы попадаем в этот тяг оттягивания, мы – подобно перелетным птицам [«дающим тягу» от наступающей зимы на юг, т.е. тяну-



щимся], но несколько иначе — пребываем в этом тяге к притягивающему, притом что оно само оттягивается. Но раз мы в качестве притягиваемых находимся в таком тяге к тянущему нас, то и наша сущность уже являет себя, а именно: через это «в тяге к...». В тяге к оттягивающемуся мы сами указываем на это оттягивающееся. Мы суть мы именно тем, что мы указываем туда, и притом не дополнительно или попутно: напротив, «в тяге к...» есть само по себе существенное и потому постоянное указывание на самооттягивающееся. Это «в тяге к...» уже говорит: показывая на самооттягивающееся.

Поскольку человек в этом тяге есть, он показывает как такой оттягивающийся на то, что само оттягивается. Как такой показывающий туда человек есть показывающее. При этом, однако, человек не есть прежде всего человек, а затем кроме того и по обстоятельствам еще и показывающий: но, притянутый в самооттягивающееся, находясь в тяге и одновременно указывая в оттягивание, человек и есть впервые и прежде всего человек. Его существо покоится в том, чтобы быть таким указующим. То, что само в себе по своему существу есть указующее, мы называем знаком. В тяге к самооттягивающемуся человек есть знак. Так как этот знак, однако, показывает на само оттягивающееся, он указывает не столько на то, что там оттягивается, сколько в значительно большей мере — в самооттягивание (Sichentziehen). Знак остается без значения.

Гельдерлин говорит в одном наброске к одному гимну:

Мы знак, без значенья.

Поэт продолжает следующими двумя строками:

Боли в нас нет. И почти забыли

Свой язык на чужбине.

Среди заглавий набросков этого гимна есть наряду с такими как «Змея», «Знак», «Нимфа», еще и «Мнемозина». Мы можем перевести это греческое слово на немецкий язык как «Память». В немецком языке слово «память» (das Gedächtnis) среднего рода. Но в немецком же языке die Erkenntnis (познание), die Befugnis

(полномочие) — женского рода, а das Begräbnis (захоронение) и das Geschehnis (происшествие) — среднего рода. У Канта, к примеру, Erkenntnis (познание) то женского, то среднего рода. Следовательно, нам позволительно без насилия перевести Μνημοσύνη в соответствии с греческим словом, как die Gedächtnis (память) с артиклем женского рода.

Гельдерлин называет именно это греческое слово Μνημοσύνη, как имя одной из титанид. Она, по мифу, дочь Неба и Земли. Миф — это значит сказывающее слово. Сказывать для греков — это делать очевидным, позволять появиться самому сиянию (Scheinen), тому, что в этом сиянии, т. е. в своей эпифании есть осуществляющееся (Wesende). Μῦθος — это осуществляющееся в своем сказе: являющееся и сияющее в непотаенности своего обращения. Μῦθος — это обращение, предшествующее всему человеческому и дающее возможность мыслить о явленно сияющем, о осуществляющемся. Λόγος говорит то же самое; μῦθος и λόγος в противовес мнению, бытующему в расхожей истории философии, никоим образом не выступают в философии противоположностями друг другу; напротив, ранние греческие мыслители (Парменид, фрагм. 8) употребляли μῦθος и λόγος в одном и том же значении; μῦθος и λόγος разводятся и противопоставляются друг другу лишь там, где ни μῦθος, ни λόγος не могут удержать своей изначальной сути. Это произошло уже при Платоне. Как известно, в истории и филологии существует мнение, что μῦθος был постепенно разрушен через посредство λόγος. Это всего лишь предрассудок, который был взращен рационализмом Нового времени на почве платонизма. Религиозное никогда не разрушается логикой, но всегда только тем, что бог сам ускользает (оттягивается).

Мнемозина, дочь Неба и Земли, как возлюбленная Зевса в девять ночей стала матерью муз. Пение и музыка, танец и поэзия принадлежат лону Мнемозины, Памяти. Очевидно, что это слово значит нечто другое, чем просто установленная психологией способность удерживать прошедшее в представлении. Память мыслит о помысленном. (Gedächtnis denkt an das Gedachte.) Но как имя матери муз Память подразумевает не любое раздумье о чем-либо надуманном. Память есть собирание мыслей о том, что повсюду

уже заранее могло бы быть помыслено. Память есть собирание воспоминаний (Andenken). Она хранит у себя и таит в себе то, что каждый раз следует осмысливать прежде всего. При этом все, что существует и обращается к нам как осуществляющееся или осуществленное (Gewesendes), — Память, мать муз: воспоминание о данном для мысли есть источник поэзии. Поэзия есть поэтому воды, которые иногда текут вспять к источнику, к мышлению как воспоминанию. Однако до тех пор, пока мы считаем вполне достаточными разъяснения логики относительно того, что есть мышление, мы не сможем осмыслить насколько глубоко всякая поэзия покоится на воспоминании. Все поэтически сказываемое берет начало в поминании (Andacht) воспоминания (Andenken).

Под заголовком «Мнемозина» Гельдерлин говорит:

Мы знак, без значенья.

Кто — мы? Мы — сегодняшние люди; люди некоего сегодня, которое уже давно и одновременно недавно длится в некоей давности, которая не может быть измерена никаким времяисчислением исторических наук. В том же самом гимне Мнемозине значится: «Время есть давнее», а именно то, в котором мы суть знак без значения. Не дает ли это достаточную возможность для осмысления того, что мы суть знак и причем знак без значения? Может быть, то, что поэт говорит этими и следующими словами, принадлежит к тому, в чем нам показывает себя призывающее мыслить, т. е. принадлежит к тому призывающему мыслить, о котором пытается мыслить утверждение о нашем сомнительном времени. Может быть, это утверждение внесет — если мы его разберем в достаточной мере — некоторый свет в слово поэта; может быть, даже, напротив, слово Гельдерлина — ибо оно есть поэтическое — позовет нас требовательнее и потому более многообещающе на путь мышления, которое задумывается над призывающим мыслить. И все же, пока остается неясным, к чему вообще это указание на слово Гельдерлина. Остается вопрос: по какому праву мы, на пути попытки мыслить, упоминаем поэта и именно этого? Неясным остается и то, на каком основании и в каких границах должно оставаться указание на поэтическое. (*Переход. С. 92.*)

## II

Каким же образом мы сможем когда-нибудь осмыслить уже не раз названное отношение мышления и поэзии, если мы все еще не знаем, что называется мышлением, и, следовательно, не можем осмыслить, что есть поэзия? Мы, сегодняшние, вероятно, не имеем ни малейшего понятия относительно того, как греки, думая, переживали свою высокую поэзию, как они, думая, переживали творения своего искусства — нет, не переживали, но позволяли себе пребывать в присутствии их явленного сияния.

Однако пусть будет ясным уже сейчас то, что мы привлекаем слово Гельдерлина не как цитату из области поэтического сказывания, дабы посредством этого освежить и приукрасить сухую поступь мышления. Это было бы обесцениванием поэтического слова. Его сказывание покоится в своей собственной истине. Она называется красотой. Красота есть судьба (*Geschick*) истины, причем истина — это раскрытие сокрывающегося. Прекрасное — это не то, что нравится (*gefällt*), но то, что подпадает (*fällt*) под эту судьбу истины, которая сбывается, когда всегда невидное и потому невидимое попадает в более всего проявляющее сияние. Мы придерживаемся того, чтобы оставлять поэтическое слово в *своей* истине, то есть в красоте. Это не исключает, а, напротив, включает в себя то, что мы думаем о поэтическом слове.

Если мы намеренно погружаем слово Гельдерлина в область мышления, то мы должны при этом остерегаться того, чтобы необдуманно отождествить поэтически Гельдерлином сказанное с тем, что мы намереваемся осмыслить под именованьем «призывающее мыслить». Сказанное поэтически и сказанное мышлением никогда не тождественны; но то и другое иногда бывают тем же самым, а именно тогда, когда свободно и явно зияет пропасть между поэзией и мышлением. Это может произойти, когда поэзия высока, а мышление — глубоко. И об этом Гельдерлин также знал. Мы выводим это из двух строф, которые озаглавлены «*Сократ и Алкивиад*»:

Святой Сократ, что же ты чувствуешь  
Непрестанно такого юнца? Нет никого почтеннее?  
Почему, как на бога, с любовью  
На него ты зриаешь?

(Ответ дается во второй строфе.)

Кто о глубочайшем думал, любит живейшее,  
В мире увидев юность возвышенную,  
Мудрец на закате  
Склонен к прекрасному.

Нас касается строка: «Кто о глубочайшем думал, любит живейшее». Однако здесь мы склонны легко прослушать собственно сказывающие и потому опорные слова, глаголы. Мы слышим глагол, когда мы иначе, непривычно привычному уху, интонируем этот стих:

Кто о глубочайшем *думал*, *любит* живейшее.

Непосредственная близость глаголов «думал» и «любит» составляет середину стиха. Любовь, приятие (Mögen) покоится в мышлении. Это кажется странным рационализмом, который основывает любовь на мышлении. Фатальное мышление, которое при этом должно стать сентиментальным. Но в стихе не обнаруживается никаких следов этого.

То, что он говорит, мы измерим только тогда, когда мы сможем мыслить. Поэтому мы спрашиваем: что называется мышлением?

То, что, например, «называется» плаванием мы узнаем не из какого-либо трактата о плавании. О том, что такое плавание, скажет нам только прыжок в реку. На вопрос, что называется мышлением, нельзя получить ответ посредством того, что мы дадим понятийное определение мышления, его дефиницию и будем прилежно разворачивать ее содержание. Мы не будем размышлять над мышлением. Мы остаемся вне голой рефлексии, которая делает мышление своим предметом. Великие мыслители, прежде всего Кант и затем Гегель, распознавали бесплодность этой рефлексии. Поэтому им пришлось вырываться (hinausge-

flektieren) из этой рефлексии. То, как далеко они в этом продвинулись, куда они при этом добрались — все это требует отдельного осмысления в более подходящем месте нашего пути. Мышление о мышлении развилось на Западе в «логику». Она собрала особые знания об особом виде мышления. Эти логические знания оказались научно плодотворными лишь совсем недавно, причем в одной отдельной науке, которая называет себя «логистикой». Это самая специальная из всех специальных наук. Сейчас логистика пользуется авторитетом почти повсеместно, особенно в англосаксонских странах, уже как единственно возможное воплощение строгой философии, поскольку ее результаты и ее методы приносят сразу же верную выгоду для строительства технического мира. Поэтому в Америке и в других странах логистика как, собственно, философия будущего начинает сегодня господствовать над духом. И в силу того, что логистика соответствующим образом смыкается с современной психологией, психоанализом и социологией, концерт грядущей философии становится отлаженным до совершенства. И это наступление, однако, вовсе не создание рук человеческих. Наоборот, эти дисциплины подчинены судьбе некой силы, которая исходит издалека и для которой, вероятно, греческие слова ποιησις (поэзия) и τέχνη (техника) были и остаются подходящими именами при том условии, что они нам, мыслящим, называют то, что дано для мышления. (Переход. С. 98.)

### III

Когда мы пытаемся учиться тому, что называется мышлением, не теряемся ли мы в рефлексии, которая думает о мышлении? И все-таки на наш путь в мышление постоянно падает некий свет. Однако этот свет не исходит от фонаря рефлексии. Свет исходит из самого мышления и только из него. Мышлению свойственно загадочное — то, что оно само привносится в своем собственном свете, естественно, только тогда, когда и только до тех пор, как оно есть мышление и держится свободным от того, чтобы затвердевать и упорствовать в резонерстве по поводу ratio.

Мышление мыслит, если оно отвечает призывающему мыслить. Призывающее мыслить выказывает себя в наше сомнительное время в том, что мы еще не мыслим. То, что говорит этот тезис, остается прежде всего утверждением. Оно имеет форму высказывания, которым мы сейчас займемся. В настоящий момент мы рассмотрим двоякость: с одной стороны — тон, который имеет утверждение, а с другой — характер его высказывания.

Утверждение звучит: призывающее мыслить в наше сомнительное время есть то, что мы еще не мыслим.

Мы расцениваем как сомнительное и зовущее задуматься, например в состоянии тяжелобольного, то, что возбуждает тревогу и опасение. Сомнительным и зовущим задуматься мы называем ненадежное, неуверенное, темное, угрожающее, мрачное, вообще враждебное. Если мы говорим о сомнительном и зовущем задуматься, то этим самым и обычно мы имеем в виду нечто вредное, неприятное и потому негативное. Высказывание, которое говорит о сомнительном и зовущем задуматься времени, да еще о призывающем мыслить в нем, уже заранее само по себе настроено на негативный тон, звучит негативно. Оно имеет в поле зрения только враждебные и мрачные черты века. Оно цепляется за недостойное и способствующее всякому ничтожному, за нигилистические явления. Оно ищет с необходимостью их сердцевину в том недостатке, согласно нашему тезису, что не хватает мышления.

Этот тон в суждениях о нашем веке очень хорошо известен. Давным-давно говорили о «закате Запада». Сегодня толкуют об «утрате середины». Повсюду выслеживают и констатируют распад, разрушение, угрожающее уничтожение мира. Повсюду распространена особого рода смесь романа с репортажем, замешанная на смаковании упадка и падений. С одной стороны, чисто литературно это гораздо легче, чем сказать нечто существенное и истинно осмысленное; с другой же стороны, эта литература уже начинает превращаться в скучный жанр. Обнаруживается, что мир состоит не из одних только скреп, а, напротив, распадается в ничто бессмысленности. Ницше, заглядывая далеко вперед со своей высшей позиции, уже в восьмидесятые годы прошлого века говорит об этом простым, потому и обдуманым

словом: «Пустыня растет». Это значит: пустыня расширяется. Опустынивание больше, чем разрушение. Опустынивание ужасней, чем уничтожение. Разрушение устраняет только ранее выросшее и построенное; опустынивание же парализует будущий рост и не допускает никакого созидания. Опустынивание ужасней, чем просто-напросто уничтожение. Последнее тоже устраняет и, в частности, устраняет еще и Ничто, в то время как опустынивание как раз устанавливает и расширяет парализующее и недопускающее. Африканская Сахара — это только один из видов пустыни. Опустынивание земли может идти вместе как с целями достижения высочайших жизненных стандартов людей, так и с организацией однообразного состояния счастья для всех людей. Опустынивание может быть тождественным каждому из этих двух и самым чудовищным образом иметь хождение повсеместно, а именно посредством того, что оно себя сокращает. Опустынивание — это вовсе не простое запесочивание. Опустынивание — это разгоняющееся на все более высоких оборотах изгнание Мнемозины. Слово «Пустыня растет» приходит из места иного, чем расхожие суждения о нашем времени. «Пустыня растет» — Ницше сказал это почти 70 лет назад. И он добавил к этому: «Горе тому, кто таит в себе пустыню».

Теперь это выглядит так, будто утверждение «Призывающее мыслить в наше сомнительное время есть то, что мы еще не мыслим» участвует все же в одном концерте с теми голосами, которые оценивают сегодняшнюю Европу как больную, а современность как упадок.

Прислушаемся внимательнее! Утверждение говорит, что призывающее мыслить есть то, что мы еще не мыслим. Утверждение не говорит о том, что мы уже не мыслим, оно также не говорит категорически о том, что мы вообще не мыслим. С умыслом и обдуманно сказанное «еще не» указывает на то, что мы, вероятно давно уже, находимся на пути к мышлению, и не только на пути к мышлению как к практикуемому с некоторых пор образу действия, но на пути в мышлении, идя по пути мышления.

Таким образом, наше утверждение привносит некую вспышку света в то помрачение, которое не только, как представляется,



откуда-то давит на мир, но практически приведено в него самим человеком. Наше утверждение называет сегодняшнее время сомнительным и зовущим мыслить. Этим словом мы подразумеваем, безо всякого пренебрежительного оттенка, то, над чем нам дано задуматься и в чем усомниться, а именно то, что должно быть осмыслено. Так понятое сомнительное и зовущее мыслить вовсе не обязано быть возбуждающим опасения или даже пугающим. Ибо нам дано осмыслить также и радующее, и прекрасное, и таинственное, и благодатное. Возможно, все названное даже более сомнительно и заставляет задуматься больше, чем все остальное, что мы в других случаях и часто действительно необдуманно привыкли называть «сомнительным и зовущим задуматься» (*Bedenkliche*). Только что названное дано нам осмыслить только тогда, когда мы этот дар не отвергаем тем, что мы это радующее, прекрасное, благодатное принимаем лишь за то, что ограничивается чувством и переживанием и остается вдали от дуновения мышления. И лишь тогда, когда мы впустим в себя таинственное и благодатное как то, над чем, собственно, и дано задуматься, мы сможем осмыслить, как себя держать перед злоеущим лицом самого зла.

Призывающее мыслить могло бы быть при этом и чем-то высоким, возможно, даже высшим из всего, что только дано человеку, поскольку человек остается тем самым существом, которое *есть*, поскольку оно мыслит, то *есть* является таким, к которому обращается осмысленное, ибо его существо покоится в памяти. Призывающее мыслить не должно исключать того, что, если оно даже *есть* высшее, оно может одновременно оставаться и опаснейшим. Но предполагается ли в сущности истинного, сущности прекрасного, сущности благодати именование лишь того, что человек в этих сферах в полной безопасности?

Но если отсюда наше утверждение говорит о сомнительном времени и призывающем мыслить в нем, то оно все-таки не настроено на тон уныния и отчаяния. Оно не позволяет себе дрейфовать по направлению к самому худшему. Оно не пессимистично. Однако это утверждение в столь же малой мере и оптимистично. Его вряд ли можно скоропалительно пригладить искусственным,

исполненным надежды упованием на лучшее. Что же тогда остается? Неопределенное между двумя этими крайностями? Индифферентность? Последнее еще в меньшей степени. Ибо все неопределенное живет лишь тем, между чем оно не может определиться. И также тот, кто в своем суде полагает, что остается по ту или по эту сторону пессимизма и оптимизма, остается всегда ориентированным на оптимизм и пессимизм и держится только какой-либо разновидности индифферентности. Однако и пессимизм, и оптимизм вместе с кормящейся за их счет индифферентностью с ее разновидностями выходят из некоего особого отношения человека к тому, что называется историей. Это отношение является в своей особенности трудноуловимым — не потому, что оно лежит далеко, но потому, что оно для нас уже привычно. И наше утверждение также с очевидностью выходит из некоего отношения к истории и положению человека. Каково это отношение? Здесь мы стоим перед вторым моментом, на который мы должны обратить внимание в связи с нашим утверждением. (*Переход. С. 102.*)

#### IV

Первое: тон нашего утверждения не имеет ничего негативного, что может с легкостью показаться при беглом прослушивании. Тезис возникает вовсе не из осуждающей позиции, какой бы она ни была. Второе касается вопроса о характере высказывания данного утверждения. Манеру, в которой говорит наше утверждение, можно лишь тогда достаточно точно указать, когда мы окажемся в состоянии осмыслить, что это утверждение собственно говорит. Такая возможность появится в благоприятном случае по окончании лекций или даже значительное время спустя. Вероятнее даже то, что этот благоприятный случай вообще отсутствует. Поэтому мы сейчас должны обратить все внимание на вопрос, который нам задает утверждение, если мы задумались над манерой его сказывания. Эту манеру мы, однако, понимаем иначе, нежели вид и способ, нежели *modus*. Манера здесь разумеется как мелодия, как звучание, как тон, который существенно касается не только

озвучания сказывания. Манера сказывания есть тон, на котором и на который сказываемое настраивается. Этим мы указываем на то, что оба вопроса — и о «тоне нашего утверждения» и о характере его высказывания — связаны друг с другом.

То, что утверждение, говорящее о нашем сомнительном времени и о призывающем мыслить в нем, является судом над современностью, кажется, не позволяет себя оспаривать. Как обстоит с подобными суждениями о настоящем? Они характеризуют наш век, например, как гибнущий, больной, распадающийся, пораженный «утратой середины». В этих суждениях самым решающим является не то, что они оценивают все в негативе, но то, что они вообще оценивают. Они устанавливают ценность, словно бы уровень цен, которому соответствует наш век. Такие оценки держат за неотъемлемые, однако, в равной мере и за неизбежные. Прежде всего они пробуждают немедленное и непосредственное впечатление в их правоте. Поэтому они тотчас получают одобрение и согласие у многих, по крайней мере на протяжении того отрезка времени, которое выделяется этим суждением. И теперь этого времени становится все меньше и меньше. То, что сегодня все чаще соглашаются с положением Шпенглера о закате Европы, основывается помимо прочих многочисленных побудительных мотивов на том, что положение Шпенглера есть лишь негативное, однако, правильное следствие из слова Ницше: «Пустыня растет». Мы подчеркиваем: это слово является осмысленным словом. Это истинное слово.

Однако и другие всплывающие суждения о нашем времени представляются не менее правильными. Они являются таковыми постольку, поскольку они являются правильными, ибо они направлены на факты, которые прибывают и наваливаются в массовом порядке, как примеры и вещественные доказательства, и посредством ловко отсортированных цитат из различных писателей могут быть приведены в качестве примеров и доказательств. Правильным мы называем представление, которое направлено на свой предмет. С давних пор такую правильность представления отождествляют с истинностью, то есть существо истины устанавливается из правильности представления. Если я скажу: сего-

дня есть пятница, — то это высказывание будет правильным, ибо оно направляет представление на последовательность дней недели и попадает на сегодняшний день. Судить значит правильно представлять. При суждении о чем-либо, например, когда мы говорим: «То дерево там цветет», наше представление должно выдерживать направление на предмет, цветущее дерево. Однако это удержание направления окружено постоянной возможностью того, что мы этого направления либо не достигнем, либо его потеряем. Посредством этого представление не становится лишенным направления, но делается в отношении предмета неверным. Судить это — чтобы сказать точнее — представлять правильное и, через это, также и, возможно, неправильное. Поэтому, чтобы нам увидеть, какой характер имеет наше высказывание о настоящем времени, мы должны точнее показать, как обстоит дело с суждениями, то есть с правильными и неправильными представлениями. И когда мы об этом задумаемся, то окажемся уже в центре такого вопроса: а что такое вообще представление?

Представление? Кто из нас не знает, что называется представлением? Если мы нечто представляем, например, некий текст в его филологическом аспекте, картину сквозь призму истории искусств или некий процесс горения в химии, то у нас есть соответствующее представление о названных предметах. А где у нас находятся эти представления? Они у нас в голове. В нашем сознании. У нас в душе. Мы имеем эти представления внутри нас, представления предметов. Вот уже несколько столетий назад сюда вмешалась философия и поставила вопрос о том, соответствуют ли вообще представления в нас действительности вне нас. Одни говорят — да, другие — нет. Третьи говорят, что это вообще не является решающим и так разделять нельзя; можно лишь сказать, что мир, то есть здесь вся целостность действительного, есть постольку, поскольку он нами представляется. «Мир это мое представление» — в этом тезисе Шопенгауэр собрал во едино мышление новейшей философии. Шопенгауэра здесь необходимо назвать, ибо его главный труд «Мир как воля и представление» с момента своего появления в 1818 году надолго определил все мышление всего XIX и XX веков — даже там, где это не сразу

бросается в глаза, даже в том, где его положения опровергаются. Мы слишком легко забываем, что мыслитель, по существу, более действителен там, где его опровергают, а не там, где с ним соглашаются. Даже Ницше должен был пройти через размежевание с Шопенгауэром, ибо Ницше, несмотря на свое противоположное понимание воли, держится на основном положении Шопенгауэра: «Мир есть мое представление». Шопенгауэр сам добавляет к этому тезису в начале второго тома (глава 1) своего главного труда следующее:

«Мир есть мое представление» — это, подобно аксиомам Евклида, положение, которое каждый, кто его понимает, должен признать истинным; даже если это не такое (положение), которое каждый понимает, как только он его услышит. Доведение этого положения до сознания и увязывание с ним проблемы соотношения идеального и реального, то есть мира в голове и мира вне головы, составляет, наряду с проблемой моральной свободы отличительный характер новейшей философии. Ибо только после того, как прошли тысячелетия в попытках исключительно в области объективного философствования, открылось то, что среди многого, что делает мир столь загадочным и заставляющим о нем думать, первейшим и ближайшим в этом является то, что сколь бы неизмеримым и громадным он ни был, его бытие тем не менее висит на одной-единственной ниточке: и это есть отдельное сознание каждого, в котором он присутствует.

При том отсутствии единства в философии относительно того, что по существу есть представление, существует, очевидно, только один выход на свободу: оставить поле философских спекуляций и впервые осторожно, тщательно и научно расследовать, как вообще обстоит дело с представлениями, которые имеют место у живых существ, и прежде всего у людей и животных. Такими изысканиями занимается, кроме всего прочего, психология. Сегодня она хорошо оснащенная и уже широко распространенная наука, значение которой возрастает год от года. Однако здесь мы отставим в сторону успехи психологических исследований в том, что мы называем «представлением» — не потому, что эти успехи неправильны или вовсе незначительны, а потому что они явля-

ются научными успехами. Ибо как научные высказывания они уже возвращаются внутри той области, которая также и для психологии должна оставаться на ранее упомянутой другой стороне. Поэтому не стоит удивляться, когда внутри самой психологии нет никакой ясности относительно того, где определить место представлениям: в организме ли живущих, в сознании, в душе, в бессознательном и во всех глубинах и пластах, на которые расчленена область психологии. Здесь все остается под вопросом. И тем не менее научные успехи являются правильными.

И теперь, когда мы в нашем вопросе относительно того, что есть представление, не держимся более за науку, то нас к этому побуждает не высокомерие всезнайства, но осторожность незнания.

Мы стоим вне науки. Мы стоим вместо этого, например, перед цветущим деревом — дерево стоит перед нами. Оно ставит себя пред нами, представляет себя нам. Дерево и мы представлены друг другу тем, что дерево там стоит, а мы стоим против него. В этом отношении друг к другу — друг перед другом поставленности *есть* дерево и мы. В этом представлении нет речи о «представлениях», которые вертятся в нашей голове. Задержимся здесь на мгновение, так же, как мы задерживаем дыхание пред прыжком и после него. Мы сейчас именно прыгнувшие — прочь из привычного круга науки и даже, как окажется, философии. И куда же мы прыгнули? Может, в бездну? Нет! Скорее на почву, на землю. На какую? На какую-либо? Нет. На вполне определенную почву, на которой мы живем и умираем, если мы не обманываемся. Это странный факт или даже устрашающий факт — что мы сначала должны прыгнуть на почву, на которой мы, собственно, стоим. Если становится необходимым нечто столь редкое и странное, как такой прыжок, то должно произойти нечто, что дано для мысли. Если судить научно, то это есть ничтожнейший факт мира, а именно то, что каждый из нас по крайней мере раз уже стоял против цветущего дерева. Ну и что из того? Мы ставим себя против цветущего дерева, перед ним, а дерево ставит себя перед нами. Кто, собственно, здесь представляет? Дерево или мы? Или дерево и мы? Или ни то, ни другое? Мы ставим себя такими, какие мы есть, а не только головой или сознанием против цветущего де-

рева, а дерево ставит себя перед нами таковым, каково оно есть. А не является ли дерево даже предшествующим и первенствующим перед нами? Представило ли себя дерево перед нами лишь тем, что мы можем подойти к нему и встать напротив?

Что происходит здесь — в том, что дерево нам себя представляет, а мы ставим себя напротив дерева? Где работает это представление, когда мы стоим против цветущего дерева, стоим перед ним? По-видимому, в нашей голове? Несомненно, в нашем мозгу может происходить множество всякого, когда мы стоим на лугу и имеем перед собой стоящим цветущее дерево со своим цветом и благоуханием и внимаем ему. Сегодня можно процессы, происходящие в голове, фиксировать как мозговые импульсы посредством соответствующих аппаратов и даже делать их акустически внятными и прорисовывать их движение при помощи специальных кривых. Можно, несомненно! На что только не способен сегодняшний человек! И он даже может с этими способностями местами помогать себе. И он помогает всюду с лучшими намерениями. Все можно, и, вероятно, никто из нас еще не подозревает, насколько человек в скором времени в науке будет всемогущим. Однако где же остается — ограничимся нашим примером — при научно регистрируемых мозговых импульсах цветущее дерево? Где остается луг? Где остается человек? Не мозг, но человек, который однажды утром, возможно, уходит в своей смерти от нас, а раньше попадался нам навстречу? Где остается представление, в котором дерево себя представляет, а человек ставит себя напротив дерева?

По всей вероятности, в процессе этого представления нечто происходит и в той области, которую описывают как сферу сознания или рассматривают как психику. Но стоит ли дерево «в сознании» или же оно стоит на лугу? Лежит ли луг как переживание в душе или расстилается на земле? Находится ли земля в нашей голове? Или мы стоим на земле?

Может возникнуть желание возразить: к чему такие вопросы о деле, относительно которого каждый справедливо согласится, что оно, мол, ясно всему миру как день — то, что мы на земле, а в данном избранном примере стоим напротив дерева? Но не будем слишком поспешны с такими допущениями, не будем при-

нимать эту ясность слишком легко. Мы сразу же отказываемся от всего, лишь только нам такие науки, как физика, физиология и психология вместе с научной философией, со всей их оснащённостью примерами и доказательствами объясняют, что мы, собственно, не видим никакого дерева, а в действительности воспринимаем некую пустоту, в которой определенным образом рассеяны электрические заряды, мчащиеся с великой скоростью туда и сюда. Недостаточно того, что мы, как бы забыв на мгновение о науке, допустим, что мы, естественно, стоим против цветущего дерева, чтобы затем в следующее мгновение убедить себя с той же самоочевидностью, что такое мнение столь же естественно окажется лишь наивным, так как характеризует донаучное понимание предметов. Однако этим убеждением мы признали нечто, важность и диапазон действия чего мы едва ли замечаем, а именно то, что названные науки собственно разбираются с тем, что у этого цветущего дерева может считаться действительным, а что нет. Откуда берут эти науки, для которых происхождение их существа остается неясным, полномочие на такие суждения? Откуда берут эти науки право определять местоположение человека, а себя приводить в качестве мерил этого определения? Однако это происходит уже в тот момент, когда мы молча соглашаемся с тем, что наше стояние напротив дерева есть лишь понимаемое донаучно отношение к тому, что мы здесь все еще называем «деревом». На самом деле мы сегодня скорее склонны повалить (*fallenlassen*) цветущее дерево, чем отказаться от наших якобы более ценных физических и физиологических знаний.

Если мы продумываем, что же это такое, а именно то, что цветущее дерево представляет себя нам так, что мы можем поставить себя напротив него, то нужно это цветущее дерево прежде всего и в конце концов не валить, а лишь однажды позволить ему стоять там, где оно стоит. Почему мы говорим «наконец»? Потому, что до сих пор мышление никогда не позволяло ему стоять там, где оно стоит.

Но научное исследование истории западного мышления сообщает нам, однако, что Аристотель, судя по его учению о познании, был реалистом. Это человек, который подтверждает существо-



вание и познаваемость внешнего мира. Действительно, Аристотелю никогда и в голову не приходило отрицать существование внешнего мира. Как, впрочем, и Платону, равно как и Гераклиту или Пармениду. Но эти мыслители, конечно, никогда и не подтверждали, и тем более не доказывали, существование внешнего мира. *(Переход. С. 106.)*

## V

Что называется мышлением? Будем оберегать себя от слепой жажды, которая хотела бы выхватить ответ на этот вопрос в форме некой формулы. Останемся при вопросе. Обратим внимание на тон, в котором он задается: «Что называется мышлением?»

«Подожди, я научу тебя тому, что называется слушаться» — кричит мать вслед своему мальчишке, который не хочет идти домой. Обещает ли мать дать своему сыну дефиницию послушности? Нет. Но, может быть, она задает ему урок? Тоже нет в том случае, если она правильная мать. Скорее она привьет своему сыну послушание. Или, еще лучше, наоборот: она введет сына в послушание. И успех будет тем прочнее, чем реже она будет браниться. Это удастся тем проще, чем непосредственней будет мать приводить сына к слушанию. И не таким лишь образом, что он на это согласится нехотя, а так, что он уже не сможет отказаться от желания слушать. Почему нет? Потому, что он стал слышащим то, чему послушно его существо, чему принадлежит (gehört) его существо. Поэтому обучения нельзя достигнуть руганью. И все же в учении иногда нужно быть громким. Учитель должен кричать и кричать, даже если речь идет о том, чтобы позволить учиться такой тихой вещи, как мышление. Ницше, который был одним из самых тихих и застенчивых людей, знал об этой необходимости. Он перестрадал боль необходимости кричать. В то десятилетие, когда мировая общественность еще ничего не знала о мировых войнах, когда вера в «прогресс» была почти религией цивилизованных народов и государств, Ницше выкрикнул это: «Пустыня растет...» При этом он задал окружающим и самому себе вопрос: «Неужели нужно сперва разодрать им уши, чтобы научились они слушать глазами? Неу-

жели надо греметь как литавры и как проповедники покаяния?» (Так говорил Заратустра. Предисловие. 5). Однако загадка на загадке! То, что некогда было криком: «Пустыня растет...», — грозит превратиться в болтовню. Угрожающее в этом превращении принадлежит к тому, что дано нам для мысли. Это угрожающее состоит в том, что то, что, возможно, наиболее осмысленное сегодня и тем более назавтра, ночь спустя, становится лишь оборотом речи и в форме этого речевого оборота распространяется и входит в обиход. Такой способ речи осуществляется уже в необозримом количестве описаний современного состояния мира. Они описывают то, что по своей сути неопишимо. Ибо это могло бы быть осмыслено только в мышлении, которое есть род зова и которое поэтому иногда должно становиться криком. В записанном крик легко подавляется, особенно тогда, когда писание растворяется только в описании и нацелено на то, чтобы занимать представление и поставлять ему в достаточном количестве все новый и новый материал. В написанном исчезает осмысленное, если писание не сможет в самом написанном оставаться ходом мышления, путем. Около того времени, когда прозвучало это слово: «Пустыня растет...», Ницше написал в своей записной тетради (Собр. соч. Том XIV. С. 229, фрагмент 464. 1885 г.):

«Человек, для которого почти все книги стали поверхностными, который пред немногими людьми прошлого сохранил остаток веры, что они достаточно обладали глубиной — чтобы не писать, что они знали». Но Ницше должен был кричать. И ему для этого не оставалось никакого другого способа и тона, кроме как писать. Этот написанный крик его мышления есть книга, которую Ницше озаглавил: «Так говорил Заратустра». Первые три части были написаны и вышли в свет между 1883 и 1884 годами. Четвертая часть была написана в 1884–1885 годах, но была напечатана только для самого узкого круга друзей. Эта книга Ницше продумывает единственную мысль этого мыслителя: мысль о вечном возвращении того же самого. Каждый мыслитель продумывает только одну единственную мысль. И это существенно отличает мышление от науки. Исследователю нужны все новые и новые открытия и идеи, иначе наука впадает в закоснелость и ложь. Мыс-

лителю же нужна лишь одна-единственная мысль. И трудность для мыслителя заключается в том, чтобы эту одну-единственную мысль удерживать как единственно ее данное мышлению (zu-Dep-kende), осмыслять это одно как то же самое и говорить об этом том же самом соразмерным способом и тоном. Но о том же самом мы говорим только тогда соразмерным способом и тоном, когда мы о том же самом говорим всегда то же самое, правда, таким образом, что при этом мы сами задействованы тем же самым. Поэтому для мышления безграничность того же самого есть самая четкая граница. Ницше, мыслитель, дает понять об этой скрытой уместности мышления посредством того, что он напутствует свой труд «Так говорил Заратустра» подзаголовком, который звучит: «Книга для всех и ни для кого». «Для всех» не значит: для каждого как кого угодно; «для всех» значит: для каждого человека как человека, для каждого в той мере, в какой он сам себе в своем существе становится достойным мышления. «И ни для кого» означает: ни для кого из повсюду наличествующих людей, которые упиваются исключительно отрывками и отдельными тезисами этой книги и кувыркаются как попало в ее языке, вместо того чтобы отправиться в путь мышления и стать при этом в первую очередь себе самим достойными вопрошания. «Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого» — сколь чудовищно оправдался этот подзаголовок за те семьдесят лет, которые прошли с момента публикации работы — но как раз в обратном смысле. Она стала книгой для каждого, и нет ни одного мыслящего, который был бы на высоте основной мысли этой книги и ее темноты. В эту книгу, в ее четвертую и последнюю часть, Ницше вписал слово: «Пустыня растет...» Он вложил в это слово все, что он знал. Ведь это слово есть заголовок песни, которую Ницше сочинил, когда он был «в самом дальнем удалении от облачной, сырой, унылой старой Европы». Полностью слово звучит так: «Пустыня растет: горе тем, кто таит в себе пустыню!» Кого задевает это «горе»? Думал ли здесь Ницше о самом себе? Каким образом, если он знал, что именно его мышление должно было принести сначала опустынивание, внутри которого когда-нибудь и откуда-нибудь из другого места тут и там взойдут новые оазисы и забьют источники?

Каким образом, если он знал, что он должен был быть впереди идущим переходом, указывающим вперед и назад и потому всюду двузначным, и даже в способе и смысле перехода? Все помысленное говорит в пользу того, что дело обстоит так, как знал это сам Ницше и что поэтому он часто говорил загадками. Поэтому мыслительный разговор с ним постоянно переносится в другие измерения. Поэтому в особенном смысле все формулы и титулы применительно к его мышлению отказывают. Это вовсе не означает, что мышление Ницше есть лишь игра с образами и знаками, которую в любое время можно взять и отменить. Мыслимое его мышления является предельно однозначным; но однозначное многомерно в пространствах, которые входят одно в другое. Основанием для этого является то, что в мышлении Ницше искусно соединились все мотивы мышления Запада, но преобразованные. Поэтому они и не поддаются никакому историографическому пересчету и учету. Вследствие этого мышлению Ницше, которое является переходом, может соответствовать только разговор, собственный путь которого подготавливает переход. При таком переходе, однако, мышление Ницше в целом оказывается еще на той стороне, откуда переход движется на сторону другую. Этот иной широты и иного рода переход разбирать здесь не место. Но это замечание должно лишь обозначить то, что этот шире раскинутый и в своем роде иной переход хотя и оставляет сторону, но при этом как раз не может перейти через нее и оставить ее как нечто совершенно забрасываемое. Мышление Ницше, все мышление Запада присваивается в этом переходе в его собственной истине. Однако эта истина никоим образом не лежит открыто. В отношении Ницше мы ограничимся тем, что сделаем зримым то единственно существенное, что освещало его мышлению прохождение его пути. Отсюда в таком случае мы сможем понять, на каком же шаге его мышления прозвучало слово: «Пустыня растет: горе тем, кто таит в себе пустыню!»

Однако для того, чтобы мы вообще смогли встретить мышление Ницше, мы сначала должны его найти. Только когда мы его найдем, мы сможем попытаться мыслимое этого мышления вновь потерять. Это, потеря, труднее, чем первое — отыскание. Ибо «по-

терять» в данном случае не означает просто позволить чему-либо выпасть, оставить это позади и отказаться от этого. Потерять означает здесь: от того, о чем мышление Ницше мыслило, истинно освободиться. Это, однако, произойдет только тогда, когда мы сами по себе высвободим себе, в воспоминании, это мыслимое, высвободим в свободе его собственного сущностного содержания и тем самым оставим его на том месте, которому оно само по себе принадлежит. Ницше знал об этой взаимосвязи открытия, отыскания и потери. Он по всему ходу своего пути сознавал это все яснее и яснее. Иначе невозможно понять, как он смог сказать это в конце своего пути с такой ужасающей ясностью. То, что он хотел добавить к этому, есть на одной из записок, которые Ницше посылал своим друзьям в те дни после 4 января 1889 года, когда на улице его совершенно оставили силы, и его настигло безумие. Эти записки называют «Безумными записками». С точки зрения научной медицины, такая характеристика является правильной. Тем не менее для мышления она недостаточна.

Одна из тех записок адресована датчанину Георгу Брандесу, который в 1888 году прочитал в Копенгагене первые публичные лекции о Ницше.

Почтовый штемпель: Турин 4.1.89.

Другу Георгу!

После того как ты открыл меня, невелико было искусство найти меня: трудность теперь заключается в том, чтобы потерять меня.

Распятый

Знал ли Ницше, что нечто, что невозможно потерять, перешло через него в слово?

Нечто, что невозможно потерять, для мышления, — такое, к которому мышление вновь и вновь будет возвращаться, чем более мыслящим будет оно становиться? Он знал это. Ибо решающая фраза, к которой ведет двоеточие, обращена уже не только к получателю записки. Это фраза выговаривает судьбическое соотношение: «Гораздо труднее теперь меня потерять...» Сейчас, для всех и впредь всегда. Поэтому мы читаем эту фразу, и более того,

все содержание записки так, будто она адресована нам. Окинув же взором, по меньшей мере в самых общих очертаниях, прошедшие с тех пор шестьдесят три года, мы должны признать, что для нас остается трудным еще и то, чтобы поначалу вообще найти Ницше, несмотря на то, что он открыт, это значит, несмотря на то, что он известен, и мышление этого мыслителя свершилось. Из-за этой известности мы находимся даже в еще большей опасности не найти Ницше — ибо мы полагаем, что с поисками давно покончено. Давайте не будем обманываться мнением, согласно которому мышление Ницше найдено, только на том основании, что вот уже полвека нарастает вал литературы о Ницше. Все так, как будто Ницше и это предусмотрел, ибо не зря же он позволяет сказать своему Заратустре: «Они все болтают обо мне... но никто не помнит обо мне».

Воспоминание имеет место лишь там, где есть мышление. Каким образом мы должны мыслить о мышлении Ницше, если мы еще не мыслим? Мышление Ницше, однако, содержит не только экстремальные аспекты исключительного человека. В этом мышлении приходит в язык то, что есть, точнее то, что еще только будет. Ибо Новое время еще никоим образом не завершено. Оно, скорее, лишь только вступает в начало своего, вероятно, затяжного завершения. А мышление Ницше? Оно принадлежит к сомнительному, к тому, что оно еще не найдено. Оно принадлежит к призывающему мыслить, так что мы ни в малейшей степени не готовы истинно потерять найденное, и вместо этого лишь проходим через него или обходим его. Этот обход часто осуществляется в безобидной форме, а именно в том, что предлагается некое всеобъемлющее изложение философии Ницше. Как будто бывают изложения, которые тем самым не являются с необходимостью, вплоть до мельчайших деталей, уже истолкованиями. Как будто бывают истолкования, которые свободны от того, чтобы занимать ту или иную позицию или вообще быть уже в своих основаниях скрытым отрицанием и опровержением. Но мыслителя ни в коем случае нельзя преодолеть опровержениями и сбором литературы о нем, поставляющей опровержения. Мыслимое мыслителя можно преодолеть лишь вернув неосмысленное в его мыслимом в его изначальную истину. От этого мыслительный

разговор с мыслителем не становится приятнее, а напротив, достигает лишь все увеличивающейся остроты настоящего спора. Между тем Ницше опровергается все так же кропотливо. В этом деле уже давно дошло до того, что этому мыслителю, как это потом будет показано, приписали как раз нечто противоположное тому, что он мыслил на самом деле и что в конце концов разрушило его мышление. (*Переход. С. 109.*)

## VI

Ницше в области существенного мышления видит яснее, чем кто-либо до него, нужду перехода и вместе с этим опасность того, что прежний человек будет все более цепко и упрямо устраиваться единственно на поверхности своего до сих пор существовавшего существа и будет позволять себе считать лишь поверхность этой плоскости единственным пространством своего пребывания. Эта опасность тем больше, что она угрожает в тот исторический момент, который Ницше первым опознал и единственным до сей поры продумал его метафизически во всем диапазоне его действия. Это момент, когда человек намеревается взять на себя господство надо всей Землей.

Ницше первый, кто ставит вопрос: готов ли человек как человек в своем прежнем существе взять это господство? А если нет, то что должно произойти с прежним человеком, который считает Землю в своем «подданстве» и таковым может исполнить слово Ветхого Завета? Ницше называет в историческом кругу своего мышления этого прежнего человека «последним человеком». Это именование не означает, что на так названном человеке вообще прекращается существо человека. Последний человек — это скорее всего тот, кто не может посмотреть поверх себя и впервые через себя подняться в область своей задачи и принять ее соответственно сути. Прежний человек не способен на это, ибо он сам еще не вступил в свое собственное полное существо. Ницше поясняет: это человеческое существо еще вовсе не установлено, т. е. не обнаружено, не учреждено. Поэтому Ницше говорит: «Человек — это еще не установленное животное». Тезис звучит странно.

И все-таки он выговаривает лишь то, что мышление Запада думало о человеке. Человек есть *animal rationale*, разумное животное. Благодаря разуму человек поднимается над животным, однако так, что он постоянно смотрит на животное сверху вниз, должен ставить его ниже себя, должен справляться с ним. Назовем животное чувственным и возьмем разум как не-чувственное и сверх-чувственное — и тогда человек *animal rationale* явит себя как чувственно-сверхчувственное существо. Назовем чувственное по традиции физическим — и тогда разум, сверхчувственное, покажет себя как сверх-чувственное, сверх-физическое; «сверх» звучит по-гречески *μετά*; *μετά τὰ φυσικά* сверх физического, чувственного; сверхчувственное в своем сверх-физическом есть метафизическое. Человек, поскольку он представляется как *animal rationale*, есть физическое в превосхождении физического; короче говоря: в человеческом существе как *animal rationale* сосредотачивается переход физического к не-физическому и сверхфизическому: таким образом человек есть само мета-физическое. Однако, так как для Ницше ни физическое, чувственное человека, его тело, ни нечувственное, разум в своем существе не являются достаточно представленными, то человек остается в его прежнем определении еще не представленным и тем самым еще не установленным животным. Современная антропология, равно как и психоанализ, которые ревностно обирают писания Ницше, в самой основе неправильно понимают это сказанное и вообще не распознают диапазона его действия. Человек — это еще не установленное животное; *animal rationale* еще не полностью приведено в свое существо. Однако, чтобы прежде всего можно было установить существо прежнего человека, этот прежний человек должен быть вынесен поверх себя, через себя. Прежний человек есть постольку последний человек, поскольку он этого не может, и это значит, он не хочет низвести себя под себя и презреть презренность своего прежнего рода. Поэтому должно искать переход для прежнего человека через себя и сверх самого себя, поэтому должен быть найден мост к тому существу, в качестве которого прежний человек сможет преодолеть человека прежнего и человека последнего. Ницше запечатлел этот провиденный им род существа — идущего сверх



и через себя человека — прежде всего в образе Заратустры. Ницше выбирает для человека, идущего сверх и через себя и, таким образом, ставящего себя над собой, в первую очередь себя у-станавливающего, такое имя, которое слишком легко понять ошибочно. Ницше называет человека, который превосходит человека прежнего, «сверхчеловеком». Под этим именем Ницше как раз не имеет в виду человека, просто превосходящего все мерки человека прежнего. Здесь также не имеется в виду тот тип людей, которые отбрасывают «гуманность», возводят своеволие в закон и делают правилом титаническое неистовство. Сверхчеловек — это тот, кто впервые в его истинности изобличает и принимает на себя существо прежнего человека. Таковым образом у-становленный в своем существе прежний человек должен быть посредством этого приведен в состояние того, чтобы в будущем быть господином Земли, т. е. в высшем смысле владеть возможностью власти, которая будущему человеку вы-падает (zu-fallen) из существа технического преобразования земли и деятельности человека. Сущностный образ этого человека, правильно помысленный сверхчеловек вовсе не есть продукт некой необузданной, вырождающейся и выплескивающейся в пустоту фантазии. Этот образ, однако, не найден и на пути исторического анализа современной эпохи, но сущностный образ сверхчеловека присвоен метафизическому мышлению Ницше, ибо его мышление смогло чисто встроиться в предначертанную судьбу мышления Запада. В мышлении Ницше входит в язык как раз то, что есть, но остается для расхожего представления за-ставленным (verstellt). Поэтому мы можем также предположить, что сверхчеловек уже существует тут и там и лишь является невидимым для публики. Однако мы ни в коем случае не должны искать сущностный образ сверхчеловека в тех фигурах, которые поднялись на острие различных форм организаций как главенствующие функционеры находящейся на переднем плане, поверхностной и двусмысленной воли к власти. Сверхчеловек — это также и не волшебник, который должен привести человечество к райской благодати на Земле.

«Пустыня растет: горе тому, кто таит в себе пустыню!» Кто есть тот, которому здесь кричится «горе!»? Это есть сверхчеловек. Ибо

переходящий через должен быть заходящим, нисходящим (Untergehender); путь сверхчеловека начинается с его заката (Untergang). Таким началом уже определен его путь. Требуется вновь заметить: так как тезис о призывающем нашего сомнительного времени — то, что мы еще не мыслим — взаимосвязан со словом Ницше о растущей пустыне, так как в этом слове все-таки думается о сверхчеловеке, мы должны попытаться прояснить существо сверхчеловека настолько глубоко, насколько этого требует наш путь.

Будем сейчас держаться подальше от путаных и фальшивых тонов, которые привносятся обычным мнением в слово «сверхчеловек». Вместо этого обратим внимание на три простых обстоятельства, которые выходят наружу как бы сами собой в простом продумывании слова «сверхчеловек».

1. Переход (Übergang). 2. Откуда идет переход (Übergang). 3. Куда идет переход.

Сверхчеловек пре-вос-ходит (geht hinaus über...) человека прежнего и потому последнего. Человек есть — если он не останавливается в рамках рода прежнего человека — переход; он есть некий мост; это «канат, натянутый между животным и сверхчеловеком над пропастью». Таковой есть, если продумать строго, образ человека, к которому переходящий переходит. Заратустра это еще не сам сверхчеловек, но прежде всего тот, кто к нему переходит, — становящийся сверхчеловек. Здесь мы ограничим, по нескольким основаниям, наше рассмотрение на этом предварительном образе сверхчеловека. Прежде нужно обратить внимание на этот переход. Здесь необходимо точнее осмыслить второй момент, а именно то, откуда идет переходящий; это то, как обстоит с прежним, последним, человеком. И третьим пунктом мы должны обдумать то, куда переходит переходящий, т. е. в какое положение приходит переходящий человек.

Названное первым, переход, прояснится только тогда, когда мы обдумаем второе и третье — Откуда и Куда этого переходящего и меняющегося в переходе человека.

Человек, которого пре-вос-ходит переходящий человек, есть прежний человек. Ницше называет его — поскольку он хочет напомнить о его прежнем сущностном определении — еще не уста-

новленным животным. А это значит: homo est animal rationale. Animal означает не просто живое существо, таковым является также и растение. Мы же не говорим, что человек есть разумная растительность. Animal означает животное, animaliter это (например, у Августина) «животный». Человек есть разумное животное. Разум есть вняtie (Vernehmen) того, что есть, и это одновременно всегда означает, и что может быть, и что должно быть. Вняtie включает в себя в строгой последовательности: восприятие, принятие, пред-принимание (Vor-nehmen), прорабатывание (Durchnehmen) и, значит, про-говаривание (Durch-sprechen). По латыни проговаривание звучит: geog, греческое ῥῆω (риторика), способность к вниманию и проработке чего-либо; geri есть ratio; animal rationale есть животное, которое живет посредством того, что оно внимает названным способом. Правящее в разуме вняtie вы-ставляет цели, у-станавливает правила, предо-ставляет средства и наставляет относительно способов действия. Вняtie разума разворачивает себя как многообразие поставления, которое всюду и в первую очередь есть пред-ставление. Отсюда можно было бы сказать и так: homo est animal rationale это — человек есть пред-ставляющее животное. Обычное животное, например, собака ничего не представляет, она ни в коей мере не может что-либо пред — собой — ставить; для этого собака — или вообще любое животное — должна была бы внимать себе. Животное не может сказать «я», оно вообще не может ничего сказать. Человек же, напротив, по учению метафизики есть представляющее животное, которому свойственно умение говорить. На этом сущностном определении человека, разумеется, никогда не продуманном более исходно, строится учение о человеке как личности (Person), которое впоследствии можно изложить теологически. Persona подразумевает личину театрального действия (лице-действия), через которую звучит его сказывание. Поскольку человек как внимающий внимает тому, что есть, он может быть осмыслен как persona, личина (маска) бытия.

В характеристике Ницше последний человек это такой прежний человек, который как бы упрочивает в себе прежнюю человеческую сущность. Отсюда как раз последний человек остается

наиболее удаленным от возможности пре-взойти себя и таким подчинить себе самого себя. Поэтому в роде последнего человека разум, представление, неким особым образом околеваает и как бы сволакивает себя (verfilzen) на себя. Представление здесь держится лишь еще всякий раз непосредственно до-ставленного и предо-ставленного (Zu- und Bei-Gestellte). Точнее, представление держится как нечто такое, доставка чего регулируется занятиями и прихотями человеческого представления и согласовывается с общей понятностью и полезностью. Явлением становится все, что есть, лишь постольку, поскольку оно благодаря этому молчаливо согласованному представлению доставляется как предмет или как состояние и лишь тем самым допускается. Последний человек, окончательный род прежнего человека, приводит себя и вообще все, что есть, в это состояние посредством особого рода представления.

Давайте вслушаемся теперь, однако, в то, что сам Ницше дает сказать своему Заратустре о последнем человеке. Приведем лишь немного об этом — отрывок из «Предисловия» к «Так говорил Заратустра» (1883 г., глава 5). Заратустра держит свое вступительное слово на базарной площади города, в который он пришел, спустившись с гор, в ближайший город, «лежавший за лесом». Там собралось множество народа, которому было обещано зрелище — канатного плясуна, стало быть, Переходящего.

Утром этого дня Заратустра прервал свое десятилетнее уединение в горах, чтобы снова отдать себя людям внизу. Ницше пишет: «и в одно утро поднялся он с зарею, стал перед солнцем и так говорил к нему:

Великое светило! В чем было бы счастье твое, не будь у тебя тех, кому ты светишь!

Десять лет подымалось ты сюда, к моей пещере: ты пресытилось бы светом и восхождением своим, не будь меня, моего орла и моей змеи».

В этих словах, которые исторически возвращаются к истокам — к сердцевине метафизики Платона — и тем самым наталкиваются на само ядро всего западного мышления, кроется ключ к книге Ницше «Так говорил Заратустра». Заратустра спустился

с горы в одиночестве. Но когда он вошел в лес, ему встретился старый отшельник, «который оставил свою священную хижину». После разговора со старцем Заратустра вновь остался один, и он сказал своему сердцу: «Возможно ли это! Этот святой старец в своем лесу еще ничего не слышал о том, что *Бог мертв*» (Предисловие Заратустры, 2). Придя в город, на базарную площадь, Заратустра сразу же пытается учить народ о «сверхчеловеке» как «смысле земли». Однако народ только смеялся над Заратустрой, и он должен был признать, что еще не время и нет еще правильного способа сразу же и напрямую говорить о высшем и будущем, и что следовало бы говорить лишь опосредованно и поначалу даже о противоположном.

«Буду же говорить я им о самом презренном существе, а это и есть *последний человек*». Из этой речи о последнем человеке, из вступительного слова к тому, что Заратустра «проговаривает» в своих подлинных речах, вслушаемся лишь в несколько фраз, чтобы узреть, в чем состоит род человеческого существа, от которого должен произойти переход.

И так говорил Заратустра к народу:

Горе! Приходит время, когда человек уже не пустит более стрелы тоски своей выше человека и тетива лука его разучится дрожать! [...]

Горе! Приходит время, когда человек больше не родит звезды. Горе! Приходит время самого презренного человека, который уже не может презирать самого себя.

Смотрите! Я покажу вам *последнего человека*.

«Что такое любовь? Что такое творение? Что такое страсть? Что такое звезда?» — так вопрошает последний человек и подмигивает.

Земля стала маленькой, и по ней прыгает последний человек, делающий все маленьким. Его род неистребим, как земляная блоха; последний человек живет дольше всех.

«Счастье найдено нами», — говорят последние люди и подмигивают.

(Переход. С. 110.)

## VII

Давайте вслушаемся повнимательней: «Последний человек живет дольше всех». Что сказано этим? То, что мы с наступлением господства последнего человека вовсе не приходим ни к какому концу и конечному времени; то, что, напротив, последний человек будет способен к редкой и длительной выносливости. На чем это может быть основано? На чем же еще, кроме его родовой сущности, которая одновременно определяет все относительно рода и способа, каким образом оно *есть* и каким образом всякое считается существующим.

Эта родовая сущность для *animal rationale* основана на том способе, каким образом оно все то, что есть, приводит в качестве пред-метов и состояний к поставленности, пред-ставляет перед собой и ставит себя по отношению к этому поставленному как некие всеохватывающие обстоятельства. Но каков же теперь тот род представления, в котором вращается последний человек? Ницше хотя и говорит об этом достаточно, но не рассматривает сказанное далее в направлении того вопроса, который мы сейчас ставим. Каков род представления, в котором останавливаются последние люди? Последние люди подмигивают. Что это значит? «Подмигивать» связано с «мигать», «мерцать», «проблескивать». Подмигивать — это означает: подыгрывать в кажимости и видимости и доставлять дальше то, о видимости чего договариваются как о чем-то действительном, причем во взаимном, отчетливо даже не проговариваемом соглашении особо не разбираться со всем тем, что доставлено таким образом. Подмигивать — это договорное, а в конечном итоге даже и не нуждающееся в договоренности само-поставление лишь поверхности (*Ober- und Vorderflächen*) предметов и состояний, поверхности всего того, что представляется действительным и значимым, благодаря чему человек занимается чем угодно и что угодно оценивает. (*Переход*. С. 119.)

### VIII

Сверхчеловек есть переходящий через прежнего человека, но куда? Прежний человек есть последний человек. Однако, если род живого существа «человек» отличается от прочих живых существ на земле — растений и животных благодаря «рациональному», *ratio*, а вняtie и расчет являются в основе представлением, то тогда особый род последнего человека должен быть обоснован в особом роде его представления. Ницше называет его подмигиванием, не приводя в какое-либо отчетливое отношение к сущности представления и не задаваясь вопросами о его сущностной области и тем более о происхождении его сущности. И тем не менее именование, взятое Ницше для обозначения этого представления, — подмигивание (в контексте, в котором оно стоит) должно быть в полной мере весомым и для нас. Мы не можем отождествить подмигивание исключительно с поверхностным и мимолетным знаком глазами, посредством которого в особых ситуациях дают понять, что сказанное и запланированное и вообще то, что вот здесь сейчас происходит, по сути своей уже не воспринимается всерьез. Такой знак глазами может распространяться именно по той лишь причине, что представление уже само по себе имеет характер подмигивания. Представление до-ставляет и пред-ставляет всему лишь мигание, проблескивание поверхностной видимости. Только так пред-ставленное и всякий раз так до-ставленное имеет значение. Этот род представления не возникает сначала из подмигивания, а как раз наоборот: подмигивание есть следствие уже господствующего представления. Какого представления? Речь идет о том пред-ставлении, которое составляет метафизическое основание мировой эпохи, которую назвали Новым временем, и которое сейчас не завершается, а как раз только начинается, поскольку правящее в нем бытие только теперь разворачивается в провиденное сущее в целом. Это метафизическое основание Нового времени нельзя изложить в лишь нескольких тезисах. Поэтому я здесь ссылаюсь на доклад, который я сделал на этом самом месте в 1938 году и который был опубликован в «Holzwege»

[«Неторные тропы»] на стр. 69–104 под названием «Die Zeit des Weltbildes» [«Время картины мира»].

Счастье найдено нами – говорят последние люди и подмигивают.

Мы будем всесторонне при помощи нашей социологии, психологии, психотерапии и при помощи других средств заботиться о том, чтобы в скором времени все люди одинаковым способом были доставлены в одинаковое состояние одинакового счастья, и одинаковость благополучия будет поставлена прочно. Однако это изобретение счастья будет, напротив, гнать людей из одной мировой войны в другую. Народам подмигивают: мол, мир – это устранение войны. Поэтому мир, который устраняет войну, может быть укреплен только посредством войны. Против этого военного мира, однако, всюду ведется наступление мира, атаку которого вряд ли можно охарактеризовать как мирную. Война – укрепление мира; однако мир – устранение войны. Каким образом мир должен быть укреплен посредством того, что он устраняет? Здесь что-то в самой глубокой основе трещит по швам – или, возможно, никаких швов никогда и не было? Тем временем, однако, «война» и «мир» остаются как бы двумя кусками дерева, которые дикари непрерывно трут один о другой, чтобы добыть огонь. Тем временем последний человек должен вращаться в представлении, посредством которого на все подмигивают и только и могут подмигивать вследствие жуткой судьбы, которая препятствует современному человеку в том, чтобы выглянуть и посмотреть поверх себя и своего рода представления. Поэтому он вынужденно ищет в своем роде представления, в перемигивании, форму мероприятий, которые должны создать мировой порядок. Разве конгрессы и конференции, комитеты и подкомитеты являются чем-то иным, кроме как подмигивающими организациями и перемигивающейся договоренностью недоверия и лицемерия? Каждое решение внутри этого представления по своей сути слишком кратковременно. И в то же время человек не может без решений и определенности позволить себе снизить во внешнее спокойствие и уверенность. Однако основа этой разорванности человека остается закутанной в тень зловещей судьбы мира. А само это за-



кутывание покрывается господством публичности, так что разрыв этой разорванности человека в его существе не доступен, несмотря на несказанные страдания, несмотря на нужду, которую выносят слишком многие. Та боль, которая поднимается из разрыва того, что есть, еще не достигает человека в его существе. Как это прозвучало на первом часе этих лекций? «Боли в нас нет...»

Должно ли после всего сказанного само это подмигивающее представление уже лежать вне голого своеволия или просто попустительству человека? Должны ли в этом представлении самородные, превосходящие человека отношения повелевать тому, что есть? Должны ли эти отношения быть такими, что человеку отказывается в том, чтобы давать бытию быть самим собой в своем существе?

Должно ли это представление всякий раз хотя и ставить перед собой то, что есть бытие, но при этом все же в основе противопоставлять себя всему, что оно есть и как оно есть? Должно ли это представление все то, что оно себе поставяет, по сути, отставлять, чтобы это низложить и разложить? Каков есть род такого мышления, которое все так представляет, что оно, по сути, все это отставляет? Каков есть дух этого представления? Какого рода есть это мышление, которое размышляет обо всем таким способом? Какого рода есть размышления прежнего человека?

Ницше дает нам ответ на наш вопрос о том самом представлении, которое заранее господствует во всяком подмигивании последнего человека. Этот ответ находится в третьем с конца отрывке второй части книги «Так говорил Заратустра» (1883). Он озаглавлен «Об избавлении». Здесь говорится:

*Дух мщениа:* друзья мои, он до сих пор был лучшей мыслью людей; и где было страдание, там всегда должно было быть наказание.

Мечь, мщение, wreken, urgere означает: толкать, гнать, преследовать, отставлять. Размышление, представление прежнего человека определено мечью, отставлением. Однако если Ницше хочет уйти от прежнего человека и его представления и перейти к другому и высшему человеку, то каков тогда мост, ведущий к этому пути перехода? О чем мыслит Ницше, когда он ищет этот

мост, чтобы уйти от последнего человека и достичь сверхчеловека? Что есть то, что этот мыслитель мыслил собственно и единственно, и мыслил даже тогда, когда он не высказывал это при каждой возможности и одним и тем же способом? Ницше дает ответ на наш вопрос в той же второй части «Так говорил Заратустра», в отрывке «О тарантулах». Здесь он Заратустре дает сказать:

Ибо, *да будет человек избавлен от мести*— вот для меня мост, ведущий к высшей надежде, и радужное небо после долгих гроз.

(*Переход*. С. 124.)

## IX

Мышление Ницше относится к избавлению от духа мести. Его мышление относится к духу, который как свобода от мщения предшествует любому голому братанию, однако также и всяческому желанию наказывать, всяческим миротворческим усилиям и любому подстрекательству к войне, и к тому духу, который хочет упрочивать и основывать *Рах* — мир на пактах. Пространство этой свободы от мщения предшествует также любому пацифизму, равно как и всякой политике силы. Он предшествует также любому бессильному попустительству и вынуждению к самопожертвованию, равно как и слепым действиям любой ценой. В пространстве свободы от мщения Ницше видит существо сверхчеловека. К этому пространству идет переходящий — сверхчеловек — «Цезарь с душой Христа».

К духу свободы от мщения относится мнимое свободомыслие Ницше. Когда мы хотя бы приблизительно рассмотрим эту основную черту его мышления, то прежний образ Ницше — тот, который уже внедрился в расхожее мнение — должен сам собой распасться.

Мы пытаемся охарактеризовать путь переходящего и вместе с тем переход от последнего человека к сверхчеловеку. Мы спрашиваем о мосте от одного к другому. Мост есть, по собственному слову Ницше, избавление от мщения.

Однако теперь, как уже указывалось, может возникнуть мнение, что вопрос о мщении и об избавлении от него есть лишь ча-

ственный вопрос морали и морального воспитания, а вычленение жажды мести как основной черты прежнего человека, прежнего мышления, это задача «психологии». Действительно, рассуждения Ницше, и по звучанию слов и даже по титулам, возвращаются в таких традиционных областях представления, как мораль и психология. Фактически Ницше мыслит, однако, то, что подпадает под рубрики «мораль» и «психология», всюду с точки зрения метафизики, т. е. в отношении вопроса, каким образом бытие сущего в целом определяет себя и касается человека. «Мораль» и «психология» обоснованы в метафизическом. Для спасения человеческого существа ни психология, взятая сама по себе, ни психотерапия ничего не могут. Мораль как голое учение и требование ничего не может, если прежде человек не достигает иного основного отношения к бытию, если человек сам по себе, насколько это может от него зависеть, не решается на то, чтобы вообще когда бы то ни было держать свое существо открытым для сущностных отношений к бытию независимо от того, обращается ли оно к человеку или дает человеку быть еще без боли и, соответственно, без языка. Но уже тогда, когда мы переносим и выносим лишь это «языка и боли в нас нет», мы, по существу, уже открыты для обращения к нам бытия. Однако сама эта открытость для бытия, которую может подготовить мышление, сама по себе ничего не может для спасения человека. Для этого спасения собственная открытость отношения к бытию является хотя и необходимым, но вовсе не достаточным условием. Но именно тогда, когда мышление остается при своем действии, а именно разрывает туман вокруг сущего как такового, оно должно помнить о том, чтобы этот разрыв не исчезал. Гегель однажды выразил это, хотя и в исключительно метафизическом аспекте и измерении, следующим образом: «...заштопанный чулок лучше разорванного, но не так с “самосознанием”». Здравый, направленный на пользу человеческий рассудок стоит на стороне «заштопанного чулка». В противоположность этому осмысление области, в которой сущее показывает себя (для философии Нового времени это область субъективности) стоит на стороне разорванности, а именно сознания. Это разорванное посредством своего разрыва открыто для доступа абсолютного.

Для мышления действительно: ... Разорванность держит открытым путь в метафизическое.

Мышление Ницше о мести и избавлении от мщения мы прежде всего должны переместить в самую широкую область метафизики, и даже в самую сердцевину этой области. Указание на это, пусть и самое общее, должно оставаться здесь с необходимостью и в постоянной связи со словом о растущей пустыне.

С таким указанием мы, однако, на каждом шагу, а это значит — в каждом тезисе, попадаем в труднодоступную местность, которая тем не менее находится недалеко, в почти безвоздушных пространствах мертвых понятий и безмерных абстракций. Эта местность находится в области, на почве которой осуществляются все движения нашей современной эпохи. То, что эту почву, не говоря уже об области, не видят или, лучше сказать, не хотят видеть, вовсе не является доказательством того, что она не существует.

Чтобы понять, что и насколько далеко Ницше заранее мыслит мечь и избавление от мщения метафизически, то есть из бытия, которое определяет всякое сущее, мы должны обратить внимание на то, в каком сущностном выражении появляется бытие сущего в эпоху Нового времени. Это обозначенное сущностное выражение входит в язык в классической форме благодаря нескольким тезисам, изложенным Шеллингом в 1809 году в его «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах». Следующие три предложения в оригинале особо выделены в сравнении с текстом, который идет выше, знаками тире и тем самым специально подчеркнуты в своем принципиальном значении и звучат так:

В последней и высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления. Воление есть прабытие, и только к волению приложимы все предикаты этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к тому, чтобы найти высшее выражение (WW. Abt., I. Bd. VII, 350 Ende).

Шеллинг находит предикаты, которые мышление метафизики с давних пор приписывает бытию, по их последнему, высшему и потому завершённому образу в волении. Однако воля этого во-

ления не подразумевается здесь как способность человеческой души, но слово «воление» именуется здесь бытие сущего в целом. Всякое сущее и сущее в целом имеют способность своего существования в волеии и через воление. Это звучит для нас странно; это и будет оставаться странным до тех пор, пока для нас будут оставаться чуждыми существенные и простые мысли западной метафизики, т. е. пока мы эти мысли не мыслим, а всего лишь пересказываем. Можно, например, совершенно точно историографически зафиксировать высказывания Лейбница о бытии сущего и тем не менее ничего не узнать о том, что он мыслил, когда определял бытие сущего из монады, а эту монаду как единство *perceptio* и *appetitus*, как единство представления и желания. То, что мыслит здесь Лейбниц, входит в язык у Канта и Фихте как разумная воля, которую осмысляют Гегель и Шеллинг, каждый своим путем. То же самое именуется и подразумевает Шопенгауэр, когда он мыслит мир как волю и представление; то же самое мыслит Ницше, когда он определяет прабывие сущего как волю к власти. То, что здесь вообще везде бытие сущего появляется как воля, основано не на воззрениях, которые составили себе отдельные философы. То, что это появление бытия как воли означает, не отыщешь никакой ученостью. Его можно лишь через посредство мышления расспросить, и лишь через осмысление оценить его по достоинству в его достоинствах вопрошания, а это значит сохранить его мыслимое в памяти.

Бытие сущего появляется для метафизики Нового времени как воля. Но поскольку человек по своему существу как мыслящее животное связан в способе представления с сущим в его бытии и тем самым с этим бытием и отсюда определен из бытия, то согласно этому отношению бытия (т. е. теперь уже воления) к человеческому существу и человеческое бытие должно подчеркнутым образом являться как воление.

Каким же образом мыслит Ницше существо мести, когда он мыслит метафизически? Мы проясняем вопрос следующим: каково существо мести, если оно как отставление определяет все представление? Представление доставляет то, что есть. Оно устанавливает то, что может считаться существующим. Определе-

ние того, что есть, состоит, соответственно, известным образом в подчинении у представления, которое все отставляет, чтобы устанавливать по своему усмотрению и удерживать в заданном положении.

Тем, что есть, считается с давних пор присутствующее. Как, однако, обстоит с представлением того, что известным образом уже не есть и еще не есть? Как обстоит с представлением того, что было? С «было» сталкиваются представление и его воление. Против того, что «было» воление уже ничего не может поделать. Против всякого «было» воление уже не может ничего доставить. Это «было» противоречит волению названной воли. «Было» становится камнем преткновения для всякого воления. Это тот самый камень, который воля уже не может свернуть. Таким образом, «было» становится скорбью и зубовым скрежетом всякого воления, которое как таковое всегда волит вперед и как раз этого и не может против того, что уже установилось и осталось позади как прошедшее. Таким образом, «было» есть нечто противное для всякого воления. Поэтому в самой воле восстает перед лицом этого противного противоволение этому «было». Но через противоволение это противное укореняется в самой воле. Воление переносит это противное в себе самом тяжело; оно страдает от этого противного, т. е. воля страдает от самой себя. Воление является себя для самого себя, как это страдание от «было», как страдание от прошедшего. Однако прошедшее происходит из ухода. Поскольку воля страдает от ухода, притом что это страдание есть как раз она сама — воля, то воля в своем волении остается вверенной уходу. Таким образом, воля хочет самого этого ухода. Она хочет тем самым ухода своего страдания и, следовательно, ухода самой себя. Противоволение против всего «было» является как воля к уходу, которая хочет, чтобы ушло все то, что ценно. Восстающее в воле противоволение есть, таким образом, воля против всего, что уходит, т. е. что возникает, что из возникновения приходит в определенное положение и продолжает существовать. Воля — это, таким образом, некое представление, которое все, что идет, стоит и приходит, в сущности, отставляет, чтобы в его положении низложить его и в конце концов разложить его. Это про-

тивоволение, отвращение воли, в самой воле и есть, по Ницше, существо мести.

Это, и только это, есть само *мщение*: отвращение воли ко времени и его «было». («Так говорил Заратустра». Часть 2. Об избавлении.)

Но месть никогда не называет саму себя своим собственным именем и менее всего там, где она действительно мстит. Мечь называет себя «наказанием». Она облачает свое враждебное существо в видимость правоты. Она скрывает свое противоволящее существо в видимости распределения по заслугам.

«Наказание» — именно так называет само себя мщение: с помощью лживого слова оно притворяется чистой совестью.

Здесь не место обсуждать, насколько за этими высказываниями Ницше о мести и наказании, о мести и страдании, мести и избавлении от мщения непосредственно стоит размежевание с Шопенгауэром и — опосредованно — с отрицающими мир позициями. Наш взор мы должны направить на другое, чтобы обозреть широту действия мысли о мести, и отсюда распознать, где ищет Ницше собственно избавления от мщения. И, таким образом, станут зримыми границы, в которых Ницше мыслит месть. Посредством этого впервые обозначается область его мышления в целом. Таким образом, в итоге должно показать себя то, насколько все же далеко Ницше осмысляет бытие сущего в целом, когда он говорит о мести. Должно показать себя то, что Ницше вообще ни о чем другом не мыслит, кроме как о бытии сущего, когда он осмысляет дух мести и избавление от мщения. И если все это так, то тогда вопрос Ницше о мести, правильно осмысленный, ведет нас к основной позиции его мышления, т.е. в сердцевину его метафизики. Если мы достигаем этого, то мы оказываемся в той области, откуда прозвучало слово «Пустыня растет...». Если дух мести, однако, определяет все прежнее мышление, а это мышление есть все же в своем существе представление, то тогда отсюда должен открыться широкий вид на существо представления. При этом станет свободным взгляд на то, в чем вращается прежнее мышление, также еще и мышление Ницше.

Чтобы увидеть, как далеко распространяется метафизически мысль Ницше о мести, необходимо обратить внимание на то, как он видит и определяет существо мести. Ницше говорит:

Это, и только это, есть само *мщение*: отвращение воли ко времени и его «было».

То, что характеристика мести отталкивается от отвратительного и противного и потому от противоволения, кажется ясным делом. Но Ницше мыслит дальше. Он не просто говорит: месть есть противоволение подобно тому, как мы характеризуем ненависть как нечто противное и унижающее. Ницше говорит: месть есть противоволение воли. Этим нам уже указывается на то, что воля на языке метафизики Нового времени разумеет не только как человеческое воление, но на то, что «воля» и «воление» есть имя для бытия сущего в целом. Признание Ницше мести как «противоволения воли» приводит ее в связь с бытием сущего. То, что это так, станет полностью ясным, когда мы обратим внимание на то, против чего собственно волит противоволение воли: месть есть противоволение воли против времени и его «было».

При первом, при втором и даже при третьем прочтении этого определения существа мести связь мести со «временем» может показаться неожиданной, непонятной и в конечном итоге даже произвольной. Так даже должно быть. Так должно быть до тех пор, пока из внимания упускается, во-первых, куда указывает здесь слово «воля» и, во-вторых, что здесь означает слово «время». Однако Ницше сам дает ответ на вопрос, как он мыслит время. Ницше говорит: месть есть «противоволение воли против времени и его “было”». Мы должны этот тезис Ницше продумать столь тщательно и осторожно, будто перед нами тезис Аристотеля. Да мы и имеем, что касается определения существа времени, пред собой тезис Аристотеля. Очевидно, что Ницше и не вспомнил об этом, когда записывал этот тезис. И это замечание вовсе не говорит о том, что Ницше зависим от Аристотеля. Мыслитель не зависит от мыслителя, но мыслитель, когда мыслит, привязан к данному для мысли, к бытию. И, лишь поскольку он привязан к бытию, он может быть открытым для влияния на него уже по-



мысленного мыслителями. Поэтому позволять на себя влиять остается исключительным правом великих мыслителей. Мелкие, напротив, страдают исключительно от своей горе-оригинальности и потому закрываются перед идущим издали влиянием. Ницше говорит: месть есть «противоволение воли ко времени...». Это не означает против чего-то временного; это не означает против особого характера времени, но это означает просто противоволение против времени. Правда, затем сразу следуют слова «против времени и его “было”». А этим говорится: и против «было» во времени. Следует указать, что времени принадлежит не только «было», но также и «будет», и «есть сейчас». Несомненно, времени принадлежит не только прошедшее, но также будущее и настоящее. Таким образом, Ницше, когда он акцентирует на «было», подразумевает время в особом аспекте, а вовсе не просто «время» как таковое. Однако как обстоит с этим «временем»? Оно вовсе не есть некий пакет, где вместе упакованы прошедшее, будущее и настоящее. Время — никакой не загон, в котором запираются «уже не теперь», «еще не теперь» и «теперь». Как обстоит с «тем» временем? С ним обстоит так, что оно идет. И оно идет тем, что проходит. Ход времени — это есть, конечно, приход, но приход, который идет тем, что он проходит. Приходящее времени никогда не приходит, чтобы остаться, но для того чтобы уйти. Приходящее времени уже всегда отмечено знаком ухода и прохождения мимо. Отсюда временное считается лишь преходящим. Поэтому «было» именуется не просто отрезок времени наряду с двумя другими, но: собственно приданое, которое время отдает и оставляет позади, есть прошедшее, «было». Время отдает только то, что оно имеет. А оно имеет только то, что оно само есть.

Следовательно, когда Ницше говорит: месть есть «противоволение воли против времени и его “было”», то он этим «было» не выделяет некое обособленное определение времени, а характеризует время через его отличительные моменты всего его временного существования. Это уход. Союзом «и» в обороте «времени и его “было”» в тезисе Ницше не просто добавляется новая единица, но это «и» здесь скорее означает: «а это значит». Мечь есть противоволение воли против времени, а это значит: против ухода и его прошедшего.

Эта характеристика времени как ухода, как истекания идущего одного за другим, как накатывания каждого «теперь» из «еще не теперь» в «уже не теперь» и, следовательно, характеристика временного как преходящего — все это в единстве выражает в общей метафизике Запада расхожее представление о «том» времени. (*Переход*. С. 126)

## Х

Откуда же все-таки происходит это давно вошедшее в обращение представление о времени как ходе, о временном как о преходящем? Упала ли с небес эта характеристика времени как нечто абсолютное? Является ли это представление само собой разумеющимся лишь потому, что оно уже давно в обиходе? Каким же образом вошло это представление о времени в обращение? Как попало оно в обращение западного мышления?

Настало время, наконец пора теперь осмыслить это существо времени и его происхождение, с тем чтобы мы добрались туда, где себя показывает то, что во всякой метафизике нечто сущностное, а именно ее собственное основание, остается неосмысленным. Это то основание, из-за которого мы должны сказать, что мы еще собственно не мыслим, пока мы мыслим лишь метафизически. Если метафизика вопрошает о существе времени, то она, вероятно, будет и должна спрашивать таким способом, который вообще соразмерен вопрошанию такого рода. Метафизика спрашивает: τί τὸ ὄν (Аристотель) — что есть сущее? Исходя из сущего она вопрошает о бытии сущего. Что в бытии существует? В чем состоит у сущего его бытие? В связи со временем это говорится так: что собственно у времени существующего? Соответственно такой постановке вопроса время будет представлено как нечто такое, что все-таки где-то есть, как нечто существующее и, таким образом, будет спрошено о его бытии. Эту постановку вопроса Аристотель в своей «Физике» (Δ 10–14) развил классическим способом. Ответ, который Аристотель дает на им же поставленный вопрос о существе времени, определяет и представление о времени у Ницше. На аристотелевском основном представле-

нии о времени, которое предначертано в греческом мышлении, основываются все последующие концепции времени. Это вовсе не исключает, а, напротив, включает то, что у отдельных мыслителей — например у Плотина, у Августина, у Лейбница, у Канта, у Гегеля — имеются различные направления в изложении того же самого положения дел. Как это соотносится со временем? Что у времени существующего? Как только метафизическое мышление ставит этот вопрос, для этого мышления уже решено, что оно понимает под «сущим», в каком смысле оно мыслит слово «быть». «Сущее» означает присутствующее. Сущее тем более существующее, чем более присутствующее оно есть. Оно во всякое время тем более присутствующее, чем более пребывающим оно пребывает, чем длительней его пребывание. Что есть у времени присутствующее и тем самым настоящее? Настоящее у времени всегда только «теперь» (νῦν, нунс). Будущее *есть* «еще не теперь»; прошедшее *есть* «уже не теперь». Будущее есть еще отсутствующее, прошедшее есть уже отсутствующее. Существующее — присутствующее во времени — есть когда бы то ни было лишь мельчайшая частица того или иного летучего «теперь», которое, выходя из «еще не теперь» уходит в «уже не теперь». То, что сегодня, например, в спорте исчисляют десятками, а в современной физике миллионными секунды, вовсе не означает, что мы посредством этого точнее ухватываем и, таким образом, настигаем время, но, напротив, такое исчисление есть вернейший путь потерять существенное время, т. е. «иметь» все меньше времени. Если продумать точнее: причиной растущей потери времени было не это исчисление времени, но это исчисление времени началось в тот момент, когда человек вдруг пришел в беспокойство, что у него уже нет времени. Этот момент есть начало Нового времени.

Что у времени сущее, присутствующее? То или иное «теперь». Но всегда теперешнее «теперь» присутствует тем, что оно уходит. Будущее и прошедшее суть *не*-присутствующие, они таковы, что о них никогда не можешь просто сказать: это присутствует. Поэтому будущее и прошедшее, по Аристотелю, суть μὴ ὄν τι, соответственно, не οὐκ ὄν, ни в коем случае не полностью несуществующее, а таковое, чему не достает присутствия. Точно то же

самое говорит Августин в разъяснении 38-го Псалма, где обозначено: *Nihil de praeterito revocatur, quod futurum est, transiturum exspectatur* (Ничего из прошедшего не позвать назад, то, что есть будущее, ожидается как мимо проходящее). И затем, в том же самом месте, говорится почти дословно по-аристотелевски о времени: *et est et non est* — существует и не существует (Opp. ed. Migne IV, 419a). Существование времени представляется здесь из бытия, а именно: на что надо обратить внимание, из совершенно особого истолкования «бытия», то есть как присутствия. Это истолкование бытия давно стало для нас привычным и само собой разумеющимся.

Так как бытие для всей метафизики с начала западного мышления означает присутствие, то бытие, если оно должно быть осмыслено в высшей инстанции, должно мыслиться как чистое присутствие, т. е. как присутствующее присутствие, как пребывающее настоящее, как постоянно существующее «теперь». Средневековое мышление говорит: *nunc stans*. Это, однако, есть истолкование существа вечности.

Давайте теперь на мгновение вспомним о разъяснении, которое Шеллинг добавляет к тезису: «Воление есть прабытие». Там сказано, что у прабытия существуют наряду с другими такие предикаты: «вечность, независимость от времени».

Если во всякой метафизике бытие осмысливается как вечность и независимость от времени, то это означает не что иное, как сущее в своем бытии независимо от времени — времени, представляемом в смысле ухода. Преходящее не может быть основанием вечности. К собственно сущему в его бытии принадлежит независимость от времени в смысле ухода. Однако как обстоит с непродуманным еще здесь определением самого бытия как присутствия и именно как присутствующего присутствия? Как обстоит дело с бытием как присутствием, бытием, из которого же представляются и время как уход, и даже вечность как настоящее «теперь»? Не правит ли в этом определении бытия то воззрение на присутствие, на настоящее, соответственно на время, а именно на существование времени, которое мы, разумеется, с помощью традиционного понятия времени никогда не сможем угадать, не говоря

уже о том чтобы осмыслить? Как же обстоит с бытием и временем? Не должно ли и то, и другое — бытие, так же как и время — не должны ли они в своем отношении встать под вопрос как в первую очередь, так и в итоге? Не показывает ли себя в таком случае то, что в самой сердцевине считающегося ведущим определения всей западной метафизики в существе бытия остается неосмысленным нечто сущностное? Благодаря вопрошанию «Бытия и времени» было указано на неосмысленное во всей метафизике. На этом неосмысленном покоится метафизика; отсюда неосмысленное в метафизике не является ее недостатком. Поскольку метафизика покоится на этом неосмысленном, еще в меньшей степени можно объявлять метафизику ложной или вовсе отвергать ее как путь заблуждений.

Мечь для Ницше есть противоволение воли против времени. А это говорит: мечь есть противоволение воли против ухода и его прошедшего, против времени и его «было». Противоволение идет не просто против ухода, но против ухода, поскольку этот уход дает быть прошедшему прошедшим и застывать в оцепенении окончательности. Противоволение мести идет против времени постольку, поскольку оно позволяет уходить всему в «было» и, таким образом, позволяет уходить ходу. Противоволение мести направляет себя не против голого хода времени, но против его позволения уходить ходу в прошедшее, против «было». К этому «было» противоволение мести остается прикованным; точно так же, как во всякой ненависти хранится бездонная зависимость от того, от чего ненависть, в сущности, постоянно хотела бы быть независимой — чего она тем не менее никогда не может, и может тем меньше, чем сильнее она ненавидит.

Каково же тогда избавление от мщения, если мечь людей прикована к укрепленному прошедшему? Избавление есть отрешение от того, что противно противоволению мести. Избавление от мщения не есть освобождение от воли вообще. В этом случае избавление как снятие воления — притом, что воля есть бытие — приводит в ничтожное Ничто. Избавление от мщения есть освобождение от противного для воли с тем, чтобы она впервые смогла быть собственно волей.

Когда же то, что остается для воли противным, устраняет «было»? Не тогда, когда вообще уже нет ухода. Время нельзя устранить ради людей. Но пожалуй, противное для воли исчезает тогда, когда прошедшее не оцепеневаает в голом «было» и не стоит в этой оцепенелости неподвижно напротив воления. Противное исчезает, когда уход есть не просто позволение уйти, благодаря чему прошедшее тонет в голом «было». Воля будет свободной от этого противного, когда она будет свободной как воля, т. е. свободна для хода в уходе, но для такого хода, который не уходит от воли, но приходит вновь с тем, что он вновь приносит пройденное. Воля будет свободной от этого противного, когда она будет свободной как воля, т. е. свободна для хода в уходе, но для такого хода, который не уходит от воли, но приходит вновь с тем, что он он вновь приносит пройденное. Воля будет свободной от противоволения против времени и против его голого прошедшего, если она от всего будет постоянно хотеть хода и прихода, вновь хода и возвращения. Воля будет свободна от противного «было», если она хочет постоянного возвращения всякого «было». Воля избавлена от противоволения, если она хочет постоянного возвращения того же самого. Таким образом воля хочет вечности того, чего она уже хотела. Воля есть прабытие. Высший продукт прабытия есть вечность. Прабытие сущего есть воля как вечно возвращающееся воление вечного возвращения того же самого. Вечное возвращение того же самого есть высший триумф метафизики воли, которая вечно хочет своего собственного воления. Избавление от мщениа это переход от противоволения воли против времени и его «было» к воле, которая вечно хочет возвращения того же самого и в этом волении самой себя является своим собственным основанием. Избавление от мщениа — это переход к прабытию всего сущего.

Здесь необходимо промежуточное замечание, которое должно, конечно, остаться лишь замечанием. В качестве воли вечного возвращения того же самого воля может хотеть вернуться назад. Ибо здесь она никогда не сталкивается с жестко определившимся прошлым, которого она уже не могла бы хотеть. Воля вечного возвращения того же самого освобождает воление от возможности натолкнуться на противное. Ибо воля вечного возвращения того же

самого хочет заранее и в целом это «Назад», что называется поворотом назад и возвращением. Христианское вероучение знает другой способ, которым можно хотеть возвращения «было», — это есть покаяние. Однако, покаяние претерпевается лишь настолько, насколько оно должно претерпеваться, до избавления от «было», когда оно как покаяние остается в сущностной связи с отпущением греха, и таким образом, является вообще и заранее связанным с грехом. Грех есть, однако, нечто существенно иное, чем моральное упущение. Грех имеет место лишь в области веры. Грех есть неверие, восстание против бога как избавителя. Если покаяние вместе с отпущением грехов, и только так, может хотеть возвращения прошедшего, то и хотение возвращения назад этого покаяния — представленное с позиции мышления — остается определенным метафизически и возможно только так, т. е. через отношение к извечной воле избавляющего бога. То, что Ницше все же не идет христианским путем покаяния, связано с его толкованием христианской жизни и христианства. Но это толкование основывается на его концепции мести и ее широты действия для всякого представления. Ницшевское толкование мести обосновано в том, что все осмысляется из отношения к бытию как воле.

Избавление от мщения есть мост, по которому идет переходящий. Куда идет переходящий? Он подходит к тому, что уже не дает никакого пространства для мести как противоволения против только лишь уходящего. Переходящий подходит к воле, которая хочет вечного возвращения того же самого; к воле, которая как таковая воля есть пребытие всего сущего.

Сверхчеловек переходит и превосходит прежнего человека тем, что он входит в отношение к бытию, которое как воля вечного возвращения того же самого вечно хочет самое себя и ничего кроме этого. Сверхчеловек подходит к вечному возвращению того же самого, а именно потому, что его существо оттуда родом. Ницше запечатлевает существо сверхчеловека в образе Заратустры. Кто такой Заратустра? Он есть учитель вечного возвращения того же самого. Метафизика бытия сущего в смысле вечного возвращения того же самого есть опорное основание книги «Так говорил Заратустра». Уже в ранних набросках к IV части и заключению труда

в 1883 году Ницше ясно говорит (XII, 397, 399, 401): «Заратустра возвещает учение возвращения». «Заратустра рассказывает, *исходя из счастья сверхчеловека, ту тайну*, что все возвращается».

Заратустра учит учению о сверхчеловеке, поскольку он учитель вечного возвращения того же самого. Заратустра учит обоим учениям «одновременно» (XII, 401), ибо они в своем существе сопринадлежны. Почему они сопринадлежны? Не потому что они есть — эти особые учения, а потому что и в том и другом одновременно осмысляется то, что изначально сопринадлежно и потому неизбежно осмыляется вместе — бытие сущего и отношение к существованию человека.

Однако это, а именно отношение бытия к человеческому существу как связь и связь этого существа с бытием, еще не осмыслено относительно его существа и его сущностного происхождения. Поэтому мы также еще не можем поименовать все это в достаточной и соразмерной степени. Но так как связь бытия и человеческого существа несет все, поскольку она приводит к решению как явление бытия, так и существо человека, то эта связь должна войти в язык уже в начале западной метафизики. Она поименована в главных тезисах, которые говорят Парменид и Гераклит. То, что они говорят, находится не только в начале, но и это само есть начало западного мышления — начало, которое мы представляем все еще слишком упрощенно, слишком предварительно и только историографически.

Мы должны заново осмыслить учение Ницше о вечном возвращении того же самого и учение о сверхчеловеке уже в контексте отношения бытия к человеческому существу, чтобы смочь продумать оба учения из их единого основания, требующего вопрошания. Только отсюда мы постигаем полностью, что это значит, что ницшевское истолкование существа мести метафизично. Существо мести как воля и противоволение против ухода осмыляется из воли как прабытия, из той воли, которая как вечное возвращение того же самого хочет вечно самое себя. Эта мысль несет и определяет внутреннее движение работы «Так говорил Заратустра». Она движется в стиле постоянно растущего промедления и замедления. Этот стиль — вовсе не художественное средство;



это не менее, чем отношение мыслителя к бытию сущего, которое должно прийти в язык. Ницше мыслил мысль вечного возвращения того же самого уже тогда, когда он писал свою книгу «Веселая наука», опубликованную в 1882 году. В предпоследней главе за номером 341 «Величайшая тяжесть» эта мысль впервые высказана; последняя глава «Incipit tragoedia» содержит уже начало появившейся в следующем году первой части «Так говорил Заратустра». Но в этой книге опорная мысль высказывается лишь в третьей части, но не так, как если бы Ницше не думал о ней при написании первых двух частей. Мысль о вечном возвращении того же самого названа в третьей части, сразу в ее начале, во второй главе, которая с полным основанием озаглавлена «О призраке и загадке». Однако предыдущая, вторая, часть заканчивается главой «Самый тихий час», где сказано: «Тогда опять сказала она мне беззвучно: “Что тебе за дело, Заратустра? Скажи свое слово и разбейся!”». Мысль вечного возвращения того же самого есть тяжелейшая мысль Ницше в двойном смысле; она тяжелейшая для осмысления, и она имеет наибольшую тяжесть. Ее труднее всего вынести. Поэтому если мы в любом отношении оберегаем себя от того, чтобы хоть в какой-то степени слишком легко принять эту тяжелейшую мысль Ницше, то мы все-таки должны спросить: приносит ли эта мысль вечного возвращения того же самого, приносит ли она сама, избавление от мести?

Запись, которая, судя по рукописи, возникла в 1885 году или позднее, в начале 1886 года, имеет подчеркнутое заглавие «*Recapitulation*». Это возобновляющее обобщение метафизики Ницше находится в «Воле к власти» под номером 617. Здесь говорится: «*Что все возвращается, это есть крайняя степень приближения мира становления к миру бытия: вершина созерцания*».

Однако эта вершина не возносится в ясных и четких очертаниях в чистоту прозрачного эфира. Эта вершина остается окутанной тяжелыми облаками — не только для нас, но и для собственного мышления Ницше. Причиной этого не является недееспособность Ницше, несмотря на то, что он в различных попытках доказать вечное возвращение того же самого как бытие всякого становления сбивался с правильного пути. Сама вещь, ко-

торая поименована титулом «Вечное возвращение того же самого» окутана темнотой, от которой даже Ницше должен был в страхе отшатнуться. В самых ранних предварительных разработках к IV части «Так говорил Заратустра» обнаруживается запись, которая поистине содержит ведущее слово для того рода писаний, которые еще сам Ницше опубликовал после Заратустры.

Здесь говорится: «Мы создали тяжелейшую мысль — *так позвольте нам существо создавать*, которому легко и благостно!.. Будущее праздновать, а не прошлое. Миф будущего сочинять! В надежде жить! Благостные мгновения! А затем вновь навешивать занавес и *мысли* укреплять, ближайшие цели ворошить!» (XII, 400).

Мысль вечного возвращения того же самого остается занавешенной — не только посредством некоего занавеса. Но темнота этой последней мысли западной метафизики не может склонить нас к тому, чтобы увернуться от нее посредством отговорок. Отговорок, в сущности, только две. Либо говорят, что эта мысль Ницше о вечном возвращении того же самого есть якобы род мистики и не принадлежит мышлению. Или говорят: эта мысль уже слишком стара и сводится к циклическому представлению о мире, которое среди прочего можно найти в фрагментах Гераклита. В этом соображении, как и во всех соображениях такого рода, вообще нет ничего. Ибо чему это должно помочь, когда относительно какой-либо мысли констатируется, что она встречается «уже» у Лейбница и даже «уже» у Платона, когда при этом оставляют в той же самой темноте помысленное Лейбницем и Платоном, как и ту мысль, которую считают разъясненной при помощи такого рода ссылок!

Что же касается той первой отговорки, согласно которой мысль Ницше о вечном возвращении того же самого якобы является фантастической мистикой, то, пожалуй, наступающее время, когда существо современной техники выходит на свет, а именно постоянное ротационное возвращение того же самого, могло бы научить человека тому, что существенные мысли мыслителей ничего не теряют в своей истине из-за того, что кто-то отказывается их мыслить.

В мысли о вечном возвращении того же самого Ницше мыслит то, о чем Шеллинг говорит, что вся философия стремится к тому, чтобы найти именно для прабытия как воли высшее выражение. Для всякого мыслителя одно несомненно остается требующим осмысления. В попытке Ницше мыслить бытие сущего для нас сегодняшних становится почти навязчивым образом явно, что всякое мышление, то есть отношение к бытию, остается трудным. Аристотель характеризует эту трудность следующим образом (Метафизика, книга II, глава I): ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆ φύσει φανερώτατα πάντων (997в, 9-11). «Именно так, как глаза ночных птиц ведут себя по отношению к явленному свету дня, точно так ведет себя внимание, которое свойственно нашему существу по отношению к тому, что само по себе — по своему присутствию — есть самое явленное из всего» (а именно само присутствие всего присутствующего). Бытие сущего есть самое явленное, и однако мы его обычно вообще не видим, а если — да, то только с трудом.

## МЕЖЧАСОВЫЕ ПЕРЕХОДЫ

### От I к II

Мы пытаемся в ходе этих лекций учиться мыслить. Путь далекий. Мы отваживаемся лишь на несколько шагов. Они ведут, если все идет хорошо, в предгорье мышления. Но они ведут к местам, которые мы должны пройти, чтобы добраться туда, где помогает только прыжок. Лишь он доставляет нас в местность мышления. Поэтому мы уже в начале пути изучаем некоторые подготовительные упражнения для прыжка, без того, что мы это сразу замечаем и стремимся замечать.

В отличие от постоянного поступательного продвижения вперед, в ходе которого мы перебираемся из одного в другое и все вокруг остается одинаковым, прыжок внезапно переносит нас туда, где все иначе, так что все кажется нам странным. Крутизна, внезапность — это резко обрывающееся или вздымающееся. Это определяет край пропасти. И даже если мы при таком прыжке не падаем, то нас все равно поражает То, к чему мы в прыжке подходим.

Таким образом, это совершенно в порядке вещей — то, что уже в начале нашего пути дает о себе знать, — поражающее. Однако было бы сомнительно, если бы поражающее появилось только оттого, что Вы недостаточно внимательно вслушались. В таком случае затем от Вас ушло бы полностью именно это поражающее, которое заключено в самой сути дела. Дело мышления никогда не есть иначе, чем поражая. Оно тем более поражает, чем более свободно мы держимся в отношении предрассудков. Для этого необходима готовность слушать. Она позволяет нам преодолеть ограду привычных мнений и войти в более свободное пространство. Чтобы укрепить эту готовность слушать, приведем сейчас

несколько промежуточных замечаний, которые значимы и для всех последующих часов.

В университете особенно велика опасность того, что в отношении мышления нечто проходит мимо слуха, особенно тогда, когда речь идет непосредственно о науках. Ибо где еще от нас так настоятельно требуется, чтобы мы ломали голову, как не в научно-исследовательских и учебных учреждениях? То, что искусство и наука, несмотря на их совместное упоминание в торжественных речах, совершенно отличны друг от друга, признает каждый безоговорочно. Если же проводят различие и размежевание между мышлением и науками, то это сразу же считают принижением науки. Опасаются даже, что мышление начинает тем самым вражду с науками, нарушает дух их строгости и мешает радости научного творчества.

Даже если бы такие опасения были оправданными, что никоим образом не так, то было бы отсутствием и такта, и вкуса выступать в месте, служащем научному образованию, против науки. Уже сам такт должен был бы помешать здесь любой полемике. Но надо учесть еще другое. Всякий род такой полемики заранее упускает из виду характер мышления. Роль противника — это не роль мышления, ибо мышление мыслит только тогда, когда оно идет за тем, что говорит *в пользу* дела. Любая оборонительная речь всякий раз имеет здесь смысл только в защите дела. Поскольку на нашем пути науки должны вступить в разговор, мы говорим не против наук, а за них, а именно за проявление их существа. Уже здесь существует убеждение, что науки сами по себе есть нечто позитивно сущностное. Однако их существо несомненно иного рода, чем то, которое еще и сегодня хотели бы представить себе в наших университетах. Во всяком случае, это выглядит так, как будто еще страшатся подойти всерьез к тому интригующему положению вещей, что сегодняшние науки принадлежат исключительно к области существа современной техники. Я говорю (да будет замечено): к области *существа* техники, а не просто техники. Вокруг существа современной науки все еще лежит туман. Но этот туман не создается отдельными исследователями и учеными изнутри. Он вообще сотворен не чело-

веком. Он поднимается из местности того призывающего мыслить, что мы еще не мыслим; мы все еще не ... включая и самого говорящего, и его даже в первую очередь.

Поэтому мы пытаемся здесь учиться мыслить. Мы здесь идем вместе одним путем без всяких призывных речей. Учением называется: приводить дела и поступки в соответствие с тем, что нам в том или ином случае обращено поистине. В зависимости от рода этого существенного и в зависимости от той области, из которой приходит его обращенность, различаются соответствие и тем самым род учения.

Ученик столяра, например, тот, кто учится мастерить шкафчики и подобные вещи, при обучении упражняет не только навыки в применении инструментов. Он также знакомится не только с принятыми формами вещей, которые ему нужно строить. Он приводит себя, если становится настоящим столяром, прежде всего в соответствие с различными породами дерева и со спящими в них образами — с деревом, как оно в скрытой полноте своего существа вступает в жилище человека. Это отношение к дереву является опорным для всего ремесла (Handwerk). Без этого отношения к дереву оно остается висеть в пустоте голой деятельности. Занятость ею в таком случае определяется исключительно рынком. Любое ремесло, всякая человеческая деятельность всегда находится под угрозой этой опасности. Поэзия, так же как и мышление, не является исключением из этого.

Добивается ли или все же нет обучающийся столярничеству соответствия с деревом и с вещами из дерева, зависит с очевидностью от того, существует ли кто-то, кто ученика этому учит.

Действительно, учить еще труднее, чем учиться. Это, пожалуй, знают, однако осмысливают это редко. Почему учить труднее, чем учиться? Не потому, что учитель должен владеть большей суммой знаний и во всякое время иметь их наготове. Учить труднее, чем учиться потому, что учить означает: давать учиться. Настоящий учитель ничему другому и не дает учиться, кроме как учиться учению. Поэтому часто его действия также вызывают впечатление, что у него, собственно, ничему не учатся, коль скоро под «учиться» вдруг понимают теперь только снабжение полезными

сведениями. Учитель впереди учеников единственно в том, что ему нужно учиться еще гораздо больше, чем им, а именно даванию-учиться. Учитель должен быть способен на то, чтобы стать более обучаемым, чем его ученики. Учитель гораздо менее уверен в своем деле, чем любой из учащихся в своем. Поэтому в отношениях учителя и учащихся, если это истинные отношения, никогда не вступают в игру авторитет многознающего и авторитетное влияние облеченного полномочиями. Поэтому это остается высоким делом — стать учителем, что есть нечто совершенно другое, чем быть знаменитым доцентом. Вероятно, этим высоким делом и его высотой объясняется то, что там, где все измеряется только по низу и снизу, например с позиции рынка, сегодня уже никто не хотел бы стать учителем. Вероятно, эта антипатия связана с тем призывающим мыслить, которое дано для мысли. Мы должны эти настоящие отношения между учителем и учеником хорошенько проследивать в том случае, если учение в ходе этих лекций может оставаться активным.

Мы пытаемся здесь учиться мышлению. Возможно, мышление — это всего лишь нечто подобное, что и строительство некоего шкафа. Во всяком случае, это есть ручная работа (Hand-Werk). Рука представляет собой нечто особое. Рука согласно обычному представлению принадлежит к организму нашего тела. Однако существо руки нельзя определить как телесный хватательный орган или исходя из этого объяснять. Хватательными органами обладает, например, обезьяна, но у нее нет руки. Рука от всех хватательных органов, как то лап, когтей, клыков, отличается бесконечно, т. е. их разделяет пропасть в существе. Только существо, которое говорит, т. е. мыслит, может иметь руку и в обращении с рукой (рукотворении) осуществлять произведения рук.

Однако произведения рук богаче, чем мы обычно полагаем. Рука не только хватает и ловит, не только давит и толкает. Рука протягивает и принимает, а именно не только вещи, но она протягивается и принимается в другую руку. Рука держит. Рука несет. Рука обозначает, вероятно, потому, что человек есть знак. Руки складываются, если этот жест приводит человека в большую простоту. Все это есть рука и собственная ручная работа (Hand-

Werk). В последней покоится все то, что мы обычно знаем как ремесло (Handwerk), и можно этим ограничиться. Однако жесты руки пронизывают всюду язык, а именно самым тонким образом, тогда, когда человек говорит тем, что он молчит. Но лишь в той мере, в какой человек говорит, он мыслит — не наоборот, как это еще полагает метафизика. Каждое движение руки в каждой из ее работ проносит себя сквозь стихию мышления, как-то себя подает в стихии мышления. Всякая работа руки покоится в мышлении. Поэтому само мышление — это самое простое и потому самое трудное ремесло (Hand-Werk) человека, если оно иногда, допустим, осуществлено собственным образом.

Мы должны учиться мышлению, так как способность к мышлению и даже одаренность к мышлению еще не гарантируют, что мы сможем мыслить. Ибо это требует, чтобы прежде мы полюбили то, что обращается к мышлению. Это, однако, есть То, что само по себе дано для мысли. То, что этот дар, собственно требующее осмысления, дает, мы называем призывающим мыслить.

На вопрос, что же такое это призывающее мыслить, мы отвечаем утверждением: призывающее мыслить в нашем сомнительном времени есть то, что мы еще не мыслим.

Это никоим образом не зависит исключительно и в первую очередь от того, что мы — люди — к тому, что собственно дано для мысли, недостаточно обращены, но это зависит от того, что призывающее мыслить само отвергается от нас и даже когда-то уже отвернулось от человека.

То, что таковым образом оттягивается, содержит и развертывает свою собственную, несравнимую ни с чем близость.

Если мы втянуты в самооттягивающееся, то мы уже находимся в тяге в самоттягивающееся, в загадочную и потому изменчивую близость его. Когда человек находится в этом тяге собственным образом, тогда он мыслит, пусть даже он еще слишком далеко от самооттягивающегося, пусть даже это оттягивание остается как всегда сокрытым. Сократ всю свою жизнь, вплоть до самой его смерти, не делал ничего другого, кроме того, что вставал в сквозной ветер этого тяга и в нем себя удерживал. Поэтому он есть самый тонкий мыслитель Запада. Поэтому он ничего не пи-



сал. Ибо тот, кто начинает писать, находясь в мышлении, неизбежно уподобляется тем людям, которые от слишком сильного сквозного ветра сбегают на подветренную сторону. Остается тайной еще скрытой истории то, что все мыслители после Сократа, без ущерба для их величины, должны были стать такими беглецами. Мышление вошло в литературу. Это решило судьбу западной науки, которая через *doctrina* Средневековья стала *scientia* Нового времени. В этой форме все науки возникли из философии двояким образом. Науки происходят из философии тем, что они ее оставляют. Возникшие таким образом сами по себе как науки уже никогда не могут сделать обратный прыжок в свой источник (*den Sprung zurück springen in ihren Ursprung*). Они остаются теперь вверенными той сущностной области, в которой их может обнаружить только мышление при условии, что оно само способно к своему делу.

Когда человек находится в тяге в самооттягивающемся, он указывает в самооттягивающемся. В тяге туда мы есть знак. Однако мы показываем при этом нечто такое, что не переведено, еще не переведено, в язык нашей речи. Это остается без значения. Мы есть знак без значения.

Гельдерлин говорит в наброске к гимну, озаглавленном именем «Мнемозина» (Память):

Мы знак, без значенья.  
Боли в нас нет. И почти забыли  
Свой язык на чужбине.

Итак, на пути к мышлению мы слушаем слово поэзии. Почему и по какому праву, на каком основании и в каких границах наша попытка мыслить вступает в разговор с поэзией и именно со стихотворением этого поэта, мы сможем разобрать лишь как неминуемый вопрос тогда, когда мы сами уже идем путем мышления. (*Продолжение. С. 44.*)

### От II к III

Промежуточное замечание предыдущего часа касалось трех моментов: отношения мышления к науке; отношений между «учить» и «учиться», мышления как ремесла.

Следует отказаться от повторения этих трех замечаний и вместо этого необходимо прояснить некоторые вопросы и размышления, которые с различных сторон были приведены в дополнение к этому промежуточному замечанию.

Если мы ищем существо сегодняшней науки в существе современной техники, то уже вследствие этого наука оценивается как нечто в высшем смысле достойное осмысления. При этом значение науки ставится выше, чем при традиционном понимании, которое видит в науке исключительно явление человеческой культуры.

Ибо сущность техники не есть нечто человеческое. И прежде всего в существе техники нет ничего технического. Существо техники имеет свое место в том, что когда-то и прежде всего иного дано для мысли. Поэтому было бы в первую очередь целесообразным меньше говорить и писать о технике и больше продумывать ее существо, с тем чтобы мы впервые когда-нибудь нашли к нему путь. Существо техники пронизывает наше присутствие (Dasein) неким способом, о котором мы едва ли догадываемся. Поэтому на прошлой лекции, в одном месте, где почти напрашивалось детальное рассмотрение мира техники, о технике было умолчено. Теперь оказывается, что для начала нашего пути в этой аудитории от Вашего слушания было потребовано слишком много. Мы назвали мышление особым ремеслом.

Мышление ведет и несет каждый жест руки. Нести дословно значит: вести себя.

Речь шла о ремесле столяра. Могут возразить, что сегодня уже любой деревенский столяр использует машинный труд. Можно указать на то, что рядом с мастерскими ремесленников сегодня и уже давно поднимаются гигантские цеха промышленных предприятий. Здесь рабочий изо дня в день, или из ночи в ночь, на протяжении 8 или 10 часов обслуживает один и тот же рычаг, и работница обслуживает одним и тем же способом одну и ту же кнопку.

Указание на это правильно. Однако оно в этом случае и в этой форме еще не осмыслено. Указание падает в пустоту, ибо оно услышало лишь наполовину то, что говорилось при рассмотрении ремесла. Ремесло столяра было избрано в качестве примера, и при этом имела место предпосылка, что и в голову никому не придет, что посредством выбора этого примера выражается ожидание того, что состояние нашей планеты в обозримое время можно изменить или вообще когда-нибудь преобразовать вновь в деревенскую идиллию. Поэтому ремесло столяра было приведено для нашего размышления в качестве примера, ибо обычное употребление именованного «ремесло» ограничивается человеческой деятельностью названного рода. Однако уже и в этом ремесле, как, собственно, было уже замечено, несущим основанием является не голое орудование инструментами, а отношение к дереву. Но где же в ручных приемах промышленных рабочих отношение к чему-то такому, как спящие образы дерева? С этим вопросом Вы столкнетесь, однако, не для того, чтобы остановиться. Ибо до тех пор, пока мы спрашиваем лишь таким образом, мы спрашиваем все еще исходя из известного и прежде обычного ремесла.

Как обстоит дело с рычагом? Как обстоит дело с кнопкой в ручных приемах рабочего? Рычаги и кнопки имеют место также и с давних пор на столярных станках в старых мастерских. Однако рычаги и кнопки в ручных приемах промышленного рабочего принадлежат к машине. А к чему принадлежит машина из рода двигателей? Современная техника не держится на том и не состоит в том, что электромоторы, турбины и подобные машины приводятся в действие, но таковое может быть произведено лишь постольку, поскольку существо современной техники уже достигло господства. Наша эпоха не есть техническая потому, что машинная, а скорее она есть машинная потому, что техническая. Но до тех пор, пока существо техники нас не задевает, а именно как помысленное, мы не сможем знать, что есть машина. Мы не сможем сказать, что есть то, на что направлено отношение руки промышленного рабочего. Мы не сможем разобраться, какого рода ремесло эти ручные приемы. Однако, чтобы смочь лишь только спрашивать о подобном, мы это при-

вычно понимаемое ремесло должны уже удерживать в поле зрения, исходя из его сущностных отношений. Ни промышленный рабочий, ни инженер, ни тем более владелец фабрики и меньше всего государство не могут знать, чем вообще занимается сегодняшний человек, когда он находится в том или ином отношении к машине и ее элементам. Все мы еще не знаем, каким ремеслом должен заниматься современный человек в техническом мире, должен заниматься даже в том случае, если он не является рабочим в смысле рабочего при машине. И Гегель, и Маркс могли этого еще не знать и об этом не вопрошать, ибо и их мышление вращалось еще с необходимостью в тени существа техники, отчего они никогда и не достигали свободного пространства, чтобы осмыслить в достаточной степени это существо. Какими бы важными ни были экономико-социальные, политические, моральные и даже религиозные вопросы, которые разбираются относительно технического ремесла, все же они никогда не доходят до сердцевины дела. Это сокрыто в еще не осмысленном существе того рода и образа, каково вообще есть все то, что стоит в области господства существа техники. То, что таковое, однако, остается неосмысленным до сих пор, в действительности объясняется тем, что воля к действию — а здесь это значит: воля к делу и действию — обогнала мышление.

Некоторые, возможно, вспомнят тезис из первого часа лекций: прежний человек слишком много действовал и слишком мало мыслил. Тем не менее отставание мышления имеет свое основание не только и не в первую очередь в том, что человек слишком мало заботился о мышлении, но и в том, что предназначенное для мышления, то, что собственно дано для мысли, уже давно оттягивается. Поскольку это оттягивание господствует, остается скрытым то, к чему идет ремесло технических ручных приемов. Это оттягивание есть собственно то, что дано для мысли, призывающее мыслить. Возможно, мы теперь воспринимаем уже четче, что это призывающее мыслить, в котором держит себя сокрытым существо современной техники, постоянно и всюду к нам обращено; что призывающее мыслить вообще нам ближе самой близкой осязаемости под рукой обычных ручных приемов и что тем не менее

оно оттягивается. Отсюда растет нужда и проистекает то необходимое, чтобы мы когда-нибудь услышали обращение призывающего мыслить. Но чтобы смочь внять тому, что дано для мысли, мы, с нашей стороны, должны начать учиться мышлению.

Достигнем ли мы в этом учении, но никоим образом не благодаря учению, отношения к призывающему мыслить, меньше всего находится в руках кого-либо в ремесле мышления.

То, что мы в данном случае можем или чему, во всяком случае, можем научиться — это внимательно вслушиваться. Учиться слушать также есть общее дело учащего и учащегося. Поэтому в том, что еще недостаточно вслушивания, упрекать некого. Однако в той же мере Вы должны той или иной попытке учения разрешать заблуждаться, а там где она на правильном пути, необходимо много раз отказываться от того, чтобы всякий раз распространяться обо всем, что можно было бы сказать.

Вы, однако, существенно облегчите себе вслушивание, если со временем отвыкните от привычки, которую следует обозначить именовани­ем «одноколейное мышление». Господство этого рода представления сегодня вряд ли обозримо. Именование «одноколейное» выбрано намеренно. Колея имеет дело с рельсами, а рельсы с техникой. Мы бы слишком легко отнеслись к делу, если бы решили, что господство этого одноколейного мышления возникает из соображений человеческого удобства. Все дальше распространяющееся и в самых различных формах одноколейное мышление есть одна из тех уже обозначенных непредвиденных и незаметных форм господства существа техники, существо которой хочет именно безусловной однозначности и потому ее требует.

На прошлой лекции было сказано, что Сократ есть самый тонкий мыслитель Запада, а его последователи должны были держаться на подветренной стороне. Шокированно переспрашивают: а как же Платон, Августин, Фома Аквинский, Лейбниц, Кант, Ницше? Возможно ли этих мыслителей столь умять перед Сократом? Однако в таком случае здесь было прослушано то, что «...все мыслители Запада после Сократа, без ущерба для их величины». Следовательно, может быть и так, что некто есть самый тонкий мыслитель, не принадлежа при этом к великим. Поэтому

здесь есть о чем задуматься. Поэтому тезис о Сократе и был пред-варен словами: «Остается тайной еще скрытой истории то, что все мыслители после Сократа, без ущерба...»

Слышат нечто о Сократе, самом тонком мыслителе... прослуши-вают остальное и катятся по некоей колее услышанного наполовину, вплоть до шокированности столь односторонне догматическим высказыванием. Подобным же образом обстоит и с заключением последней лекции. Там было сказано, что наш путь остается вне голой рефлексии о мышлении. Как же такую вещь может утвер-ждать тот, кто уже два часа не говорит ни о чем другом, кроме как о мышлении? Но, может быть, рефлексировать о мышлении и раз-мышлять о мышлении вовсе не то же самое? Есть повод задуматься о том, что называется рефлексией (*Продолжение. С. 46.*)

#### От III к IV

От промежуточного замечания о науке, об учении и о ремесле мы вернулись к главному поступательному движению нашего курса лекций. Межчасовой переход был представлен указанием на одно-колейное мышление. Это нечто иное, чем просто одностороннее мышление, оно имеет бóльшую широту действия и более высокое происхождение. В этой речи об одностороннем и одноколейном мышлении слово «мышление» означает то же самое, что «мне-ние». Некто, например, говорит: я думаю, сегодня ночью будет снег; тот, кто так говорит, не мыслит, он выражает лишь мнение.

Но это мнение вовсе не может считаться нами чем-то несуще-ственным. Наш ежедневный образ действий вращается в этом мнении именно с необходимостью. Даже науки занимаются им. В какой мере это мнение является односторонним? Не принад-лежит ли к главным основополагающим принципам науки иссле-дование ее предметов с разных сторон и даже со всех сторон, на-сколько это возможно? И где же это нечто одностороннее? Как раз там, где находится область ее исследования. Историческая наука исследует, например, какую-либо эпоху во всех возможных аспектах и, однако, никогда не исследует, что есть история. Она вообще не может исследовать это научным образом. На истори-

ческом пути человек никогда не найдет, что есть история, так же, как математик когда-либо на математическом пути, т.е. через свою науку, и значит в конце концов в математических формулах не может показать, что есть математическое. Существо их областей: история, искусство, поэзия, язык, природа, человек, бог — остаются недоступными для наук. В то же время при этом науки постоянно проваливались бы в пустоту, если бы они вращались вне этих областей. Существо названных областей — это дело мышления. Поскольку науки как науки не имеют к этому делу никакого подхода, то должно быть сказано, что они не мыслят. И если это высказано, то это в первую очередь легко услышать так, будто мышление мнит себя выше наук. Это самомнение, если бы оно существовало, было бы неоправданным, ибо как раз потому, что мышление вращается там, где оно могло бы осмыслить существо истории, искусства, языка, природы и однако же еще не может этого, оно — мышление — знает существенно меньше, чем науки. Науки носят свое имя с полным правом, ибо они знают бесконечно больше, чем мышление. И тем не менее в каждой науке есть другая сторона, которой она как наука никогда не может достигнуть: существо и происхождение существа ее области, а также существо и происхождение существа ее рода знания, который она взращивает, и еще многое другое. Науки с необходимостью остаются на одной стороне. В этом смысле они односторонни, но так, что всегда сопровождаются явлением другой стороны. Односторонность науки удерживает свою собственную многосторонность. Эта многосторонность может распространяться теперь, однако, в некоем масштабе, так, чтобы односторонность, на которой она основана, вообще уже не попадала в поле зрения. Там же, где человек вообще не видит эту одну сторону именно как одну, то и другую он уже при этом из поля зрения потерял. Различие между двумя сторонами, то, что находится между ними, как бы засыпается. Все уплощается в одну плоскость. Обо всем и всяком имеют мнение, и мнение одного и того же рода. Любая газета, любой иллюстрированный журнал, любая радиопрограмма одним и тем же способом предоставляют все единообразному мнению. Предметы наук и предметы дела мышления разбираются

одинаково и единообразно. Мы, разумеется, впали бы в опасное заблуждение, если бы предположили, что указание на такие явления служит исключительно характеристике или даже критике нашей современности. Мы стали бы жертвой опасного самообмана, если бы предположили, что снисходительного пренебрежения достаточно, чтобы уйти от незаметной власти единообразно одностороннего мнения. Напротив, необходимо видеть ужасающее, которое здесь лишь подготавливается. Одностороннее мнение, которое больше нигде не берет во внимание существо дела, рассеялось в некую всесторонность, а она обрядилось в видимость безобидного и естественного. Однако это всестороннее мнение, которое со всем обращается единообразно и одинаково неосмысленно, есть лишь только подготовительный этап того, что происходит собственным образом. Ибо на плоскости односторонне единообразного мнения только и зачинается однокольное мышление. Посредством этого все приводится к однозначности понятий и терминов, точность которых не только соответствует точности технического подхода, но и имеет с таковой одно и то же сущностное происхождение. Ближайшим образом мы должны лишь не упускать из виду то, что однокольное мышление не только не совпадает с односторонним мнением, но и надстраивается над ним и одновременно его преобразовывает. На самый первый, поверхностный, взгляд, симптомы, этой растущей власти однокольного мышления можно увидеть в повсеместном и все более частотном употреблении тех терминов, которые представляют собой сокращения слов или сочетания начальных букв слов. Возможно, еще никто из присутствующих здесь никогда всерьез не задумывался о том, что уже произошло, если Вы вместо «университет» говорите просто-напросто «универ» («Uni»). «Универ» — это как «кино». Хотя между кинотеатром и высшей школой наук различия остаются. Тем не менее именование «универ» не является ни случайным, ни безобидным. Возможно, что это даже в порядке вещей, что вы ходите в «универ» и берете книги в «UB» (университетской библиотеке). Вопрос только в том, *какой* порядок дает о себе знать здесь, в распространении такого рода языка. Возможно, это порядок, в который мы



втянуты и которому мы предоставлены Тем, что от нас оттягивается, в своем ускользании.

Мы именуем это призывающим мыслить. Оно должно, по утверждению, показывать себя в том, что мы еще не мыслим.

Утверждение как будто настроено на негативный и пессимистический тон. Однако сомнительный означает здесь: то, что дано для мысли. Призывающее мыслить есть то, что не только дано для мышления всего больше в том смысле, что оно всего больше не дает нашему размышлению покоя; призывающее мыслить есть то, что само по себе накапливает у себя великое богатство того, что достойно мышления. Утверждение говорит, что мы еще не мыслим. В этом «еще не» находится своеобразное указание на будущее, о котором мы вообще не знаем, будет ли оно принято нами. Это «еще не» есть нечто особого рода, и его нельзя ни с чем отождествлять. Мы можем, например, в полночь сказать, что солнце еще не взошло. Мы можем это также сказать и в предрассветные сумерки. Это «еще не» здесь в каждом случае различно. Но могут возразить: различно в этом случае лишь по временному промежутку, количеством часов, которые проходят между полночью и предрассветными сумерками; приход солнца, однако, достоверен ежедневно. В каком смысле достоверен? Например, в научном смысле? Для науки после Коперника уже нет никаких восходов и заходов солнца. С точки зрения науки, подобное квалифицируется однозначно как обман чувств. Согласно обычному полаганию обиходного мнения это «еще не» относительно восходящего солнца — как в полночь, так и в предрассветные сумерки — сохраняет свою истину, которую, однако, никоим образом нельзя обосновывать научно, а именно потому, что утреннее ежедневное ожидание солнца носит характер, не оставляющий места никакой научной аргументации. Восход солнца никогда не ожидается на основании научного прозрения. Возразят: люди привыкли к регулярности этих явлений. Обычное как бы само собой разумеется. Обычное как бы не может быть без привычно обжитого. Это привычное мы как бы когда бы то ни было уже осмыслили. Уж если для нас с этим приходом и уходом солнца обстоит дело столь странным

образом, насколько же тогда все может быть таинственно там, где от человека оттягивается данное для мышления и в этом оттягивании одновременно приходит?

Поэтому и только поэтому мы говорим: всего больше дано для мысли то, что мы еще не мыслим. Это означает: мы уже находимся, а именно поскольку мы вообще есть, в отношении к тому, что дано для мышления. Однако же мы еще не есть мыслящие при призывающем мыслить. Мы сами по себе не знаем, достигнем ли мы его. Поэтому утверждение также не является оптимистическим; но и в столь же малой степени оно зависает в нерешительности между пессимизмом и оптимизмом, ибо для этого оно должно было бы считаться и с тем, и с другим и, таким образом, по сути дела, участвовать в их способе оценки.

Тон, на который настроено это утверждение, нельзя поэтому определять напрямую по способу привычных высказываний. Поэтому было бы целесообразно осмыслить наше утверждение не только по его тону, но и по его характеру высказывания. (*Продолжение*. С. 50.)

#### От IV к V

Мы достигли вопроса: что это такое вообще — представление? Те шаги, которые привели нас к нему, не следует пока заново описывать. Зато необходимо все время заново напоминать себе о том пути, по которому мы пытаемся идти. Мы размечаем его благодаря вопрошанию: что называется мышлением? По пути вопрошания — что называется мышлением? — мы попадаем в вопрос: что это такое — представление?

Появляется догадка, что мышление и представление, пожалуй, одно и то же. Открывается определенный вид на возможность: то, что именно прежнее существо мышления сформовано по представлению и как разновидность представления. И это действительно так. Однако при этом остается туманным, каковым образом свершается это сформованное существо прежнего мышления. Остается туманным, откуда это свершающееся событие приходит. Остается совершенно туманным, что все это означает

для нас и для нашей попытки учиться мышлению. Тем не менее мы понимаем и воспринимаем это как самую ясную вещь на свете, когда кто-то говорит: я мыслю себе эту вещь так-то и так-то — и при этом подразумевает: я представляю себе вещь так-то и так-то. Отсюда с ясностью проистекает: мышление есть некое представление. И все-таки все положение вещей, которое обозначается этим тезисом, остается в глубокой тени. Оно нам в основе своей еще недоступно. Давайте не будем обманываться: существо мышления, сущностное происхождение мышления, заключенные в этом происхождении сущностные возможности мышления — все это нам незнакомо и одновременно с этим является тем, что дано нам прежде всего иного и постоянно для мысли. И тут нечему удивляться, если утверждение остается истинным: призывающее мыслить в наше сомнительное время есть то, что мы еще не мыслим. Это утверждение одновременно говорит, однако, и то, что в мышлении мы находимся на пути к существу мышления. Мы находимся в пути и исходим по такому пути от мышления, существо которого, казалось бы, находится в представлении и там же себя исчерпывает. Наш собственный способ мыслить питается еще прежним существом мышления, представлением. Но мы еще не мыслим, поскольку мы еще не достигли собственного для мышления существа, на которое мы еще не потеряли прав. Мы еще не находимся в собственном мышлении. Однако же собственное существо мышления могло бы показать себя как раз там, где оно когда-то оттянулось в ускользание, если только мы обратим внимание на это оттягивание, если мы, обманутые логикой, не будем упорствовать в том, что якобы давно уже знаем, что есть мышление. Собственное существо мышления могло бы показать себя нам, когда мы остаемся в пути. Мы находимся в пути. Что это подразумевает? Мы находимся еще в пути, *inter vias*, между различными путями. Об одном необходимом и потому, возможно, единственном пути еще не решено. Таким образом, в пути мы должны с особой тщательностью уделять внимание месту пути, по которому проходят наши шаги. Обращать внимание на это мы пытаемся с первой лекции. Однако выглядит так, как будто это намерение еще не воспринято во всей своей широте действия. Чтобы обозначить ме-

сто пути нашего пути мышления, мы привели слово последнего мыслителя Запада. Ницше говорит: «Пустыня растет...» Это слово было особо выделено среди других высказываний о сегодняшнем времени не только из-за его особого содержания, но прежде всего с учетом способа, которым оно говорит. Ибо оно говорит из того способа пути, по которому идет мышление Ницше. Этот путь идет, однако, издалека и свидетельствует на каждом из своих мест об этом происхождении. Ницше так же, как и другой какой бы то ни было мыслитель, не добивался своего пути и не выбирал его. На свой путь он был послан. Поэтому слово «Пустыня растет...» — это слово-путь. Это подразумевает: сказывание этого слова освещает не только отрезок пути и то, что его окружает. Сказывание само прокладывает и пробивает путь. Это слово никоим образом не есть просто-напросто высказывание о настоящей эпохе, которое можно было бы произвольно выхватить из изложений Ницше. В еще меньшей степени это слово является выражением внутренних переживаний Ницше. Если сказать определеннее: такое выражение есть, однако же, тоже слово, как раз тогда, когда мы язык, как это обычно и происходит, представляем в его самом поверхностном существе тем, что полагаем, что он вытесняет внутреннее во внешнее и потому есть — выражение. Но даже если мы слово Ницше «Пустыня растет...» воспринимаем именно так, то уже при одном только имени «Ницше» обрушивается целый поток представлений, которые сегодня меньше, чем когда бы то ни было, могут гарантировать верное указание на то, что этот мыслитель собственно мыслил.

Поскольку же теперь это слово «Пустыня растет...» в ходе нашего дальнейшего продвижения попадает на особый свет, имя «Ницше» все же грозит превратиться в голый титул незнания и ложного толкования. Так как указание на это слово, приведенное в той лекции, привело к разным превратным и предвзятым мнениям, оговоримся теперь уже с самого начала хотя бы относительно чего-то из последующего. С тем чтобы не допускать сбоя в ходе нашей лекции ограничимся одним указанием. (*Продолжение. С. 57.*)

## От V к VI

На пути нашего вопроса «что называется мышлением?» мы добрались до вопроса: что такое вообще представление? До сих пор оно вырисовывалось нам лишь в приблизительных очертаниях: представление может быть вообще правящей повсюду основной чертой прежнего мышления. Наш собственный путь исходит из этого мышления. Поэтому этот путь с необходимостью остается вовлеченным в разговор с прежним мышлением. Но поскольку наш путь собственным образом внимает мышлению, чтобы ему учиться, то этот разговор должен обсуждать существо прежнего мышления. Однако то, что прежнее мышление само себя познало как некий род представления, никоим образом еще не гарантирует, что тем самым в нем и *существо* представления было осмыслено в достаточной степени, если вообще могло быть осмыслено. Поэтому в разговоре с существом прежнего мышления, пожалуй, первое слово должно быть дано *существу* представления. И когда мы отвечаем этому слову, мы не только знакомимся с мышлением в судьбе его существа, но и таким образом учимся самому мышлению.

Ближайшая нам по времени и потому самая волнующая для размежевания фигура прежнего мышления есть Ницше, ибо его мышление говорит на прежнем языке то, что *есть*. Одни только нашумевшие факты, состояния и тенденции эпохи всегда остаются лишь волнами на поверхности того, что есть. Но и язык Ницше говорит лишь поверхностно до тех пор, пока мы его понимаем исключительно из языка прежнего мышления, вместо того чтобы вслушаться в несказанное этим языком. Вследствие этого с самого начала пути мы обратили свой слух к слову Ницше, которое дает услышать несказанное: «Пустыня растет: горе тому, кто несет в себе пустыню!»

При этом нужно было помочь нашей способности слушать. Это должно произойти благодаря указанию, которое указывает нам более определенно на то направление пути, в котором устремляется мышление Ницше. Ницше видит ясно, что нечто в истории западного человека приходит к концу, а именно до сих пор

и издавна незавершенное. Ницше видит необходимость перевести это незавершенное в завершение. Однако это завершение не доставляет отсутствующую до сих пор составную часть, оно не дополняет через некое надставление, оно до-полняет (*er-gänzt*) тем, что достигает лишь *полноты целого* (*das Ganze*) в целом и, таким образом, преобразует прежнее, уже исходя из целого. Чтобы увидеть хотя бы немного из этих судьбических отношений, мы должны все же вырваться из заблуждения, что мышление Ницше можно осмыслить лишь посредством того, что его исторически обрабатывают. Так опрометчиво ведут себя, исходя из того мнения, что мышление Ницше можно отставить в сторону как нечто прошедшее и спорное, и не имеют никакого понятия о той трудности вновь истинно потерять это мышление, при условии, конечно, что оно уже найдено.

Все говорит, однако, за то, что оно даже не найдено. Поэтому сначала мы должны его искать. Поэтому наше указание на направление пути Ницше само еще остается поисковым указанием. (*Продолжение*. С. 63.)

## От VI к VII

Мы пытаемся посмотреть в направлении пути, который избирает мышление Ницше, ибо из этого пути возникает слово: «Пустыня растет: горе тому, кто таит в себе пустыню!» Это слово должно быть вновь разъяснено посредством тезиса: «Призывающее мыслить в наше сомнительное время есть то, что мы еще не мыслим». Пустыня, рост пустыни — странно противоречивый оборот. И утаивание пустыни в таком случае связано с еще-не-мышлением, а это значит — с давно господствующим родом мышления, с господством представления. Тезис о призывающем мыслить нашего сомнительного времени возвращается тогда в слово Ницше. Этот тезис совместно со словом Ницше встраивается в дорогу судьбы, которая, как кажется, лежит на всей нашей Земле со всеми ее самыми отдаленными уголками. Через эту судьбу особенно потрясается все мышление человека, причем в измерениях, в сравнении с которыми то, что для нынешних трепещет в агонии в одном

частном секторе, в секторе литературы, есть только лишь один эпизод. Потрясение мы не можем, разумеется, отождествлять с разрушением и обрушением. Потрясение в том, что есть, может свершаться способом, в котором возникает никогда не бывалое до сих пор положение покоя, и возникает потому, что покой обитает уже в сердцевине этого потрясения.

Поэтому никакое мышление само не создает себе стихию, в которой оно движется. Однако каждое мышление добывается как бы само по себе того, чтобы оставаться в предназначенной ему стихии.

В какой стихии движется мышление Ницше? Необходимо, чтобы здесь мы всмотрелись внимательнее, прежде чем предпринять следующие шаги на нашем пути. Необходимо видеть, что Ницше находится на переднем крае спора и борьбы с чем-то, мимо чего он, в сущности, проходит мимо, так что он говорит только для того, чтобы смочь лучше молчать. Ницше первым ставит мыслящий, т.е. здесь начинающийся в метафизике и опровергающий ее, вопрос, который мы даем в следующей формулировке: готов ли сегодняшний человек в своем метафизическом существе к тому, чтобы взять на себя господство над Землей в целом? Осмыслил ли уже сегодняшний человек, в каких сущностных условиях находится вообще такое управление Землей? Пригоден ли сущностный род этого человека для управления теми силами и применения тех властных средств, которые высвобождаются из развертывания существа современной техники и вынуждают человека к непривычным до сих пор решениям? Ницше на эти вопросы отвечает отрицательно. Сегодняшний человек к формированию и взятию на себя управления над Землей не готов. Ибо сегодняшний человек хромотает не там и сям, а в соответствии со всем своим родом странным образом вслед тому, что есть издавна. То, что собственно есть, бытие, которое заранее определяет все сущее, тем не менее никоим образом нельзя распознать через установление фактов, через ссылку на определенные обстоятельства. Часто и ревностно «цитируемый» при таких попытках здравый человеческий смысл не настолько здравый и естественный, как он это обычно себя подает. Прежде всего он не настолько абсо-

лютен, каковым он выступает, а есть лишь уплощенный продукт той разновидности представления, которая в конечном итоге дала возможность созреть эпохе Просвещения в XVIII веке. Здравый смысл остается неприспособленным к пониманию того, что есть, должно быть и может быть. Власть этого своеобразного рассудка достаёт вплоть до нашего времени; но ее уже недостаточно. Социальные организации, нравственное совершенствование (Aufgüstung), украшательство культурного производства – все это уже не достигает того, что есть. Эти старания при всяком хорошем мнении и неустанном усилии остаются лишь временными мерами и латанием от случая к случаю. Почему? Потому, что представление целей, задач и средств, действий и причин, из которого возникают все те старания – это представление не в состоянии быть заранее открытым по отношению к тому, что есть.

Существует опасность, что сегодняшний человек в мышлении о будущих решениях, об особенных исторических формах которых мы ничего не можем знать, проваливается и потому ищет их там, где они ни в коем случае не могут состояться.

Что, собственно, решила Вторая мировая война, не говоря уже об ее ужасных последствиях для нашего отечества и в особенности о разрыве через его сердцевину? Эта мировая война ничего не решила, если мы понимаем здесь решение настолько высоко и настолько широко, что оно единственно должно касаться сущностной судьбы человека на этой Земле. Лишь оставшееся нерешенным проявляется несколько более отчетливо. Но и здесь заново растет опасность, что то, что в этом нерешенном подготавливается к решению и что касается управления над Землей в целом, то есть это подлежащее решению, снова будет втиснуто во всюду слишком неустойчивые и слишком узкие политико-социальные и моральные категории и потому вытиснуто из возможного и достаточного осмысления.

Европейский мир представлений между 1920-ми и 1930-ми годами уже не соответствовал тому, что надвигалось. Что получится из Европы, которая хочет строить себя из реквизитов того десятилетия после Первой мировой войны? Шутка для держав и чудовищная народная сила Востока. Ницше в произведении,



составленном летом 1888 года, «Сумерки идолов, или Как философствуют молотом» пишет следующее под заголовком «Критика современности»: «Наши учреждения не стоят больше ничего: это общее мнение. Но в этом виноваты не они, а *мы*. После того как у нас пропали все инстинкты, из которых вырастают учреждения, для нас пропали вообще учреждения, потому что *мы* уже негодны для них. Демократизм был во все времена упадочной формой организующей силы: уже в “Человеческом, слишком человеческом” (I, 349) [1878] я охарактеризовал современную демократию со всеми ее половинчатостями, вроде “Германской империи”, как *упадочную форму государства*. Чтобы существовали учреждения, должна существовать известная воля, инстинкт, императив, антилиберальный до злобы: воля к традиции, к авторитету, к ответственности на столетия вперед, к *солидарности* цепи поколений вперед и назад *in infinitum*. Если эта воля налицо, тогда основывается нечто подобное *imperium Romanum*: или подобное России, *единственной* державе, которая нынче является прочной, которая может ждать, которая еще может нечто обещать, — России как противоположанию жалкому европейскому партикуляризму и нервозности, вступившим в критический период с основанием Германской империи... У всего Запада нет более тех инстинктов, из которых вырастают учреждения, из которых вырастает *будущее*: его “современному духу”, быть может, ничто не приходится в такой степени не по нутру. Живут для сегодняшнего дня, живут слишком быстро — живут слишком безответственно: именно это называют “свободой”. То, что *делает* из учреждений учреждения, ненавидится, отстраняется: воображают опасность нового рабства там, где хоть только произносится “авторитет”» (WW. VIII, S. 150).

Чтобы здесь избежать ложных толкований со стороны здравого человеческого смысла, следует заметить, что то, что Ницше подразумевает под «Россией», не совпадает с сегодняшней политико-хозяйственной системой Советских республик. Для Ницше здесь важно мыслительно выбросить национальную государственность, которую тогда уже считал непрочной, и освободить пространство для больших решений, для их осмысления. Ницше видит причину отставания человека от того, что есть, в том, что

прежнее существо человека было еще даже не развернуто и не закреплено. По старому учению метафизики человек есть *animal rationale*, разумное животное. Это римское толкование уже не соответствует существу того, что греки мыслили под именованием ζῷον λόγον ἔχον. Согласно этому именованию, человек есть «восходящее присутствие, которое может дать явиться присутствующему». Для последующего западного способа представления человек становится своеобразно выстроенной совместностью (*Zusammen*) животности и разумности. Однако для Ницше ни существо животности, ни существо разума, ни определенное сущностное единство того и другого, не являются установленными, т. е. значимыми и надежными. Поэтому эти сущностные области, животность и разумность, резко расходятся между собой и резко сталкиваются друг с другом, но между ними зияет пропасть. Из-за этой раздвоенности человек лишается возможности быть единым в своем существе и, соответственно, свободным для того, что обычно именуют действительным. Поэтому к мышлению Ницше прежде всего принадлежит: пройти через прежнего, в своем существе еще не установленного, человека именно в окончательную установленность его полного прежнего существа. В сущности мышление Ницше не хотело бы на своем пути ничего разрушать — оно лишь доводит нечто до конца. Путь перехода через прежнего человека Ницше обозначает именем «сверхчеловек», которое сплошь и рядом толкуют ложно и которым то и дело злоупотребляют. Еще раз заострим: сверхчеловек в смысле Ницше это не есть прежний человек со сверхвозможностями. «Сверхчеловек» не усиливает просто прежние движущие силы и само движение прежнего человеческого рода до чрезмерности и безмерности. Следовательно, сверхчеловек отличается от прежнего человека не количественно, а качественно. Для сверхчеловека рушится как раз безмерное, голое количественное непрерывности прогресса. Сверхчеловек беднее, проще, нежнее и жестче, спокойнее и жертвеннее, медлительнее в своих решениях и экономнее в своих речах. Сверхчеловек выступает не массами и не когда угодно, а лишь тогда, когда осуществлена иерархия рангов. Под иерархией рангов в сущностном значении, не просто в смысле

какого бы там ни было ступенчатого регулирования уже существующих обстоятельств, Ницше понимает задание меры того, что люди не равны, что не всякий имеет готовность и претензию на всякое и не всякий способен учредить свой собственный суд надо всем и вся. Ницше пишет в одном из набросков к своему Заратустре, который он, однако, сам не опубликовал, следующее: «Иерархия рангов, осуществленная в системе управления над Землей: хозяева Земли, в конце концов новая правящая каста. Из них здесь и там возникает совершенно эпикурейский бог, сверхчеловек, преобразователь бытия: *Цезарь с душой Христа*».

Мы не можем слишком поспешно проскользнуть мимо этого слова. Тем более что оно напоминает о другом, которое сказано еще глубже и таинственней, а именно в поздних гимнах Гельдерлина, где Христос, который «еще иной природы», именуется братом Геракла и Диониса, так что здесь дает о себе знать еще не сказанная собранность целого западной судьбы, собранность, исходя из которой лишь Запад может пойти навстречу к будущим решениям — возможно, чтобы совершенно иным способом стать страной Востока (Morgens).

Сверхчеловек это преобразование и вследствие этого отталкивание от прежнего человека. Поэтому фигуры, всплывающие перед публикой на переднем плане современного хода истории, далеки от существа сверхчеловека настолько, насколько это вообще возможно.

На пути нашего курса мы можем обозначить кое-что из существа сверхчеловека лишь контурно и несколькими штрихами, и то лишь преимущественно с намерением устранить грубейшие недоразумения и неверные позиции относительно мышления Ницше и показать те точки зрения, среди которых некое *размежевание* с мышлением Ницше может подготовить себя к первым шагам.

Для истолкования образа Заратустры Ницше или вообще размежевания с метафизическими основными учениями Ницше, которые, и то и другое, в сущности имеют одну единственную задачу, недостает сегодняшнего мышления, если вообще можно так его называть, недостает почти всякого. Поэтому как раз первое — и впредь потом с легкостью остающееся задающим меру — усвое-

ние произведений Ницше сталкивается, если оно неподготовлено, с почти непреодолимыми трудностями. Таким образом, особенно при чтении «Так говорил Заратустра» слишком часто расположены воспринимать и рассматривать прочитанное по мерке тех представлений, которые невольно сами и привносят. Эта опасность теперь и для нас особенно велика, потому что произведения Ницше и их издание в хронологическом порядке слишком напрашиваются нам и потому что прежде всего его язык определяет нашу сегодняшнюю речь гораздо сильнее, чем мы это мы знаем. Однако, чем ближе к нам по времени, чем современной нам мыслитель, тем дальше путь к его мыслимому и тем меньше можем мы от этого долгого пути уклоняться. Мы с самого начала должны этому учиться, а именно учиться такую книгу, как «Так говорил Заратустра» Ницше, читать тем же самым строгим способом, как и трактат Аристотеля — способом тем же самым, будет замечено, а не подобным. Ибо не существует никакой общей, механически прилагаемой схемы для интерпретации трудов мыслителей, даже для одного и того же произведения одного мыслителя. Таким образом, диалог Платона, например «Федр», разговор о прекрасном, можно истолковывать в самых различных областях и аспектах, значениях и проблематизациях. Эта значимость во многих отношениях не есть возражение против строгости мыслимого в ней. Ибо все истинно мыслимое существенного мышления остается — а именно из сущностных оснований — многозначным. Эта многозначность ни в коем случае не является лишь остатком некой еще не достигнутой формально-логической однозначности, к которой собственно будто бы стремились, но не дошли. Многозначность, напротив, это стихия, в которой должно вращаться мышление, чтобы быть строгим. Образно говоря: для рыбы глубины и дали воды, ее течения и заводи, ее теплые и холодные слои — это стихия ее многообразной подвижности. Если рыба лишается полноты своей стихии, если она вытаскивается на сухой песок, то она сможет только еще подергаться, побиться и скончаться. Поэтому мы должны разыскивать мышление и его мыслимое всякий раз в стихии его многозначности, в противном случае оно остается для нас закрытым. Поэтому когда берутся, как это

слишком часто и легко происходит, за диалог Платона, просматривают и оценивают его «содержание» в соответствии со способом представления здравого человеческого рассудка, то приходят к самым странным мнениям и в конечном итоге к суждению, что Платон был большой путаник. Ибо это устанавливают, и это установление даже правильно: ни единый из диалогов Платона не достигает какого-либо осязаемого однозначного результата, с которым здравый человеческий рассудок мог бы, как говорится, что-либо поделаться (*an-fangen*). Как будто здравый человеческий рассудок — прибежище тех, кто по натуре завидует мышлению — как будто этот здравый, т. е. не восприимчивый ни к какой достойности вопрошания, рассудок хоть когда-либо что-либо вообще начал, что-либо осмыслил из начала (*Anfang*).

Диалог Платона не только для последователей и исходящих от них сменяющихся концепций, но и сам по себе, по своему существу, неисчерпаем (*unausschöpfbar*). А это остается приметой творчества (*Schöpferischen*), которое склоняется, правда, только к тем людям, которые могут чтить.

Если мы осмысляем это в связи с Ницше, то мы можем предположить, что способ представления последнего человека менее всего пригоден для того, чтобы когда-либо свободно продумать то, что Ницше мыслил под именем «сверхчеловек».

Сверхчеловек — это прежде всего переходящий; поэтому кое-что из его существа скорее всего станет очевидным, если мы бегло проследим этот переход по тем двум отношениям, которые к нему принадлежат.

Откуда приходит и куда идет сверхчеловек?

Сверхчеловек переходит через прежнего человека и тем самым от него уходит. Какого рода есть тот человек, которого сверхчеловек оставляет позади себя? Ницше характеризует прежнего человека как последнего человека. «Последний человек» — это форма человека, которая непосредственно предшествует явлению сверхчеловека. Поэтому последний человек в качестве того, кто он есть, впервые становится зримым лишь из образа сверхчеловека. Однако мы никоим образом не найдем этого сверхчеловека до тех пор, пока мы его ищем на площадях управляемого на рас-

стоянии публичного мнения и на рынках культурного производства, где повсюду лишь последний человек обслуживает машины. Сверхчеловек ни в коем случае не появляется в шумных шествиях якобы власть имущих, никогда — на должным образом подготовленных встречах государственных мужей. Явление сверхчеловека остается также недоступным для телетайпов и радиogramм репортеров, которые по-ставляют, т. е. пред-ставляют, публике происшествия, пока они еще не произошли. Эти, становящиеся в их механизме все более утонченными, способы оформленного и готового представления за-ставляют то, что собственно *есть*. Это за-ставление совершается не попутно, но из принципа тотально господствующего способа представления. Этот способ за-ставляющего представления здравый человеческий рассудок всегда имеет на своей стороне. Это есть именно тот знаменитый, доставляемый по первому требованию «человек с улицы», который сегодня всегда на месте во всех сферах, как и в сфере литературы. По отношению к этому за-ставляющему способу представления мышление остается в двойственном положении. Ницше это ясно понимал. С одной стороны, обычное представление и мнение, если оно хочет сделаться судом над мышлением, должно быть осажено криком, чтобы пробудились люди. С другой стороны, мышление никогда не может сказать свое мыслимое через крик. Поэтому мы должны возле ранее упомянутого слова Ницше о крике и гремящих литаврах, держать другое, которое гласит: «Самые тихие слова — те, что приносят бурю. Мысли, ступающие голубиными шагами, правят миром» (Так говорил Заратустра. Часть II. Самый тихий час).

Таким образом, и Ницше — что мы слишком легко упускаем из виду — свое собственно мыслимое после «Заратустры» никогда не публиковал. Сочинения после «Заратустры» — это сочинения спорные, это крики. Его собственно мыслимое стало известным лишь благодаря явно недостаточным публикациям его наследия.

Из всего указанного могло бы стать ясным, что Ницше нельзя читать в неопределенности; что каждое произведение имеет свой особый характер и свои границы; что прежде всего главная работа его мышления, которая содержится в наследии, предъяв-

ляет требования, до которых мы не доросли. Поэтому было бы целесообразно, если бы Вы до поры до времени отложили чтение Ницше и сначала проштудировали бы в течение десяти или пятнадцати лет Аристотеля.

Каким образом характеризует Ницше того человека, через которого переходит переходящий? Заратустра говорит в своем предисловии: «Смотрите! Я покажу вам последнего человека». (*Продолжение*. С. 70.)

### От VII к VIII

Это одинаково трудно: найти *и* потерять то, что Ницше собственно мыслил. Эту трудность нельзя устранить за несколько лекционных часов. Однако указание на нее возможно. Такое указание даже необходимо уже потому, что мы, сегодняшние, едва ли осведомлены в том, что требует подход к мыслителю и особенно тогда, когда мыслитель по времени к нам настолько близок, как Ницше. Однако следующие размышления касаются вообще пути в традицию мышления. Наилучшие и единственные, в сущности, сведения об этом пути мы получаем благодаря тому, что мы этим путем идем. Однако на это нужно положить почти целую жизнь. Мыслимое мыслителя изложено в сочинениях. Книги есть книги. Единственное отличие, которое признают за философскими книгами, это, возможно, то, что их тяжело читать. Однако книга книге рознь, даже если нужно прочитать «Книгу для всех и ни для кого». А эту книгу прочитать нужно. Ибо это остается неизбежным — сначала Ницше найти, чтобы затем в ранее определенном смысле смочь его потерять. Почему? Потому, что в мышлении Ницше слово дается тому, что теперь *есть*, но такое слово, в котором говорит двухтысячелетняя традиция западной метафизики; слово, которое говорим мы все, говорит Европа; слово, лишь многократно переведенное, лишь стертное, лишь уплощенное, лишь затасканное и опустошенное. Платон и Аристотель говорят еще в нашем сегодняшнем слове. Парменид и Гераклит также мыслят еще в нашем представлении. И лишь апелляция к современному историческому сознанию хотела бы разыграть перед нами то, что

якобы есть личности, которые принадлежат музею истории духа и которые лишь при содействии учености можно вновь выставлять по случаю. Так как мы едва ли знаем, в чем покоится существо языка, то мы полагаем естественным образом, что, например, мотоцикл, припаркованный на стоянке перед университетом, более действителен, чем мысль Платона об *idéa* или Аристотеля об *ἐνέργεια*; мыслимое, которое есть тем не менее в каждом понятии современных наук и не только здесь, обращено к нам и действует нас в это обращение, без того, чтобы мы собственно замечали это едва ли осмысленное соотношение. Все еще существует мнение, что переданное по традиции собственно уже прошло и является всего лишь предметом исторического сознания. Все еще существует мнение, что переданное по традиции, есть то, что мы собственно имеем позади себя, в то время как на самом деле оно идет нам навстречу, ибо мы ему переданы, мы в него определены судьбой (*geschickt*). Голый исторический взгляд на традицию и на ход истории принадлежит к тому далеко идущему самообману, в плену которого мы остаемся до тех пор, пока мы собственно еще не мыслим. Названный самообман относительно истории препятствует нам в том, чтобы слышать слово мыслителей. Мы не слышим, ибо мы воспринимаем это слово лишь как выражение, в котором обнаруживают себя взгляды философов. Однако язык мыслителя говорит то, что есть. Слушать его всегда нелегко. Предпосылкой для такого слушания должно быть нечто, чего нам почти никогда не хватает, а именно признание. Это признание заключается в том, что мы даем подойти к нам мыслимому каждого отдельного мыслителя, подойти как нечто всегда единственное, никогда не повторяющееся, неисчерпаемое, а именно таким образом, что немислимое в его мыслимом нас поражает. Немислимое в том или ином мышлении не есть недостаток мыслимого. *Не-мыслимое* есть всегда лишь как *не-мыслимое*. Чем более исходным является мышление, тем богаче становится его немислимое. Немислимое — это его великий подарок, который мышление должно передать. Для самопонятностей здравого человеческого рассудка немислимое того или иного мышления остается, однако, исключительно непонятым. Но непонятое здесь нико-



гда не становится для обычного рассудка поводом к тому, чтобы озадачиться относительно своих собственных возможностей понимания и вообще стать внимательнее к своим границам. Непонятное остается для обычного рассудка всего лишь некорректностью, а это сразу же становится для него доводом в пользу того, что его подозревают в чем-то неистинном и мнимом, в то время как он уже понял все с самого начала. На что он способен меньше всего, так это на признание. Ибо это требует готовности к тому, чтобы мы позволяли себе через невысказанное в мыслимом мыслителей раз за разом отбрасывать собственные мыслительные попытки. Есть человек, который знал это лучше, а именно Кант, который в таких случаях говорит об опрокидываниях. Но опрокидываться может лишь тот, кто стоит, стоя идет и на этом ходу остается в пути. Этот путь ведет сам по себе к разговору с мыслителями. Для этого не является необходимым представлять этот разговор исторически (*historisch*). Если, например, взять Канта под цензуру истории философии относительно того, что он исторически представлял себе об Аристотеле и Платоне, тогда он должен был бы получить отметку «совершенно неудовлетворительно». Тем не менее Кант и только Кант творчески преобразил учение Платона об идеях. Кое-что, однако, для разговора с мыслителем совершенно необходимо: ясность относительно того рода и способа, которым мы встречаем мыслителей. Здесь в сущности есть только две возможности: одна — идти навстречу, другая — идти против. Когда мы хотим пойти навстречу к мыслимому мыслителю, мы должны великое в нем еще увеличивать. Тогда мы достигаем невысказанного его мыслимого. Когда же мы хотим идти против невысказанного в мыслителе, мы уже заранее, самым хотением идти против, преуменьшаем великое в нем. И тогда мы просто переносим его мыслимое в само собой разумеющееся нашего всезнайства. И ничего не меняется от того, что мы наряду с этим уверяем, что Кант несмотря ни на что был выдающимся мыслителем. Такая похвала снизу всегда есть оскорбление.

Мы могли бы этот здравый человеческий рассудок предоставить его собственным маневрам, если бы он все вновь и вновь с упорством не прокрадывался именно *через нас самих* и туда, где

мы прилагаем все усилия отказаться от само собой разумеющегося как меры мышления. Мы могли бы обойти это упрямство здравого человеческого рассудка, если бы оно как раз в случае, который называется «Ницше», не занимало столь много места. Ибо здесь все выглядит таким образом, что то, что Ницше дает нам для мысли, несмотря на туманные намеки и художественные преувеличения, разумеется само собой, — даже в книге «Так говорил Заратустра», даже относительно его учения о сверхчеловеке. И все же это голая видимость. Ибо учение о сверхчеловеке, которое по своему существу не может быть антропологией, принадлежит, как и всякое метафизическое учение о человеке, к основному учению всякой метафизики, учению о бытии сущего. Поэтому может возникнуть вопрос: почему мы сразу не излагаем учение Ницше о сверхчеловеке, исходя из взгляда на его основное учение о бытии? Этого не происходит, и тому две причины: во-первых, потому, что Ницше сам свое метафизическое основное учение, свое учение о бытии сущего, излагает через учение о сверхчеловеке, и это соответствует однозначному направлению пути всей метафизики Нового времени; во-вторых, потому, что мы, сегодняшние, несмотря на весь интерес к метафизике и к онтологии, едва ли в состоянии хотя бы даже правильно поставить *вопрос* о бытии сущего, т. е. так, чтобы это вопрошание ставило под вопрос наше существо, тем самым сделало его достойным вопрошания в его отношении к бытию и, таким образом, открытым для бытия.

Отсюда можно отвечать на многократно в этом курсе поставленный вопрос. То, что этим рискованным указанием на путь мышления Ницше было избрано его учение о сверхчеловеке, никоим образом не имеет целью попытку перетолковать метафизику Ницше в некое учение о человеческом бытии, в некую «экзистенциальную антропологию» и подавать так, как будто бы Ницше спрашивал о человеке только для того, чтобы затем время от времени и по случаю братья за вопрос о бытии сущего. И наоборот, изложение учения Ницше о бытии сущего ни в коем случае не имеет целью рассмотреть его учение о сверхчеловеке как нечто привходящее или вообще отодвинуть как предположительно данную позицию. Схематически говоря, каждое фило-

софское, т. е. мыслящее, учение о существе человека есть *само по себе уже* учение о бытии сущего. Каждое учение о бытии есть *само по себе уже* учение о существе человека. Но ни в коем случае нельзя достигнуть одного учения лишь посредством переворачивания другого. Почему это так, в чем вообще покоится это соотношение между существом человека и бытием сущего — этот вопрос есть все же тот единственный вопрос, перед которым с самого начала должно быть поставлено прежнее мышление, — вопрос, который и для Ницше остается чуждым. Однако этот вопрос есть вопрос бездонной тяжести, а именно уже только потому, что мы этот вопрос посредством кажущейся правильной постановки вопроса запутываем как раз в самой основе. Мы спрашиваем о связи между существом человека и бытием сущего. Однако, как только я мысленно говорю «существо человека», то в этом уже сказано об отношении к бытию. Равным образом, как только я мысленно говорю «бытие сущего», в этом уже поименовано отношение к существованию человека. В каждом из двух членов соотношения между существом человека и бытием заключено уже само это соотношение. Говоря по сути дела, здесь не существует ни членов соотношения, ни этого соотношения самого по себе. Поэтому названное здесь соотношение между существом человека и бытием сущего никоим образом не допускает диалектических маневров, которые противопоставляют один член соотношения против другого. Это положение вещей, что здесь не только проваливается всякая диалектика, но и вообще уже не остается никакого места даже для провала, — все это есть самая возмутительная некорректность, которая выводит из себя сегодняшние привычки представления и акробатические номера их пустого остроумия.

*Ни один* путь мышления, даже и путь метафизического мышления, не исходит от существа человека и не переходит от него к бытию или, наоборот, от бытия и затем обратно к человеку. Напротив, каждый путь мышления *идет* всегда уже *внутри* всего соотношения бытия и существа человека, иначе это не есть мышление. Уже самые древние тезисы западного мышления, о которых мы еще услышим, выговаривают это. Поэтому и путь Ницше был, таким образом, предначертан издавна. Вместо того чтобы

показывать это сжато и однозначно посредством пространственных изложений, я зачитываю первое и последнее предложение «Биографии», которую написал девятнадцатилетний Ницше, старшеклассник школы Пфорта. Школа Пфорта под Наумбургом на Заале была одной из самых известных и престижных школ прошлого столетия. Эти записи нашлись в 1935 году в сундуке на полу в архиве Ницше в Веймаре. В 1936 году они были опубликованы как рукопись, в виде маленькой тетрадки, в качестве примера для молодежи. Эта тетрадка уже давно распродана и впала в безвестность. Первое предложение сочинения о прошлой жизни звучит:

Я родился порослью вблизи божьей пашни [погоста] и человеком в доме пастора.

Последнее предложение звучит:

И так вырастает человек из всего, что его некогда обнимало; ему не нужно разрывать оковы, но внезапно, по Божьему велению они спадают сами; и где то кольцо, которое его все еще охватывает? Мир ли это? Бог ли это?

Также и *тот* Ницше, который после многих опрокидываний в последний год своего творчества написал чудовищную книгу «Антихрист», для того, кто может и хочет читать, спрашивал о том же самом. Однако, чтобы услышать это вопрошание, чтобы подойти ближе к его пути мышления, необходимо признание. Признание не есть уже согласие, а, пожалуй, напротив, предпосылка для любого размежевания. Путь Ницше обозначается именем «сверхчеловек». (*Продолжение. С. 71.*)

## От VIII к IX

Мы спрашиваем: что называется мышлением? Однако мы ведем речь о Ницше. Установка на это является правильной и одновременно вводит в заблуждение. Ибо мы блуждаем таким образом мимо того, что сказывается. Итак, то, о чем идет речь, и то, что сказывается, не одно и то же. Правильное представление о том,

о чем идет речь, еще не гарантирует, что мы уже пошли на то, что сказывается. Сказывается то, что Ницше мыслит. Как мыслитель он мыслит то, что есть, насколько оно есть и как оно есть. Он мыслит то, что есть, сущее в своем бытии. Мышление мыслителей становится вследствие этого отношением к бытию сущего. Когда мы, таким образом, следуем за тем, что мыслит мыслитель Ницше, то мы движемся внутри этого отношения к бытию. Мы мыслим. Говоря осторожнее, мы пытаемся пойти на это отношение к бытию. Мы пытаемся учиться мышлению.

Мы ведем речь о Ницше, но мы спрашиваем: что называется мышлением? Однако же мы всего лишь прослеживаем то, что Ницше говорит о сверхчеловеке. И даже при этом мы спрашиваем о существовании сверхчеловека лишь в той степени, в какой он есть переходящий. Мы обращаем внимание на переход. Мы спрашиваем ввиду этого о том, откуда и куда идет переходящий. А тем самым мы спрашиваем о мосте для перехода. Но мы вовсе не спрашиваем о бытии сущего. Кроме того, в вопросе о мосте для перехода мы сталкиваемся с особенной и единственной в своем роде вещью. Ибо что есть для Ницше мост к высшей надежде, т. е. к сущностному образу человека, который переходит через человека прежнего? Этот мост для него — «избавление от мщения». Именно дух мести характеризует, по Ницше, прежнего и наконец последнего человека. Преодоление жажды мести есть, однако же, с очевидностью некий особый вопрос, который касается нравственного поведения, нравственности действий и образа мыслей людей. Разбор жажды мести и ее преодоления принадлежит к этике и морали. Каким же образом тогда, когда мы следуем этому вопросу о мести и ее преодолении, мы движемся в собственном мышлении Ницше, т. е. в отношении к тому, что есть? Вопрос о мести и ее преодолении хотя и может быть весьма важным, но он все же остается слишком далеким от вопроса о том, что есть. Вопрос о мести это все же не вопрос о бытии. Давайте будем всматриваться. Давайте учиться мыслить. *(Продолжение. С. 74.)*

От IX к X

«Ибо, да будет человек избавлен от мести: вот для меня мост, ведущий к высшей надежде...»

О том, позволяет ли эта высшая надежда, о которой мыслит Ницше, еще надеяться на что-то или эта высшая надежда не откровенно несет в себе собственное опустынивание, мы не можем распознать до тех пор, пока отказываемся идти вместе с Ницше через мост. Этот ход через мост не есть, однако же, один среди многих других шагов мышления Ницше. Ход через мост есть ход собственный, а это здесь значит всегда единственный шаг всего того мышления, в котором разворачивается метафизика Ницше. Сегодняшняя лекция, которой мы прерываем наш курс, должна послужить тому, чтобы со-осуществить мыслительный шаг Ницше. Мост — это избавление от мести. Мост ведет прочь от мести. Мы спрашиваем: куда? Туда, где для мести уже нет никакого пространства. Каким угодно местом это быть не может и не есть таковое. Ибо ход через мост ведет нас к вершине метафизики Ницше.

Избавление от мести остается заранее со-определено тем, что есть сама месть. Для Ницше она остается основной чертой всего прежнего мышления. А это означает: месть чеканит род и способ, которым прежний человек относится вообще к сущему. Ницше мыслит существо мести из этого соотношения. Поскольку человек относится к сущему, он представляет сущее всякий раз уже в его бытии. С позиции сущего представление сущего всегда уже превосходит сущее. Если мы представим, например, кафедральный собор, то нами будет представлено не только церковь, строение, но и присутствующее, а именно в своем присутствии. Присутствие присутствующего представляется тем не менее не в последнюю очередь и не одновременно, а *уже заранее*. Оно стоит перед нами прежде всего иного, мы не видим его только потому, что мы внутри него. Это есть собственно нам предшествующее. Представление сущего, оцененное с его позиции, всегда уже в пре-восхождении сущего — метá. Иметь это метá усмотренным, т. е. осмысленным, это есть простой и потому неисчерпае-

мый смысл всего греческого мышления. Представление сущего само по себе метафизично. Когда Ницше мыслит месть как основную черту прежнего представления, он мыслит ее метафизически, следовательно, не только психологически, не только морально.

Бытие сущего являет себя в метафизике Нового времени как воля. «Воление есть прабытие» — говорит Шеллинг. К установленным издавна предикатам прабытия принадлежат «вечность и независимость от времени». В соответствии с этим лишь та воля есть прабытие, которая как воля независима от времени и вечна. Это, однако, подразумевает не только поверхностную характеристику, что воля постоянно свершается независимо от времени. Вечной волей называется не просто некая воля, которая вечно длится, но это означает: воля есть прабытие только тогда, когда она вечна как *воля*. Она есть такова, когда она в качестве воли вечно хочет вечности воления. Вечная в этом смысле воля в своем волении и в том, что она хочет, уже не отдается временному. Она независима от времени. Поэтому она также может уже не сталкиваться со временем.

Мечь, говорит Ницше, есть противоволение воли. Сопротивляющееся в мести, ее противоволяющее, не только осуществлено, однако, через воление, но и остается прежде всего постоянно соотношенным с волей, т. е. метафизически — с сущим в своем бытии. То, что оно таковым образом относится, станет очевидным, когда мы осмыслием, против чего месть как противоволение хочет. Ницше говорит: месть есть противоволение воли против времени и его «было». Что значит здесь «время»? Более подробное рассмотрение на предыдущей лекции показало: когда Ницше в своем определении существа мести называет время, то под именованнием «время» он представляет то, что временное делает временным. Что есть временное? Мы все знаем это без особых размышлений. Мы однозначно вспоминаем об этом, когда слышим, что некий человек «благословил временное». Временное есть преходящее. Но время это прохождение преходящего. Это прохождение точнее представляется, как протекание последовательности «теперь» из «еще не теперь» в «уже не теперь». Время дает прехо-

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

дящему проходить, а именно таким образом, что оно само проходит, и, с другой стороны, оно может это только в том случае, если продолжает существовать на протяжении всего прохождения. Время существует тем, что оно проходит. Оно есть тем, что оно постоянно не есть. Это представление о времени характеризует решающее во всей метафизике Запада понятие «того» времени. (*Продолжение. С. 82.*)



## ВТОРАЯ ЧАСТЬ

### I

*Что называется мышлением?* Вопрос звучит решительно. Он подает себя однозначно. Однако уже некоторое осмысление показывает: этот вопрос многозначен. Поэтому мы сразу впадаем в колебания, когда его задаем. Многозначность этого вопроса делает полностью тщетной попытку тотчас и без дальнейшей подготовки ринуться к ответу.

Поэтому мы должны четко обозначить многозначность этого вопроса. За многозначностью вопроса «что называется мышлением?» кроются множественные пути рассматривать этот вопрос и определять ему место. Забегая вперед в ходе этой лекции, можно выделить *четыре* способа вопрошать этот вопрос.

Что называется мышлением? — говорит, во-первых, о том, что обозначает слово «мыслить». Что поименовано именем «мышление»?

Что называется мышлением? — говорит, во-вторых, о том, как поименованное мышление понимается и ограничивается в традиционном учении о мышлении? В чем видят на протяжении двух с половиной тысяч лет основную черту мышления? Почему традиционное учение о мышлении стоит под таким странным титулом, как логика?

Что называется мышлением? — говорит, в-третьих, о том, что принадлежит всему тому, с чем мы в состоянии мыслить в согласии с нашим существом? Что требуется от нас, чтобы мы всякий раз хорошо исполняли мышление?

Что называется мышлением? — говорит, наконец, в-четвертых, что же это такое, что нас зовет и словно бы приказывает нам мыслить? Что есть то, что нас зовет в мышление?

Этими способами мы можем вопрошать этот вопрос и приближать его посредством соответствующих разборов к ответу. Эти перечисленные четыре способа задавать этот вопрос расположены в ряд не просто внешним образом. Они сопринадлежны друг другу. Поэтому и беспокоящее в вопросе «что называется мышлением?» находится в меньшей степени в многозначности, чем в однозначности, на которую указывают все четыре способа. Необходимо осмыслить, является ли только один из четырех способов правильный, а остальные проявляются как дополнительные и необязательные, или все четыре равным образом необходимы, так как они едины между собой. Но каким образом они едины и из какого единства? Присоединяется ли это единство к многообразию четырех способов как нечто пятое – словно некая крыша? Или один из способов вопрошать вопрос имеет преимущество? Вносит ли это преимущество в сопринадлежность вопросов некую табель о рангах? Показывает ли себя в этой табели некая структура, соразмерно с которой четыре способа встроены друг в друга и тем не менее подчинены одному, решающему?

Эти четыре способа вопрошать вопрос «что называется мышлением?» стоят не обособленно и не отчужденно по отношению друг к другу. Они сопринадлежны из единства, которое связывается воедино одним из четырех способов. Но насколько это так, мы сможем обнаружить лишь постепенно, шаг за шагом. Поэтому мы должны попытаться начать с одного тезиса, который остается прежде всего утверждением. Он звучит следующим образом:

Обозначенный на четвертом месте смысл вопроса «что называется мышлением?» говорит нам, каким образом этот вопрос мог бы быть задан в первую очередь и решающим образом. «Что называется мышлением?» Это спрашивает собственно о том, что нас побуждает к мышлению, что зовет нас мыслить? Речевой оборот «что зовет нас мыслить?» мог бы, конечно, означать всего лишь: что означает для нас именование «мышление»? Однако собственно спрошенный вопрос «что зовется нам мыслить?» подразумевает не это. «Нам» (uns) понимается не в дательном, а винительном падеже. Что есть То, что отсылает нас (uns) в мышление и ему предоставляет?

Таким образом, вопрос ищет, очевидно, То, что дает каждый раз толчок, чтобы мы в случае необходимости и в отношении той или иной особенной вещи мыслили. Нет, указание со стороны того, что отсылает нас в мышление, никоим образом не подразумевает лишь тот или иной толчок к осуществлению мышления.

То, что отсылает нас в мышление, предоставляет нам таким образом то, что мы, исходя прежде всего из этого указания, можем мыслить и соразмерно этому мы есть мыслящие. Вопрос «что называется мышлением?» — в смысле: что зовет нас мыслить? — весьма далек, разумеется, от привычного мнения. И тем менее мы можем близоруко проглядеть то, что вопрос «что называется мышлением?» предлагает нам себя ближайшим образом и в безобидной манере. Он звучит таким образом — и мы воспринимаем его сразу таковым образом — как будто этим вопросом затребована исключительно уточняющая справка о том, что же имеют в виду, когда говорят о чем-то вроде мышления. Мышление появляется здесь как некая тема, с которой можно работать совсем так же, как со многими другими темами. Таким образом, мышление становится предметом некоего исследования. Оно трактуется некоторый процесс, что происходит с человеком. Человек особенно причастен к этому процессу мышления, поскольку он это мышление исполняет. Но то, что человек естественно является исполнителем мышления, не нуждается в дальнейших занятиях исследованием самого мышления. Это само собой разумеющийся факт. Он может оставаться как нечто безразличное за рамками рассмотрения мышления. И так даже должно быть. Ибо законность мышления считается все же независимой от человека, который всякий раз осуществляет мыслительные акты.

Если же вопрос «что называется мышлением?» вопрошает о Том, что прежде всего нас отсылает в мышление, то при этом мы спрашиваем о том, что задевает нас самих тем, что оно призывает нас в наше существо. В вопрошании «что называется мышлением?» мы сами являемся теми, к кому непосредственно обращаются. Мы сами свершаемся в тексте, т. е. в ткани этого вопроса. Вопрос «что зовет нас мыслить?» уже втянул нас в вопрошаемое. Благодаря этому вопросу, в строгом смысле этого слова, мы сами

поставлены под вопрос. Вопрос «что зовет нас мыслить?» бьет непосредственно, как молния. Таковым образом спрошенный вопрос «что зовется мышлением?» не сворачивается просто как некая научная проблема с неким предметом.

Однако теперь против этой другой, чуждой нам формулировки вопроса «что называется мышлением?» можно немедленно возразить следующее. Новый смысл вопроса «что зовется мышлением?» достигается тем, что мы то значение вопроса, в котором его воспринимает каждый сразу же, как только его слышит или прочитывает, теперь произвольно и насильственно подменяем совершенно другим значением. Использованный здесь искусственный прием можно легко разоблачить. Он держится, очевидно, на голой игре слов. Жертвой этой игры является слово, которое в качестве глагола несет вопросительное предложение: «Что называется мышлением?» Мы играем с глаголом «зваться».

Например, спрашивают: как зовется та деревня, что лежит на холме? Мы хотим знать, как эта деревня поименована. Так же звучит вопрос: как назвать ребенка? Это значит: какое имя он должен носить. Звать тем самым означает быть поименованным и именовать. «Что зовется мышлением?» значит то, что должно представлять себе при процессе, за которым закреплено именование «мышление». Так понимаем мы этот вопрос, когда мы воспринимаем его непосредственно и безыскусно.

А если мы, напротив, вслушаемся в этот вопрос в том смысле, что он вопрошает о Том, что отсылает нас в мышление, то мы обнаружим себя непосредственно вытесненными в чуждое или по меньшей мере уже незнакомое значение глагола «зваться».

Слово «зваться» требуется теперь для употребления в значении, которое мы можем приблизительно описать глаголами «вызывать, требовать, отсылать, указывать». Мы вызываем к кому-то, кто стоит у нас на пути, уйти с пути, освободить место. Однако в «звать» не обязательно заложено требование или команда, здесь скорее вызывающая устремленность куда-то, куда мы тем, что призываемся, даем добраться призываемому.

Звать в широком смысле означает приводить в настроение, выводить на дорогу, что может происходить неким незримым и по-

тому мягким способом, и скорее всего так и происходит. В Новом Завете, в Евангелии от Матфея (VIII, 18) сказано: *Videns autem Jesus turbas multas circum se, iussit ire trans fretum*. Лютер переводит: «Увидев же Иисус вокруг Себя множество народа, призвал отправиться на другую сторону моря». Звать соответствует здесь латинскому *iubere* в тексте *Vulgata*; *iubere* означает собственно желать, чтобы нечто могло произойти. Иисус «призвал» отправиться; он не дал никакого приказа; он не отдал никакого распоряжения. То, что здесь подразумевается в «звать», проявляется еще более отчетливо, если мы придерживаемся более древнего, греческого текста Евангелия. Он гласит: Ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν. Греческий глагол *κέλεύειν* означает собственно выводить на путь движения, наставлять на путь. Греческое слово *κέλευθος* означает путь. То, что в древнем слове «звать» правит не требование, а приглашение прийти куда-либо; то, что, таким образом, в «звать» звучит момент помощи и хода навстречу, подтверждается свидетельством из санскрита, в котором то же самое слово означает то же, что «приглашать».

Следовательно, только что описанное значение слова «звать» не является полностью необычным и для нас. И тем не менее оно остается для нас необычным, когда мы сталкиваемся с вопросом: «Что называется мышлением?». Услышав этот вопрос, мы не приходим сразу к этому значению слова «звать», согласно которому оно подразумевает предоставлять, вызывать, приглашать прийти, вывести на дорогу, по-двинуть, подарить путь. В этих значениях слова мы не чувствуем себя как дома, чтобы слышать их в первую очередь и вообще прежде всего. К такому проговариванию слова «звать» нам привыкнуть трудно, если это вообще возможно. Поэтому оно остается для нас непривычным. И непривычное значение глагола «звать» мы легко заменяем привычным. В нем преимущественно мы и вращаемся, особенно при этом не задумываясь. «Зваться» — это, во-первых, означает так или иначе быть поименованным. В этом значении это слово для нас обычно. Почему мы предпочитаем, и даже неумышленно, привычное значение? Вероятно, потому, что непривычное и, по видимости, необычное значение слова «звать» есть его собственное значение — то, которое остается для слова кор-

невым и единственным до тех пор, пока в корневом гнезде этого значения не возникли все остальные значения.

«Звать» означает, говоря одним словом «приказывать», при условии, что мы и это слово слышим в его корневом значении. Ибо «приказывать», в сущности, подразумевает не командовать или распоряжаться, а рекомендовать, доверять, предоставлять убежище, хранить. Звать — это обращаться рекомендуя, приглашать прийти и направить куда-то. Призвание (обетование) гласит: обращаться с призывом, хотя таким образом, что сказанное здесь есть предсказанное, обещанное. Звать означает: призывая достигать прибытия и присутствия; обращаясь задействовать для этого.

И если мы, соответственно, вопрос «что называется мышлением?» слышим так, что мы спрашиваем: что есть то, что нас задействует в том, чтобы мы мыслили? — то мы вопрошаем о том, что рекомендует нашему существу мышление и, таким образом, приглашает само наше существо войти в мышление, чтобы там его укрыть.

Спрашивая так, мы, разумеется, используем слово «звать» в ранее непривычном для нас значении. Однако это значение является непривычным не потому, что речь нашего языка никогда не знала его, а потому, что *мы* сами для этого сказывания слова уже чужие и незнакомые, потому что мы сами в нем уже собственно не живем.

Мы возвращаемся в исходно обжитое значение слова «звать», когда мы вопрошаем: «Что зовет нас мыслить?»

Не является ли это возвращение неким произволом или игрой? Ни то и ни другое. Если же здесь и может идти речь о какой-либо игре, то не мы играем со словами, а существо языка играет с нами — не только в этом случае, не только сегодня, но давно и постоянно. Язык играет с нашей речью именно таким образом, что он легко позволяет ей расходиться во множество поверхностных значений слов. Все так, как будто человек должен прилагать усилие, чтобы в языке, собственно, жить. Все так, как будто этой жизни больше угрожает опасность обычности.

На место собственно обжитого языка и его обжитых слов приходят слова обычные. Эта обычная речь становится обиходом.

С ней повсюду сталкиваются и держат ее за что-то общепринятое и даже единственно задающее меру. А то, что здесь выбивается из ряда обычности, в попытке жить в ранее обжитой собственной речи языка, сразу же квалифицируется как преступление против задающего меру. Это клеймят как произвол и игрище. И это все в порядке вещей, коль скоро в обычном видят единственно правильную меру и сама обычность в своей обычности не поддается измерению. Это кувыркание в привычном, которое ставят под протекторат полагаемого естественным человеческого рассудка, не есть случайное, и мы не можем его оценивать недооценивающе. Это кувыркание в привычном принадлежит высокой и опасной игре, в которую нас ввело существо языка.

Не является ли это игрой слов, если мы пытаемся внять этой игре языка и при этом услышать то, что язык собственно сказывает, когда он говорит? В случае если это слушание удастся, может случиться то, что мы, оставаясь осторожными, собственнее достигнем того дела, которое каждый раз в некоем сказывании и вопрошании приходит в язык.

Мы обращаем внимание на собственное значение слова «звать» и потому спрашиваем: «Что зовется мышлением?» так: что есть то, что нас отсылает к мышлению, что зовет нас мыслить. Однако слово «звать» означает все же и именно привычно — именовать, называть, быть названным и поименованным. Обиходное значение слова «звать» не позволяет себя просто так сдвинуть в сторону в пользу редкого значения, пусть оно даже хочет оставаться и остается собственным. А если мы хотим действовать так, то это было бы откровенно объявленным насилием над языком. И, кроме всего этого, обиходное значение слова «звать» вовсе не стоит несвязанно и чуждо рядом с собственным. Более того, привычное сегодня покоится и имеет корни в этом, изначальном и задающем меру. Ибо что гласит слово «именовать»?

Когда мы именуем некую вещь, мы снабжаем ее именем. Но как обстоит дело с этим снабжением? Вещь не такова, что имя навешено на нее. С другой стороны, никто не может оспаривать, что имя придано вещи как некий предмет. Если мы представляем положение вещей так, то мы равным образом и имя делаем пред-

метом. Мы представляем связь между именем и вещью как приданность одного другому. Эта приданность, со своей стороны, нечто предметное, что можно представить и в соответствии с ее различными возможностями с нею обращаться и ее обозначать. Эта связь между поименованным и именем каждый раз позволяет себя представить как приданность. Остается лишь вопрос, обращаем ли мы внимание и можем ли мы вообще его обратить при этой правильно представленной приданности вещи и имени на то, что составляет собственное своеобразие имени.

Что-либо именовать — это значит звать по имени. Еще более исходно: именовать это звать в слово. Это таковым образом вызванное стоит тогда в зове слова. Вызванное является как присутствующее, в качестве которого оно в зовущем слове укрыто, вверено, призвано. Это таким образом призванное, вызванное в присутствие, зовет в таком случае само себя. Будучи поименованным, оно имеет имя. В именовании мы зовем прийти присутствующее. Куда? Это остается для осмысления. Во всяком случае, всякое именование и бытие поименованным есть то нам привычное «называется» лишь потому, что само именование по своей сути покоится в собственном назывании, в приходе-в-называние, в зове, во вверении.

Что называется мышлением? Ранее мы упомянули о четырех способах задавать этот вопрос. Мы сказали, что приведенный на четвертом месте способ есть первый, и первый именно в смысле высшего по рангу, ибо задает меру. Если мы понимаем вопрос «что называется мышлением?» в смысле вопроса о том, что нас зовет к тому, чтобы мы мыслили, то тогда мы слово «звать» воспринимаем в его собственном значении. А этим одновременно сказано: мы, следовательно, задаемся этим вопросом так, как он должен был бы собственно быть заданным. Поэтому было бы целесообразно развернуть несколько более отчетливо собственный вопрос. Он звучит: «Что зовется мышлением? Что призывает нас к тому, чтобы мы мыслили, и как такие мыслящие были теми, кто мы есть?».

То, что нас таковым образом призывает в мышление, может это делать, пожалуй, лишь постольку, поскольку само зовущее само



по себе использует мышление. То, что призывает нас в мышление и, таким образом, ввергает нашу сущность мышлению, т. е. укрывает, само же и использует мышление, поскольку зовущее нас согласно своей сущности могло бы быть осмыслено и само. То, что нас зовет мыслить, требует само по себе того, чтобы оно благодаря мышлению было обслуживаемо, возвращаемо, охраняемо. То, что зовет нас мыслить, дано для мышления.

Мы называем нечто такое, что дано для мысли, зовущим мыслить (*Bedenkliches*). Но то, что не только по случаю и в ограниченном всякий раз отношении сомнительно (*bedenklich*), а напротив, то, что само по себе и, следовательно, давно и всегда дано для мысли, и есть абсолютное сомнительное (*Bedenkliche*). Мы именуем это призывающим мыслить (*Bedenklichste*). То, что это дано для мысли, — дар, которым оно нас одаряет, — есть то же самое, что зовет нас в мышление.

Вопрос «что называется мышлением?» спрашивает о том, что должно было бы быть осмыслено в особо выделенном смысле, что оно нам, и не только себе, дает не только нечто для мысли, но то, что лишь оно передает (*vergibt*) нам мышление, нам доверяет мышление как наше сущностное определение и, таким образом, в первую очередь прежде всего присваивает (*vereignet*) нас мышлению. (*Переход. С. 216.*)

## II

Призывающее мыслить дано для мысли в самом исходном смысле, чтобы оно нас предоставило (*anheimgibt*) в качестве дара мышлению. Этот дар, который нам вручает (*vergibt*) призывающее мыслить, есть собственное приданое (*Mitgift*), сохраняющееся в нашей сущности.

Если мы спрашиваем: «что называется мышлением?», то мы одновременно как бы выискиваем то, что нам вручает этот дар приданого, так и нас самих, в нашей сущности, которая состоит в том, что мы одарены этим приданым. Только поскольку мы *есть* одаренными призывающим думать и поскольку мы одарены (*beschenkt*) тем, что когда-нибудь могло бы быть осмыслено, мы *можем* мыслить.

Можем ли, т. е. осуществляем ли, мы это всякий раз адекватным способом, зависит от того, хотим ли мы мышления, которое всегда зовет, чтобы мы отделились его сущности. Быть может, и так, что мы хотим отдавания слишком мало и слишком редко. И это так никоим образом не потому, что мы все слишком удобно или иным образом, но заняты и нерасположены к мышлению, а потому, что самоотдача мышлению сама по себе бывает редко и сохраняется немногими.

Сказанного предварительно достаточно для разъяснения названного на четвертом месте способа, каковым мы вопрос «что называется мышлением?» задаем решающим образом. Однако же в этом разъяснении речь постоянно шла о мышлении. При этом мы приблизительно уже поняли слово «мышление», пусть даже с неопределенным значением, что мы подразумеваем под «мышлением» нечто такое, что происходит благодаря действию человеческого духа. Говорят не только об актах воли, но и об актах мышления.

Как раз тогда, когда мы спрашиваем: «что называется мышлением?», мы размышляем не только над тем, откуда к нам приходит призыв (*Geheiß*), но столь же решительно о самом факте того, *что* оно нас зовет, к мышлению. Следовательно, названным нам не только нечто приказывается и к чему-то нас призывают, но оно в этом призыве уже и именуется. В оглашении вопроса, к структуре которого мы принадлежим, слово «мышление» вовсе не просто звук. У каждого из нас при этом слове «мышление» уже что-то есть, пусть даже и представляемое еще приблизительно. Разумеется, мы все попали бы в большее затруднение, если бы нам пришлось сказать нечто непосредственное и однозначное о том, что поименовано глаголом «мыслить». Но, к счастью, мы не должны этого говорить, но мы должны лишь *отдать себя* (*sich einlassen*) этому вопросу. Когда это произойдет, тогда и спросим: что поименовано этим словом «мышление»? Начав с четвертого, решающего, вопроса мы движемся уже и в вопросе, указанном на первом месте.

Что поименовано словом «мышление»? Мы слышим слова «мышление», «помысленное», «мысль». Мы связываем с ними, как говорится, тот или иной смысл. То, что в связи с этим кажется

нам смыслом, поначалу нечто неуловимое и расплывчатое. Чаще всего мы этим ограничиваемся. Этого достаточно для требований обычного говорения в рамках общепринятого разумения. Это разумение не желает тратить времени на то, чтобы останавливаться на смысле отдельных слов. Они скорее будут непрерывно разбазариваться и в этом разбазаривании истощаться. В этом есть своя странная выгода. При помощи таким образом притупленного языка все могут толковать обо всем.

Но каково, если мы спросим особо, то, что именуется в слове, а именно здесь в слове «мышление»? Давайте обратим тогда внимание на слово как слово. Так у нас уже было ранее со словом «зваться» («heißen»). Мы отваживаемся при этом на игру языка, в которую введена сущность нашего языка. С этого момента мы не можем избежать отваги, так как мы осознаем, что и насколько мышление и поэзия, каждое — на свой незаменимо собственный лад, *есть* сущностное сказывание.

Согласно привычному представлению и то, и другое пользуются языком как своей средой общения и как средством выражения, так же, как и скульптура, живопись, музыка движутся и выражаются в среде камня и дерева, цвета и звука. Но возможно, что и камень, и дерево, и звук, и цвет в рамках искусства показывают некую другую сущность, коль скоро мы освобождаемся от того, чтобы искусство рассматривать эстетически, т. е. исходя из выражения (Ausdruck) и впечатления (Eindruck), как и произведение в качестве выражения (Expression) и впечатления (Impression).

Язык не есть лишь поле выражения и не есть лишь выразительное средство, ни то и ни другое вместе. Поэзия и мышление никогда не используют язык лишь как средство своего выражения, но как поэзия, так и мышление — это само по себе изначальная, сущностная и поэтому одновременно последняя речь (Sprechen), которая говорит языком через человека.

Говорить языком — это нечто совсем иное, чем использовать язык. Обычное говорение лишь пользуется языком. Его обычность состоит именно в этом отношении к языку. Но поскольку мышление, как и несколько иным образом поэзия, не использует слова (Wörter), а сказывает слово за словом (Worte), то мы, коль

скоро отдаем себя пути мышления, уже взялись за то, чтобы внимать собственным образом сказыванию слова.

Слова слóва (Worte) прежде всего появляются легко в качестве просто слов (Wörter). Эти слова, со своей стороны, появляются как сказанные прежде всего в оглашении. Оглашение же есть прежде всего звук. Он чувственно воспринимается. Чувственное считается непосредственно данным. Со звучанием слова связано его значение. Эта составная часть слова чувственно не восприимчива. Нечувственное в словах — это их смысл, значение. Поэтому говорят о смыслопорождающих актах, которые наделяют звучащее слово смыслом. Соответственно, слова либо наполнены смыслом, либо полноточны. Слова — это словно ведра и бочонки, из которых можно черпать смысл.

В научно составленном словаре эти смысловые емкости расположены в алфавитном порядке и в соответствии со своими двумя составными частями, звукосочетанием и смысловым содержанием, внесены и описаны. Если мы собственно внимаем сказыванию слова, то мы держимся словаря. Так выглядит ближайшим образом. Это «ближайшим образом» определяет даже заранее и в целом общепринятый способ и метод, которым представляют себе внятие (Achten) слова. Опираясь на это представление, судят затем и о действиях некоего мышления, которое внимает слову. Судят об этих действиях, то соглашаясь, то отвергая, но с оговорками. Каков бы ни был результат этих суждений, все они висят в воздухе до тех пор, пока не будет никакой ясности в том, на что же они опираются. Они опираются как раз на это «ближайшим образом», для которого слова не только предварительно, но и вообще являются лишь как простые слова, а это значит поистине как те бочонки и ведра. Как же обстоит дело с этим уже не раз упомянутым «ближайшим образом»?

То, что нам ближайшим образом (zunächst) встречается, это никоим образом не ближнее (Nahe), а всего лишь обычность (Gewöhnliche). Ей свойственна ужасающая власть, настолько, что она отучает (entwöhnt) нас от обитания (Wohnen) в сущностном, часто до такой степени решительно, что уже никогда не позволяет достигать этого обитания.

Когда мы непосредственно сказанное слушаем так же непосредственно, то мы слышим при этом не прежде всего слова слóва как просто слова, но вместе с тем это и не слова как простой звук. С тем чтобы мы услышали чистый звук голого звукосочетания мы должны до этого каким-то образом себя изъять из всякого понимания или непонимания сказанного. Мы должны от всего этого отвлечься, абстрагироваться, чтобы из этого сказанного вытянуть, снять (*heraus- und abziehen*) с него, исключительно только сам звучащий звук, чтобы мы смогли воспринять акустически нашим ухом это таким образом снятое и именно само по себе. Звук, который в поле восприятия того мнимого «ближайшим образом» считается непосредственно данным, есть абстрагированный образ, который при слушании сказанного не воспринимается никогда ни сам по себе, ни ближайшим образом.

Мнимо чисто чувственное в звучании слова, представленное как голый звук, есть абстракция. Голое звукосочетание ни в коем случае не есть непосредственно данное в звучании слова. Звук всякий раз лишь выхватывается через опосредование, через то почти неестественное отвлечение (*Absehen*). Даже там, где мы слышим сказанное какого-либо языка, который для нас совершенно чужой, мы никоим образом не слышим голые звукосочетания как только чувственно данные звуки, но мы слышим непонятные слова слóва. Ведь между непонятным словом и акустически абстрактно выхваченным голым звуком лежит пропасть сущностного различия.

Однако ближайшим образом при слушании сказанного нам никогда не даны также и простые слова. Слушая, мы пребываем в свободном просторе (*Spielraum*) сказанного, где беззвучно звучит (*klingt*) голос сказанного. Из этого простора, сущность которого мы едва ли замечаем, не говоря уже о том, чтобы осмыслить, открываются говорящие и, собственно, даже не выступающие слова слóва.

Слова слóва — это не просто слова, и они совсем не похожи на ведра и бочонки, из которых мы черпаем то или иное наличествующее (*vorhandenen*) содержание. Слова слóва — это источники, которые сказывание раскапывает; источники, которые

время от времени могут находиться и раскапываться, которые легко засыпаются, но иногда неожиданно начинают бить. Без непрестанно возобновляемого хождения к источникам вёдра и бочонки остаются пустыми или их содержание превращается в нечто застоявшееся.

Внимать сказыванию слов слова́ это, по сути, не что иное, чем то, что видится ближайшим образом, а именно видимость голых занятий словами. Внимать сказыванию слов слова́ для нас, сегодняшних, особенно трудно еще и потому, что нам тяжело развязаться с этим «ближайшим образом» той обычности, и даже если нам это когда-то и удастся, слишком легко подпасть под это вновь.

Таким образом, и это промежуточное замечание о слове и словах не сможет воспрепятствовать тому, чтобы мы понимали вопрос: «что называется мышлением?» в смысле «что поименовано словом “мышление”?» ближайшим образом поверхностно. Попытка внять сказыванию глагола «мыслить» будет нам казаться бесплодным расчленением некоторых выхваченных слов, значение которых не связано ни с какой осязаемой предметной областью. То, что эта настойчивая видимость не хочет уступить, имеет под собой основания, которые мы должны взять во внимание, ибо они такого рода, который имеет отношение к сущности, поскольку касаются любого прояснения и обсуждения языка.

Если мы спрашиваем о том, что именуется словом «мышление», то мы, по всей очевидности, должны вернуться в историю слова «мышление». Чтобы достичь свободного простора сказанного, откуда говорят такие слова слова́, как «мышление», «мыслимое», «мысль», мы должны отдать себя истории языка. К этой истории открывается доступ через историческое исследование языков.

Внятие сказыванию слов слова́ должно быть тем не менее шагом, задающим меру и направление, — шагом на пути мышления, которое известно под именем «философия». Но можно ли философию основывать на прояснении слов, т. е. на исторических сведениях? Это кажется еще более невозможным, чем попытка доказать тезис «дважды два четыре» опросом, который устанавливает то, что люди фактически, насколько показывает наблюдение, всегда высказывают, что дважды два есть четыре.

Философию нельзя основывать ни на историографии (Historie), ни на исторической науке (Geschichtswissenschaft), ни вообще на науке. Ибо всякая наука покоится на предпосылках, которые ни в коем случае не обосновываемы научно, скорее напротив, доказуемы философски. Все науки обоснованы в философии, но не наоборот.

Согласно этому соображению для философии остается запрещенным добывать себе на пути прояснения значений слов так называемое основание. Прояснения держатся истории языка. Они проводятся исторически (historisch). Сведения историографии (Historie) так же, как и любое знание, обусловлены фактами, соответственно, не являются безусловными. Они стоят под ограничением: их высказывания остаются в силе лишь до тех пор, пока не станут известными отменяющие их новые факты. Философия же — это сверхисторическое познание, которое со времен Декарта требует для своих положений безусловной достоверности.

При этом часто приводимом и, по видимости, убедительном соображении спутываются различные ходы мысли и сдвигаются их плоскости. В курсе лекций можно воздержаться от распутывания этого лабиринта, поскольку сам ход курса, его путь, позволяет, хотя и опосредованно, сделать очевидным отношение между философией и науками. (*Переход. С. 220.*)

### III

Мы в нашей попытке внимать сказыванию слов слова оставляем открытым отношение к языкознанию. Его соответствующие результаты могут стать, во всяком случае, хорошей возможностью, из которой мы получим некий намек (Wink). Но это никоим образом не означает, что результаты языкознания, взятые сами по себе как суждения науки, будто бы должны создать опорное основание для нашего пути. То, что высказывает языкознание, должно быть дано ему сначала исторически, а именно на донаучном пути к истории языка. Лишь там и только там, где история уже дана, ее данное может стать предметом историографии (His-

torie), где данное все еще остается само по себе тем, что оно есть. Отсюда мы берем намеки.

Чтобы внять намеку, мы должны уже заранее вслушаться (*vor- und hinein hören*) в ту область, из которой он приходит. Внять намеку трудно, и это удастся редко тем реже, чем больше мы знаем: тем труднее, чем больше мы хотим знать. Но существуют и предвестники намеков. К их указаниям мы обращаемся быстрее и легче, потому что мы сами в достаточной степени также смогли подготовить им некоторую часть пути.

Что поименовано словами «мышление», «мыслимое», «мысль»? В каком свободном просторе сказанного они показывают? «Мыслимое» («*Gedachtes*») — где оно есть, где пребывает? Оно нуждается в памяти (*Gedächtnis*). Мыслимому и его мыслям, к «*Gedanc*», принадлежит благодарность (*Dank*). Но, может быть, эти созвучия слова «мышление» с памятью и благодарностью являются лишь поверхностной и искусственной выдумкой. Посредством всего этого никоим образом еще не проясняется то, что поименовано словом «мышление».

Является ли мышление (*Denken*) благодарностью? Что подразумевает здесь благодарность? Что значит здесь мышление? Является ли память лишь емкостью для мыслимого в мышлении или же мышление само покоится в памяти? Каким образом относится благодарность к памяти? Спрашивая таким образом, мы движемся в свободном просторе сказанного, которое задействовано в глаголе «мыслить». Но мы оставляем все связи между названными словами «мышление», «мыслимое», «мысль», «благодарность», «память» открытыми и запрашиваем теперь историю слов слова. Она дает нам указание, пусть даже историческое изложение (*historische Darsellung*) этой истории (*Geschichte*) еще не полное и, вероятно, всегда будет оставаться таковым.

Мы внимаем указанию о том, что в сказанном названных слов слова звучит слово, сказывающее решающим и исходным образом: *gedanc*. Но этим не подразумевается то, что напоследок еще остается в наличии в качестве обиходного значения в сегодняшнем употреблении слова «мысль» (*Gedanke*). Мысль обычно подразумевает идею, представление, мнение, догадку (*Einfall*). Из-



начальное слово «Gedanc» гласит: собранное, все собирающее мышление (Gedenken). «Gedanc» значит то же самое, что и дух (Gemüt), muot, сердце. Мышление в смысле изначально сказывающего слова Gedanc еще более исходно, чем то мышление сердцем, которое через несколько столетий пытался вернуть Паскаль, но уже в противовес математическому мышлению.

Мышление, понятое в смысле логически-рационального представления, проявляется по отношению к изначальному Gedanc как такое сужение и обеднение слова, больше которого едва ли можно представить. В этот упадок слова свой вклад внесла и философия школ и систем, из чего следует сделать вывод, что понятийные дефиниции слов хотя и необходимы в научном и техническом смысле, но сами по себе не пригодны, чтобы оберегать, как говорят, рост языка и стимулировать его.

Однако словом Gedanc подразумевается не только то, что мы именуем духом (Gemüt) и сердцем и при этом вряд ли определяем их существо. В Gedanc покоятся и осуществляются (wesen) память и благодарность одновременно. «Память» означает изначально вовсе не способность запоминать. Это слово именуется целое духа в смысле постоянной внутренней собранности в том, что при-суще (wesenhaft sich zuspricht) всякому чувствованию. Память означает изначально то же самое, что молитва, по-миновение (An-dacht): неотпускаемое, собранное пребывание при... а именно не только при прошлом (Vergangene), но и равным образом при настоящем (Gegenwärtigen) и при том, что может прийти. Прошлое, настоящее, будущее (Kommende) являют себя в единстве всегда собственного *при-сутствия* (An-wesens).

Поскольку память как собранность души, как молитва, не отпускает то, на чем она собрана, в ней правит не только тяг сущностного при-поминания (An-denkens) о чем-то, но и одновременно также и тяг не отпускающего и не развязывающего (nicht ab- und nicht loslassenden) удержания. Исходя из памяти и внутри нее душа изливает в таком случае богатство образов, т.е. тех видов, через которые она сама становится зримой. Лишь отсюда поднимается внутри далеко и глубоко схваченной сущности памяти фиксация в противовес ускользанию того, что римляне по-

именовали *memoria tenere*. Фиксация через *memoria* относится как прошлому, так и к настоящему и будущему. Больше всего хлопот фиксации доставляет прошлое, потому что оно ушло (*ent-gangen*) и в известном смысле уже не дает ничего устойчивого. Поэтому смысл удержания ограничивается впоследствии прошлым, которое снова и снова извлекается из памяти. Но поскольку это ограниченное отношение исходным образом *не* составляет единственную сущность памяти, нашли, с целью поименовать эту особую фиксацию и возобновление (*Wieder-holung*) прошлого, следующую форму слова: вос-поминание (*Wiedergedächtnis*).

В изначальном слове *Gedanc* правит исходная сущность памяти: собранность неотпускаемого мнения обо всем том, что дает присутствовать духу. Мнение здесь понимается в значении *minne*: не владеющее само собой и потому, собственно, не могущее осуществляться с необходимостью расположение самого глубокого чувствования духа по отношению к осуществляющемуся (*Wesenden*).

В качестве таким образом понятой памяти *Gedanc* есть также и то, что именуется словом «благодарность» («*Dank*»). В благодарности дух вспоминает (*gedenkt*) то, что он имеет, и то, что он есть. Вспоминая таким образом и потому в качестве памяти, дух примысливает себя (*denkt... zu*) к Тому, к чему он принадлежит (*gehört*). Он мыслит себя слушающим (*hörig*) не в смысле простого подчинения, а слушающим (*Unterwerfung*), исходя из слушающей молитвы. Исходная благодарность — это благодарность себе (*Sich-verdanken*). Только в ней и лишь из нее следует то мышление, которое мы знаем как вознаграждение и плату в хорошем и плохом смысле. Осуществленная сама по себе благодарность все же остается благодарностью как платой и возмещением слишком легко в сфере просто-напросто конвенциональной ответной благодарности, если это вовсе не привязывать к торговой сделке.

Испытанное указание на сказывание слов слова «мышление», «мысль», «память», «благодарность» должно было бы по меньшей мере показывать приблизительно в открытый простор сказанного, из его же несказанного те слова слова говорят изначальное. Они выносят некие обстоятельства на свет, сущностное един-

ство которых мы еще не усматриваем. И прежде всего нечто остается затемненным. Мы можем это привести к следующему вопросу: следует ли характеристика Gedanc, памяти благодарности, а именно не только в словах, но на деле, исходя из мышления, или же, наоборот, мышление получает свою сущность из изначально поименованного Gedanc как памяти и благодарности?

Возможно, этот вопрос поставлен вообще недостаточным образом, так что мы на его пути не достигаем сущностного. Ясно лишь не более чем следующее: то, что именуют слова «Gedanc», «память», «благодарность», по своему сущностному содержанию несравнимо богаче, чем та мимоходность, которая в обычном словоупотреблении еще показывает нам эти слова. Мы могли бы ограничиться этой констатацией. Однако мы идем не только дальше ее, но и внятию сказыванию этих слов слова заранее подготовило нас для того, чтобы получать из их сказанного указание, приближающее нас к сути дела, которое в этих словах проговаривается.

Мы воспринимаем это указание из изначально понятых слов слова «мышление», Gedanc, «память», «благодарность» и пытаемся свободно разобрать то, что нам сказывает говорящее богаче слово «мышление». Обсуждение является свободнее не потому, что оно будет в большей степени не связанным, а потому, что взгляд получает открытый обзор названных сущностных содержаний, а в них возможности соответствующего вещи увязывания. Более заботливое внятие поименованного в слове «мышление» приводит нас непосредственно из первого вопроса в решающий четвертый.

В Gedanc как изначально памяти правит уже то воспоминание (Gedenken), которое при-мысливает свое мыслимое к тому, что должно быть осмыслено (sein Gedachtes dem zu-Denkenden zu-denkt), т.е. правит благодарность. Мы благодарны (danken) за это тем, что мы благодарны (bedanken) тому, что мы должны это благодарить (verdanken). То, что мы должны благодарить, исходит (haben) не от нас. Это нам дано (gegeben). Многое нам дается в дар и разного рода. Высшим же и собственно охранительным (währendе) даром остается для нас наша сущность, которой мы одарены таким образом, что лишь из этого дара мы есть те,

кто мы есть. Поэтому это приданое (Mitgift) мы должны благодарить больше всего и непрестанно (unablässig).

Однако то, что передается нам в смысле этого приданого, есть мышление. В качестве мышления оно вверено тому, что дается для мысли. То, что само по себе во всякое время дано для мысли, есть призывающее мыслить. В нем покоится собственное приданое нашей сущности, которое мы должны благодарить.

Но как мы могли бы это приданое, мышление призывающего мыслить, благодарить еще более соразмерно, чем тем, что мы обдумываем это призывающее мыслить? Таким образом, высшей благодарностью является, вероятно, мышление? А глубочайшей неблагодарностью необдуманность (Gedankenlosigkeit)? Ведь, таким, образом не существует собственной благодарности в том, что мы приходим к себе с неким подарком и возмещаем подарок подарком. Чистая благодарность — это, напротив, то, что мы просто мыслим, а именно о том, что собственно и единственно дано для мысли.

Всякая благодарность принадлежит в первую и последнюю очередь к сущностной области мышления. Но мышление примысливает это требующее мышления тому и мыслит на том, что само по себе, из самого себя, могло бы быть осмыслено и тем самым с самого начала требует воспоминания (An-denken). Поскольку мы мыслим призывающее мыслить, мы благодарны *собственным образом*. Поскольку мы в мышлении о призывающем мыслить собраны, мы обитаем в том, что собирает всякое воспоминание.

Мы именуем собранность воспоминания на данном для мысли памятью.

Это слово мы понимаем теперь уже не в обычном смысле. Мы следуем указанию старого слова. Мы ни в коем случае не воспринимаем его лишь исторически. Мы внимаем поименованное в нем и его несказанное, учитывая одновременно все, что между тем было сказано о мышлении как благодарности и воспоминании. (Переход. С. 225.)

## IV

Память означает изначально дух и воспоминание (An-dacht). Но эти слова говорят здесь настолько глубоко и настолько существенно, как только это возможно. «Дух» подразумевает не только, говоря современным языком, чувственную сторону человеческого сознания, но и осуществляющееся всей человеческой сущности. По латыни это звучит как *animus* в отличие от *anima*.

*Anima* подразумевает в рамках этого различения основание определения всякого живого существа, в том числе и человека. Человека можно представить как живое существо. Так его представляют уже очень давно. Представленного таким образом человека можно поместить тогда в ряд растений и животных независимо от того, допускают ли в этом ряду некое развитие или как-то иначе располагают по отношению друг к другу виды живых существ. И даже тогда, когда человек особо выделяется как разумное живое существо, он является все еще таким образом, что его характеристика как живого существа остается решающей и определяет его духовную жизнь. При этом от того, что биологическое в смысле животного и растительного подчиняется разумному и личностному характеру, суть дела не меняется. Любая антропология остается ведомой представлением о человеке как живом существе. Как философская, так и научная антропология в определении человека исходит как раз *не* из сущности человека.

Чтобы мыслить человека как *человеческое* существо, не как живое существо, мы должны первым делом обратить внимание на то, что человек — это такое существо, которое осуществляется (*west*) тем, что оно показывает, в то, что есть, и в этом показывании является сущее как таковое. То, что есть, однако, не исчерпывается когда бы то ни было непосредственно действительным и фактическим. К тому, что есть, т. е. к тому, что остается определенным, исходя из бытия, принадлежит равным образом — если не является главным — то, что может быть, что должно быть и что было. Человек — это такое существо, которое есть, поскольку оно показывает в «бытие» и само может быть лишь постольку, поскольку оно уже всюду относится к сущему.

Известным образом эту сущностную черту в человеке не могли проглядеть полностью. Мы вскоре услышим, где и как философия отмечала эту черту человеческого существа. Но есть и остается решительная разница в том, обращают внимание на эту черту в живом существе, человеке, как на свойство, лишь привходящее к характеру живого существа, или закладывают отношение к тому, что есть, как основную черту человеческой сущности человека в основоположение, задающее *меру*. Этого не происходит ни там, где основание определения человеческого существа представляется как *anima*, ни там, где оно представляется как *animus*. *Animus* подразумевает, однако, те помыслы и стремления человеческого существа, которые определяются из того, что есть, а это значит — пребывают настроенными. Латинское слово *animus* можно перевести также нашим немецким словом «душа» («*Seele*»). В этом случае «душа» означает не жизненное начало, а осуществляющееся духа, дух духа, искорку души (*Seelenfünklein*) Мейстера Экхарта. Понятая таким образом душа окликнута в стихотворении Мёрике: «Помысли это, о душа». Среди современных поэтов Георг Траклъ часто использует слово «душа» в высоком смысле. Третья строфа стихотворения «Гроза» начинается:

О боль, ты души великой  
пламенное созерцанье!

То, что имеет в виду латинское слово *animus*, поименовано полнее в изначальном слове «память» и *Gedanc*. Но в то же самое время это есть место нашего пути, из которого мы приступаем к еще более сущностному шагу. Он ведет в ту область, где сущность памяти показывает нам себя еще изначальнее, не только согласно слову, но и на деле. Мы никоим образом не утверждаем, что теперь требующая мышления сущность памяти поименована в изначальном слове. Мы берем изначальное значение старого слова как намек. Следующее ему указание остается пробной попыткой сделать зримым основание для сущности памяти. Попытка имеет свою опору в том, что появляется в начале западного мышления и с тех пор никогда полностью не исчезает с горизонта этого мышления.

Куда указывает то, что мы прояснили как сущность памяти? Ближайшим образом в округе того, что именуется изначальное слово «память», это выглядит еще так, как будто бы память принадлежит исключительно — в смысле духа (*Gemüt*) и сердца — к сущностному имуществу человека. Поэтому ее считают чем-то в особом смысле человеческим. Не без этого; но не только это и уже не в первую очередь.

Память мы определяем как собранность вос-поминания (*Andenkens*). Если мы задумаемся над этим определением, то мы уже не останемся лишь стоять при нем и перед ним. Мы следуем тому, куда оно нам указывает. Собранность вос-поминания основана не в некой способности человека, вовсе не в способности кого-то, кто вспоминает и удерживает. Всякое вос-поминание уже обитает в той собранности, благодаря которой заранее скрывается и укрывается все то, что остается для осмысления.

Сокрывающее и укрывающее имеет свою сущность в о-хранении (*Be-wahren*), в со-хранении (*Ver-wahren*), собственно в храни-тельном. Охрана (*die Wahrt*), хранительное, означает изначально оберегание, оберегающее.

Память в смысле человеческого вос-поминания обитает в том, что сохраняет все то, что дано для мысли. Мы именуем это хранилищем. Оно скрывает и укрывает то, что дает нам для мысли. Хранилище, однако, *открывает* (*gibt frei*) данное для осмысления, призывающее мыслить, *как дар*. Но хранилище не есть что-то наряду или вне призывающего мыслить. Оно и есть это призывающее мыслить, его вид, из которого и в котором призывающее мыслить есть и дает себя, дает само во всякое время для мысли. Память как человеческое вос-поминание о данном для осмысления покоится в хранилище призывающего мыслить. Это хранилище есть сущностное основание памяти.

Наше представление слишком поспешно и слишком исключительно остается при данном нам ближайшим образом, когда оно пытается прояснить память лишь как способность удержания. Память принадлежит не только к мыслительной способности, в которой она располагается, но и всякое мышление и всякое явление данного для мысли находят ту открытость, в которую

они приходят одновременно, лишь там, где свершается хранилище призывающего мыслить. Человек *о-битаем* (*be-wohnt*) только в хранилище, которое дано ему для мысли. Человек хранилище не производит.

Лишь сохраняющее может охранять, а именно данное для осмысления. Сохраняющее охраняет тем, что оно укрывает и одновременно защищает от опасности. От чего хранилище охраняет данное для осмысления? От забвения. Но сохраняющее *должно* охранять не этим способом. Оно может забвение призывающего мыслить допустить. Чем это подтверждается? Тем, что призывающее мыслить, то, что когда-то дано для мысли, изначально остается возвращенным в забвение.

Встает вопрос: как же тогда мы вообще можем хоть что-то знать о призывающем мыслить? Но еще более неотложным является вопрос: в чем же покоится сущность прошлого и забвения? Мы склонны в силу нашей привычки к тому, чтобы в забытом видеть лишь только не-удержание, которое есть для нас упущение. Если призывающее мыслить остается в забвении, то оно не проявляется. А это для него полный провал. Так по меньшей мере выглядит.

На самом деле история западного мышления начинается не с того, что оно мыслит о призывающем-мыслить, а тем, что оно оставляет его в забвении. Следовательно, западное мышление начинается с упущения, если вовсе не с отказа (*Versagen*). Так кажется до тех пор, пока мы в забвении видим исключительно выпадение (*Ausfall*) и тем самым нечто негативное. Более того, мы отсюда не выйдем на наш путь, если будем проходить мимо одного существенного различия. Начало (*Beginn*) западного мышления – не то же самое, что начало (*Anfang*). Оно скорее сокрытие начала (*Anfangs*) и даже неизбежное. Если это представить таким образом, то забвение показывает себя в другом свете. Начало (*Anfang*) скрывается в начале (*Beginn*).

Однако все это, что должно было быть отмечено теперь лишь о сущности памяти и ее отношении к хранилищу призывающего мыслить, о хранилище и забвении, о начале и начале, звучит для нас странно, потому что мы едва ли достигли близости вещей и обстоятельств, из которых сказанное говорит.



Все же требуется еще лишь несколько шагов на пути нашего вопроса, чтобы удостовериться в том, что в сказанном обстоятельстве пришли в язык, которые остаются для нас труднодоступными исключительно в силу своей простоты. В основе здесь не требуется какого-то особого доступа, потому что данное для осмысления вопреки всему где-то близко. Оно лишь остается заставленным давно уже для нас обычными предвзятыми мнениями, которые потому столь крепки, что они имеют свою собственную истину.

Мы попытались вопрос «что называется мышлением?» прояснить относительно приведенного в первую очередь способа. Что означает слово «мышление»? Оно говорит из сущностной связности, которая поименована словами слова «Gedanc», «воспоминание», «благодарность», «память». Но здесь поименованные положения вещей обращаются к нам не непосредственно. Они остаются в несказанном и почти забытом. Прояснение первого вопроса представляется нам все еще таким образом, как будто бы нам через эти слова всего лишь напомнили о старом, но забытом богатстве языка. Но можем ли мы после этого когда-нибудь еще вернуть слово в речь? Никким образом. Почему в таком случае мы вообще испытываем это указание на сказывание слова, если мы должны признать, что сокровища языка нельзя искусственно пустить в оборот для некого каким-либо образом освеженного словоупотребления?

Если бы мы хотели на это надеяться и этим заниматься, то тогда мы должны были бы считать язык все же всего лишь инструментом, которым можно манипулировать то так, то эдак. Но язык не есть орудие. Язык вообще не то и не другое, а к тому же еще нечто иное, чем он сам есть. Язык — это речь (*Die Sprache ist Sprache*). Своеобразие тезисов этого рода заключается в том, что они ничего не говорят и одновременно привязывают мышление в высшей степени решительным образом к его делу. Безмерность возможного злоупотребления такими тезисами соответствует той безграничности, на которую они направляют предназначение мышления.

Мы признаем сказанное в слове «мышление», *Gedanc* остается для нас в несказанном. Если мы слышим речь о «мышлении», то мы

мыслим не только о том, что говорит слово, но и представляем себе во время этой речи о «мышлении» нечто совершенно другое. То, что подразумевает это слово «мышление», определяется не из сказанного или несказанного его языка. То, что называется словом «мышление», определяется из иного призыва. Поэтому следует заново спросить «что называется мышлением?», а именно в смысле: что понимают издревле под «мышлением»?

О том, что следует под этим понимать, нас поучает логика. Что это такое — «логика»? Как она приходит к тому, чтобы распоряжаться тем, что следует понимать под мышлением? Разве сама логика — это призыв, который зовет нас мыслить? Или логика, со своей стороны, подпадает под призыв? Что это такое — что зовет нас мыслить?

Первым вопросом — что означает слово «мышление»? — мы были отосланы во второй вопрос: что понимают издревле под мышлением? Но второй вопрос мы можем задавать лишь в рамках решающего четвертого. Мы движемся в его сопровождении, когда мы пытаемся испытать вопрос второй. Он гласит: что понимают согласно прежнему учению о мышлении под «мышлением»? Откуда это учение получает титул «логика»?

С такими вопросами мы вступаем в сферу известного, если даже не самого известного. Для мышления это постоянно остается настоящей зоной опасности, ибо известное распространяет видимость безобидности и легкости. И это позволяет нам проскользнуть мимо того, что, собственно, достойно вопрошания.

Некоторые приходят даже в раздражение от того, что я, начиная с указания во вступительной речи «Что такое метафизика?» (1929) все вновь и вновь продвигаю вопрос о «логике». Присутствующие здесь сегодня могут, конечно, не знать, что с момента прочтения лекционного курса «Логика» летом 1934 года за титулом «логика» кроется «преобразование логики в вопрос о *сущности языка*», вопрошание которого есть нечто другое, чем философия языка.

Таким образом положения вещей, которые мы разберем в следующие часы, могут оказаться бесполезными для осмысления. Позволим ли мы отдать себя этому осмыслению тем, что каждый

будет вносить свою долю в дальнейшее прокладывание его пути, или отодвинем его в сторону как предположительно завершённый, — это принадлежит к тому решению, которое лишь немногие принять на себя.

Имя «логика» есть сокращение от полного титула, который по-гречески гласит: ἐπιστήμη λογική, понимание, которое касается λόγος. Λόγος — это субстантивация λέγειν. Логика понимает λέγειν в смысле λέγειν τι κατὰ τινος, через что-то сказывать что-то. То, через что приходит сказывание, является в таком случае тем, что лежит под ним. Подлежащее по-гречески звучит ὑποκειµενον, а по-латыни subjectum. То, через что λέγειν что-то говорит, это субъект сказывания, а этим сказанное есть предикат. Этот λόγος, как λέγειν τι κατὰ τινος, есть высказывание чего-то через что-то. Это Через что-то для любого высказывания где-то предлежит как данное (liegt vor). Оно ему прилагается (liegt an). Оно принадлежит к приложению (Anliegende) в самом широком смысле.

Логика в качестве учения о λόγος принимает мышление как высказывание чего-то о чем-то. Основной чертой мышления согласно логике является это говорение. Чтобы такое говорение вообще было возможным, то, через что высказывается что-то, субъект, и высказываемое, предикат, должны быть в говорении совместимы. Несовместимое не может быть высказано в одном высказывании; например: треугольник и смех. Тезис «треугольник смеется» нельзя сказать. Это возможно лишь в способе голого выговаривания некой последовательности слов. Что собственно уже и произошло. Но этот тезис нельзя собственно говорить, исходя из его собственного высказываемого. Поименованное «треугольником» и «смехом» вносит нечто абсурдное в их отношение. Слова хотя и ведут какую-то речь, но при этом друг другу противоречат. Таким образом, они делают высказывание невозможным. Высказывание должно, чтобы быть собственно возможным, заранее избегать такого противоречия. Поэтому правило об избегаемом противоречии считается основным законом высказывания. Лишь потому, что мышление как λόγος определяется как говорение, положение о противоречии может играть такую роль правила мышления.

Все это уже давно известно, возможно, уже слишком давно, настолько, что мы не допускаем каких-то иных мыслей об определении мышления как λόγος. Тем не менее в течение западно-европейской истории мышления было обнаружено, что это обосновавшееся в λόγος и вычekanенное логикой мышление не везде достаточно представлено и не во всяком рассмотрении удовлетворительно. Встречаются предметы и предметные области, которые требуют иного способа мышления, чтобы они стали представимыми. Но поскольку мышление исходным образом осуществляется как λόγος, изменение способа мышления может состоять лишь в изменении λόγος. Это λέγειν λόγος разворачивается соответственно в διαλέγεσθαι.

Логика становится диалектикой. Для нее λόγος в обычной форме высказывания никоим образом не является однозначным. В качестве примера может послужить тезис «Бог есть абсолют». Возможная здесь двузначность дает о себе знать в различии ударения, которое допускает высказывание этого рода: *Бог* есть абсолют или Бог есть *абсолют*. Первый тезис подразумевает: лишь один Бог подходит под эту характеристику — быть абсолютом. Второй тезис подразумевает: лишь из абсолютности абсолюта Бог как Бог имеет свое существование. Тезис «Бог есть абсолют» указывает на многозначность. Тезис по своему виду является простым высказыванием, λόγος в обозначенном смысле.

Здесь мы теперь не хотели бы еще разбирать, заключается ли двузначность этого λόγος в логическом или же логическое этого λόγος, тем самым он сам, обосновано в чем-то другом. Во всяком случае, такие высказывания, как только что названное «Бог есть абсолют», не существуют неподвижно сами по себе, если они говорят мыслительно, т. е. проходя до конца свое сказанное. Их λόγος говорит лишь то, что должен говорить, если он свое собственное λέγειν само по себе и для себя про-ходит насквозь (durch-geht); сквозь по-гречески значит διά; это «для себя» выражается в медиальной форме λέγειν, в λέγεσθαι. В качестве διαλέγεσθαι это λέγειν, высказывание, проходит насквозь (geht hin und her) само по себе свою собственную область, оно про-ходит (durchgeht) в него и таким образом его заканчивает (geht aus).

Легко увидеть, что всякая диалектика есть по своей сути логика, как бы эта диалектика не разворачивалась бы в качестве такой диалектики сознания, или диалектики реальности и в конечном итоге диалектического материализма. Ибо и эти диалектики должны постоянно оставаться диалектикой предметов, т. е. всегда предметов сознания и, следовательно, самосознания или его предшествующей формы. Также и в диалектике мышление определяется из высказывания, из λόγος. Но там, где мышление сталкивается с тем, что нельзя уже логически схватывать, это в таком отношении не схватываемое находится все еще в горизонте логического, а именно как алогичное, уже-не-логическое или как мета-логическое, сверхлогическое. (*Переход. С. 228.*)

## V

Если мы задаем вопрос «что называется мышлением?» способом, приведенным на втором месте, мышление показывает себя как определенное тем λόγος. Основная черта мышления устанавливает себя в высказывании.

Если мы задаем вопрос: «что называется мышлением?» способом, приведенным на первом месте, то тогда слово «мышление» отсылает нас в сущностную область памяти, воспоминания и благодарности. В обоих вопросах мышление являет себя из различного происхождения своей сущности. Есть соблазн близоруко объяснить это различие из разного именованя в языках. У греков именование для основной формы мышления, для высказывания: λόγος. У нас звучит именование для того, что также кроется в λόγος, теперь, однако, как «мышление». В рамках истории языка это слово связано воедино с мыслью, мышлением и благодарностью. Но это прояснение еще ничего не проясняет при условии, что прояснение здесь вообще приносит плоды. Решающим же вопросом остается следующий: почему свершается для греческого мышления и тем самым западного, особенно европейского мышления, а значит для нас сегодня, отливка сущности из того, что называется по-гречески λέγειν и λόγος? Только потому, что однажды призыв свершился в мышлении как λόγος, развивается сего-

дня логистика в планетарную форму организации всякого представления.

Почему сущностное определение мышления не свершается из того, что пришло в язык в свободном просторе слов слова «Gedanc», «память», «благодарность», тем более что то, что эти слова именуют, не было чуждо и грекам в их сущностной глубине? Различие обозначенного сущностного происхождения мышления никоим образом не закреплено тем самым за разницей в характеристиках звуков языка. Решающим для того, что и для нас еще составляет основную черту мышления, а именно λέγειν того λόγος, высказывание, суждение, есть более того и исключительно тот призыв, благодаря которому мышление стало призванным в свою издавна обитаемую сущность и еще становится таковым.

Коль скоро мы ставим второй вопрос, что понимают согласно прежнему учению под мышлением, ближайшим образом это выглядит так, как будто бы мы требуем лишь историографической справки о том, какое воззрение о сущности мышления было господствующим и еще действительно. Если же мы задаем второй вопрос как второй, т.е. в единой связи тех четырех способов, то мы неуклонно ставим его в смысле решающего четвертого. Тогда он гласит: каков тот призыв, который указал нам в мышление в смысле высказывающего λόγος и еще указывает?

Этот вопрос есть более не историографический, но, пожалуй, напротив, исторический (geschichtliche). Однако же исторический не в том смысле, что он представляет событие как течение, в ходе которого многое было вызвано к действительности, между прочим и то, что мышление проявилось и вошло в употребление по способу λόγος. Вопрос «какой призыв указал способу мышления на λέγειν того λόγος?» есть исторический, возможно, даже *тот* исторический вопрос — исторический, конечно, в смысле судьбичности. Он вопрошает о том, что наша сущность посылает в способ λόγος - соразмерного мышления, она указывает туда и применяет его там и тем самым предназначает множество возможностей поворота. Таким образом, сущностное определение мышления у Платона не одинаковое с тем, что у Лейбница, но то же самое. Оба принадлежат совместно друг с другом к *одной*

опорной сущностной основной черте, которая проявляется различным способом.

Однако судьбическое этой судьбы в таком мышлении и сама эта судьба никогда не достигают нашего горизонта, остаются за пределами нашего горизонта до тех пор пока мы заранее представляем историю только как событие, а событие как последовательность действий в их взаимосвязи. Недостаточным также является и то, когда мы так представленное событие делим на то, действия чего в их взаимосвязи суть прозрачны и понятны, и на такое, что остается непонятым и непрозрачным, что любят называть «судьбой». Призыв как судьба есть гораздо в меньшей степени нечто непонимаемое и чуждое мышлению, чем то, что собственно и остается данным для мысли и как таковое ожидает такого мышления, которое ему отвечает.

Мы уже должны — в вопросе, что по прежнему учению называется «мышлением» — дорасти до того, чтобы позволить себе отдалиться *вопрошанию* этого вопроса. В этом кроется: мы должны послать себя собственно в тот призыв, который призывает нас мыслить по способу и в манере λόγος. До тех пор, пока мы сами собой не отворимся, т. е. до тех пор пока мы сами не откроемся этому призыву, и таким образом вопрошая, не отправимся в путь к нему, — до тех пор мы будем оставаться слепыми относительно судьбы нашего существа. Со слепыми никто не может вести речь о красках. Но еще хуже, чем слепота, ослепление. Оно мнит, что оно видит и видит одним-единственным возможным способом, тогда как именно это мнение искажает ему всякий вид.

Судьба нашего судьбически-исторического западного существа выказывает себя, однако, в том, что наше пребывание в мире покоится в мышлении и даже там, где это пребывание определено христианской верой, которая не позволяет обосновывать себя никаким мышлением и даже в нем не нуждается, поскольку она есть вера.

Однако это — то, что мы едва ли видим судьбу нашего существа, а с этим не обращаем внимания и на тот призыв, который призвал нас в λόγος-соразмерное мышление — имеет еще одно происхождение. То, что правит им, не сопряжено с нами. Однако это не снимает с нас признания того, что наше понимание и объяснение,

наше знание и ведение, что наше мышление относительно судьбы своего собственного существа все еще остается совершенно неуклюжим. Чем дальше наше мышление смотрит на себя лишь сравнительно-исторически и в *этом* смысле исторически, тем решительнее окостеневаает и упорствует в неуклюжести и тем больше ему недостает до очевидно судьбического отношения к тому призыву, исходя из которого мышлению было указано на λόγος как на его основную черту.

Наш век безумствует в постоянно растущем стремлении к универсально-историческому представлению истории как события. Это безумие разжигается и питается благодаря легкости и быстроте в распоряжении источниками и средствами наглядности. Это звучит утрированно, однако это так и есть: прототипом, о котором еще не сказано, вторгающегося сегодня универсально-исторического толкования для всего и вся является иллюстрированная газета. Работающая с обширными средствами универсальная история мнит посредством сравнительного толкования и показа, что самые различные культуры — от Китая до ацтеков — придут к одному отношению к мировой истории. Однако эта мировая история есть не судьба мира, но насажденный посредством универсально-исторического представления предмет: со всех сторон показываемое и толкуемое событие всех человеческих достижений и ошибок, о которых только можно получить сведения.

Мировая история — это, однако, та судьба, когда мир обращен к нам. Это обращение судьбы мира мы никогда не услышим на исторически-мировых, т. е. универсально-исторических, выражах истории — а только тогда, когда мы обратим внимание на простой призыв судьбы нашего существа, чтобы над ним задуматься. Самой предварительной попыткой к такому вниманию есть вопрос: что зовется мышлением? Заметим: вопрос.

Но не должны ли мы тогда, если мы вопрошаем о призыве к λόγος — соразмерному мышлению, пойти назад, в ранние времена западного мышления, чтобы измерить, какой призыв указывал этому мышлению в его начале? Этот вопрос кажется тоже лишь историческим и, кроме того, крайне рискованным. Мы знаем о раннем мышлении греков лишь малость, и эту малость — в об-



рывках, а эти обрывки — в противоречивых изложениях. То, чем мы владеем из трудов, задающих меру и масштаб ранних мыслителей, умещается в брошюре в тридцать страниц. Что это должно быть в сравнении с длинными рядами объемистых томов, которыми нас привлекают более поздние философы?

Неизбежно должно показаться, что попытка задавать вопрос «что называется мышлением?» способом, названным на втором месте, также исходит лишь из исторического рассмотрения начала западной философии. Мы позволяем такой видимости состояться не из безразличия, но потому, что она по меньшей мере позволяет устранить ее посредством того, что мы о ней толкуем, вместо того, чтобы отправиться в путь этого вопроса.

Каков тот призыв, который вверяет нашему западному мышлению свойственное его начало и из этого указывает еще и свой путь мышлению нашего века? В судьбическом начале западного мышления мыслители, конечно, не вопрошали о призыве тем способом, который мы испытываем сейчас. Особо выделенное в начале скорее состоит в том, что мыслители внимали обращению призыва тем, что они ему отвечали мысля. Не должен ли был им при такой судьбе открыться тот призыв, который наставляет их мышление на путь? Это можно предположить уже потому, что мышлению указывается его путь только посредством того, что к нему обращается как данное для мысли То, что дано для мышления. В таком обращении, однако, призывающее проявляется как таковое, хотя и не в полной ясности и не под одним и тем же именем. Но, прежде чем вопрошать вослед о том призыве, под которым стоит все западное мышление и европейское мышление Нового времени вместе взятые, попытаемся прислушаться к одному более раннему изречению, которое свидетельствует нам о том, насколько раннее мышление вообще обращено к призыву, хотя и не именуя его как таковое и не осмысляя. Возможно, осмысление этого свидетельства уже будет достаточным для того, чтобы ответить на вопрос о начальном призыве в соразмерной, а именно сдержанной, манере.

Учение о мышлении называется логикой потому, что мышление развертывается в λέγειν того λόγος. Мы вряд ли способны выдумать, что некогда было не так и что был «нужен» призыв, чтобы

привести мышление на путь λέγειν того λόγος. Один фрагмент из Парменида, который нумеруется как VI, начинается следующими словами слова: χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἕμμενοι. В привычном переводе изречение гласит: «Нужно сказывать и мыслить о том, что сущее есть». (*Переход. С. 234.*)

## VI

Многим хотелось бы придерживаться мнения, что это высказывание есть явное общее место. Что еще можно о сущем сказать и помыслить кроме того, что оно есть? Это высказывание не только само собой разумеется, но и остается совершенно пустым. Оно собственно ничего не сказывает. То, что оно сказывает, уже известно. «Сущее есть» — это звучит как «молния сверкает». Естественно, молния сверкает. Что другое она еще может? И ничего не сказывающее такого рода должно было быть сказано мыслителем такого ранга, как Парменид? И он должен был сказать это еще, как то, что даже нужно с необходимостью сказывать и мыслить?

Допустим, что Парменид высказал этот тезис «Сущее есть» и подразумевал это именно в названном смысле. Действительно ли этот тезис настолько пуст, что его так легко повторить, как это могло бы показаться? Это тезис не настолько пуст, чтобы лишь в равной необдуманности говорить нечто одинаковое. Ибо этот тезис проявляется уже при грубом рассмотрении в двузначности. Он может гласить и так: сущее есть, т. е. оно не не есть. Высказывается фактичность сущего. Но этот тезис может и гласить: к основной черте сущего принадлежит «это есть» — бытие. Это Что сущего, его осуществленность (*Wesenheit*), поименовано этим «есть». Или же тезис, возможно, говорит и то, и другое одновременно: тот факт, что *сущее есть*, и то, *что* оно есть, его сущность. Разумеется, Парменид не говорит ни о «факте», ни о «сущности» сущего.

Чтобы мы не считали этот тезис слишком легким, его следует пробно прояснить на примере. Конечно, это действие в данном случае остается сплошь сомнительным. В саду стоит дерево. Мы о нем высказываемся: дерево красиво растет. Это есть яблоня. В этом году оно мало плодоносит. Его любят посещать певчие

птицы. Садовод может сказать о нем еще что-то. Ученый-ботаник, который представляет дерево как растение, может доложить о дереве еще больше. И, наконец, еще приходит странный человек и говорит: дерево есть, оно не не есть.

Что тут легче сказать и помыслить? Все то, что могут сообщить с самых разных точек зрения о дереве, или же тезис «дерево есть»? Если мы проговариваем этот тезис и если он притом некое *λέγειν*, некое мышление, а не просто болтовня мимоходом, то тогда я вновь спрашиваю: что легче решить относительно дерева: прекрасное растение и все прочее, что воспринимаемо, или же то, что оно есть?

Если мы задерживаемся лишь на мгновение и проговариваем тезис «дерево есть», исходя из его сказанного, то тогда мы имеем в качестве сказанного о нем это «есть». Теперь вопрошаемы *мы*, хотя и неуклюже, но решительно: как обстоит дело с этим «есть», вследствие которого дерево не не есть? Где на дереве, или в дереве, или за деревом прячется то, что поименовано этим «есть»? Известное дело, мы говорим это «есть» сотни раз на дню. Даже если мы его не высказываем, мы постоянно соотносимся через посредство этого вспомогательного глагола со всем, что есть. Но является ли то, что мы так легко воспринимаем, это «есть», уже основанием для доказательства того, что это слово не имеет особого значения? Кто мог бы осмелиться категорически и безосновательно отрицать, что этот вспомогательный глагол в конечном итоге именуется самым трудным и самым тяжелым из того, что можно вообще сказать?

Перечеркнем на мгновение это «есть» и тезис «дерево есть». Допустим, что оно вообще еще не было сказано. Попробуем тогда еще раз сказать: дерево [есть] выросло красивым; это дерево [есть] яблоня; дерево [есть] малоплодоносное. Без этого «есть» в тезисе «дерево есть» эти высказывания вместе со всей ботанической наукой падают в беспочвенность. И не только это. Любое человеческое поведение по отношению к чему-либо, любое человеческое пребывание внутри той или иной области сущего неудержимо рухнуло бы в пустоту, если бы не *говорило* это «есть». Даже рухнуть в пустоту человеческое существо не могло бы, если не было бы уже здесь *вот* (Da gewesen sein) со своим «есть».

Следует еще раз отметить: то, что мы это «есть» воспринимаем слишком легко, вовсе не доказывает, что оно само и им поименованное не таит в себе никакой тяжести, которую мы вряд ли способны когда бы то ни было взвесить. Разумеется, что то, что можем воспринимать это «есть» так легко, указывает на то, сколь угрожающе мы остаемся подверженными опасности обмана. Он тем более обманчив, что он как будто вообще не существует.

Тем не менее было бы поспешным недооценивать видимость несуществования этой опасности как чего-то недостаточного и упадочного. Возможно, в этой видимости и в видимом безразличии этого «есть», которую оно несет в себе, покоится единственная возможность для смертных достичь истины.

Тезис «сущее есть» держится на бесконечно далеком удалении от некоего пустого, общего места. Напротив, он содержит самую наполненную тайну всякого мышления, а именно в некоем первом намеке сказывания.

Однако вопрос еще остается открытым: требует ли изречение Парменида лишь отметить тот факт, что сущее есть? Мы это допустили ближайшим образом и на основании обычного перевода. Но любой перевод это уже истолкование. Любое истолкование должно прежде войти в сказанное, в то положение вещей, пришедшее в язык. Это вхождение в нашем случае есть предположительно не столь легкое, как вступление в сад, где мы затем говорим о дереве. Войти в сказанное тезиса «сущее есть» столь тяжело и трудно потому, что мы уже внутри него.

Но, прежде чем мы войдем в приведенное изречение, которое мы находим у Парменида, мы должны обратить внимание, что это изречение говорится вовсе не так, будто оно есть высказывание Парменидом одного из *им* самим выставленных требований. Это изречение скорее сказано самому Пармениду. Ибо тотчас за ним следуют слова слóва:

τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.

Это, а именно то χρῆ τὸ λέγειν и прочее, я приказываю тебе принять к сердцу.

Ἐγὼ, «я». Кто это «я»? Во всяком случае, приказывающее существо, во всяком случае, призыв, который обращается к мыслящему, и говорит ему даже о путях. Оно указывает ему на три пути: на тот, который при этом также должен быть принят во внимание; далее на тот, который остается для мышления непроходимым. Призыв зовет мышление на перепутье пути, беспутье и окольный путь. Однако путь мышления есть такого рода, который не позволяет определить это перепутье разовым решением и оставить этим решением раз и навсегда какой-то из путей позади. Куда ведет этот странный тройной путь? Куда еще кроме как в постоянно требующее вопрошания?

Из слов Парменида можно показать то, что он подчиняется призыву, что он говорит вослед этому обращению, чтобы ему ответить. Однако мы предпочитаем обращать внимание непосредственно на сказанное в ответ и в этом и через это вопрошать о сказанном в обращении вместо того, чтобы извне, пространно и в основе своей тщетно доказывать, что здесь говорит нечто вроде призыва.

Вслушаемся в слово мыслителя:

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἕδν ἐμμεναί.

Но как мы можем вслушиваться не переводя, как переводить не истолковывая? Даже там, где перед нами лежит изречение некого мыслителя на нашем родном языке, оно нуждается в толковании. Мы внимаем этому изречению на пути вопроса «что зовет нас мыслить?», а именно в смысле λόγος, из законосообразности и сущности которого говорит логика. Однако не выталкиваем ли мы изречение Парменида заранее в некое поле зрения, которая определяется единственно лишь той перспективой, которая открывает путь нашего вопроса? Но это не является упущением, в котором мы по необходимости должны признаться. Здесь обнаруживает себя не более чем трудность, с которой придется бороться любому истолкованию.

В этом отношении становится необходимым указать по такому случаю на обман, в который слишком легко впадают все вновь и вновь. Мнят, что непредвзято и объективно идут навстречу изречению, тогда как, ничего не угадывая и совершенно не обдумывая,

принимают его к сведению. При этом складывают это к такого рода сведениям, которыми, полагают, овладели в полной мере и безо всяких. Но это свободное от догадок и вопросов и не отягощенное по видимости предвзятыми мнениями принятие-к-сведению есть истолкование, полное всех предпосылок и предубеждений, какие вообще возможны в данном случае. Оно покоится на устойчивом и широко распространенном предубеждении, что с мыслителем можно вступить в разговор, если к нему обратиться с позиции немыслящего. При этом таковое немыслящее следует меньше искать там, где свои вопросы ставит философская необразованность, а скорее там, где из мировой философской литературы без разбору цитируют все, по видимости родственное и подходящее моменту.

Каким образом мы должны теперь переводить это изречение? Здесь остается открытым только *один* путь. Мы пытаемся, не оглядываясь на более позднюю философию и на ее готовые интерпретации этого мыслителя, услышать изречение как будто впервые в свежести его слов слова. Разумеется, нас должна вести при этом некоторая осведомленность о том, что передано нам в сказанном Парменидом. Это в рассмотрении остается для нас фоном.

Мы все же удерживаем в поле зрения обычный перевод лишь для контраста с испытываемым теперь, уже не во мнении, чтобы уже осуществить размежевание с прежним истолкованием Парменида. Такое размежевание не могло бы исчерпаться лишь в том, чтобы взвесить и сопоставить друг с другом отдельные интерпретации по их результатам. В этом случае мы завалили бы главное дело. Оно состоит в том, чтобы мы критически вошли в невысказанные предпосылки прежней интерпретации Парменида, для чего здесь нет повода.

Любое размежевание между различными интерпретациями одного произведения, не только философского, это поистине всестороннее осмысление ведущих предпосылок, их рассмотрение, задача, которую странным образом всегда оставляют на окраине и затушевывают общими речевыми оборотами. Поскольку мы это отмечаем, то мы этим одновременно уже указываем еще раз на то, что и выдвинутая здесь попытка перевода возможна только на том пути, на который мы уже вступили через вопрос вопросов «что зо-

вет нас мыслить?». Тем самым предпосылка нашего истолкования не только поименована, но и поставлена на рассмотрение.

Однако спотыкаются на смысле любой интерпретации, если придерживаются мнения, что будто бы есть истолкование, которое может быть безотносительно, т. е. абсолютно, ценным. Абсолютно ценным является в крайнем случае только область представления, внутри которой заранее помещают истолковываемый текст. Ценность этой предпосланной области представления может только тогда быть абсолютной, когда ее абсолютность покоится на безусловности, а именно безусловности веры.

Безусловность веры и требовательность относительно вопрошания в мышлении — это две бездонно различные области.

Любое истолкование — это разговор с произведением и изречением. Любой разговор заходит между тем сразу же в тупик и становится бесплодным, если он устраивается только в непосредственно сказанном и там застревает, вместо того чтобы благодаря разговору говорящие отдавали себя попеременно *тому* месту пребывания и приводили к нему, говоря всякий раз из этого места. Это отдавание себя и есть душа разговора. Она ведет говорящих в несказанное. Хотя именование «беседа» именуется попеременное предоставление слова говорящим. Любая беседа — это способ разговора. Но собственный разговор ни в коем случае не беседа. Она состоит в том, что вращаются вокруг всякий раз сказанного и как раз не отдают себя несказанному. Большинство интерпретаций текстов, не только философских, остаются в сфере беседы, зачастую многосторонней и содержательной. Во многих случаях этого и достаточно.

В нашем же случае этого недостаточно. Ибо мы вопрошаем. Мы вопрошаем о несказанном призыве, который указывает на начало западного мышления, на пути которого еще мыслим и мы, сегодняшние, даже тогда, когда западное пока утоплено в европейском:

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδν ἐμμεναί.

Нужно сказывать и мыслить о том, что сущее есть

(Переход. С. 237.)

## VII

Изречение станет отчетливее, если мы введем от себя три двоеточия, посредством которых в словесное строение изречения войдет более четкое членение, и одновременно напишем это изречение четырьмя отдельными строками:

χρῆ:  
τὸ λέγειν τε νοεῖν τ':  
ἐὸν:  
ἔμμεναι.

Отталкиваясь от обычного перевода, который теперь стал более соразмерен греческому тексту, изречение будет гласить так:

Нужно: и сказывание, и мышление: сущее: быть.

Благодаря такому способу написания изречение никоим образом не становится по содержанию отчетливее. Но в большей отчетливости здесь пока еще нет надобности. Ибо каждый понимающий понимает, что здесь говорится. То, что здесь, возможно, не понимают, так это то, почему такое изречение вообще исходит от мыслителя. И мы при этом уже попались на том, что проскользнули мимо такого непонимания.

Каково было бы, если бы мы здесь узрели возможность изумиться тому, что такое, как кажется, само собой разумеющееся изречение проговаривается мыслителем и еще так подчеркнуто с ударением? Каково было бы, если бы мы этому изумились и благодаря этому изумлению позволили бы указать на то, что здесь, вероятно, в игру вступает нечто спорное — требующее вопрошания?

Только для того, чтобы отчетливей помочь себе в области этого требующего вопрошания, было выдвинуто сейчас это членение изречения. Вставленные двоеточия указывают прежде всего извне на тот род и способ, каким слова изречения организованы в некий порядок следования друг за другом. Порядок и постановка называются по-гречески τάξις. В изречении слова следуют друг за другом бессвязно. Они выстроены рядом друг с другом; «рядом», точнее, «возле» звучит по-гречески παρά. По-



рядок слов изречения есть паратактический, не такой, каким его изображает обычный перевод: «Нужно сказывать *о том, что...*» Благодаря «о том» и «что» слова, собственно, связаны. Связующее располагает их вместе; по-гречески «вместе» σύν. Говорят о «синтезе». Привычный перевод изречения располагает слова благодаря вклиниванию слов-связок. Этот перевод относительно порядка слов синтаксический.

Синтаксис – это учение о предложении в самом широком смысле. Исходя из синтаксиса, представляется строение языков. Там, где встречаются языки, в которых отсутствует синтаксическое, их строй понимают большей частью как отклонение от синтаксиса или как предшествующую синтаксису форму. Паратактическое же находят в особенности у примитивных народов. Паратактическое говорение имеет место также в синтаксически выстроенных языках, например у детей. Эта вещь бывает скрытой тогда, когда детей считают столь же примитивными. Ребенок, например, говорит бегущей мимо собаке: «Ав-ав, злой, кусь». Вот так же звучит и:  $\chi\rho\eta\ \tau\acute{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\iota\nu\ \tau'\ \acute{\epsilon}\delta\omicron\nu\ \xi\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ .

То, что некое изречение раннего мышления говорит паратактически, отлично вписывается даже в расхожую картину, которую составляют себе о тех мыслителях, к которым принадлежит и Парменид. Он причисляется к досократикам или доплатоникам. Это ни в коем случае не только хронологическая характеристика, но и умаление значения. Ибо Платон считается величайшим мыслителем не только у греков, но и таковым Запада. Почему? Не потому, что мыслимое им с позиции задачи мышления могло бы быть показано когда бы то ни было как величайшее. Я, к примеру, не знаю, где это когда-либо могло бы произойти, лишь благодаря одному мыслителю. Я также не знаю, по какой мерке когда-либо было бы возможным оценивать какое-либо мышление, как *то* величайшее. Как большое, пожалуй, может быть. Но, по всей вероятности, прежнее мышление даже не задавалось вопросом, в чем мыслимое Платона имеет свое величие, при условии, что величие какого-либо мышления всякий раз покоится в полноте его требования вопрошать.

Платон считается величайшим мыслителем Запада, потому что платонизм, т. е. то, что взяли из мышления Платона и этим же

мышлением преобразовали, бесспорно оказал мощнейшее влияние на западное мышление. Однако само ли собой разумеется, что величие мышления может быть вычислено по долготе и широте своего воздействия и оценено по объему завоеванного согласия? Если уж действие и влияние должно быть мерой, то что был бы Платон вместе с Сократом без Парменида?

Сам Платон удерживал свое происхождение в памяти (*Andenken*) намного более существенно, чем идущий за ним платонизм, так же, как и мастера владеют неугасимым и потому более глубоким знанием о своем происхождении, чем это могут открыть когда бы то ни было ученики.

Но еще и сегодня платонизм пришел бы в настоящий ужас, если бы ему было предложено вернуться мыслью назад, за черту истолковываемой им и единственно удобно предоставленной философии Платона. Там же, где это случается, могут это только в той манере, что говорят: раннее мышление не продвинулось так далеко, как мышление Платона. Когда Парменида представляют как досократика, то это еще глупее, чем характеризовать Канта как догегельянца.

Но равным образом является ошибочным и обратное действие, к которому легко приводят подчеркнутые указания на мыслителей такого рода, как Парменид. Полагают, что ранние мыслители должны как по времени первые также несомненно всех превосходить, а потому следует философствовать лишь в досократической манере, а остальное объяснять как недоразумение и ухудшение. Такие детские представления сегодня действительны в обиходе. Мы отмечаем их только в виду того пути, которым мы пытаемся идти.

По пути этого пути мы достигаем того, чтобы задумываться и задаваться вопросом мыслителя из его собственного мышления. Эта задача во всех деталях отличается от часто выставляемого требования понимать мыслителя из него самого. Это невозможно, ибо никакой мыслитель, равно как и поэт, не понимает сам себя. Каким образом тогда должен кто-либо другой вознамечиться и осмелиться понять мыслителя? Или даже понять его лучше?

Понять какого-либо мыслителя из него самого подразумевает нечто иное, чем попытка задать вопрос мыслителя в требуемости вопрошания в его мыслимом. Первое остается невозможным. Второе очень редко и трудно. Эту трудность мы не можем забывать ни на мгновение на нашем пути, ни в один из следующих часов. Слово о попытке мышления — это никакой не речевой оборот, которым следует осторожно пользоваться. Это именование выдвигает притязание на то, что здесь начинается путь *вопрошания*, на котором требуемость вопрошания берется как единственная область пребывания мышления.

Обратим внимание между тем относительно нашей быстро ко всему готовой общественности на нечто иное. Может очень легко случиться, что уже немедленно, уже завтра утром, станет передаваться лозунг: все идет в требуемое вопрошания. С этим воззванием кажется, что уже относятся к тем, кто вопрошает. Все высказываемое сегодня становится тотчас либо пошлым и банальным, либо остается болтаться в коварной неопределенности, против которой один ничего не может.

χρη̄ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι.

Мы говорим и слышим изречение паратактически, однако все еще в привычном переводе:

Нужно: и сказывание, и мышление: сущее: быть.

Однако мы вовсе не воспринимаем это паратактическое как еще не-синтаксическое. Мы не оцениваем это как примитивное. Мы держим это вне сравнений с говорением детей и примитивных народов. Мы также оставляем открытым: в случае когда ребенок при взгляде на луну говорит лишь «луна» или заговаривает им самим изобретенным словом — не правит ли здесь на мгновение более изначальное говорение, чем в какой-либо искуснейше выделанной литературной фразе? Дóлжно ли поэтому детское говорение и детское искусство делать принципом нового говорения и нового искусства? Нет. Такие намерения происходят из абстрактных рассуждений и точно отвечают махинациям технического века, которые есть нечто другое, чем *сущность* техники.

Если мы характеризуем порядок слов изречения как паратактический в самом широком смысле, то это происходит только из-за затруднения, ибо изречение *говорит* там, где не стоят никакие слова, в пространстве между ними, которое помечают двоеточия.

Язык Парменида — это язык некого мышления, само это мышление. Поэтому он говорит иначе, чем еще более древняя поэзия Гомера.

Сейчас мы следуем изречению Парменида слово за словом, не полагая, что это есть просто некая последовательность слов.

Χρῆ принадлежит к глаголу χρᾶω, χρῆσθαι. В нем лежит слово ἡ χεῖρ, рука; χρᾶω, χρᾶομαις означает: я имею в руке и держу себя таким образом в руках, я нуждаюсь, я использую. Отсюда посредством практикуемого людьми использования, мы пытаемся указать на *существо* требуемого использования. Оно вовсе не принесено и исполнено человеком. «Использование» вовсе не подразумевает голого применения. Применение есть лишь разновидность и извращение использования. Когда мы, например, имеем в руке вещь, рука должна примериться к вещи. В использовании лежит примеряющееся соответствие. Собственно использование не принижает используемого, но использование имеет свое определение в том, что оно впускает используемое в его существо. Однако это впускание вовсе не подразумевает беспечного попустительства или вообще распущенного пренебрежения. Напротив, собственно использование приносит используемое впервые в его существо и сохраняет его там. Пользование есть, так осмысленное, само по себе притязание на то, что нечто впущено в свое существо, и пользование не выпустит его оттуда. Использование — это допущение в существо, сохранение в существе.

Собственно использование не есть ни голое применение, ни также надобность. Только надобное применяется из нужды некого побуждения. Применение и надобность всегда остаются позади собственного использования. Оно редко очевидно и вообще не является делом смертных. В благоприятнейшем случае смертные освещены светом использования. Поэтому существо использования не позволяет объяснить себя удовлетворительно посредством простого снятия относительно применения и надобности.

Когда же слово в форме  $\chi\rho\eta$  названо в начале мыслящего изречения и в особенности такого, которое лежит перед нами, то тогда мы осмеливаемся предположить, не становясь жертвой произвола, что названное здесь требуемое использование сказано в высшем смысле. Поэтому мы переводим  $\chi\rho\eta$  через «требуется...». Этот перевод указывает нам на то, чтобы нечто осмыслить, что непривычно не только нашему представлению, но и поначалу должно вообще оставаться неосмысленным.

Требуется. Это звучит как: идет дождь, сверкает, веет, смеркается. Такие предложения в грамматике и логике называют безличными, или бессубъектными, предложениями.  $\chi\rho\eta$  было бы, следовательно, предложением, у которого субъект отсутствует. Латинское слово *pluit*, идет дождь (дойдет), употребляется в том же самом случае. Дождь не относится ни к какой личности. Поэтому предложение безлично. Или дождь дождит так же, как сверкает молния? Здесь мы вступаем в темноту.

Титулом «безличное, бессубъектное» зафиксировано нечто исключительно негативное и, возможно, даже не достаточное. Ибо в немецких предложениях такого рода стоит «es». Об этом es вообще не ведут речь до тех пор, пока для этого не приводится сущностная область, на которую слово каждый раз претендует, которую открывает своим обращением. Es, как нам разъясняют, означает безличное. Es не подразумевает ни мужское, ни женское. Es ни то, ни другое, оно нейтрально, среднего рода. Разумеется.

Но откуда же заключают, что личное и различие по полу достаточны для того, чтобы при помощи некоей негативной контрастности по отношению к ним мыслить это es сообразно вещи, а это означает: удерживать в требуемости вопрошания? То, что такие высказывания, как веет, гремит, цветет, тает, светает и т. д., особенно часто и в выразительной форме встречаются в области погоды, дает повод задуматься. При этом мы должны понимать «погоду» в широком и сущностном смысле погоды и непогоды, состояний погоды, которые принадлежат лику небес. Вряд ли будут утверждать, что грамматика и логика прояснили бы сущность этих особенных предложений в достаточной степени, а значит, с необходимой сдержанностью. Да это и не их дело.

«Требуется». Кто или что это «es»? — так мы спрашиваем и спрашиваем слишком поспешно и слишком грубо. Ибо мы опять же без оснований и без раздумий считаем решенным то, что об этом es можно и нужно спрашивать исключительно посредством вопросов: что это es? или кто это es? Это «требуется», однако, именуется не так, как «сверкает» именуется небесное явление. Оборот «требуется», как перевод этого  $\chi\rho\eta$  в изречении, принадлежит скорее к близости с «дано» («es gibt»). Этот часто употребляемый оборот был поименован, когда мы пытались охарактеризовать то, что прежде всего дает для мысли: призывающее мыслить. Дано нам для мысли. (О «дано...» ср.: «Бытие и время», конец § 43 и § 44; «Письмо о гуманизме», S. 22 и далее.)

«Дано» именуется с очевидностью прямую противоположность к «требуется»; ведь то, чему требуется, должно все же и желательно было бы «иметь» и как раз невозможно «дать». Кто между тем выдвигает еще такое, уже опять забыл, что заключено в «использовать» в высоком смысле: допускать в сущность и там сохранять. Не должно ли это быть даванием?

Как еще, если первым делом не через это достаточно продуманное «требуется», определяется точнее то, что говорит «дано»?

Как еще, если не из достаточно распрошенного использования это es в «требуется» выйдет на свет?

Поэтому мы еще раз указываем на высокий смысл сказанного здесь использования. Его сказывание становится отчетливее лишь из целостности изречения, которое говорит в смысле  $\chi\rho\eta$ . Тем не менее более свободное осмысление этого «требуется» может привести нас ближе к делу.

«Требуется» подразумевает более существенное, чем «это нужно». Ибо в изречении Парменида речь идет не о надобности в привычном смысле, не о грубом принуждении, не тем более о долженствовании в смысле слепого принуждения. Такие значения могут звучать попутно в обороте «требуется». Но даже и тогда мы должны каждый раз сначала спрашивать, откуда идет этот отзвук, не придет ли при этом в слово более глубоко продуманное это «требуется». Так это есть у Гельдерлина. Из его стихотворения приводятся два места. Следующими указаниями мы

никоим образом не подразумеваем, что Гельдерлин говорит подобное этому  $\chi\rho\eta$ , как будто бы можно мышление Парменида истолковывать через строки из стихотворений Гельдерлина.

В последней строфе своего гимна «Истер» Гельдерлин говорит:

Но требуется удар острия скале  
И борозды земле,  
Ибо бесхозным было бы это, необитаемым.

Бесхозно это там, где нет возможности достать пропитание, питье и еду. Здесь нет никакого пребывания для смертных в смысле обитания. Хозяйству и пребыванию смертных принадлежит вода из скалы и зерно с нивы:

Но требуется удар острия скале  
И борозды земле.

Удары острия вскрывают скалу. Они проламывают воде дорогу. Бить острием по-гречески звучит:  $\kappa\epsilon\nu\tau\epsilon\iota\nu$ ;  $\kappa\acute{\epsilon}\nu\tau\rho\nu$  есть острие. Кентавры имеют свое существо от ударов острием. Эти удары острием и прокладывание дороги принадлежит «живительному». Так же показывает это и Гельдерлин, о чем отчетливо свидетельствует один из его самых таинственных переводов фрагментов Пиндара (Hell. V, 2, 272). Здесь значит: «Понятие кентавров есть, пожалуй, понятие духа потока, поскольку он прокладывает дорогу и создает границу, с силой, на изначальном нехоженой растущей вверх земле. Поэтому его образ в том месте природы, где берег богат скалами и гротами...»

«Но потребен удар острия скале / И борозды земле». Мы бы слушали слишком поспешно и слишком мало бы думали, если бы захотели обозначить это «требуется» здесь лишь как: но это по-нуждает... Ибо скала как скала не нуждается ни в каком ударе острия, и земля как земля — в бороздах. Но существо хозяйствующих и их обитания таково, что к нему принадлежат водные источники и плоды пашен. «Требуется» говорит здесь: сущностная принадлежность существует между скалой и острием, между бороздами и землей *внутри* сущностной области, которая открывается обитанием земли. Обитание смертных имеет свое собственное место.

Тем не менее его местность не определяется в первую очередь через нехоженые места земли. Она через нечто иное измеряется и открывается. Оттуда лишь обитание смертных получает свою меру (*Переход*. С. 239.)

### VIII

Другое место из стихотворения Гельдерлина мы находим в гимне «Титаны». Оно гласит:

Ибо под мерой  
Требуется также и грубого,  
Чтобы чистое себя познало.

«Под мерой» для Гельдерлина означает: под небом. Согласно позднему стихотворению, которое начинается: «В любезной синеве цветет...», лик неба, однако, есть то, в чем укрывается неизвестный Бог. «Под мерой», т. е. под таким образом узренным небом, это есть то место, где смертные обживают (*be-wohnen*) землю. На самой земле не дано никакой меры. С самой земли ее негде извлечь, тем более что земля никогда не может быть обжитой сама по себе.

Ибо под мерой  
Требуется также и грубого...

Грубое вовсе не просто добавляется к чистому. Чистое не нуждается в грубом и не нуждается в нем. Напротив, то, что принадлежит к тому, что чистое становится очевидным как чистое и тем самым как иное и лишь таким образом само осуществляясь, есть грубое. «...Ибо под мерой», т. е. на земле, под небом чистое само может быть лишь как чистое, поскольку оно допускает грубое к себе в сущностную близость и тем сохраняет. Посредством этого грубое не утверждается. И тем не менее оно существует по праву, а именно согласно сущности, как то таковым образом использованное.

Все это остается трудным для мышления. Голой диалектикой «Да» и «Нет» это никоим образом нельзя схватить. Это вдобавок



остаётся ещё окруженным ловушками возможных лжетолкований. Ибо речь не идет здесь ни о грубом оправдании грубого, взятого самого по себе, ни о том, что грубое ещё появляется исключительно в роли того, что должно быть низринуто, чтобы чистое, взятое само по себе, было. Ибо «под мерой» не дано ни собственной красоты чистого, ни самовластия грубого отдельно от своего иного, что ему требуется.

С другой стороны, «требуется» именуется некий сущностный повод, по которому сохраняется и гарантируется, т. е. хранится обитание смертным на этой земле. Ещё более глубокое существо «использования» таится в восьмой строфе гимна «Рейн». Для того, чтобы его продумать, мы не подготовлены.

Если мы  $\chi\rho\eta$  переводим в изречении через «требуется», мы отвечаем значению  $\chi\rho\eta$ , которое звучит в основном слове;  $\chi\rho\acute{\alpha}\omicron\mu\alpha\varsigma$  — это имеющееся под рукой применение, которое применило это имеющееся под рукой таким образом, чтобы оно соответствовало его сущности и таким образом позволило бы ему через имение под рукой появиться.

Однако высокое значение этого  $\chi\rho\eta$ , «требуется», которое говорит в изречении, мышление может лишь предугадать. Подлежащее в изречении Парменида осмыслению, нигде им не проясненное, содержит сущностно ещё более глубокий и широкий смысл, чем слово в языке Гельдерлина. Это мы сможем, вероятно, лишь тогда впервые услышать, когда определим это «требуется», которое начинает говорить в  $\chi\rho\eta$  изречения Парменида.

Использующее пускает используемое в собственное своей сущности и сохраняет его там. Это допущение и сохранение характеризует поименованное здесь использование, однако никоим образом не исчерпывает его. Подлежащее такому продумыванию уже не есть и никогда не есть вещь человеческих поступков. Между тем дела и поступки смертных, наоборот, принадлежат к области обращенности того  $\chi\rho\eta$ . Использование вверяет используемое своей собственной сущности. В этом использовании скрывается некое вверение, некий зов. В  $\chi\rho\eta$  изречения Парменида поименован призыв, хотя и собственно не продуманный или полностью не рассмотренный. Всякое изначальное и собственное именован-

ние говорит несказанное и притом так, что оно остается несказанным.

χοῆ: τὸ λέγειν τε νοεῖν τε

Требуется: как сказывание, так и мышление...

Здесь греческие глаголы λέγειν и νοεῖν согласно словарю переведены правильно. По его справке, λέγειν означает говорить, а νοεῖν — мыслить. Однако что означает «говорить»? Что означает «мыслить»? Словарь, который вносит λέγειν как говорить и νοεῖν как мыслить, делает так, будто то, что подразумевают «говорить» и «мыслить», есть самое решенное дело в мире. В известном случае так оно и есть.

Только этот обычный случай не есть случай изречения Парменида. Также и не случай того перевода, перед которым видит себя поставленным мыслящий разговор с изречением (Zwiesprache).

Мы вовсе не замечаем, как насильственно и грубо посредством привычного перевода, именно потому, что он лексически верен, мы все ставим на голову и доводим все до путаницы. Мы вовсе не думаем о том, что в конце или, здесь лучше сказать, в начале западного мышления изречение Парменида впервые приговаривает нам то, что называется мышлением. Поэтому мы проваливаем дело, когда применяем в переводе слово «мышление». Ибо мы этим подразумеваем, что греческий текст уже говорит о мышлении как о некой ясной решенной вещи, тогда как оно лишь впервые вводится в сущность мышления. Мы не можем перевести ни λέγειν, взятое само по себе, ни νοεῖν, также взятое само по себе, посредством «мыслить».

Однако мы слышали достаточно часто, что логика, мол, является как учение о λόγος, о его λέγειν, учением о мышлении. В λέγειν, взятом самом по себе, соответственно уже подразумевается «мыслить». Конечно. То же самое аналогичным образом и с νοεῖν. Ибо и это слово требуется Платону и Аристотелю и употребляется ими для характеристики мышления.

Мышление это одновременно δια-λέγεσθαι и δια-νοεῖσθαι. И то и другое, λέγειν и νοεῖν, показывают себя как решенные сущностные черты мышления. Но где? И когда? Впервые, однако,

во время завершения греческого мышления у Платона и Аристотеля. Но мы вновь спрашиваем о призыве, который вызвал λέγειν и νοεῖν в их сущность, которая впоследствии ограничивает себя неким образом и по решению которой логика с тех пор правит как сущность мышления.

...τὸ λέγειν τε νοεῖν τε: как это λέγειν, так и νοεῖν, т.е. то и другое в своей сопринадлежности составляют то, от чего сущность мышления начинает впервые проявляться в единстве своих основных черт.

То, что в обычном переводе протаскивается нечто неблагоприятное, если не вовсе невозможное, должно было бы выйти на свет даже при поверхностном рассмотрении. Чтобы следовать такому переводу, нужна, очевидно, предпосылка, а именно та, что Парменид — это мыслитель, который, тем более в таком изречении, как это, выдает свои слова после осмысления. Но чтобы теперь увидеть ту трудность, мы должны держаться обычного перевода.

Нужно: и сказывание, и мышление о том, что сущее есть.

Это то, что сущее есть, должно быть сказано и помыслено. Весомое и удивляющее в тезисе «Сущее есть» было особо подчеркнуто. Возможно ли теперь такой тезис вообще когда-либо высказать, а затем лишь вослед осмыслить? Не должны ли мы, наоборот, сначала, пусть даже еще неопределенно, сделать осмысленным тезис, чтобы потом его высказать при условии, что слово λέγειν в далеком отдалении от значения: что-либо бездумно болтать? Очевидно, изречение не должно требовать того, что сначала лишь говорят о том, что сущее есть, и лишь затем об этом размышляют.

Но все-таки каким образом изречение может поименовать λέγειν до νοεῖν там, где и то и другое затребовываются не просто через неопределенное «нужно», но и составляют то, что «требуется» допускает в сущность и там сохраняет? Мы преодолеваем это препятствие, которое воздвигает обычный перевод, только тогда, когда мы λέγειν до νοεῖν не переводим бездумно, а значит, ни λέγειν как «говорить» и ни νοεῖν как «мыслить».

Однако λέγειν бесспорно означает сказать, сообщить, рассказать. Очевидно. Но мы снова спрашиваем: что же означает

во всем мире это «сказать»? То, что означает λέγειν, мы не можем изменить. Но столь же твердо установлено, что λέγειν, понятое как «сказать», не подразумевает говорения в смысле задействования аппарата речи, как то рта и языка, ряда зубов, гортани и дыхания и т. д.

Пора к настоящему моменту сказать, что означает «сказать». Пора в конце концов осмыслить, *почему* и каким способом греки именовали «сказывание» словом λέγειν. Ибо λέγειν никоим образом не означает «говорить». Значение λέγειν не относится с необходимостью к языку и его событиям. Глагол λέγειν — это то же самое слово, что и латинское legere и наше немецкое legen (класть, укладывать). Когда кто-либо подает заявление, то мы подразумеваем не то, что он переносит бумагу на какой-либо стол, но то, что он это заявление обговаривает. Когда кто-либо рассказывает о происшествии, то это изложение событий. Когда мы обдумываем какое-то дело, мы полагаем о нем. Предлагать, излагать, полагать — все названное здесь, таким образом, «ложение» есть то греческое λέγειν. Это слово для греков ни в коем случае не означает, будто бы из пустого Ничто «сказывать», но, наоборот, греки понимают сказывание из предложения, изложения, положения и именно *поэтому* именуют это «ложение» λέγειν.

Соответственно этому определяется и значение слова λόγος. Парменид сам со всей возможной отчетливостью говорит нам в другом месте о том, что подразумевает λόγος. В фрагменте VII этот мыслитель удерживается далеко от обходного пути мышления и одновременно предостерегается от другого также хоженного пути, а именно от того, которым смертные идут обычно. Он сам по себе все же никогда не приведет к тому требующему мышления. Но предостережение от обычного пути смертных ни в коем случае не означает отбрасывание этого пути. Предостережение от... — это способ охранения от... В предостережении говорит призыв: уделить внимание и быть внимательным к чему-то. В следующем тексте мыслитель предостерегается от обычного пути смертных, а именно от того, чтобы это обычное мнение, которое обо всем и вся имеет уже готовое суждение, считать *тем*

путем мышления, мнение, согласно которому будто бы общепринятое, привычка к нему, должно стать уже истинным. Предостережение гласит:

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω  
 νομᾶν ἄσκολον ὄμμα καὶ ἠχῆεσσαν ἀκουήν  
 καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ...

И пусть не принуждает тебя привычка многообиходная на этом пути, (именно) позволять пасть с невидящими глазами без взгляда и оглушенным трезвоном слухом и шумливым языком — все это много отличается, если положиться на размышления...

Здесь λόγος особо выделен по контрасту со всяким неразмышляющим глазением, развешиванием ушей и болтовней. Γλῶσσα, язык, голая болтовня стоит в тексте непосредственно и чуть ли не жестко в крайней противоположности к λόγος, размышлению (Überlegung). Вместо того чтобы болтать обо всем и вся языком без костей, требуется λέγειν того λόγος и лишь через него κρίνειν: выделять одно перед другим, особо выделять или возвращать на место. В таком кризисе покоится критическое.

Однако мы снова задаем вопрос: что такое λέγειν? Все это остается далеко от некоей этимологической игры, когда мы указываем на следующее: λέγειν хотя и означает «сказать», но сказывание для греков сущностно есть по-лагание (Legen). Как странно, сказывание должно быть по-лаганием? Сколь странно требование того, чтобы говорение языка было представлено как по-лагание. Не хотим ли мы этим указанием потрясти до самого основания все языкознание и философию языка и разоблачить их как видимость? Непременно. Но что есть само по-лагание? Этим вопросом начинается лишь прояснение сущности λέγειν как полагания. Это прояснение не может быть дано здесь подробно (ср.: Logos, статья в юбилейный сборник, посвященный Хансу Янтцену, 1952, издание Курта Бауха).

Когда мы что-то у-кладываем и по-лагаем перед собой, мы приводим это к лежанию. Тогда это есть пред-лежащее. Однако, нечто может уже лежать пред нами без того, что мы это сами положили. Пред нами лежит: море, гора. Лежать по-гречески звучит

κειῖσθαι. Предлежащее есть ὑποκειμένον, по-латыни *subjectum*. Предлежащим является море или деревня, дом или всякая вещь такого рода. Лишь крохотную часть этого предлежащего человек сам привел в это положение, и даже эту малость лишь только при помощи уже предлежащего. Каменная кладка стены дома происходит из природной скалы.

Это таким образом подразумеваемое лежащее греки осмысливают ни в коем случае не в противоположность к стоящему. Не только поваленное дерево, но и стоящее дерево есть предлежащее, так же, как и море. Соответственно этому греческое слово θέσις в первую очередь означает не установление и постановку, а уложенное (*Setzen und Setzung, sondern das Gesetzte*); то, что уложено (*gesetzt*), что уложилось, и как таковое предлежит. Θέσις это положение, в котором нечто лежит, т. е. находится.

Когда, например, Платон в конце VI книги «Государства», характеризуя методы и процедуры математики, говорит о ὑποθέσις, то θέσις не означает ни гипотезу (допущение) в современном смысле, ни «просто предпосылку»; а, наоборот, ὑποθέσις это есть основоположение: положение основы, то, что для математика уже предлежит — нечетное, четное, фигуры, углы. Предположение как уже предлежащее, ὑποθέσις характеризуются как ὡς φανερά 510 d: как уже каждому очевидное, чем уже ограничиваются.

Уже предлежащее (*Vor-Liegende*) ни в коем случае не есть однако отлежащее (*Zurück-Liegende*) в смысле удаленного. Предлежащее ближе всего *nhi* всем. Оно есть прежде мимо-проходящее. Но обычно мы его не видим в его присутствии.

Платон, однако, в том знаменитом месте видит то, что каждый мыслитель должен видеть заново и по-новому, иначе он не мыслитель, а именно он видит то, что все предлежащее двужначно. Впервые, а именно решающим образом, это двужначное выходит на свет, как показывается, в изречении Парменида.

Даже и там, где значение греческого θέσις достигает близости того, что мы именуем установлением и постановкой, уложенное у греков всегда подразумевает пришедшее в предлежание и таким образом предлежащее. Установленное — это есть оставленное, не задействованное через нашу деятельность и таким образом не-

зависимое от нас. В соответствии с более поздним употреблением именованья «тезис», «антитезис», «синтез», в частности у Канта и немецкого идеализма, мы слышим в слове «тезис» сразу и лишь спонтанное действие и движение представляющего субъекта. Отсюда нам оказывается трудным в чистоте внять сказыванию греческого слова, по которому  $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$  остается соотнесенным с лежанием и предлежанием.

Существенное в лежании — это вовсе не противоположность стоянию, но в том и другом, в лежащем и стоящем, как существенное правит то, что это само по себе проходя мимо является. Так мы все еще говорим и сегодня в книжном деле и в книжной торговле о выходе в свет нового издания. Книга появилась на свет, т. е. она лежит перед нами, она здесь, может как присутствующее нас теперь касаться. Издательство, которое издало книгу, вносит ее.

По-ложение,  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ , касается лежащего. По-ложение — это позволение-лежать. Когда мы что-то о чем-то говорим, мы позволяем ему как то и то предлежать, а значит одновременно появляться. Приведение к проявлению и позволение предлежать — это по-гречески мыслимая сущность  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$  и  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ .

Сущность сказывания не определяется из звукового характера знаков слов. Сущность языка высвечивается из отношения предлежащего к позволению предлежать. Но такая сущность языка остается для греков сокрытой. Они никогда собственно эту сущность особо не выделяли и не доводили до требуемости вопрошания. Но их сказывание движется в этой сущности.

Названные здесь отношения оказываются столь весомыми и имеют столь далеко идущее значение, что они остаются в простоте. Поэтому их просматривают постоянно и с едва ли представимым упорством. Сегодняшнее многознание не имеет еще никакой склонности к оценке весомости указанных здесь отношений. Когда мы в изречении Парменида переводим  $\tau\acute{o} \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$  через сказывание, то это лексически верно, но это ничего говорит. Напротив, этот перевод впутывает нас в невозможное подозрение, которое мы должны поставить на вид Пармениду, а именно то, что сначала нужно сказывание, а затем должно идти мышление. Если же мы переводим  $\tau\acute{o} \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$  в смысле только что про-

ясненного, то  $\chi\rho\eta$ : τὸ λέγειν... означает «требуется: по-ложение, предлежание...»

Только теперь освобождается перспектива на следующее. Однако теперь также мы не можем еще в большей степени переводить следующее  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  «мышлением», ибо обычный перевод столь же бездумно искажает его, как и перевод  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$  через «сказывание».

Если же мы переводим  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  через «внимать», мы действуем осмотрительнее и дальновиднее, чем если бы мы сказали сразу «мыслить» и при этом предполагали бы, что сказанное само собой разумеется. Однако и тем, что мы сейчас в переводе  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  слово «мыслить» заменяем лишь на «внимать», мы опять же ничего еще не достигнем до тех пор, пока мы не отдадим себя поименованной этим  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  вещи. Прежде всего мы не должны это «внимать» считать сразу полностью адекватным переводом, тем более тогда, когда мы это «внимать» подразумеваем лишь в том смысле, который звучит в высказывании: мы внимаем шороху.

Здесь «внимать» подразумевает то же самое, что и «воспринимать». Так переведенное  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  достигает с тем, чтобы временно воспользоваться различием Канта, значимостной направленности внятия в смысле рецептивности, которая в своем различии противопоставлена спонтанности, из которой мы сами из себя ставим себя так или иначе по отношению ко внимаемому (*Vernommene*). В рецептивном внятии мы остаемся пассивными, без активной позиции относительно внимаемого. Но как раз такое пассивное вняtie (*Hinnehmen*) не подразумевает  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ . Поэтому в лекциях на протяжении нескольких лет я особо выделял, что в  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  как внятию (*Vernehmen*) лежит одновременно черта пред-прятия (*Vor-nehmen*) чего-либо.

В  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  внимаемое касается нас так, что мы собственно его пред-принимаем, что-то начинаем с ним пред-принимать. Но куда мы вос-принимаем это подлежащее внятию (*zu Vernehmende*)? Каким образом мы его пред-принимаем? Мы принимаем его во внимание (*Acht*). Это принятое во внимание будет, однако, как раз оставлено так, как оно есть. Принятие-во-внимание так воспри-нятому (*Genommen*) не создает хлопот. Это «принять во внимание» есть «удержать во внимании».



Νοεῖν—это принятие-во-внимание чего-либо. Существительное для νοεῖν, а именно νόος, νοῦς, изначально означает почти именно то, что мы ранее проясняли как основозначение Gedanc, воспоминание, память. Обычные в греческом языке обороты ἐν νῷ ἔχειν и χαῖρε νόῳ мы не можем переводить через удерживать в разуме и через он возрадовался в разуме, а χαῖρε νόῳ, он возрадовался в сердце; ἐν νῷ ἔχειν, удерживать в воспоминании. (*Переход*. С. 241.)

## IX

Мы переводим λέγειν через давание-предлежать; а νοεῖν через принятие-во-внимание. Такой перевод не только более соразмерен делу, но и одновременно более отчетлив. Мы выделяем существенное и удерживаем четыре пункта:

1. В свете перевода проясняется то, почему и каким образом λέγειν предшествует νοεῖν и потому должно быть названо первым. Позволение-предлежать должно нам вообще принести нечто, что затем как предлежащее может быть принято во внимание. Это λέγειν предшествует νοεῖν не только потому, что оно должно быть совершено первым, чтобы νοεῖν вообще нашло что-нибудь, что может быть принято во внимание. В гораздо большей степени λέγειν превосходит νοεῖν уже постольку, поскольку оно то, что νοεῖν принимает во внимание, тотчас же вновь собирает и сохраняет как собранное; ибо λέγειν как по-ложение (legen) есть одновременно legege, т.е. чтение. Под этим обычно понимают лишь то, что мы некое письмо и его написанное проходим от начала до конца. Однако это происходит посредством того, что мы собираем буквы. Без этого собирания, т.е. без собирательства в смысле сбора колосьев и винограда, мы бы никогда не смогли, даже при тщательнейшем разглядывании значков письма, прочитать и собрать ни единого слова.

2. Поэтому λέγειν и νοεῖν не только расположены друг за другом в некоем ряду, сначала λέγειν, затем νοεῖν, но одно встраивается в другое. Это λέγειν, давание-предлежать само собой развертывается в νοεῖν. Поименованное здесь давание-предлежать есть что угодно другое, но только не данное походя безразличное позво-

ление предлежать. Когда мы, например, даем морю лежать пред нами, так как оно лежит, то мы в λέγειν уже принимаем участие, чтобы удерживать во внимании предлежащее. Мы уже приняли во внимание предлежащее. λέγειν невысказанно приложено (angelegt) к νοεῖν.

И, наоборот, νοεῖν постоянно остается в λέγειν. Когда мы принимаем во внимание предлежащее, мы внимательны к его предлежанию. Во внимании мы собираемся на предлежащем и собираем взятое во внимание. Куда? Куда еще, как не в само это взятое во внимание, чтобы оно появилось так, как оно предлежит само по себе! Поэтому язык изречения крайне бережный. Он не просто увязывает λέγειν с νοεῖν посредством голого καί, посредством «и», но изречение гласит: τὸ λέγειν τε νοεῖν τε. Это τε — τε имеет возвратное значение и гласит: λέγειν и νοεῖν, давание-предлежать и принятие-во-внимание, идут друг за другом и входят друг в друга, а именно попеременно. Отношение между λέγειν и νοεῖν вовсе не есть некое лишь пристраивание друг к другу еще и чужих друг другу вещей и способов отношений. Это отношение есть связующий строй, в котором что бы там ни было само по себе всегда расположено по отношению к другому, т. е. родственно. Соразмерно этому мы переводим τὸ λέγειν τε νοεῖν τε через: и давание-предлежать (именно как принятие-во-внимание), и принятие-во-внимание (именно как давание-предлежать).

3. Благодаря этому переводу не только особо выделяется значение того и другого слова, притом более соразмерным сути дела образом, но и впервые все изречение становится слышимым в том, что оно говорит. Это изречение вовсе не является предпосылкой того, что называется мышлением, но оно впервые указывает на основочерты того, что затем впоследствии определяется как мышление. В этом связующем строе λέγειν и νοεῖν впервые дает о себе знать (angesagt) то, что называется мышлением. Будущее ограничение мышления тем его понятием, которое закрепляется логикой, пока лишь подготавливается. Как λέγειν, так и νοεῖν, то и другое из их связующего строя, осуществляют то, что собственно позже и лишь на краткое время именуется ἀληθεύειν: раскрывать и удерживать раскрытым несокрытое.

Скрытое существо λέγειν и νοεῖν покоится в том, что то и другое вместе отвечают несокрытому и его несокрытости. Отсюда мы предугадываем, насколько же χρῆ, которому подлжит связующий строй λέγειν и νοεῖν, выговаривается через Ἄλῆ θεῖα. Чтобы это яснее увидеть, надо бы перевести целиком то, что имеют обыкновение называть «учением поэзии» Парменида. Прежде мы должны осмыслить другое. Оно ведет прямо к поименованному, которое, собственно, не будучи рассмотренным, проявляется в Том, на что указывает заключение лекций.

Связующий строй λέγειν и νοεῖν есть вместе с тем такого рода, что он не покоится сам в себе. Давание-предлежать и принятие-во-внимание указывают сами по себе на нечто такое, что их касается (an-geht) и вследствие этого лишь полностью их определяет. Поэтому существо мышления нельзя в достаточной степени определить ни через λέγειν, взятое само по себе, ни через νοεῖν, взятое само по себе, ни через то и другое, взятые в единстве их связующего строя.

Позже на каждом из этих путей, разумеется, делаются шаги. Мышление становится этим λέγειν того λόγος в смысле высказывания. Мышление одновременно становится этим νοεῖν в смысле внятия через разум (Vernehmens durch die Vernunft). И то и другое определения мышления объединяются друг с другом и определяют в такой объединенности то, что впредь в западноевропейской традиции стало называться мышлением.

Объединение λέγειν и νοεῖν как высказывание и как разум находит свое отражение в том, что римляне именуют ratio. Мышление являет себя как рациональное. Ratio происходит от глагола геог. Reog означает: нечто за нечто принимать: νοεῖν; а это одновременно есть: нечто как нечто излагать: λέγειν. Ratio становится разумом. О нем ведет речь логика. Главный труд Канта, «Критика чистого разума», разбирает критику чистого разума на пути некой логики и диалектики.

В ratio, однако, исчезает исходное существо λέγειν и νοεῖν. С приходом к господству ratio все соотношения переворачиваются. Ибо теперь средневековая философия, как и философия Нового времени, разъясняют греческое существо λέγειν и νοεῖν,

λόγος и νοῦς, исходя из их понятия *ratio*. Но это объяснение уже не проясняет, оно затемняет. Прояснение (*Aufklärung*) помрачает происхождение существа мышления. Оно вообще отрезает любые пути к мышлению греков. Однако этим вовсе не сказано, что послегреческая философия ложна и путь ее есть путь забуждений. Это говорит по крайней мере о том, что эта философия, несмотря на всю логику и диалектику, не добралась до разбора вопроса «что называется мышлением?». От этого скрытого вопроса философия удаляется дальше всего, когда она наводится на мысль, что мышление должно начинаться с сомнения.

4. Если мы еще более чутко, чем это было до сих пор, вслушиваемся в то, что через перевод сказывают *λέγειν* и *νοεῖν*, если в связующем строе того и другого мы ищем первого света существенных черт мышления, то мы уберем себя от того, чтобы тотчас схватить сказанное в изречении в качестве жесткой дефиниции для мышления. Если мы будем, напротив, осторожны, то мы обнаружим нечто редкостное (*Seltsames*). Его странность не может быть смягчена ни в малейшей мере.

Это *νοεῖν*, принятие-во-внимание, определяется через *λέγειν*. Отсюда имеют место два момента.

Во-первых, это *νοεῖν* разворачивается из *λέγειν*. Принятие во-все не есть схватывание (*Zugreifen*), но давание-прийти подлежащему.

Во-вторых, *νοεῖν* удерживается в *λέγειν*. Внимание, в которое оно берет, принадлежит к собранности, а собранность является укрытием для подлежащего как такового.

Связующий строй *λέγειν* и *νοεῖν* есть основная черта мышления, которое двигает здесь себя в сущность. Поэтому мышление — это не схватывание, оно не есть ни выхватывание (*Zugriff*) из подлежащего, ни наступление (*Angriff*) на него. Предлежащее в *λέγειν* и *νοεῖν* разрабатывается (*be-arbeitet*) не хваткой (*mit Griffen*). Мышление не есть схватывание (*Be-greifen*). В раннем апогее разворачивания своей сущности мышление не знает понятийного схватывания (*Begriff*). Это никоим образом не зависело от того, что здесь мышление еще не развито. Развертывающееся мышление скорее еще не заключено в границах, которые огра-

ничивают установлением рамок развертывание его сущности. Последовавшее затем ограничение, однако, вовсе не считается утратой и упущением, напротив, это единственное завоевание, которое мышление может предложить, когда его работа выполняется как работа понятий.

Однако все великое мышление греческих мыслителей, включая Аристотеля, мыслит непонятно. Мыслит ли оно поэтому неточно и нестрого? Нет, напротив, оно мыслит сообразно делу. Этим одновременно сказано: мышление остается на своем пути. Это есть путь в требуемость вопрошания. Что есть сущее в своем бытии, остается еще и для Аристотеля вопросом вечным. В заключении книги «Кант и проблема метафизики» (1929) есть указание на один давно забытый тезис из сочинений Аристотеля, собранных в «Метафизике». Он гласит:

καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ  
ἀπορούμενον τί τὸ ὄν...

И таким образом остается с давних пор, и теперь, и все время нечто искомое и вместе с тем такое, которое не предоставляет никакого выхода (это): что есть сущее...?

Однако это ничего не дает, если вновь процитировать этот тезис Аристотеля и не услышать в нем, что оно неотступно требует шагов на пути вопрошания. Выдерживать такое вопрошание — это то, что отделяет этого мыслителя по имени Аристотель пропастью от всякого аристотелизма, который, как и всякое эпитонство, извращает это требуемое вопрошания в каком-то одном всерешающем ответе. Там же, где такого не случается, требующее вопрошания превращается в просто проблематичное. Это затем показывает себя как ненадежное, ветхое, хрупкое, которое грозит развалиться. Поэтому необходимо обеспечение (Sicherheit), которое все сведет в некую обозримую надежность (Sicherheit). Это обеспечивающее сведение, οὐστημα, и есть система. Систематическое и системообразующее представление посредством понятий приходит к господству.

Понятие и система равным образом чужды греческому мышлению. Поэтому оно в основе остается иного рода, чем новейший

способ мышления Кьеркегора и Ницше, которые собственно хотя и мыслят против системы, но именно поэтому остаются в плену господства системы. Кьеркегор через посредство метафизики Гегеля, с одной стороны, философски застревает в некоем догматическом аристотелизме, который ни в чем не уступает аристотелизму средневековой схоластики, а с другой стороны — в субъективности немецкого идеализма. Сведущий не станет отрицать то влияние, которое исходит от Кьеркегора через его освежение отношения к «экзистенциальному». К решающему же вопросу о существовании бытия сущего Кьеркегор не имеет ни малейшего отношения.

Однако нам следует здесь обратить свое внимание на другое: истолкование греческого мышления с позиции понятийного мышления Нового времени не только не соразмерно сути дела, но и препятствует тому, чтобы мы были затребованы требующим вопрошанием в греческом мышлении и удержаны тем самым на все более высоком уровне этого требования вопрошания. Но мы также не можем при этом упускать осмысление того, почему и каким путем именно мышление греков сущностно подготовило и даже предопределило формирование мышления в смысле понятийного представления. Теперь на нашем пути следует только увидеть, что наше сегодняшнее представление до тех пор, пока оно настаивает на самом себе, отрезает самому себе путь в начало и, значит, путь в основную черту западного мышления. Это показывает себя уже в переводах:

χρή: τὸ λέγειν τε νοεῖν τε...

мы переводим это теперь через:

Требуется: и давание-предлежать, и принятие-во-внимание...

Однако *λέγειν* и *νοεῖν* требуются не только вообще и в общем, подобно тому, когда речь идет лишь о требовании внимания во всяком представлении, как будто изречение, выраженное обычным переводом, говорит: необходимо, чтобы мы мыслили. Напротив, изречение лишь сопровождает на пути к освещенности сущности мышления.

Но все же чем, со своей стороны, эта сущность определена? Чем же еще, как не тем, к чему относятся λέγειν и νοεῖν. Это именуется в последующем одним словом. Оно звучит: ἔόν. Его переводят как «сущее». Позднее это слово звучит лишь как ὄν. Эта ε выпадает, но гласная ε тем не менее именуется корень: ἐ, ἐς, ἔστιν, est, ist («есть»). Мы переводим ἔόν не через «сущее», потому что здесь отсутствует артикль. Отсутствие артикля еще больше увеличивает странность (Befremdliche). Этим ἔόν именуется то, откуда начинаются (an-gegangen) давание-предлежать и принятие-во-внимание.

Ἐόν, сущее — этот перевод лексически так же правилен, как перевод λέγειν через «сказывать». Мы понимаем также переведенное слово «сущее» без всяких затруднений по меньшей мере до тех пор, пока наше представление и мнение движется при этом в усредненной обычности без вопрошания. (*Переход*. С. 245.)

## Х

Если бы мы хотели проверить, что каждый представляет себе всякий раз, когда он слышит или повторяет слово «сущее», то мы получили бы сведения самого разного и удивительного рода. При этом мы увидели бы редкое замешательство в лице и, вероятно, признали бы, что пресловутая хаотичность сегодняшнего состояния мира имеет место уже и в таких незначительных областях, какой, казалось бы, является область значения этого слова. Возможно, этот хаос здесь даже имеет свои корни. Но еще загадочнее то, что это все же не понимается. Все приводится к одному знаменателю (Nenner), который нам именуется (nennt) то, что таким образом сплошь и рядом понимают под «сущим». Во всякое время люди в состоянии непосредственно показать любым указанием то, что подразумевает слово «сущее». Показывают на горы, море, лес, коня, корабль, небо, бога, спортивную игру, народное собрание. Эти указания правильны.

Но в таком случае некто понимает еще, что присуще греческому изречению, которое говорит: «Требуется предлежание..... предлежащего». Это λέγειν, давание-предлежать, излишнее в той же мере, что и последующее νοεῖν. Ибо смертные сами по себе и по-

стоянно воспринимают предлежащее. Они наблюдают в своих походах горы и в своих поездках море. Они наблюдают знаки неба и внимают намекам бога. Они наблюдают сами себя в спортивной игре. Они уделяют друг другу внимание в пиру и в народном собрании. Давание-предложения и обращение внимания на ἐόν, на сущее, делает себя собой, а именно через то, что появляются такие живые существа, как люди. Они не нуждаются поначалу в обращении к λέγειν и νοεῖν. И они ничего не знают об этом.

Тем не менее изречение говорит и сказывает: χρῆ... Требуется и предлежащее, и принятие-во-внимание: ἐόν, сущее. Изречение, однако, заканчивается не ἐόν. Последнее слово имеет в изречении то слово, которое оно выговаривает в последнюю очередь — ἐὸν ἔμμεναι. Инфинитив ἔμμεναι, как и ἔσμεναι, более старая форма для εἶναι и означает: быть.

О чем мы ведем речь, когда мы употребляем эти слова теперь? Мы обращаемся с ними, как с пустыми орехами. «Сущее» и «быть» это почти пустой словесный шум, и только. Параллельно мы еще овладеваем в таком случае историческими познаниями о том, что философия издавна именуется этими словами тему, над которой неутомимо трудится. Мы обнаруживаем себя в странном положении.

С одной стороны, слова «сущее» и «быть» не говорят ничего осязаемого. С другой стороны, они есть высшие понятия в философии. Но одновременно эти понятия выбиваются там, где они именуется в подчеркнутом смысле, из языка как чужеродные тела. Они нарушают благозвучный и простой ход безыскусного сказывания. В конце концов вокруг этих слов повеяло холодком, причем ледяным. Точно не знают, откуда он идет: из того ли, что они именуют, или от остывшего и омертвелою способа, которым они пронизывают своим духом всякую философскую речь и философское письмо. Все это печально для того, кто не занимается самообманом и не позволяет сбить себя с толку восклицаниями вокруг бытия и экзистенции.

И этими убогими средствами, высокопарными и пустыми словами «сущее» и «быть», мы оспариваем перевод изречения Парменида, а именно перевод его ключевых слов, которые очевидно затрагивают все?



Они гласят — ἕν: ἔμμεναι. Изречение должно нам говорить то, что есть То, которое смертные зовут в мышление тем, что оно их втягивает и вводит в свои основочерты, в строй λέγειν и νοεῖν. Из изречения мы все же прежде всего слышим лишь то, что λέγειν и νοεῖν, со своей стороны, соотносятся с ἕν: ἔμμεναι. Это есть как бы предмет их отношения. Случайно ли λέγειν и νοεῖν нападают на этот предмет, который не есть ни одно из них? Вероятно, нет. Ибо изречение говорит своим первым словом χρῆ: «Требуется...»

Но почему и каким способом соотносятся давание-предлежать и принятие-во-внимание ἐν ἔμμεναι, «сущего», «быть». Требуется отношение к ним. Кому и чему требуется это отношение λέγειν и νοεῖν к ἐν ἔμμεναι? Не требуется ли это давание-предлежать и принятие-во-внимание «сущему» или, может, тому «быть»?

Может ли сущее вообще быть без того, чтобы были люди, которые его берут во внимание? Уже достаточно давно в ходу речь о том, что сущее есть «само по себе». Есть ли такая речь тоже «сама по себе»? Или же она вместе со своим мыслимым стоит под призывающим приказом? Исходит ли этот призывающий приказ, который призывает в мышление, из сущего или из бытия, или же из того и другого, или ни из того и ни из другого? Является ли ἐν ἔμμεναι, не только, как это могло бы показаться, объектом для λέγειν и νοεῖν? Является ли ἐν ἔμμεναι, «сущее», «быть» скорее субъектом, который лишь привлекает (zieht) к себе и относит (bezieht) к себе, притом с необходимостью, все λέγειν и νοεῖν? Однако речь об «объекте» и «субъекте» является здесь лишь самым грубым временным средством, которое нужно нам для характеристики внезапно здесь возникающего не из ближнего круга отношения.

Чтобы на этот счет прийти к ясности, чтобы суметь хотя бы об этом спросить, мы должны первым делом все же, пожалуй, выяснить, что означают греческие слова ἕν и ἔμμεναι. Вероятно, то, что они именуют, принадлежит к одному и тому же, сопринадлежно. Ибо «сущее» и «быть» уже в языке являются лишь различными формами того же самого слова. Они именуют, как кажется, ту же самую вещь.

Мы можем эту сопринадлежность того и другого слова особо выделить и охарактеризовать даже без того, чтобы были уже в со-

стоянии осмыслить сообразно вещи поименованное в словах. Мы должны собственно взять во внимание даже род этой сопринадлежности, если мы вообще хотим вслушаться в изречение Парменида соразмерно.

К счастью, сам Парменид дает нам в способе своего сказывания некий намек, который нам помогает привести к рассмотрению род сопринадлежности ἔόν и ἔμμεναι, «сущего» и «быть».

Парменид часто употребляет в другом контексте вместо ἔμμεναι, εἶναι также слово ἔόν. Это на первый взгляд, особенно с позиции рассмотренного сейчас изречения, кажется странным. На деле же это словоупотребление настолько обоснованно, насколько здесь это вообще возможно. Когда мы это словоупотребление, т.е. замену ἔμμεναι через ἔόν, осуществим в этом изречении, то это будет звучать так:

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἔόν.

Согласно этому звучанию нечто подобное (gleiches), таким образом, уже второй раз и поэтому тем более ничего не говорит. Ведь то же самое слово ἔόν и в первом случае, и во втором случае должно было бы говорить различное. Так и есть. С тем чтобы таковое стало возможным, одно и то же слово ἔόν имеет два значения. Но не является ли любое слово многозначным? Несомненно. Однако слово ἔόν многозначно неслучайно и в одном неопределенном смысле. Более того, оно двузначно и опять же в одном и том же неопределенном и особо выделенном смысле.

Для того, чтобы это пояснить, нужно сделать одну грамматическую выкладку (Überlegung). Значимость таковой подлжит, конечно, некоторым ограничениям, которые проистекают из ниже следующего сами собой.

Слово «сущее» звучит и говорит согласно своей форме слова так же, как и слова «цветущее», «блестящее», «покоящееся», «боль-доставляющее» (Schmerzende) и т.д. Слова такой формы грамматика именует с давних пор причастием, participium. Они партиципируют, они принимают участие, а именно участие в создании двух значений. Но существенное не в том, что это только два вместо трех или четырех, а в том, что они указывают друг на друга.

Одно значение — это одно значение при другом, и наоборот. Слово «цветущее» может подразумевать то или иное нечто, которое цветет, — розовый куст, яблоня. Если слово говорит в этом отношении, то оно именуется нечто такое, что цветет. «Цветущее» именуется всякий раз нечто, что цветет, и подразумевает это когда бы то ни было само по себе как то, чему цвести пристало и свойственно. Слово «цветущее», поскольку оно, например, подразумевает, к примеру, розу, говорит здесь почти как имя собственное для поименованного. Согласно его языковой форме оно имеет характер существительного, имени (Nomens). «Цветущее», понятое таким образом, употреблено в номинальном значении.

«Цветущее», однако, также может подразумевать: в цветении, в отличие от «вянущего», т. е. в увядании. Подразумевается не то, что именно здесь всякий раз цветет или вянет, а само цветение и увядание, что выражается глаголами «цвести» и «вянуть», и «цветущее» именно в этом вербальном, глагольном, смысле.

Причастия принимают участие одновременно в номинальном и вербальном значении. Это изучают на уроках в средней школе. При этом никто ни о чем не задумывается. Но сейчас и здесь уже недостаточно указания на то, что причастия двузначны, как будто бы речь идет исключительно о том, чтобы определить стоящее в вопросе слово ἔόν, сущее, в причастия. Это определение правильно, если мы его оставим грамматике, притом что уже существуют слова в этой языковой фразе. Цветущее — это означает цветущее и цвести; текущее означает текущее и течь, и тогда таким же способом «сущее» означает сущее и быть.

Но почему причастия двузначны? Потому что они дважды принимают участие в значениях? Нет, но эти слова являются причастиями, потому что их сказывание остается соотносенным с тем, что само по себе двусложно. Цветущее в номинальном значении именуется сущее, которое цветет. Цветущее в вербальном значении именуется «быть-цветущим». Тем не менее в номинальном значении слова «цветущее» вовсе не оглашается лишь то, что при этом естественно подразумевалось как некое сущее, нечто существующее, равно как и не оглашается лишь в вербальном значении слово «быть». Что из всего этого следует?

Причастие ἔόν, сущее, не есть *тоже* причастие наряду с бесчисленными другими, напротив ἔόν, ens, сущее — это причастие, собирающее в себя все возможные другие. Двусложность причастий покоится в двусложности того, что они невысказанно именуют. Но эта двусложность покоится, со своей стороны, в некоей особо выделенной двусложности, которая кроется в слове ἔόν, сущем. Могли бы предположить, что такие причастия, как цветущее, звучащее, текущее, боль-доставляющее конкретны, а причастие ἔόν, сущее, во всякое время абстрактно. Истинно как раз противоположное.

Причастие, в котором все прочие укоренены и совместно прорастают (consprescere) и в котором они всякий раз возникают (entwachsen), без того, чтобы это собственно высказывать, есть то, благодаря которому единственная в своем роде и поэтому особо выделенная двусложность говорит. Соразмерно ей осуществляется сущее в бытии, и бытие осуществляется как бытие сущего. Эта двусложность не имеет в другом роде ничего подобного.

«Причастие» — это грамматический термин. То, к чему оно, будучи все же невысказанным, в своей основе относится, это та двусложность, которая в языке и грамматике чрез слова ἔόν, ὄν, ens, сущее, по видимости причисляется к другим причастиям. Древнеримские грамматисты заимствовали термины для различных форм слова у греческих грамматистов. Их исследования опирались на те характеристики языка, которые проистекали из исследований логики о λόγος и λεγόν. В свою очередь, последние восходят к философии Платона и Аристотеля.

Таким образом, например, для нас обычное различие между существительным и глаголом, substantivum и verbum, произошло не из грамматики. Оно произошло также из учебников логики. Оно впервые выходит на свет осторожно и кропотливо в глубочайшем диалоге, который нам оставил Платон под названием «Софист». Латинское именование participium — это перевод греческого μετοχή. Участие чего-то в чем-то называется μετέχειν. В мышлении Платона это слово есть основослово. Оно именует участие того или иного сущего в том, благодаря чему оно, например стол, именно как таковое показывает свой лик и вид, по-гре-

чески εἶδος или ἰδέα. В таком виде оно осуществляется (west), оно *есть*. Идея по Платону составляет бытие сущего. Идея есть лик, через который нечто так или иначе показывает свой вид, оно нам видимо и таким образом является, к примеру, как стол. В этом виде оно нам видимо.

Итак, Платон обозначает это отношение того или иного сущего к своей идее как μέθεξις, участие. Это участие одного, т. е. сущего в другом, т. е. бытии, тем не менее уже имеет своей *предпосылкой* то, что вообще имеет место двусложность сущего и бытия. Это μέθεξις, участие сущего в бытии, основано в том, что оно μετοχή, причастие ἔόν, именует грамматически ὄν.

Мы уже слышали в ранее приведенном тезисе Аристотеля то, что непрерывный вопрос мысли звучит так: τί τὸ ὄν, что есть сущее в своем бытии? Борьба в попытке ответить на этот единственный вопрос и есть основочерта истории философии.

Западноевропейское мышление идет, со-ответствуя этому ведущему вопросу τί τὸ ὄν, что есть сущее в своем бытии, от сущего к бытию. Мышление восходит от первого ко второму. Соразмерно ведущему вопросу это мышление пре-восходит (übersteigt) то или иное сущее, трансцендирует его в направлении к его бытию не для того, чтобы сущее оставить за собой и бросить его, а чтобы сущее через это пре-восхождение (Überstieg), трансценденцию, представить в том, что оно есть *как* сущее.

Предлежащее, само из себя, сущее, есть для греков из-самого-себя Восходящее (Φύσις) и может быть вследствие этого «физическим». Это слово здесь понято настолько широко, что включает в себя и физическое, и духовное. Ведущий вопрос — что есть сущее? — будь это физическое в самом широком смысле, переходит, пере-шагивает сущее. «От одного и через одно к другому» — по-гречески называется μετά. Мышление в смысле вопроса τί τὸ ὄν, что есть сущее относительно своего бытия, попадает таким образом под названием метафизики на некий особый путь. Тематическую область западной метафизики обозначает μέθεξις, участие сущего в бытии, а именно в том смысле, в котором спрашивается, каким образом следовало бы определить так участвующее, исходя из бытия. Эта область метафизики основана в том,

что называется одним словом *μετοχή*, или единственное в своем роде причастие *ἔόν*: в двусложности сущего и бытия. Тем не менее чтобы метафизическое мышление смогло бы поначалу лишь увидеть свою область и попытаться внутри нее сделать первые шаги —

*χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἔόν.*

Требуется предлежание и таким образом как, принятие-во-внимание так и: сущее в бытии (*seiend*).

Сначала эта двусложность сущего и бытия тем или иным способом должна открыто предлежать, должна быть принята во внимание и сохранена, чтобы потом собственно в смысле участия одного (сущего) в другом (бытии) она могла быть представлена и разобрана.

Какой призывающий приказ говорит в изречении Парменида? Позволь предлежать и возьми во внимание *ἔόν ἔμμεναι*, сущее в бытии.

Говоря с точки зрения более поздней грамматики, а значит, уже со стороны, изречение Парменида звучит: возьми во внимание *ἔόν* как причастие и внемли при этом *ἔμμεναι* в *ἔόν*, бытие сущего. Двусложность сущего и бытия сама именно *как* таковая двусложность в ее сути и относительно ее происхождения дальше все же *не* обдумывается и не ставится под вопрос. Двусложность показывается на свет лишь настолько, чтобы дать возможность принять во внимание *ἔμμεναι* того *ἔόν*, бытие сущего. Итак, все же в области этой двусложности обнаруживается то, что здесь остается для опрашивания только одно: что есть сущее в своем бытии? Стиль всей западноевропейской философии — другой философии не существует, ни китайской и ни индийской — определен этой двусложностью «сущее — быть». Ход этой философии в области двусложности решающим образом задан истолковыванием, которое дал этой двусложности Платон. То, что она является как участие, никоим образом не есть нечто само собой разумеющееся.

Чтобы вообще была возможность прийти к западноевропейской метафизике, чтобы мышление как мета-физическое мышле-

ние стало для смертных судьбой и историей, должен всего прежде прозвучать призывающий приказ в λέγειν τε νοεῖν τ' ἐδὸν ἔμμεναι.

Что называется после этого «мышлением», если оно следует этому призывающему приказу? Мышлением называется: дать предлежать и таким образом взять также во внимание: сущее в бытии. Построенное так мышление пронизывает основу метафизики, а именно двусложность сущего и бытия. Такое мышление развертывает на этой основе свои соответствующие позиции и определяет основные позиции метафизики.

Но добывает ли нам тем самым это изречение ответ на вопрос, что следует понимать под мышлением? Нет. Оно содействует нам, если мы его правильно слышим, лишь в вопрошании. Изречение, правда, говорит, что требуется, а именно это немного и простое: λέγειν τε νοεῖν τ' ἐδὸν ἔμμεναι.

Соразмерный сути дела перевод изречения соответственно должен звучать: «Требуется давание-предлежать и таким образом также принятие-во-внимание: сущее в бытии».

Вследствие вышесказанного становится, правда, ясным, как следует понимать отношение инфинитива ἔμμεναι к причастию ἐόν. Однако пришла ли уже здесь необходимая ясность в то, что означает «сущее», «быть»? Очевидно, нет.

Между тем слова «сущее» и «быть» с давних пор играют роль ведущих терминов в понятийном языке философии. Высокочтимая philosophia perennis, которая должна пережить все века, разрушила бы свои основания, если бы лишила язык этих терминов. Если мы остановимся на мгновение и попытаемся, непосредственно и подробно, без лукавства представить то, что говорят слова «сущее» и «быть», то мы обнаруживаем при такой проверке отсутствие всякой опоры. Всякое представление расплывается в неопределенности. Хотя ни в коем случае не полностью, так как все еще слишком неясно в темноте то, что привходит в наши мнения и высказывания. Если бы было по-другому, то мы никоим образом не могли бы так или иначе понять то, что мы в настоящий момент всегда подразумеваем, говоря: «Это лето есть жаркое».

Давайте еще раз и еще раз продумаем мыслимость этого незначительного «есть». Что было бы с нашим пребыванием в мире,

если бы нам было отказано в этом «есть», которое на самом деле можно сказать и всегда говорится?

Но чтобы было нам внятно то, что говорит «быть», нам необходимо лишь указание на то или иное сущее, на подлежащую гору, на подлежащий дом, на стоящее вот дерево. Куда мы указываем, когда мы пользуемся помощью таких указаний? Пожалуй, на сущее; но строго говоря, в указаниях упоминаются лишь гора, дом, дерево. При этом мы считаем окончательно решенным то, о чем прежде следует спрашивать. Мы ведь не спрашиваем о некоем сущем в качестве горы, дома, дерева, как будто мы сейчас поднимаемся на гору, обживаем дом или садим дерево. Мы спрашиваем о горе, о доме, о дереве как о том или ином сущем, чтобы осмыслить таковое сущее в связи с горой, сущее в связи с домом, сущее в связи с деревом.

Одновременно мы, во всяком случае, замечаем, что сущее кроме того отнюдь не пристало где-либо к горе, не приклеилось к дому и не висит на дереве. Это вызывает у нас сомнения и недоуменные вопросы, что же такое называется «сущим».

До тех пор, пока то, что говорят слова ἔσθι и εἶμεναι, расплзается от нас в неопределенности слов «сущее» и «быть», мы не можем изречение слышать. Так как эти слова ни в коем случае не гарантируют, *переведут* ли они нас к тому, что говорит греческое ἔσθι εἶμεναι. Перевод — это еще не перевод, если мы слова ἔσθι и εἶμεναι всего лишь заменим немецкими Seiendes и sein (сущее и быть) или латинскими ens и esse.

Что же еще отсутствует в прежнем переводе ἔσθι через «сущее» и εἶμεναι через «быть»? Нет здесь того, чтобы мы не пытались эти слова проговорить тем же способом, как это было со словами χρῆ, λέγειν, νοεῖν и причастиями τε... τε. Что же еще требуется? Чтобы мы вместо лишь перенесения греческих слов в таковые же слова немецкого языка, перешли сами, со своей стороны, в греческую языковую область ἔσθι и εἶμεναι, ὄν и εἶναι. Этот переход труден не сам по себе, а лишь для нас. И все же он не невозможен. (*Переход. С. 247.*)



## XI

Что же означает ἐὸν ἔμμεναι, по-гречески — осмысленное? Теперь мы достигли этого вопроса, а именно на пути вопроса «что называется мышлением?». Как получилось так, что вопрос о мышлении привел нас к осмыслению того, что греки подразумевали, когда говорили ἐὸν (сущее) и ἔμμεναι (быть)?

Вопрос «что называется мышлением?» представлялся нами в начале пути четырьмя способами.

«Что называется мышлением?» подразумевает ближайшим образом и в первую очередь: что означает слово «мышление»? Мы вслушались: оно означает память, благодарность, воспоминание. Ничего другого на нашем пути мы не слушали.

«Что называется мышлением?» подразумевает ближайшим образом и в первую очередь: что согласно традиционному учению о мышлении, согласно логике, понимают еще под мышлением? Тем не менее об учениях логики ничего более подробного сообщено не было. Но мы отметили, что имя «логика» соответствует тому, что понимает это учение под мышлением. Мышление это λέγειν, λόγος в смысле высказывания, т.е. суждения. Суждение считается деятельностью рассудка, в широком смысле разума. Внятие разума (Vernehmen der Vernunft) восходит к νοεῖν. О суждении разума, λέγειν во взаимосвязи с νοεῖν, мы слушали через изречение Парменида. Здесь речь идет не о λόγος логики и не о суждениях разума, а всего лишь о строе λέγειν и νοεῖν. Давание-предлежание и принятие-во-внимание проявляются сначала лишь как основочерта того, что впоследствии называется и логически трактуется как мышление.

Попытка перевести изречение Парменида привела нас, соответственно, в известном смысле к ответу на второй вопрос. Согласно этому мышлением собственно называется как давание-предлежание, так и принятие-во-внимание... Но при этом проявилось, что через это мышление ни в коем случае не определяется достаточно. В определении отсутствует еще нечто, а именно не меньше чем главная вещь — указание того, к чему относятся λέγειν и νοεῖν. Лишь исходя отсюда можно вопрошать

достаточно о том, что называется мышлением. То, куда встраивается структура λέγειν и νοεῖν, есть ἐὸν ἕμμεναι. Но то, что это означает, осмысленное по-гречески, есть вопрос, при котором мы удерживаемся. Следовательно, необходимо эти, казалось бы, сторонние хлопоты вокруг содержательно правильного перевода ἐὸν ἕμμεναι, заключительных слов изречения, с единственным намерением привести к цели вопрос: что согласно традиции называется собственно мышлением?

Ход лекций пытается идти вслед этому вопросу, разумеется, не так, чтобы вырывать этот второй способ вопрошания из целостности четырех вопросов. Наоборот, этот второй способ вопрошания с самого начала подчинен определяющему способу, соразмерно которому строится вопрошание вопроса «что называется мышлением?». Он гласит: что есть то, что направляет нас в мышление? Наше мышление удерживает себя на пути и в поле традиционного мышления. Его сущность между тем обнаруживается благодаря переводу изречения Парменида. Но определяющим для сущности λέγειν и νοεῖν является то, во что их строй встраивается. Они встраиваются, вероятно, в то, что располагает ими (λέγειν и νοεῖν), направляя и притягивая к тому, к чему у них возникает отношение. Это и есть λέγειν и νοεῖν. Оно отсылает то, что составляет основочерту мышления, λέγειν и νοεῖν, в их существо. Это указывающее — то, что нас зовет в мышление.

Усилия по правильному, соразмерному сути дела, переводу заключительных слов изречения, попытка слышать то, что говорит в греческих словах ἐὸν ἕμμεναι, это не менее чем попытка внимать тому, что зовет нас в мышление. Поскольку мы работаем над этим вниманием, мы задаем вопрос «что называется мышлением?» в соответствии с четвертым определяющим смыслом: что есть то, что нас зовет в мышление, встраивая строй λέγειν и νοεῖν в отношение к себе?

Насколько мы можем ставить вопрос в четвертом, определяющем, смысле, настолько мы одновременно соответствуем способу вопрошания вопроса «что называется мышлением?» — способу, поставленному на третье место. В третьем способе важно достичь того, что необходимо и таким образом требуется от нас для

того, чтобы мы когда-нибудь осуществили послушное своей сущности мышление. То, что называется «мышлением» в третьем смысле, познается только тогда, когда становится доступным λέγειν τε νοεῖν τε.

Однако мы движемся, что касается мышления, в поле традиции двух с половиной тысячелетий. Поэтому мы не должны говорить, что достаточно двигаться лишь в своем мире представлений и давать ему выражение, так как этот выражаемый мир пронизан слепо воспринятыми и уже не продумываемыми представлениями и понятиями. Каким образом такое неясное представление смеет называться мышлением, даже если бы оно и было еще плодотворным? Мы сможем мыслить только тогда, когда мы первым делом попытаемся развернуть вопрос «что называется мышлением?» в уже обозначенном четвероюком смысле, а именно исходя из четвертого, определяющего.

Если ход лекций на это отваживается, то при этом необходимы ограничения. Поэтому мы четвертый, определяющий, вопрос «что есть то, что указывает в мышление?» переносим на путь второго вопроса «что есть мышление в традиционном смысле?».

Однако мы при этом не наводим исторические справки о различных мнениях о мышлении — мнениях, которые возникали в течение его истории. Мы скорее вопрошаем: что есть то, что указывает и встраивает в основочерты того, что раскрывается затем как западноевропейское мышление? Что есть то призывающее, которому соответствует призванное таким образом, что оно затем называется мышлением в смысле λέγειν того λόγος, как νοεῖν разума? Это призывающее есть то, к чему относятся λέγειν и νοεῖν, исходя из чего они берутся в отношение, а значит, вовлекаются в отношения и используются. Это призывающее поименовано в изречении, в его заключительных словах εὐὸν ἔμμεναι.

Поскольку мы следуем в своем вопрошании исключительно тому, что зовет в мышление, постольку и только постольку мы бьемся над переводом этих слов. Каким образом мы могли бы как-то иначе услышать когда бы то ни было призывающее, которое в них говорит и, может быть, говорит так, что оставляет невысказанным свою собственную суть (Eigenstes)?

Вопрос о Том, что зовет в мышление, задает нам требование перевести слова  $\epsilon\acute{o}\nu$  ἔμμεναι. Однако же они давно переведены на латынь как *ens* и *esse*, на немецкий как *Seiendes* и *sein* («сущее» и «быть»). Это действительно излишне — переводить  $\epsilon\acute{o}\nu$  ἔμμεναι на латынь и немецкий. Но для нас необходимо перевести в конце концов эти слова на греческий. Этот перевод возможен только как *перевод* к тому, что говорит этими словами. Этот *перевод* удастся только в прыжке, а именно в прыжке одного-единственного взгляда, который дает увидеть то, что говорят услышанные по-гречески слова  $\epsilon\acute{o}\nu$  ἔμμεναι.

Можем ли мы сказанное увидеть? Несомненно, если сказанное не исчерпывается звучанием слова, если взгляд не остается полностью зависимым от чувственности глаза. Следовательно, *перевод* через посредство прыжка такого взгляда не происходит сам собой. Прыжок и взгляд нуждаются в долгой и медлительной подготовке, тем более если речь идет о *перевод*е в то слово, которое не есть любое случайное слово из ряда других слов.

Это  $\epsilon\acute{o}\nu$  именуется то, что говорит во всяком слове языка, даже не только во всяком, но и во всякой структуре слова и тем самым как раз в том, что составляет скрепы языка, которые остаются собственно не озвученными. Это  $\epsilon\acute{o}\nu$  пронизывает язык и удерживает его в возможности сказывания.

Доложить о том, что относится к подготовке взгляда-прыжка (*Blicksprunges*), переводящего в то, что говорит из этого слова, здесь нет возможности. Теперь можно лишь непосредственно сказать, что видит такой прыжок. Увиденное можно предъявить всегда только тогда, когда оно видно во всякое время. Увиденное никак не покажешь, приводя доводы и контрдоводы. Такой образ действий упускает из виду главное, непосредственное усмотрение. Если увиденное приходит в слове, то именование никоим образом не может с необходимостью повлечь за собой взгляд. Оно может являться не больше чем некой предданностью (*Vorgabe*), а именно такой, что, вероятно, показывает себя более ясно через постоянно возобновляемый взгляд.

Если мы *перевод* выразим в  $\epsilon\acute{o}\nu$  и назовем его увиденным, то это сказывание всегда будет вызывать много вопросов. Одновременно

это сказывание приобретает вид пустого утверждения, основанного на чистом произволе. И этот вид невозможно просто так устранить. Таким образом, это может выглядеть разве что как произвольное утверждение, если мы теперь, вопрошая, говорим: слово ἔόν именуется присутствующее и ἔμμεναι, εἶναι означает: присутствовать.

Чего мы тем самым достигли? Мы лишь заменили привычные слова «сущее» и «быть» менее привычными: «присутствующее» и «присутствовать». Тем не менее мы должны добавить, что слово «быть» постоянно расплывается перед нами во всех возможных неопределенных значениях, напротив, слово «присутствовать» сразу говорит нечто более ясное: присутствующее, т. е. нам на-стоящее (Gegenwart). Присутствование и присутствие (Anwesen und Anwesenheit) означает: настоящее. Это подразумевает пребывание-напротив.

Здесь следует напомнить о том, что Кант, достигнув вершины европейского мышления Нового времени, в своем главном труде «Критика чистого разума» определяет сущее (ἔον), как то, что является в своем бытии. Кант определяет сущее как предмет опыта. В предметности (Gegen-stand) правит пребывание-напротив. В предмете правит на-стоящее (Gegenwart) и тем самым присутствие (Anwesenheit). Если сущее, τὸ ἔόν, не было бы открыто как присутствующее, то сущее никоим образом не смогло бы явиться как предмет. Если бы здесь не правило εἶναι (бытие) как присутствие, то не было бы возможности поставить вопрос о настоящем предмете, т. е. об его предметности. Если бы ἐὸν ἔμμεναι не правило в смысле присутствия присутствующего, то не было бы в мышлении Канта и частицы пространства, которая могла бы вместить хотя бы одно-единственное положение его критики чистого разума. Но не только это.

Если бытие сущего в смысле присутствия присутствующего уже не господствовало бы, то сущее не могло бы появиться как предметность, как объективность объектов, чтобы в качестве таковой быть предметно представимой и производимой для всякой доставки и поставки природы, которые непрерывно предпринимают утилизацию захваченного у ней. Эта предприимчивость

по отношению использования потенциала природы исходит из скрытой сущности современной техники.

Если бы не господствовало εἶναι, бытие сущего, в смысле присутствия и тем самым предметности предметных состояний, самолеты не летали бы — их вообще бы не было. Если бы не было бытия сущего как присутствия присутствующего, то, очевидно, не была бы обнаружена электрическая энергия, возможности использования которой известным образом преобразовали мир человеческого труда.

Почти ничего не зависит от того, слышим ли мы то, что говорит решающее слово западноевропейского мышления, что говорит εἶναι, или же мы это не слышим.

От этого или — или могло бы зависеть, достигаем ли мы через речь о технике в конце концов того отношения к *сущности*. Ибо мы поначалу должны вообще соответствовать сущности техники, чтобы после этого спрашивать, овладевает ли — и если да, то как — человек техникой. Возможно, этот вопрос, оказывается вообще бессмысленным, потому что сущность техники возникает из присутствия присутствующего, т. е. из бытия сущего, которым человек ни в коем случае не овладевает, в лучшем случае он может служить ему.

Первая служба состоит здесь в том, что человек осмысляет бытие сущего, а это значит первым делом берет его во внимание. Удаленная подготовка к этому есть попытка внять с бóльшим вопрошанием тому, что говорит слово εἶναι. Его сказанное *говорит* уже в языке, прежде чем мышление обратит внимание и поименует каким-то собственным именем. Сказывание мышления приводит это несказанное лишь в слово. То, что таким образом вносит, не изобретено, а найдено, а именно в уже пришедшем к языку присутствии присутствующего.

Мышление греков уже до своего начала (Beginn) обитало там, где господствовало εἶναι как присутствие присутствующего. Только поэтому оно смогло быть разбужено и призвано к тому, чтобы принимать-во-внимание присутствующее относительно своего присутствования. Если это свершается — а оно действительно свершается в мышлении греческих мыслителей от Пар-

менида до Аристотеля — то это тем самым ни в коем случае еще не гарантирует того, что такое мышление сможет привести присутствие присутствующего в любом отношении и во всей возможной ясности к слову. Тем самым окончательно не решено, обнаруживает ли себя в «присутствии присутствующего» то, в чем основано присутствие присутствующего. Поэтому мы попадаем в заблуждение, если мы полагаем, что бытие сущего означает всего лишь и на все времена присутствие присутствующего. Разумеется, сущность присутствия уже в достаточной мере дает для обдумывания. Но мы уже не в достаточной мере следуем в своем вопрошании тому, что могло бы означать присутствие присутствующего соразмерно своему греческому смыслу.

Не все, что когда бы то ни было тем или иным способом есть, присутствует одинаково. Но все ж мы попытаемся сейчас выделить по меньшей мере несколько основочерт присутствия присутствующего. В качестве примера возьмем вновь пред нами лежащую гору. Если мы говорим «присутствовать» (anwesen), то понимаем слово «осуществляться» (wesen) как глагол, не как существительное. Употребляясь же во втором смысле, в форме существительного, это «присутствие» именуется присутствующее, например, крестьянскую усадьбу со всей прилегающей недвижимостью (Liegenschaft). Гора является также недвижимостью особого рода. Употребленное в форме глагола слово wesen («осуществляться») на древневерхненемецком языке wesan — это то же самое слово, что и wāhren («продолжать») и означает пребывать. Wesan относится к индоевропейскому корню *vásati*, т. е. он обитает, он пребывает. Обитаемое, обжитое называется «жилище» [обитель]. Глагол wesan означает пребывание. Но почему мы переводим греческое εἶναι и εἶναι через присутствовать (an-wesen)? Так как в греческом εἶναι всегда при-мысливается и часто также говорится παρεῖναι и ἀλεῖναι, παρὰ означает «сюда...», ἀπὸ — «туда...»

Греки wesan, wāhren представляют не как просто-напросто «длиться». Для них в wāhren и wesan преобладает совсем другая черта — та, которая иногда обозначена собственно через παρὰ и ἀπὸ. Wesen («осуществлять») — это «сюда», оно есть присутствие (an-wesen) в споре с отсутствием (ab-wesen). Но откуда осуществля-

ется присутствие и куда? Немецкая приставка «an» означает исходным образом одновременно auf и in.

Мы обратим свое внимание теперь на присутствующую гору не в отношении ее геологического строения и не в отношении ее географического положения, а исключительно в отношении ее присутствия. Присутствующее взошло (aufgegangen) из нескрытости. Оно ведет свое происхождение из такого восхода (Aufgang) в его присутствии. Взойдя из нескрытости, присутствующее также уже вошло в нескрытое: гора стоит посреди ландшафта. Ее присутствие есть восходящий в-ход (aufgehendes Eingehen) в нескрытое внутри той нескрытости также тогда и именно тогда, когда гора остается стоять, как она располагается и выступает.

Однако это восхождение из нескрытости выступает как вхождение в нескрытое не только в присутствии присутствующего. Присутствию присуще то, что оно держит эти ходы в тени и таким образом позволяет выступить вперед только присутствующему. Даже нескрытость, т. е. именно то, в чем разыгрывается то восхождение и вхождение, остается в отличие от нескрытого присутствующего сокрытым.

Охарактеризованное присутствие собирается в пребывании, которое дает пребывать и горе, и морю, и дому, и благодаря чему дает предлежать им среди других присутствующих. Всякое предлежание покоится уже в присутствии. А само присутствие? Оно само есть присутствие именно присутствующего. Всякое предлежание основано уже в присутствии. Это остается также и тогда, когда мы собственно особо выделяем его черты. Присутствие действует нескрытость и является восхождением из нее. Однако не только вообще, но и таким образом, что присутствие является когда бы то ни было вхождением в пребывание нескрытости. Такое пребывание греки опознают как свечение в смысле освещенного проясняющего самопоказа (Sichzeigens). Пребывание есть устойчивый приостановившийся выход-вперед, а именно вперед, в нескрытость лежащего-пред. Но устойчивость в пребывании — это ни в коем случае не отсутствие движения. Устойчивость в присутствии присутствующего есть собранность. Она



собирает восхождение к выходу-наружу со скрытой внезапностью всегда возможного ухода в отсутствие, в сокрытость. Это *παρά* в *εἶναι*, сюда-пребывание и уже здесь-пребывание (*Her- und schon bei-wesen*), не подразумевает, что присутствующее *подступает* (*zukomme*) к *нам*, людям, как предмет. «Здесь» (*bei*) подразумевает близость в смысле свечения, которое из несокрытости и для несокрытости. Это близкое, находящееся в такой близости, само может в своем расстоянии отстоять очень далеко.

Всюду там, где мышление греков принимает-во-внимание присутствие присутствующего, названные черты присутствия оформляются и в слове: несокрытость, восхождение из нее, вхождение в нее, «сюда» и «туда», пребывание, собранность, свечение, устойчивость, скрытая внезапность возможного отсутствия. Исходя из этих черт присутствия греческие мыслители мыслили присутствующее. Но они в ни коем случае не *осмыслили* эти черты сами по себе. Так как присутствие у них *не вызывало* вопросов как присутствие *того или иного* присутствующего. Почему нет? Потому что в названных чертах присутствия проговаривалось в своих «за» и «против» (*zu- und entgegengesprach*) по отношению к их вопрошанию, т. е. отвечало то, о чем *они* существенно вопрошали, а может даже должны были вопрошать.

Однако последующая европейская мысль есть в вопрошании *τί τὸ ὄν*; она движется в указанном тогда направлении. У нее поводов вопрошать присутствие присутствующего еще меньше. Это присутствие даже теряет все больше и больше черты присутствия как такового, приобретая другие в человеческом принятии-во-внимание. Эти другие черты в бытии сущего, упомянутая предметность предмета, действительность действительного, еще покоятся тем не менее в основочерте присутствия, совсем так, как еще во всякой субъективности просвечивает *ὑποκειμένον*, присутствующее как предлежащее, которому соответствует давание-предлежать в измененной форме как схватывание и понимание, то *λέγειν* как *λόγος* логики. Этот термин, появившийся в «трансцендентальной логике» Канта получает благодаря Гегелю высший смысл, какой вообще возможен в рамках метафизики. «Логикой» называется здесь онто-логия абсолютной субъективности. Эта «логика» вовсе

не есть учебная дисциплина, она принадлежит самой сути дела, она есть в смысле бытия, которое осмысляет гегелевская метафизика, т. е. бытия сущего в целом.

Западная логика становится в конце концов логистикой, в не-удержимом разворачивании которой созревает между тем электронный мозг, через посредство которого человеческая сущность подгоняется к едва ли воспринимаемому бытию сущего, являющего себя в сущности техники.

Становится ли теперь наше внимание к тому, что именуют слова  $\epsilon\delta\upsilon\upsilon$   $\xi\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ , а именно к присутствию присутствующего, более вопрошающим, чем прежде? Может быть, и если да, то скорее всего при том условии, что мы отказываемся от того мнения, согласно которому нам это будто бы удастся без длительной подготовки и с первой попытки. Сегодняшняя мировая общественность живет в убеждении, что мышление мыслителей должно быть доступным для понимания в той же мере, что и газетное чтение. Однако то, что отнюдь не каждый может следовать мыслительным ходам современной теоретической физики, считают в порядке вещей. Но научиться мышлению мыслителей существенно труднее, не потому что это мышление еще запутанней, а потому что оно простое, слишком простое даже для простоты привычного представления.

Это  $\epsilon\delta\upsilon\upsilon$   $\xi\mu\epsilon\nu\alpha\iota$  согласно изречению есть то, куда должны быть направлены  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\upsilon$   $\tau\epsilon$   $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon$   $\tau\epsilon$ , чтобы из их строения разворачивалась определяющая впоследствии сущность мышления. Это значит: то  $\epsilon\delta\upsilon\upsilon$   $\xi\mu\epsilon\nu\alpha\iota$  полностью задействует  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\upsilon$   $\tau\epsilon$   $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon$ , имея его перед собой. Лишь поскольку давание-предлежать и принятие-во-внимание встраиваются в  $\epsilon\delta\upsilon\upsilon$   $\xi\mu\epsilon\nu\alpha\iota$  и остаются направленными и введенными в это  $\epsilon\delta\upsilon\upsilon$   $\xi\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ , их строение удовлетворяет требованиям идущей из  $\epsilon\delta\upsilon\upsilon$   $\xi\mu\epsilon\nu\alpha\iota$  сущности мышления. Это  $\epsilon\delta\upsilon\upsilon$   $\xi\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ , присутствие присутствующего, есть то, через что говорит  $\chi\rho\eta$  («требуется»). Это  $\epsilon\delta\upsilon\upsilon$   $\xi\mu\epsilon\nu\alpha\iota$  именует тем самым то, что мышление зовет, в свою сущность, в строй  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\upsilon$  и  $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon$ . В этой сущности решается, насколько последующее мышление определяется как  $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  и  $\delta\iota\alpha\nu\omicron\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ . Их сущности управляют впредь логикой и диалектикой, логикой как диалектикой.

Именованное «логика» достигает своего высшего достоинства, коль скоро оно становится титулом самой высокой вершины западной метафизики. Оно именуется тогда то, что в «Феноменологии духа» Гегеля дух сам по себе подготавливает как свой элемент, в котором его стадии «раскрываются *в форме простоты*» и «организуются в целое». Движение этой организации абсолютного — это *логика* или *спекулятивная философия* (ср.: Предисловие к «Феноменологии духа», ред. Hoffm., S. 33).

В этом ἐὼν ἔμμεναι скрывается призывающий приказ (Geheiß), который зовет в западное мышление.

Если вещи (Sache) обстоят таким образом, то это положение вещей (Sachverhalt) можно изложить в еще более сжатой форме. Мы следуем, однако, при этом лишь тому же способу изложения, предназначенным к которому видит себя Парменид. Вместо λέγειν τε νοεῖν τε он говорит большей частью лишь νοεῖν, принятие-во-внимание. Вместо ἐὼν ἔμμεναι он говорит либо только εἶναι, либо даже просто ἐόν.

Согласно описанному положению вещей это νοεῖν, в сокращенном переводе «мышление», теперь является лишь постольку мышлением, поскольку оно остается направленным и введенным в εἶναι, в бытие. Это νοεῖν является «мышлением» вовсе не потому, что оно протекает как не вещественная деятельность души и духа. Это νοεῖν *как* νοεῖν составляет с εἶναι одно целое и входит таким образом в εἶναι само.

Говорит ли об этом Парменид? Он об этом говорит, а именно первый раз в изречении, которое обозначено как фрагмент V, а затем вновь в большом фрагменте VIII (34 и далее).

Первый фрагмент звучит так:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Обычно это переводят:

Ибо мыслить и быть одно и то же.

Между тем благодаря переводу ранее обозначенного изречения мы научились слышать боле чутко: εἶναι означает ἐὼν ἔμμεναι, присутствие присутствующего; но νοεῖν входит в один

строй с λέγειν и означает принятие-во-внимание. Но что означает в только что приведенном изречении τὸ αὐτὸ? Переводят правильно: одно и то же. Что здесь подразумевается? Полагает ли это нечто равное как одинаковое? Ни в коем случае. Во-первых, τὸ αὐτὸ так не переводится. Во-вторых, до этого переведенное изречение делает отчетливым то, что Парменид далек от того мнения, что бытие и мышление есть одинаково и даже как будто в любой момент полностью взаимозаменяемы. Но, может быть, можно τὸ αὐτὸ, одно и то же, понимать в смысле того же самого, подобного. Ведь мы постоянно в потоке нашей речи путаем эти выражения: то же самое и одно и то же. Но «одно и то же» по-гречески значит ὁμοιον, а не τὸ αὐτὸ. Каким это образом мышление и бытие смогут когда-либо стать одним и тем же? Они как раз нечто различное: присутствие присутствующего и принятие-во-внимание.

Однако будучи различными, они относятся как раз к одному и тому же. Но где и как? Каков же этот элемент, к которому они оба относятся — νοεῖν ли это, или это εἶναι, или ни то и ни другое? Тогда нечто третье, что на самом деле является для того и другого первым, но первым не как их синтез, а еще более первично и изначально, чем какой бы то ни было тезис? Мы слышали: это νοεῖν, если оно обособлено и само по себе, т. е. представляется без всякого отношения к νοεῖν, вообще не есть еще мышление. Вдобавок к этому говорит нам об этом сам Парменид и весьма проникновенно в другом месте фрагмента VIII (34 и дальше):

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἑόντος... εὐρήσεις τὸ νοεῖν—

«обособленным от присутствия присутствующего ты не отыщешь принятия-во-внимание» [ибо без сущего, о котором она [мысль] высказана, тебе не найти мышления].

Парменид здесь, пожалуй, говорит не только на основаниях языкового выражения, но и на содержательных (sachlichen) основаниях: ἄνευ τοῦ ἑόντος вместо ἄνευ τοῦ εἶναι. Слово ἄνευ означает «без» в смысле обособленности; ἄνευ это некое противоположное положение вещей (Gegenverhältnis) по отношению к σύν, т. е. совместности; οὐ γὰρ ἄνευ именно не обособленным от..., более того: только совместно с...; το γὰρ «именно», относится

к ταὐτόν, τὸ αὐτό, к «тому же самому». Что же после этого обозначает слово τὸ αὐτό, то же самое? Оно обозначает взаимнопринадлежащее.

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι —  
именно то же самое есть принятие-во-внимание и также таким образом присутствие присутствующего.

То и другое совместно принадлежат к тому же самому, а именно таким образом, что νοεῖν, названное первым, имеет свою сущность в том, чтобы оставаться введенным в присутствие присутствующего. Это ἐόν, присутствие присутствующего, хранит, следовательно, νοεῖν у себя, а именно как к нему принадлежащее. Из ἐόν, из присутствия присутствующего, говорит их двусложность. Из последней же говорит призывающий приказ, которое зовет в сущность мышления, впускает в свою сущность мышление и хранит у себя.

В какой мере это возможно? Почему и каким образом, исходя из бытия сущего, мышление становится направленным в свою сущность и даже туда приглашенным? *О том*, что это на деле так, однозначно говорит Парменид в фрагментах V и VIII (34/36). Но Парменид говорит, конечно, не о призывающем приказе. Он, пожалуй, говорит: в присутствии присутствующего говорит приказ, призывающий и зовущий в мышление. Этот призыв (Ruf) зовет мышление в его же сущность, вводя νοεῖν в εἶναι.

Парменид, однако, во втором из названных мест, дает решающее указание на то, почему и каким образом νοεῖν сопринадлежаще εἶναι. Чтобы мы смогли следовать этому указанию, требуется больше, чем было достигнуто в ходе этих лекций. Прежде должна быть осмыслена сущность языка, а именно в отношении того, что ранее обозначено относительно λέγειν и λόγος. Остается неясным, почему именно ἐὸν ἔμμεναι и каким образом оно зовет в мышление. Правда, следует заметить, что это ἐὸν ἔμμεναι, присутствие присутствующего, не присутствующее само по себе, и не бытие само по себе, и не то и другое в некоем синтезе, а их двусложность, из сокрытия их односложности, таит в себе призывающий приказ.

Напротив, вполне ясно другое: изречение τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι является основной темой всего западноевропейского мышления. Его история есть, по сути дела, определенная последовательность вариаций на одну эту тему, также и там, где изречение Парменида, собственно, не упоминается. Вариацией великого рода, которая при всем различии метафизической основопозиции соответствует в своем величии величию раннего греческого мышления, является то положение Канта, которое он мыслит как главное основоположение всех синтетических суждений а priori. То, что Кант именуется синтетическими суждениями а priori, — это истолкование с позиции Нового времени тезиса λέγειν τε νοεῖν τε ἐὸν ἕμμεναι. В этом основоположении Кант говорит, что и каким образом мышление, т. е. представление (познаваемого) сущего относительно его бытия, соотносится в сопринадлежности с бытием сущего. Но для Канта сущее показывает себя как предмет опыта. «Бытие» при этом означает предметность предмета.

Таковая вариация к положению Парменида у Канта звучит так: «Условия возможности опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта...» (А 158, В 197). Это «вместе с тем» есть кантовское истолкование τὸ αὐτό, «того же самого».

То, что говорит этот тезис, фундаментально разнится с тем, что говорит изречение Парменида (фрагмент V). Поэтому этот тезис нельзя понять и истолковать только через Канта, хотя обратное как раз возможно и необходимо. Кант говорит нечто совершенно другое, хотя его мышление движется в одной и той же (но той же самой) области, что и мышление греческих мыслителей. То, что Парменид говорит в τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, есть также нечто другое в сравнении с тем тезисом, благодаря которому Гегель переносит и видоизменяет кантовское основоположение в абсолютное, говоря, «что бытие есть мышление» (Предисловие к «Феноменологии духа», S. 45)

Что называется мышлением, мы сможем испросить (erfragen) лишь только, если мы примем-во-внимание призванное (Geheißene), λέγειν τε νοεῖν τε ἐὸν ἕμμεναι, и при этом вопрошающе всмотримся в зовущее, в ἐὸν ἕμμεναι, в присутствии присутствующего

щего, в двусложность того, что именует *одно* слово, причастие всех причастий, которое поименовано словом ἔόν — присутствующее присутствия.

«Что называется мышлением?» В заключение мы возвращаемся к вопросу, который мы задавали, ближайшим образом разужывая при этом то, что исходно означает наше немецкое слово Denken («мышление»). Gedanc означает память, вос-поминание, благодарность.

Но вместе с тем мы учились видеть то, что сущность мышления определяется из того, что дано мысли — из присутствия присутствующего, из бытия сущего. Мышление лишь тогда есть мышление, когда оно *вос-поминает* (*an-denkt*) ἔόν, То, что это слово собственно, а значит невысказываемо, дано мысли. То, что дает себя таким образом, есть дар того, что достойно вопрошания.

Сможет ли мышление этот дар принять «в свои руки» (in Empfang), т. е. принять-во-внимание, чтобы открыть это в λέγειν, в не-ком сказывании навстречу изначальному сказыванию языка?

## МЕЖЧАСОВЫЕ ПЕРЕХОДЫ

### От I к II

Вопрос «что называется мышлением?» можно поставить четырьмя способами. Он вопрошает:

1. Что поименовано словом «мышление»?
2. Что понимают вообще — а значит, прежнее учение о мышлении, логика — под мышлением?
3. Что нужно для того, чтобы мы правильно осуществляли мышление?
4. Что есть то, что вверяет нас мышлению?

Мы подчеркиваем: вопрос, названный четвертым, должен быть поставлен в первую очередь. Этот вопрос — главный, если, конечно, мышление становится достойным вопрошания в самой своей сущности. Однако это не означает, что три вопроса, приведенные выше, будто бы свободно стоят вне четвертого. Наоборот, они указывают в этот четвертый. Три вопроса, названные первыми, встраиваются в четвертый, который сам определяет строение и в котором четыре способа вопрошания сопринадлежны.

Мы можем также сказать: вопрос, названный четвертым, что зовет нас мыслить? Развертывает себя сам таким образом, что он вызывает за собой остальные три. Тем не менее, каким образом эти четыре вопроса соотносятся в главном, четвертом, нельзя выдумать. Это должно себя нам показать. Это происходит только тогда, когда мы отдаем себя вопрошанию вопроса. Для этого мы должны вступить на некий путь. Этот путь, казалось бы, предначертан тем, что четвертый вопрос является главным. Это начало пути должно быть положено в месте четвертого вопроса, так как к этому месту «подтягиваются» и остальные три вопроса. Однако еще в ни в коем случае не решено, задаем ли мы четвертый вопрос



в первую очередь правильно, когда мы при этом начинаем вопрошание сразу с него.

Тому, что есть по сути дела и в сущности изначальное (Anfängliche), незачем стоять в начале (Beginn), а, возможно, это ему и не дано. Изначало (Anfang) и начало (Beginn) – не то же самое. Поэтому мы должны прежде всего осмотреться в этих четырех способах ставить вопрос. При этом четвертый, пожалуй, уже показывает себя как главный; но каждый из трех остальных вопросов остается необходимым, сначала именно их путь должен быть найден и пройден. Лишь затем у нас появляется возможность попасть в четвертый вопрос как главный. В этом обстоятельстве уже дает о себе знать то, что этот главный способ вопрошания «что называется мышлением?» еще далек от нас и кажется чуть ли не странным. Поэтому становится необходимым прежде поближе познакомиться с многозначностью вопроса не только для того, чтобы научиться принимать во внимание эту многозначность вообще, но и для того, чтобы не воспринимать ее слишком поверхностно, а именно как рядовое событие языкового выражения.

Многозначность вопроса «что называется мышлением?» продолжается в многозначности вопрошающего глагола heißen («называться, звать»). Этот город называется Фрайбург-им-Брайсгау. У него такое имя.

Оборот, часто употребляемый в речи, «что называется» означает: в сказанном выше на самом деле подразумевается то-то и то-то или это сказанное выше должно быть понято так-то и так-то. Вместо оборота «что называется» мы употребляем также оборот «я хочу сказать».

Некто при сомнительной погоде и к тому же еще совершенно один покидает горную хижину, чтобы совершить восхождение на вершину. Вскоре он начинает блуждать во внезапно опустившемся тумане... Этот человек не имеет понятия о том, что называется путешествовать в высоких горах. Он не знает всего того, что требуется для этого и должно быть наличествующим или усвоенным.

Некий голос призывает нас надеяться. Он подзывает нас к надежде, приглашает к ней, вверяет нас надежде, указывает в нее.

Этот город называется Фрайбург-им-Брайсгау. Он поименован так потому, что он был так назван. Это значит: он был призван к этому имени, его в это имя по-звали. Он стоит под призывом этого имени, которому он вверен. *Heißen* («звать») — это изначально не именовать, а, наоборот, именование — это всего лишь способ *heißen* в изначальном смысле «звать» как «вызывать» и «вверять». Мы используем здесь для призывающего вызова (*Herbeiruf*) также слово *Geheiß* («призывающий приказ»). Сущность этого приказа состоит не в имени; наоборот, всякое имя есть лишь способ этого призывающего приказа. Во всяком призывающем приказе правит обращение и тем самым, конечно, возможность именованного. Мы зовем гостя: «добро пожаловать». Это не означает, что мы называем его «добро пожаловать», мы зовем его собственно пожаловать, прийти и войти, мы зовем его совершить действие прихода в качестве желанного пришедшего на порог гостя. Таким образом, в зове пожаловать как приглашении прийти есть вместе с тем и именование, в-зывание, которое ставит пришедшего в положение званого и желанного гостя.

*Heißen* («звать») по-готски — *haitan*, это непосредственно в-зывать. Но в-зывать — это нечто иное, чем просто-напросто подать голос, огласить звук. Опять же сущностно иным в сравнении с просто-напросто шумом и звуками является крик. Ему не нужно еще быть зовом, но крик может быть «криком души», криком о помощи. На самом деле призыв приходит уже оттуда, куда посылается зов. В призыве правит изначальное набрасывание на... Лишь потому и может призыв вызывать. Просто-напросто крик затихает и тонет в самом себе. Он не может обеспечить явленного пребывания ни боли и ни радости. Зов, напротив, это «попадание в цель», даже если он не слышится и не услышится. В призыве пребывание возможно. Шум, крик и зов должны быть при этом различены.

Звать — это окликающее и в-зывающее, вы-зывающее и таким образом приказывающее указание в действие, или в возможность действия, или вообще в более существенное. В призывающем приказе это «звать» всегда уже само по себе собрано. Призывающий приказ является не прошедшим, а, пожалуй, вы-

шедшим и идущим, а значит, еще приглашающим взыванием, которое зовет, даже если оно не озвучено.

Если мы понимаем слово «звать» в его изначально присущем ему значении, то мы услышим вопрос «что называется мышлением?» сразу иначе. Мы слышим в таком случае вопрос: что есть то, что зовет нас думать? — а именно в том смысле, что оно первым делом направляет нас в мышление и вверяет нам таким образом наше собственное существо как таковое, существо, которое осуществляется, лишь поскольку оно мыслящее?

Что зовет нас думать? Если мы развернем этот вопрос, то он вопрошает: откуда взывает к нам приказ думать? В чем основан призывающий приказ? Каким образом он может нас задействовать для себя? Каким образом достигает нас этот приказ? Каким образом он доходит до нашего существа, чтобы требовать от нас, с нашей стороны, наше существо именно в качестве мыслящего? Каково наше существо? Можем ли мы это вообще знать? Если об этом нет знания, то каким образом нам это существо в таком случае открыто? Может быть, именно так и только так, что мы призваны мыслить?

«Что зовет нас думать?» Мы видим самих себя поставленными в этот вопрос, коль скоро мы его вопрошаем и не только выговариваем.

Но откуда же еще и как еще иначе мог бы прийти приказ, призывающий в мышление, кроме как из того, что само по себе нуждается в мышлении, поскольку зовущее само может быть обдумано не только здесь и там, а и в самом себе? То, что зовет нас думать и задействует нас в то, чтобы мы думали, требует мышление для себя, потому что оно само по себе дается мысли, и это не при случае, а уже давно и впредь всегда.

Мы именуем то, что таким образом дано мысли, призывающим мыслить. И все же имеет место не только то, что во всякое время остается для обдумывания, но и имеет место в еще более богатом и решающем смысле то, что вверяет нам вообще мышление как наше сущностное предназначение. (*Продолжение. С. 137.*)

## От II к III

Не сразу мы привыкаем к многозначности вопроса «что называется мышлением?». Вопрос четырехсложен. Тем не менее он приходит из односложности. Поэтому он ни в коем случае не распадается на случайное множество. Односложность дает меру и строение, но вместе с тем запуск и удержание в четырех способах вопрошания. Главный способ – это четвертый: что зовет нас думать? Зовущее дает нам для мысли призывающее мыслить. Призывающий приказ предоставляет нам мышление как приданое нашей сущности. Таким образом, человек все же через посредство этого приказа уже имеет кое-какие сведения о том, что разумеет слово «мышление». Если мы вопрошаем: «Как обстоит дело с приказом, призывающим нас думать?», то мы оказываемся уже направленными в вопрос: что значит глагол «думать, мыслить»? Мы теперь уже не можем это слово произвольно воспринимать в привычном нам значении, чтобы затем развертывать его в понятие, на котором для нас возможно построение теории о мышлении. В таком случае все было бы брошено на произвол. То, что называется словом «мышление», определяется призывающим приказом думать. Однако этот приказ, который вверяет нашу сущность мышлению, это ни в коей мере не принуждение. Призывающий приказ вводит нашу сущность в свободное пространство, и это решено таким образом, что то, что нас зовет в мышление, первым делом дает свободу свободного пространства, в котором смог бы обитать человеческий простор. Изначальная сущность свободы скрывает себя в призывающем приказе, который дает смертным для мысли призывающее мыслить. Поэтому свобода ни в коем случае не есть лишь только человеческое, так же как она не есть нечто лишь божественное, и тем более она не является просто-напросто игрой противоположностей соседства того и другого.

Поскольку призывающий приказ зовет нас думать, он имеет тем самым свое призываемое, а именно мышление, которое в нас также уже обращено к зову. Призываемое поименовано, оно называется так-то и так-то. Каким именем названо призываемое? Разумеется, словом «мышление».

Однако это слово «мышление» согласно своему языковому звучанию, очевидно, входит лишь в один отдельный язык. Но ведь мышление — это дело, общее для всего человечества. Нельзя же развернуть сущность мышления из одного лишь значения какого-нибудь отдельного слова некоего привилегированного языка и выдвинуть полученное таким образом в качестве обязательной общезначимости. Несомненно, нет. Это ничего не дает — действительное поле вопрошания остается нетронутым. Не в меньшей степени в это поле вопрошания вовлечено и общечеловеческое логическое мышление при условии, что мы всерьез относимся к тому, чтобы впредь уже больше не пропускать мимо своего слуха то, что логическое, принадлежащее λόγος, является также отдельным словом отдельного и особого языка греков, причем словом не только в его звуковой форме.

Что говорит это слово «мышление»? Давайте обратим внимание на сказывание таких слов, как «мышление», «мыслимое», «мысль». В этих словах нечто пришло к языку — не сейчас, а уже давно. Однако это к языку пришедшее не прошло. Оно вернулось обратно в невысказываемое, так что к нему теперь сразу не попадешь. Во всяком случае, для того, чтобы надлежащим образом принять во внимание то, что пришло к языку в словах «мышление», «мысль», мы должны пойти назад в историю (Geschichte) языка. Путь туда прокладывает историография (Historie). Последняя сегодня является наукой, в нашем случае — наукой филологической.

Однако теперь принятие-во-внимание слов должно стать путем в мышление. Наука не мыслит, как было сказано в одном из предыдущих часов лекций. Наука не мыслит в смысле мышления мыслителей. Но отсюда ни в коем случае не следует, что мышлению не нужно считаться с науками. Тезис «наука не мыслит» не содержит некой вольной грамоты, которая дозволила бы мышлению устраивать себе как бы «обособленный чин», без опоры на что-либо, благодаря лишь тому, что оно что-то выдумывает.

Однако ж мышление приведено в близость к поэзии и резко выделено по отношению к науке. Исключительно только близость есть нечто сущностно иное, чем скучное уравновешение разли-

чий. Сущностная близость между поэзией и мышлением исключает различие в столь малой степени, что, наоборот, позволяет ему появиться в некоей безмерной глубине. Мы, сегодняшние, познаем это лишь с большим трудом.

Для нас поэзия уже с давних пор принадлежит литературе, так же как и мышление. То, что поэзия и ее история разбираются с позиции истории литературы, находят в порядке вещей. Было бы глупо осуждать это обстоятельство, которое имеет под собой давние и глубокие основания; тем более глупо желать его резкой отмены. Тем не менее разве Гомер, или Сафо, или Пиндар, или Софокл — это литература? никоим образом. Но они появляются перед нами так и только так, даже если мы при этом смогли бы доказать и с позиции истории литературы, что эта поэзия собственно не является литературой.

Литература — это в буквальном смысле записанное и переписанное, предназначенное быть доступным общественности для прочтения. На этом пути литература становится предметом далеко расходящихся интересов, которые, со своей стороны, вновь, а именно еще раз в литературной форме, возбуждаются благодаря критике и рекламе. То, что одиночки, выпадая из литературного производства, придя в себя или даже возвысив душу, находят дорогу к поэзии, все же ни в коем случае недостаточно для того, чтобы освободить поэзии ее сущностное место. Сверх того, поначалу она должна сама определять это место и достигать его.

Западная поэзия и европейская литература — это две безмерно глубоко различные сущностные силы нашей истории. Вероятно, о сущности и значении литературы мы все еще имеем лишь недостаточное представление.

Теперь же посредством литературы и в ней как в своем медиуме приводятся в соответствие друг с другом поэзия, мышление и наука. Когда мышление резко выделяет себя по отношению к науке, оно по оценке последней представляется некоей ущербной поэзией. Если же мышление, с другой стороны, избегает близости к поэзии на пути в знание, оно охотно представляется определенной метанаукой (*Überwissenschaft*), которая будто бы превосходит по своей научности все науки.

Именно потому, что мышление не поэтизирует, а является изначальным сказыванием и выговариванием языка, оно должно оставаться близким поэзии. Но поскольку наука не думает, мышление в своем нынешнем положении должно принимать во внимание настолько глубоко, насколько им самим по себе это не по силам.

Тем самым мы упоминаем лишь только о наименее значимом отношении мышления с науками. Существенное отношение определяется скорее основной чертой универсума Нового времени, в которую входит также и ранее обозначенная литература. Эту черту кратко можно охарактеризовать: это то, что есть, появляется сегодня главным образом в той предметности, которая учреждается благодаря научному опредмечиванию всех областей и сфер и получает власть. Эта власть проистекает не от некоего особого и собственного властного притязания наук, а из того сущностного факта, который сегодня еще не желают учитывать. Его можно описать в трех тезисах.

1. Наука Нового времени основана в сущности техники.
2. В самой сущности техники нет ничего технического.
3. Сущность техники не есть лишь дело человека (*Machenschaft*), которое может обуздать всякую человеческую предприимчивость (*Überlegenheit*) и освоение при помощи соответствующего свода моральных обязательств.

По-научному литературное опредмечивание всего того, что есть, в глаза нам не бросается, потому как мы в нем движемся. Поэтому и отношение мышления к поэзии и к науке остается сегодня совершенно неясным и скрытым в сущности, тем более что само мышление совершенно не посвящено в происхождение своей собственной сущности. Поэтому вопрос «что называется мышлением?» можно было бы рассматривать лишь только как тему, подходящим образом выбранную для учебных целей, преследуемых в этих лекциях. Но вопрос «что называется мышлением?», если так вообще можно об этом выразиться, – вопрос миро-исторический (*welt-geschichtlich*). Именованное «мировая история» (*Weltgeschichte*) означает обычно то же самое, что и универсальная история. Наше же употребление слова миро-история (*Welt-Geschichte*) подразумевает «судьбу» (*Geschick*), волею которой мир *есть* и *есть*

человек как его обитатель. Мирово-исторический вопрос «что зовет нас мыслить?» вопрошает: каким образом касается человека этой мировой эпохи то, что собственно есть?

Развертывание вопроса неожиданно нас оттеснило в данный момент к тому, чтобы принять к рассмотрению отношение мышления к науке. Причиной тому само собой напрашивающееся соображение. Кратко его можно изложить следующим образом. Вопрос «что называется мышлением?» движется здесь неожиданно для нас уже способом, названным первым, он вопрошает: что именовано этим словом «мышление»? Если мы идем вслед этому вопрошанию, то мы принимаем во внимание сказывание слова. Это ведет нас в историю значений слов. Однако история языка доступна только через историческое исследование. Историческое познание и философское познание согласно старым учениям имеют фундаментальные различия.

Наше принятие во внимание сказывания слов могло бы между тем найти основание и почву для пути мышления. Но может ли мышление, философское, метаисторическое познание вечных истин, быть когда-либо основано на исторических исследованиях? Каким образом мы хотим убрать с дороги это возражение, которое ставит под угрозу весь наш замысел уже на первых шагах к его осуществлению? Мы ни в коем случае не хотим избавиться от этого соображения, убрав его с нашего пути. На самом деле мы позволяем ему стоять на пути, на котором оно возникло. Так как может случиться так, что этот путь — уже не путь. Однако и без этого было бы благоразумно не затевать скучное разбирательство соотношения философии и науки, прежде чем мы не прошли хотя бы несколько шагов в вопрошании «что называется мышлением?». К тому же вполне возможно, что этот вопрос такого рода, что не просто позволяет это прохождение, а требует, чтобы мы вообще перенесли себя в его внутреннюю область. (*Продолжение*. С. 143.)



От III к IV

Что называется мышлением? Мы берем сейчас этот вопрос в смысле, названном первым: что значит слово «мышление»? Там, где думается, есть мысли. Под ними понимают мнения, представления, соображения, предложения, прозрения. Но древневерхненемецкое слово *gidanc*, «*der Gedanc*», значит больше — больше не только в вышеназванном обычном значении, а совершенно иначе; это не просто иное в сравнении с предыдущим, а нечто иное в своей сущности как решительно различное и вместе с тем разрешающее (*Entscheidendes*). *Gedanc* означает: душа (*Gemüt*), сердце, глубь души (*Herzengrund*), то внутреннейшее человека, которое тянется дальше всего вовне и достигает крайности в удаленнейшем, и это решается таким образом, что оно, правильно осмысляемое, не дает ни малейшего повода для возникновения представления о внутреннем и внешнем.

Однако теперь из сущностно услышанного слова *Gedanc* говорит вместе с тем сущность того, что именуют оба слова, которые при слушании глагола *denken* («мыслить») нам легко напрашиваются сами собой: мышление и память (*Gedächtnis*), мышление и благодарность (*Dank*).

*Gedanc*, глубь сердца, есть собранность всего того, что нас касается, что нас трогает, что нам по душе — нам, поскольку мы есть как люди. То, к чему в сущностно определяющем смысле лежит наша душа и то, что близко нашей душе, мы можем поименовать одним словом близлежащим, прилежащим (*Anliegende*), или еще прилежанием (*Anliegen*). А собственника, чья усадьба (*Anwesen*) прилегает к дороге или к реке, называют *Anlieger* («Прилегающий»). «Прилежание» мы употребляем в смысле усадьбы, прилегающей недвижимости (*An-wesen*). Это именование при теперешних обстоятельствах может нам казаться еще странным. Но это именование имеет глубокое основание в той сути дела, которая здесь подразумевается, и оно уже давно сказано. Только вот мы это сказанное слишком легко пропускаем мимо своего слуха.

Если мы говорим о субъекте и объекте, то это значит, что тем самым уже продумано предлежание, подлежание (*Vor- und Zu-*

grunde-liegen), напротив-лежание, т. е. каждый раз при-лежание в более широком смысле. Пожалуй, то, к чему лежит наша душа и что близко нашей душе, поскольку мы осуществляем свое человеческое бытие, не должно быть представленным постоянно и исключительно через нас. Тем не менее оно заранее собрано по направлению к нам. Мы некоторым образом, но не исключительно и есть сама эта собранность.

Собранность при-лежания ни в коем случае не подразумевает здесь некий лишь дополнительный сбор предлежащего. Собранность при-лежания — это опережающая всякое действие и всякую возможность действия вещь от того, чему мы уже послушны, поскольку мы есть именно по-человечески.

Лишь потому, что мы в своей сущности уже собраны в при-лежание, мы можем оставаться собранными при том, что является настоящим, и прошлым, и будущим. Слово «память» (Gedächtnis) подразумевает изначально не-отступность (Nicht-ablassen) от при-лежащего. В своем изначальном сказывании память понимает то же самое, что молитвенная сосредоточенность (An-dacht). Это слово может иметь особенный тон благочестия и смирения и именовать сосредоточенность молитвы только потому, что оно уже понимает под собой сущностное отношение сосредоточенности на священном и дающем благодать. Gedanc раскрывает себя в памяти (Gedächtnis), которая длится как молитвенная сосредоточенность (Ge-dacht). Это изначально подразумеваемая память уступает позднее свое имя ограниченному именованию, которое под памятью понимает лишь только способность удерживать что-либо от прошлого.

Однако если мы понимаем память, исходя из древнего слова Gedanc, то нам сразу же открывается взаимосвязь между памятью и благодарностью (Dank). Так как в благодарности душа вспоминает о том, во что она остается собранной, коль скоро она к этому принадлежит. Это сосредоточенное воспоминание (andenkende Gedanken) суть изначальная благодарность.

То, что говорит слово «мышление», мы слышим, исходя из изначального слова Gedanc. Этот способ слушать соответствует сущностному состоянию дел, которое именуется словом Gedanc. Этот

способ слушать является главным. При этом мы понимаем то, что называется «мышлением», исходя из *Gedanc*. Напротив, согласно привычному для нас словоупотреблению, мы полагаем, что мышление возникло не из мыслей (*Gedanken*), а мысли впервые появились благодаря мышлению.

Давайте между тем еще внимательнее вслушаемся в пространство сказанного, которое заговаривает с нами в изначальных словах *Gedanc*, «память», «благодарность». То, что дает себя нам во всякое время для мышления, есть призывающее мыслить. То, что оно дает, свой дар (*Gabe*), мы принимаем на себя благодаря тому, что мы обдумываем призывающее думать. При этом мы удерживаем себя в этом мышлении на призывающем мыслить. Мы думаем о нем (*Wir denken es an*). Таким образом мы вспоминаем (*gedenken*) о том, чему мы обязаны (*verdanken*) при-данным нашей сущности, т.е. мышлением. Поскольку мы мыслим о призывающем мыслить, мы благодарим (*danken*).

Мы примысливаем от себя призывающему мыслить свое данное для мышления (*das zu-Denkende zudenken*). Но это данное для мышления не есть нечто, что мы лишь со своей стороны вносим и приносим (*auf- und mitbringen*), чтобы сделать тем самым ответный дар (*Gegengabe*). Когда мы думаем о призывающем мыслить, мы вспоминаем тем самым о том, что само призывающее мыслить дает нам для мышления. Это воспоминание, которое в качестве мышления является настоящей благодарностью, нуждается именно в том, чтобы благодарить, а не отдавать взамен и отрабатывать. Такое благодарение — это не возмещение, а открытость навстречу. Только эта открытость навстречу дает нам возможность сохранить в своей сущности то, что изначально дается для мысли. Таким образом мы благодарим (*verdanken*) наше мышление в смысле «*verdanken*», от которого наш язык уже скорее отвык и который, насколько я знаю, еще имеет место только в алеманском диалекте. Когда разбирательство какого-либо дела закончено, проведено (*verabschiedet wird*), говорят: его «проводили» (*verdankt*). Проводить подразумевает здесь не «отправить», а, наоборот, привести дело туда и оставить его там, где ему место. Такое проведение (*Verabschiedung*) называется проводами или сопровождением (*Verdankung*).

Если бы мышление могло проводить в его собственную сущность, то оно стало бы высшей благодарностью смертных. Это мышление было бы сопровождением призывающего мыслить его собственной сущности (Abgeschiedenheit), которая прячет призывающее мыслить невредимым в его достойное вопрошания поле. Никто из нас не осмелится осуществить такое мышление даже в самом отдаленном приближении или хотя бы разыграть его прелюдию. Если это столь недостижимо высоко, то подготовка к нему, напротив, вполне возможна.

Но если предположить, что люди когда-нибудь это смогут, а именно, мыслить способом такого сопровождения, то это мышление было бы при этом уже собрано в воспоминании, которое вспоминает во всякое время о призывающем мыслить. Мышление обитало бы тогда в памяти, и слово «память» было бы услышано в своем изначальном сказывании. (*Продолжение. С. 149.*)

#### От IV к V

[Перед лекцией 20 июня 1952 года было сказано: ]

Дамы и господа! Сегодня во Фрайбурге открылась выставка «Военнопленные говорят». Я прошу вас посетить ее, чтобы услышать эти беззвучные голоса и сохранить их во внутреннем слухе. Мышление есть память (Andenken). Но память — это нечто иное, чем беглое восстановление (Vergegenwärtigung) прошлого. Память думает о том, что нас касается. Мы еще не в том пространстве, необходимом для того, чтобы размышлять или хотя бы говорить о свободе, и это продолжится до тех пор, пока мы закрываем глаза даже на уничтожение таковой.

Мы вопрошаем: «Что называется мышлением?» Мы вопрошаем четырьмя способами:

1. Что означает слово «мышление»?
2. Что понимают согласно прежней теории под мышлением?
3. Что требуется для того, чтобы мы осуществили мышление соразмерно его сущности?
4. Что есть то, что зовет нас в мышление?

Четыре вопроса, различность которых мы должны проходить все время заново, это по сути все же один вопрос. Их единство проистекает из вопроса, приведенного на четвертом месте. Он является задающим меру. Ибо он сам вопрошает о мере, по которой наше существо определяется как мыслящее. Третий способ вопрошания стоит к четвертому ближе всего. Четвертый вопрос вопрошает о том, что нас вверяет мышлению и что его, т. е. мышление, вверяет нам. Третий вопрос вопрошает о нас, о том, какой вклад должны внести мы для того, чтобы превозмочь мышление. О третьем способе вопрошания до этого едва ли что-либо было сказано. Но и в последующем остается та же картина. Почему? Причина этого обстоятельства становится яснее, если мы теперь в этих промежуточных замечаниях припомним вкратце, на какой способ ответа настроен вопрос «что называется мышлением?». Прежде всего это просматривается в третьем вопросе. Он звучит: что требуется, какой вклад следует внести для того, чтобы мы превозмогли мышление, соразмерно его сущности? Добыть ответ на третий вопрос труднее всего. Ибо здесь ответ менее всего может быть добыт через какие-либо характеристики и положения. Если бы мы захотели перечислить все то, что требуется для того, чтобы мы мыслили соразмерно сущности, то все равно останется еще не решенным нечто решающее, а именно: принадлежит ли (*angehört*) нам то, что относится к мышлению, учитывая, что мы уже ему по-слушны. Такое по-слушание во всякое время находится лишь только при нас. Мы должны здесь прийти сами к пониманию того, какой единственно верный путь дает нам ответ на третий способ вопрошания «что называется мышлением?». Если мы этого не понимаем, всякая речь и всякое слушание напрасны. В таком случае не поможет и самый подробный конспект этой лекции, смысл которой будет перечеркнут скорее уже сегодня, чем завтра.

Однако тот путь, следуя которому третий способ вопрошания находит свой ответ, прокладывает дорогу в поиске и трех остальных вопросов, так как эти три вопроса, исходя из четвертого, являются одним-единственным вопросом. Возможно, вопрос «что называется мышлением?» именно в качестве вопроса

исключительный и единственный в своем роде. Для нас это означает, что если мы задаем этот вопрос, то мы стоим в начале долгого и едва ли обозримого пути. Но подчеркивание единственности в своем роде этого вопроса ни в коем случае не подразумевает, что мы приписываем себе открытие некоей важной проблемы. Обычное вопрошание стремится непосредственно к ответу. Оно по праву выслеживает только его и все, что к нему прилагается. Ответ делает вопрос исчерпанным. Благодаря ответу на вопрос мы сами становимся опустошенными.

Совершенно иначе обстоит дело с вопросом «что называется мышлением?». Когда мы вопрошаем: «Что называется ездить на велосипеде?», то мы вопрошаем о чем-то, что каждый знает. До того, кто еще не знает, что тем самым называется, мы это известное можем донести. Но в случае с мышлением это не проходит. Лишь на первый взгляд кажется знакомым то, о чем собственно стоит вопрос. Сам вопрос еще не имеет надлежащего спроса. Поэтому вопрос «что называется мышлением?» не гонится за тем, чтобы выдать ответ и исчерпать тем самым вопрос, причем по возможности коротко и ясно. Наоборот, в этом вопрошании важно прежде всего и только одно: ввести вопрос в достойное вопрошания поле.

Уже один путь туда отнюдь не близок. Спорно даже то, идем ли мы вообще по этому пути. Возможно, мы, сегодняшние, еще не способны (*vermögen*) на это. Однако это предположение подразумевает нечто иное, чем просто признание слабости наших сил.

Мышление, точнее, попытка и задача мыслить приближаются к мировой эпохе, в которую те высокие требования, которые прежде мышление полагало, что выполняет, и утверждало, что должно выполнять, оказываются несостоятельными. Путь вопрошания «что называется мышлением?» проходит уже в тени этой несостоятельности. Ее можно охарактеризовать четырьмя тезисами:

1. Мышление не ведет ни к какому знанию, наподобие наук.
2. Мышление не дает никакой полезной житейской мудрости.
3. Мышление не разрешает никакой мировой загадки.
4. Мышление не предоставляет непосредственно никаких сил к действию.

До тех пор, пока мы еще подгоняем мышление под эти требования, мы мышление переоцениваем и требуем от него слишком много. И то, и другое мешает нам возвратиться к уже необычной непритязательности, помогающей нам выстоять посреди волн культурного производства, которое захлестывает всяческими новостями и возбуждает погоней за сенсациями (Aufpreitschende). Однако путь мышления, путь вопрошания «что называется мышлением?» в своем ходе в следующую эпоху остается неизбежным. Правда, этого мы не можем предвидеть в содержательном плане, но существует возможность осмыслять знаки его происхождения и появления (Ankunft). Мышление — это нечто самое опережающее (Vorlaufigste) в любом опережающем действии человека в эпоху, когда европейское Новое время впервые начинает развертываться на всем земном шаре и одновременно завершаться (vollenden). Впрочем, это отнюдь не просто поверхностный вопрос обозначения — рассматривать ли нынешнюю эпоху в качестве конца Нового времени или же признавать, что, возможно, затяжной процесс завершения Нового времени лишь начинается.

Вопрошание «что называется мышлением?» — это попытка попасть на тот неизбежный путь, ведущий в самое опережающее. Вопрошание опережает даже само мышление, т. е. нечто самое опережающее. Это вопрошание, казалось бы, становится вопросом того типа, на который охотно претендовала философия Нового времени, поскольку она пускалась на самое радикальное и тем самым беспредпосылочное вопрошание, которое должно было заложить непоколебимое основание для всего здания системы философии на все времена. Однако вопрошание «что называется мышлением?» не беспредпосылочно. Но, с другой стороны, опять же нельзя сказать, что оно приближается именно к тому и задействует себя в том, что можно было бы здесь назвать предпосылкой.

Определяющий смысл вопрошания приходит к слову, если мы вопрошаем: что зовет нас думать? Каков тот призывающий приказ, который себе задействует человеческое мышление? В этом вопрошании есть или, как можно было бы выразиться, уже предпослано то, что мышление по своей сути есть при-званное (Geheisenes) и удерживается и как бы сдерживается (verhalten) в своей

сути, исходя из призывающего приказа. Вопросание «что есть то, что зовет нас в мышление?» имеет своей предпосылкой уже то, что мышление как мышление само по себе принимает во внимание зовущее (Heißende).

Мышление здесь понято не как процесс, течение которого можно наблюдать психологически. Мышление вместе с тем представляется не только как деятельность, которая руководствуется нормами и ценностями. Законным и правилообразующим (Regelgebendes) мышление может руководствоваться только тогда, когда оно вообще само по себе призвано, направлено в требующее мышления (zu-Denkende). Вопросание «что есть то, что зовет нас думать?», при том условии, что оно проводится надлежащим образом, приводит вместе с тем в достойное вопрошания поле (Fragwürdige), то обстоятельство, что мышление как мышление есть сущностно призванное (Geheißenes).

То, что есть нечто, что есть так-то и так-то, имеют обыкновенно обозначать как факт. «Факт» (Tatsache) — красивое и впечатляющее слово. О том, что здесь подразумевается, прежние мышление уже с давних пор имело твердое мнение. Это мнение существует с того момента, когда перед мышлением выступило на свет давно подготовленное различие, а именно различие между тем, *что* есть нечто, τί ἐστίν, и тем, что оно есть, ὅτι ἔστιν. Более поздняя терминология различает *essentia* и *existentia*, сущность (Wesenheit) и фактичность. Какого мнения об этом объяснении фактичности факта, сделанном прежним мышлением, следует придерживаться, можно решить лишь только, если мы прежде припомним *то* различие, *благодаря* которому как *existentia*, так и *essentia* достигают впервые своей определенности. Где и каким образом основано полномочие на такое различие? Насколько призвано к этому различению мышление? Указание на достойное вопрошания поле этого различения позволяет заново определить важность опрежающего вопрошания «что зовет нас думать?» без того, чтобы мы теперь раньше времени были задействованы в таинственности и вместе с тем в плодотворности этого вопрошания. Это дает о себе знать в том, что *мы* проводим вопрошание всегда только мыслительно и можем ввести таким



способом вопрошаемое в соразмерное ему достойное вопрошания поле.

Ход лекции привел нас ко второму способу, согласно которому также может быть развернуто вопрошание. Он звучит: что понимают согласно доньне привычному и давно предначертанному смыслу под мышлением? Эта предначертанность характеризуется тем, что то, что понимают под мышлением, излагается и передается учением, которое носит название «логика». Учение о мышлении поименовано таким образом по праву; так как мышление это λέγειν того λόγος.

Это имя означает здесь — высказывать что-либо о чем-либо: «Взошла луна». Высказывание здесь подразумевает в первую очередь не говорящее высказывание, а представление чего-либо как чего-либо, установление чего-либо как чего-либо. В таком представлении и установлении правит составление-вместе (Zusammenstellen) высказанного с тем, о чем оно высказывается. «Вместе» поименовано выше в [следующих грамматических единицах]: «как» и «о». Это составление-вместе в качестве совместного предложения есть предложение. Всякое высказывание — это предложение. Но не всякое предложение есть высказывание. «Что называется мышлением?» — это не высказывание, но предложение, а именно предложение вопрошающее.

Всякое высказывание как таковое является предложением. Однако для обдумывания остается: всякое ли сказывание суть высказывание, и может ли вообще сказывание, как полагает грамматика, быть определено, исходя из предложения?

Является ли сказывание «Луна взошла» в первом стихе «Вечерней песни» Маттиаса Клаудиуса высказыванием или, может быть, предложением? Какое это сказывание по своей сущности? Я не знаю это. Я также не считаю себя способным обсуждать этот вопрос. Уверение в том, что сказыванию «Луна взошла» место в стихотворении и оно есть поэзия — отнюдь не мышление, не помогает в нашем затруднении. Верное указание на то, что это сказывание есть стих и не есть предложение, совсем не помогает, пока остается неясным, что называется тем, что собирает поэтизирующее сказывание в стихотворении. Вероятно, мы никогда не сможем

правильно обдумать, что есть мышление, пока не проведем надлежащим образом вопрошание «что называется мышлением?». Тем самым заново обнаруживается далекое забегание-вперед этого единственного в своем роде вопроса. (*Продолжение. С. 157.*)

### От V к VI

Ответ на вопрос «что называется мышлением?» есть, разумеется, сказывание, но не высказывание, которое можно было бы закрепить в одном предложении и которое нам позволило бы этот вопрос отодвинуть в сторону как исчерпанный. Ответ на вопрос «что называется мышлением?» — это, разумеется, некое выговаривание, но оно говорит из некоего соответствия (*spricht aus einem Entsprechen*). Оно следует призывающему приказу и удерживает вопрошаемое в его достойном вопрошания поле. Когда мы следуем призывающему приказу, мы не становимся свободными от вопрошаемого.

Этот вопрос невозможно исчерпать не только сейчас, но и никогда. Вопрос становится еще более достойным вопрошания, конечно, при том условии, что мы идем навстречу вопрошаемому, т. е. призывающему приказу. Когда мы вопрошаем, исходя из этого необходимого, достойного вопрошания поля, мы мыслим.

Мышление само есть путь. Мы соответствуем этому пути только тогда, когда мы уже находимся в пути. Быть в пути, чтобы его прокладывать, — это одно. Но есть другое — встать на этот путь откуда-то со стороны и рассуждать о том, различаются ли и если различаются, то в какой степени ранние и более поздние отрезки пути и не приводят ли различия этих отрезков уже к их несовместимости; и это дело для всякого, а именно того, кто не находится в пути и даже не намеревается идти по нему, но ставит себя в стороне от него, чтобы этот путь всегда лишь представлять и обсуждать.

Для того чтобы мы оказались в пути, мы должны, конечно, тронуться. Это сказано в двойном смысле: во-первых, мы тронуты, т. е. сами открываемся раскрывающейся перспективе и направлению пути, и, во-вторых, мы отправляемся в путь, т. е. делаем шаги, без которых нет никакого пути.

Путь мышления не тянется откуда-то куда-либо, как проложенное где-то шоссе; он также сам по себе вообще не существует где-либо налично. Ход и только ход (Gehen), в данном случае мыслящее вопрошание, суть по-ступок (Be-wegung). Это Be-wegung есть позволение пути явиться. Этот характер мыслительного пути принадлежит вперед-забеганию (Vor-läufigkeit) мышления, которое, со своей стороны, состоит в загадочном уединении, в высоком и несентиментальном смысле этого слова.

Ни один мыслитель никогда не вхож в уединение другого. Тем не менее всякое мышление говорит лишь в своем указании на последующее и предыдущее мышление — указании, которое скрыто в его уединении. То, что мы представляем и устанавливаем как влияние некоего мышления, является недоразумением, в которое мы в данном случае впадаем неизбежно. Это в качестве якобы помысленного так или иначе лишь излагается и как-то занимает тех, кто не мыслит.

Ответ как таковой на вопрос «что называется мышлением?» — это всегда только вопрошание, как необходимость оставаться в пути. Казалось бы, это легче, чем намерение занять определенное местоположение. Не лучше ли держаться подальше от авантюрных блужданий в чем-то неопределенном? Однако чтобы остаться в пути, мы должны во всякое время прежде всего и непрестанно принимать во внимание путь. Движение (Be-wegung), шаг за шагом, не есть здесь сущностное. Мышление прокладывает себе путь только в ходе вопрошания. Но это прокладывание пути особенное. Проложенное не остается позади лежащим, а встраивается в следующий шаг и про-страивается уже перед ним.

Таким образом, существует всегда возможность, и это повсюду даже действительно, возможность того, что путь такого рода заранее отвергают, считают ли его при этом бесперспективным и ненужным или вообще безумным. Как раз в такой позиции важно отказаться рассматривать путь лишь только извне. Хотя, возможно, такого рода попытки публичного обнаружения пути вообще неуместны. Этим указанием следует закончить общие замечания о пути мышления.

Мы пытаемся теперь идти по пути нашего вопрошания, тем, что мы хотя и задаем вопрос в смысле четвертого определяющего способа, но само вопрошание проводим вторым способом.

Первоначально приведенная формулировка второго вопроса гласит: что понимают согласно прежнему учению, т. е. логики, под мышлением? На первый взгляд вопрос наводит исторические справки о том, что доньше говорили и пре-подавали о мышлении. Однако теперь мы вопрошаем: под каким призывающим приказом стоит западноевропейское мышление, по направлениям которого движемся и мы, поскольку мы задеиствуем себя в мышлении?

Однако все же остается существовать неизбежная видимость того, что вопрос сводится лишь к историческому изложению начала (*des Beginns*) западной философии. Разработка вопроса может иметь свою особенность в том, что она для научной истории философии и принятых при этом ведущих представлений остается всегда сомнительной.

У Парменида, греческого мыслителя, который жил в VI–V веках до Р.Х., существует изречение:

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν εἶμεναι

Согласно обычному переводу это подразумевает:

То, что высказывается и мыслится, необходимо есть сущее.

Пути, на который мы вступили с нашим вопрошанием, соответствовало бы лучше всего, если бы мы теперь попытались бы без всяких дополнительных замечаний и предупреждений продумать (*nachzudenken*) изречение в том, что оно говорит. Но сегодня там, где знают слишком много и судят слишком скоро, где все одним мановением руки (*im Handumdrehen*) уже посчитали и расставили, едва ли высказано то, что сегодня уже не остается ни малейшего места для уверенности в том, что изложение вещи может само по себе по своей силе быть достаточным, чтобы благодаря показу самой вещи вывести со-мышление (*Mitdenken*) непосредственно на путь. Поэтому и есть нужда в неудобных обходных путях и временных подсобных средствах, которые к тому же

и противоречат стилю пути мышления. Этой нужде мы отвечаем тем, что мы пытаемся сейчас благодаря все сужающемуся круговому движению осуществить впрыгивание (*Einsprung*) в сказывание изречения:

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι

Необходимо сказывать и мыслить о том, что есть сущее

(Продолжение. С. 162.)

### От VI к VII

Итак, стоит задача перевести изречение Парменида. Дело стоит не только за переводом. От формального истолкования изречения мы держимся подальше. Однако уже в переводе следует принимать во внимание два момента: первый касается содержания изречения, второй — тех средств и способа перенесения этого содержания из греческого языка на язык наш.

1. Содержание изречения. Оно слишком легко ускользает от нас в само собой разумеющееся. Оно едва ли дает нам какую-либо опору, позволяющую нам его достаточно крепко удерживать. Оно не дает нам ничего для мысли. Почему мы стоим перед опасностью слишком легко покончить с таким предложением, как «сущее есть»? Именно потому, что мы, когда слышим этот тезис, не находим ничего в нем достойного мысли. Так как мы говорим, что субъект и предикат этого тезиса в одинаковой степени ясны: сущее — ну кто не знает, что такое сущее? И это «есть» — кто в конце концов обращает внимание на это там, где имеют больше чем достаточно дело с тем, что есть, чему также принадлежит все то, что уже не есть и что еще не есть и также то, что во всякое время где-либо есть. С этим «есть» мы уже разделяемся, прежде чем оно высказано. Не только мы. Эта опасность грозящей здесь опрометчивости имеет к тому же прежде всего свое основание в том, что даже мышление в течение двух с половиной тысячелетий постепенно привыкло к представлению того, что говорит тезис. Если бы и могло появиться учение о том, что вы-

сказывается этим «есть», то о нем также нельзя было бы ничего сказать. Даже Кант причисляет слова «бытие» и «существование» (Dasein) к «почти неразрешимым понятиям». Кант говорит об этом в небольшом сочинении, которое все еще слишком недооценивают, а именно в сочинении, которое родилось в 1763 году (за 18 лет до его главного труда «Критики чистого разума») и носит название «Единственно возможное доказательство существования Бога». Суждение Канта о том, что «бытие» принадлежит к «почти неразрешимым понятиям» полностью оправдано, коль скоро и мы придерживаемся той же предпосылки, что то, что именуют слова «бытие» и «существование» могут быть поняты прежде всего и исключительно в понятии.

Таким образом, неудивительно, что мы полностью уже не замечаем собственно неслышанное в тезисе «сущее есть», не говоря уже о том, чтобы быть им задетым настолько, что происходит потрясение до самой глубины нашей сущности, потрясение, которое уже никогда нас не оставляет. Тезис сквозь все века во множестве вариаций и в многообразии способов, явно или неявно, был и остался ведущим проектом мышления.

Сегодня там, где речь о «бытии» и «существовании» стоит чуть ли не на повестке дня, мы видим не больше чем однообразие вокруг этого тезиса — «сущее есть». Мы сталкиваемся с непостижимым, по-видимому, всеобщего и абстрактного, которое высказывает этот тезис. Однако и теперь столь еще явное указание на то, что в действительности с высказанным в тезисе дело обстоит как-то совершенно иначе, едва ли сейчас может что-либо дать.

Но, допустим, кто-то однажды находит этот тезис удивительным и замечает при этом, что прошедшие между тем века не смогли ему повредить ничем, и он, будучи незамеченным, остался достойным мысли не меньше, чем раньше. Поэтому этот тезис касается нас еще также непосредственно, как и раньше, но с одним единственным отличием.

Раньше сказанное этого тезиса освещал своеобразный свет таким образом, что его достойное мысли в этом свете исчезало. Вследствие некоего необычного затемнения, которое не имеет ничего общего с упадком и закатом Запада, позже уходит тот свет.

Сказанное тезиса попадает в область само собой разумеющегося: «сущее есть». Чем же еще другим должно «быть» сущее, если оно уже есть? Если бы могли еще знать, почему сущее есть. Поэтому спрашивают: чем вызывается к действию сущее? Так как оно есть ведь нечто действительное и как таковое оно чем-то вызвано и есть в действии и всюду соотнесено со своей причиной. То, что при этом «бытие» означает то же самое, что «действительность», в таких позициях вопрошания воспринимают как само собой разумеющееся.

2. Перевод изречения. В переводе, по-видимому, имеет место тезис «сущее есть». Уже поэтому он находится в необычных условиях. Так как нынешнее мышление движется еще непосредственно следуя за этим изречением также тогда, когда оно говорит, не обращая на это внимания, его перевод ни в коем случае не является лишь проблемой исторической интерпретации некоего античного текста, о котором ведет дискуссии филология. В данном же случае мы испытываем перевод, идя по пути того одного вопрошания: «что зовет нас мыслить?».

Перевод этот особого рода, поскольку он в этом переведенном изречении доводит до сведения философии не только более раннее мнение. Но вместе с тем этот перевод не является опять же чем-то особенным или даже выделенным, так как он остается внутри достойного мысли ведущего этот перевод вопрошания. Обсуждение изречения держится в границах задачи перевода (*Продолжение. С. 168.*)

## От VII к VIII

Слово, которое задает главный тон всему изречению Парменида, звучит:  $\chi\rho\acute{\iota}$ . Мы переводим его здесь через «требуется». И если мы прослушали изречение лишь только в первом приближении, оно нам говорит о сказывании и мышлении, о сущем, о бытии. Оно говорит о высочайшем и глубочайшем, об отдаленнейшем и ближайшем, о самом сокрытом и самом светящемся, что вообще высказываемо в сказе (Sage) смертных. Это дает нам повод и право предположить, что также и слово  $\chi\rho\acute{\iota}$  говорится в высоком смысле.

Обходиться (brauchen) прежде всего означает: нечто оставлять в том, что оно есть и как оно есть. Такое оставление-так-как-есть (Belassen) стремится из самого себя к тому, чтобы взятое в обхождение (Gebrauchte) обходительно поддерживалось в своей сущности, причем мы каждый раз соответствуем требованиям, которые предъявляет из самого себя взятое в обхождение. Мы это обхождение понимаем в этом более близком нам значении, согласно которому обхождением именуется человеческое действие. Обхождение стоит особняком среди других способов действия, с которыми его обычно легко путают, а именно с использованием (Benutzen) и нуждой (Benötigen). Однако  $\chi\rho\eta$  в обычном словоупотреблении может подразумевать и это тоже.

Широта отклонения значения принадлежит вообще к сущности каждого слова. А слово, со своей стороны, покоится в тайне языка. Язык допускает два момента: во-первых, то, что он сводится к простой, используемой каждым одинаково знаковой системе и подается в качестве обязательной; во-вторых, то, что язык в некое великое мгновение и единственный раз говорит единственное, которое остается неисчерпаемым, потому как оно всегда изначально и поэтому недостижимо для любого способа нивелировки. Обе возможности языка находятся в стороне друг от друга настолько далеко, что их чуждость была бы определена явно в недостаточной мере, даже если бы они были описаны как самые крайние противоположности.

Между названными возможностями, в которых говорит язык, колеблется обычная речь. Он запутывается в средней мере. Соразмерное середине становится правилосообразным. От правилосообразного зависит обычное, которое выглядит как привычное. Если обычная речь в таком случае заносится до единственно законного правила всякого сказывания, то всякое слово, которое от него отклоняется, предстает сразу как произвол и нарушение. Такой видимости подпадает также и  $\chi\rho\eta$ , когда мы при его переводе вместо «нужно» говорим: «требуется».

Если бы когда-нибудь настало такое время, когда язык не заковыдался бы в цепи обычной речи, а настраивался бы на свой главный тон, исходя из своего высшего сказывания, без того чтобы



при этом дискредитировать привычное говорение как падение или нечто низкое. В таком случае было бы также уже недостаточно говорить только о высшем сказывании, так как оно все еще оценивается, исходя из более низкого, во всяком случае, в понятии «высший» уже заложено такое соотнесение.

К чему это указание на язык? Чтобы заново заострить тот момент, что мы в языке и с языком движемся на почве, которая колеблется, возможно, сильнее морских волн.

Χρή: «требуется». Осмысленное в своем высшем значении «обходиться» означает: впускать в сущность и сохранять впущенное (des Eingelassenen). Чтобы настроить наш слух на это значение слова, мы попытаемся пояснить это «необходимо» двумя местами из поэзии Гельдерлина. Одно место в гимне «Истер»:

Но требуются скале выступы  
И земле складки,  
Без такого пребывания  
Было б неуютно.

Это «требуется» здесь именуется сущностную принадлежность скалы и выступов, земли и складок. Однако эта сущностная принадлежность, со своей стороны, определена сущностью уютиности (Wirtlichkeit) и пребывания (Verweilung) характеризуют обитание смертных на земле. Однако обитание (wohnen), со своей стороны, основано не в себе. (Продолжение. С. 176.)

### От VIII к IX

Χρή τὸ λέγειν... «Требуется сказывание...» Что называется λέγειν? Это слово уже у Гомера означает «рассказывать» и «сообщать». Но оно вместе с тем означает издавна, а именно задолго и в многообразнейших родственных значениях своего словесного ряда, то же самое, что класть (legen). То, что λέγειν означает одновременно сказывать и класть, — установить несложно. Эти два значения лежат настолько далеко друг от друга, что даже нигде не сталкиваются. Λόγος — слово, которое кроме того доходит до самых высоких высот теологической спекуляции, и λέχος — слово, кото-

рое обозначает такую привычную вещь, как ложе, совершенно не имеют ничего общего друг с другом. Почему же надо беспокоить себя этой существовавшей когда-то многозначностью слова λέγειν? Мы и без этого крутимся в обиходе и столь заняты, что полагаем, что и ход вещей можно освоить обычными, обиходными мерами.

Но мы можем все же о том, что λέγειν означает одновременно сказывать и класть, задуматься. Правда, такая задумчивость кажется нынешнему человеку совершенно оторванной от жизни, если даже не чудным и, во всяком случае, бесполезным. Но, возможно, он когда-нибудь вспомнит о том, что из этих достопримечательных слов λέγειν и λόγος возникла западная логика.

Без λέγειν этой логики нынешний человек был бы лишен своего мотоцикла. Не было бы также самолетов, турбин и комиссии по атомной энергии. Без этого λέγειν и его λόγος не было бы также ни христианского учения о троичности и ни теологического истолкования понятия второй личности в божестве. Без этого λέγειν и его λόγος не было бы и эпохи Просвещения. Без этого λέγειν не было бы диалектического материализма. Мир без λόγος логики выглядел бы иначе. Конечно, это бессмысленно пытаться расписать, как выглядел бы тогда мир.

Однако не так же ли излишне следовать когда-то существовавшему странному обстоятельству, при котором греческое слово λέγειν означает то «класть», то «сказывать»? Излишне на этом останавливаться. Это даже бесполезно. Бесполезное нигде не нужно. Поэтому всюду, где оно возникает, оно каждый раз неуместно. Из этого проистекают особенные следствия. Так как мы здесь не берем на себя смелость быть родом из бесполезности, мы довольствуемся возможностью, что рассмотрение λέγειν как «класть» и «сказывать» могло быть когда-то хоть чем-то полезным. Поэтому мы в заключение вопрошаем еще раз.

Мы вопрошаем: что сбывается, когда λέγειν означает одновременно класть и сказывать? Неужели эти значения оказались рядом и попали под одну крышу одного и того же словесного звука лишь по какой-то случайности? Или дело обстоит как-то иначе? Выносилось ли на свет ясности (Scheinen) в качестве положен-

ного именно то, что есть в своей сущности сказывание и называется λέγειν? В каком сущностном образе достигает своего раскрытия язык, если его сказывание берется и осуществляется как положение?

Таким образом, следовало бы все же прежде всего выяснить, что называется положением? Странно то, что мы должны еще только выяснять такое действие, как положение, которое мы выполняем ежедневно и ежечасно самыми различными способами. То, что происходит при этом положении, и то, к чему это положение само каждый раз приводит — лежащее, положенное, которое после этого и впредь принадлежит тому, что уже предлежит. Это положенное становится первоочередно предлежащим сразу в тот момент, когда оказывается уже лежащим до всего того положения и выставления, которое осуществляет человек. При этом, положенное все то, что человек закладывает, вкладывает и раскладывает, уже опережает в предлжании.

Для греков сказывание суть положение. В сказывании осуществляется (west) язык. Если у греков сущность сказа (Sage) определяется, исходя из положения, то она должна быть у них вложена в положение, лежание и предлежание в некоем исключительном смысле, и это разрешается таким образом, что даже само то, что есть, а значит, не только сказывание о нем, открывается и определяется у греков, исходя из положения и лежания. Море и горы, город и остров, храм и небо лежат перед нами и явлены в своем предлжании.

Не должен ли человек теперь, когда он обнаруживает себя в такого рода предлежащем, чутко внимая (reïn), соответствовать тем, что он позволяет предлежащему предлежать так, как оно лежит? И не должно ли в таком случае это давание-предлежать стать тем положением, в свободном пространстве которого разыгрывается все прочее положение, которое предпринимает человек? Итак, не стало ли теперь это положение вдруг очевидным, как отношение, которое пронизывает из самого основания пребывание человека на этой земле, без того чтобы мы когда бы то ни было вопрошали, где рождается это отношение? Не было ли, таким образом, это λέγειν в качестве положения и давания-лежать посреди

обиходности и отлаженности (Geheure) человеческого присутствия (Dasein) чем-то неладным, ужасающим (Un-geheure)?

А как дело обстоит с λέγειν в качестве сказывания? Сказывание — это дело языка. Что сказывает язык? Его высказываемое, то, что он говорит, и то, что замалчивает, остается всегда и везде тем, что есть и что может быть, что было и что будет; и это существует самым непосредственным и полнокровнейшим образом там, где слова «есть» и «быть» уже совсем не доходят до озвучания. Ведь то, что в определенный момент приходит в язык в изначальном смысле, существенно богаче, чем то, входит в слышимые и зримые озвученные образы и то, что как таковое затем вновь застывает в написанности письма. И все же не менее всякое сказывание скрытым образом остается соотношенным с тем, которое может быть обозначено (nennbar) через «это есть».

Это [есть] свет, который был погашен ветром.

Это [есть] пустая кружка, которую вечером бросил пьяный.

Это [есть] виноградник, сгоревший и черный от дыр, полных пауками.

Это [есть] комната, которую они покрасили эмульсией, белой, как молоко.

Безумный [есть] умерший...

Это написано не в учебнике по логике, а в книге, совсем не похожей на таковой. По-ложение, осмысленное как давание-предлежать в самом широком смысле (Weise), вовлекается в отношение к предлежащему тоже в самом широком смысле — предлежащему, которое беззвучно говорит: это есть. По-ложение и сказывание вовлекаются тем же самым (selben) способом давания-явиться в отношении к одному и тому же (Selbe). Сказывание проявляет себя как по-ложение и называется λέγειν. χρὴ τὸ λέγειν τε...«Требуется как сказывание, так и νοεῖν». Это слово означает изначально не «мыслить», но и не λέγειν. Эти два слова соединились, лишь исходя из их изначальной сущности, и затем впоследствии сужаются к тому, что рассматривает логика в качестве сущности мышления. В νοεῖν правит видение, которое тем не менее с самого начала отнюдь не является просто принятием чего-то. Это νοεῖν в-нимает сразу таким образом, что принимает его во внимание.

Это принятие во внимание суть охрана (Wacht), которая оберегает (in die Wahr) предлежание, но само нуждается в сохранении (Verwahrung), которое осуществляется в λέγειν как собирании. Отсюда νόος и νοῦς изначально означают не то, что позднее разрабатывается как разум; νόος означает чувствование, которое имеет нечто в ощущении и берет себе близко к сердцу. Поэтому νοεῖν означает также и то, что мы понимаем под «чутьем» и «чутьем». Хотя мы употребляем эти слова скорее по отношению к зверям и дичи.

Человеческое чутье — это предчувствие, понимание (Ahnen). Но, поскольку мы издавна понимаем всякое знание и умение, исходя из мышления логики, это «предчувствие» также определяется этой мерой. Например, студент на экзамене не имеет понятия (Ahnung) о сути предмета. Ahnung подразумевает здесь лишь первые шаги к истинному знанию. Но старое слово ahnen говорит нечто иное. Оно происходит подобно тому, как äußern происходит от außern, от предлога «an». Слово ahnen первоначально употребляется безлично — «es anet» мне или даже «es anet» меня: нечто меня касается, захватывает меня. Изначальное Ahnen — это тот способ, которым нас касается сущностное и дает нам себя таким образом принять во внимание, с тем чтобы мы его в этом внимании удерживали. Это Ahnen отнюдь не первые шаги по ступеням знания. Это укрытие, которое все познаваемое укрывает (verhalt), т. е. сокрывает.

Мы νοεῖν переводим через «принятие-во-внимание».

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τε...

Требуется и давать-предлежать, и принятие-во-внимание...

(Продолжение. С. 185.)

## От IX к X

Название лекций — это вопрос. Он звучит: что называется мышлением? От этих лекций ждут, что они ответят на вопрос. Но ход лекций приводит это название шаг за шагом к исчезновению. Од-

нако название остается тем же самым. Потому что оно сказано так, как оно звучит. Оно дает заглавие всему курсу лекций. Остается один-единственный вопрос: что зовет нас мыслить? Что есть то, что зовет нас в мышление?

На том пути, на который мы вступили, мы пытаемся следовать за призывающим приказом, благодаря которому западноевропейское мышление призвано и направлено в то, что осуществляется как мышление.

Призывающий приказ, которому мы следуем в нашем вопрошании, мы пытаемся услышать в изречении Парменида, которое сказывает:

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τε —

Требуется: как сказывание, так и мышление...

Оба эти слова обозначают позднее у Платона и Аристотеля, каждое само по себе, то, что последующая философия понимает под мышлением.

Но если мы, идя вслед за более поздней традицией, λέγειν и νοεῖν этого изречения Парменида также переводим через «мышление», то тем самым мы вступаем на этот путь согласно нашему собственному намерению. Так как мы пытаемся все же лишь только из этого изречения услышать, в какие основные черты своей сущности зовется мышление. Поэтому мы переводим λέγειν дословно как давание-предлежать, но νοεῖν — как принятие-во-внимание. Оба принадлежат одновременно *одному* связующему строю. Однако и этот строй еще не характеризует основную черту мышления.

Этот связующий строй нуждается, со своей стороны, в определении через то, во что оно встраивается. Что это? Очевидно то, в отношении к чему вовлекаются λέγειν и νοεῖν. Изречение именует это в идущем непосредственно за ним слове. Оно звучит ἐόν. Лексически его верно переводят как сущее. Всякий понимает это слово в повседневном употреблении, если это слово вообще говорится в повседневной речи. (*Продолжение.* С. 191.)

От X к XI

Изречение Парменида идет к тому, что именуется слово ἔόν. Это становится совершенно явным, когда мы со ссылкой на собственное словоупотребление Парменида поменяли последнее слово ἔμμεναι на ἔόν. Это слово, если его представить грамматически, является причастием. Размышления обнаружили: ἔόν суть причастие всех причастий. Это ἔόν есть единственное в своем роде и поэтому выделенное среди других μετοχή. Оно высказывает двусложное – сущее существующее: существуя сущее. Вместо глагольного значения язык употребляет также и инфинитив ἔμμεναι, εἶναι, esse, быть. Стершаяся форма ἔόν, которая у Платона и Аристотеля обычная, звучит: ὄν, τὸ ὄν, сущее существующее. Без всякого следа насильственности можно всей западной метафизике дать титул: τὸ ὄν. При этом мы, разумеется, должны выполнять одно условие. Мы должны с самого начала и затем постоянно слышать и читать исключительно как особое причастие, даже и тогда, когда мы в философском словоупотреблении высказываем его не каждый раз специально.

Когда мы говорим «бытие», то это означает «бытие сущего». Когда мы говорим «сущее», то это означает: сущее относительно бытия. Мы говорим всегда *из* двусложности. Последняя всегда уже преддана, для Парменида, так же как для Платона, Канта или Ницше. Двусложность раскрыла уже область, внутри которой отношение сущего к бытию становится представимым. Это отношение можно толковать и прояснять различным образом.

Толкование, задающее меру всему западному мышлению, дал Платон. Он говорит, что между сущим и бытием существует χωρισμός; ἢ χώρα означает место. Платон хочет сказать: у сущего и бытия разные места, сущее и бытие по-разному размещены. Когда Платон, таким образом, осмысляет χωρισμός, разное размещение сущего и бытия, он вопрошает о совсем ином месте бытия в сравнении с местом сущего.

Чтобы вообще суметь поставить этот вопрос о χωρισμός, о *различности* размещения сущего и бытия, должно быть уже преддано различие, двусложность обоих, а именно таким способом, что дву-

сложность сама и как таковая принимается во внимание не специально.

То же самое действительно для любой трансценденции. Когда мы переходим от сущего к бытию, мы перешагиваем в этом переходе двусложность обоих. Тем не менее переход не есть то, что впервые позволяет возникнуть двусложности. Двусложность уже есть в обхождении. Она является во всяком сказывании и представлении, действии и возможности действия требующим самого большого обхождения и поэтому совершенно обиходным.

Когда мы слушаем слово ἔσθι с учетом его грамматической, причастной формы в его двусложном значении, мы можем перевести изречение более внятно:

Требуется и давание-предлежать, и принятие-во-внимание: сущее существующее.

Однако это тоже еще не перевод заключительных слов изречения. Мы заменили лишь греческие слова другими, а именно *ens* и *esse*, или «сущее» и «быть». При этой замене мы еще нигде ни к чему не пришли. Если мы слушаем изречение, если мы благодаря ему перенесемся в вопрошание, то недостаточно только поменять греческие слова другими довольно известными словами из других языков. Наоборот, мы должны позволить себе самим высказать греческими словами то, что они именуют. Мы должны наше слушание переместить в область сказывания греческого слова. (*Продолжение. С. 201.*)



## ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

В 1994 году в Институте философии и права Уральского отделения РАН состоялось обсуждение перевода первой главы книги Мартина Хайдеггера «Was heißt Denken?». В нем участвовали Константин Николаевич Мамаев, автор книги «Деревянный рай» (Екатеринбург, 1995), получившей премию Андрея Белого, один из первых в стране собеседников с мышлением Хайдеггера, и молодые сотрудники Института философии и права УрО РАН, Алексей Алимович Бабетов и я, Эльфир Нугманович Сагетдинов, переводчик (перевод «Руки Хайдеггера» Жака Деррида был сделан мною с немецкого языка с привлечением французского и английского оригиналов и перевода с английского Ирины Алексеевны Петрикеевой). Я рискну предложить читателям в качестве послесловия стенограмму данного обсуждения. Надеюсь, это будет интересно не только тем, кто пристрастен к философии Хайдеггера. Так или иначе мне это представляется внутренней кухней рукотворения еще одного «русского» Хайдеггера..

**Мамаев.** Память есть собрание мышления? *Versammlung* – это не «собрание», это скорее собранность; собрание было бы *Ver sammeln*. И в первой фразе, в самом первом абзаце: «В то, что зовется думать, мы попадаем...». Здесь «что зовется думать» нехорошо. Первая же фраза сразу же как-то сбивает. В ней утрачена непринужденность разговорности. Лучше так: «В то, что мы называем “думать”»...

**Бабетов.** Может быть так: «В то, что называется мышлением...».

**М.** Нет, нет: будем опираться только на этот корень. «Думать» надо сохранить. Тут словосочетание «зовется думать», которое

лучше сохранить. Далее, в последней фразе ощутимый сбой, а так я посмотрел немецкий текст и русский, и нахожу, что в русском искусственности и угловатости нет и по своей пластичности и при медленном, вдумчивом чтении вполне съедобен, грубо говоря. В принципе перевод сделан корректно.

**Сагетдинов.** Вы говорите *Versammlung* «собранность». Собранность дум «на» или «о»? Ведь там *des Denkens auf...*

**М.** Там *Versammlung auf...* в оригинале?

**С.** «О» чем или «на» чем? Все-таки в швабском диалекте *denken auf* — это «думать о». Здесь же меняются субъект и объект. Во втором случае мы выбрали другой вариант — «дум о».

**М.** «На чем», кстати, тоже неудачно для *wogauf*. Это сбивает с толку, это непривычное для нас управление.

**С.** И все-таки к чему отнесено — к думам или к собранности? Мыслить о чем или мыслить «где»? «На чем», «в чем»? Или мысли «на что»? Если мы скажем «мысли на что», опять же получается нечто подобное «о чем», но здесь же возможна грубая ошибка: «собранности мышления на...» Получается «собранность на чем...».

**М.** По-моему, «собранность» лучше.

**Б.** Надо переписать: «собранность мышления» — точка. Затем — «О чем». «Мышления о чем?», если речь идет о мышлении. Тогда ошибки не будет.

**М.** Я предлагаю так: «Память есть собранность мышления». В чем? Не «на чем», а: «В чем».

**Б.** Собранность или мышление? В этом-то и весь вопрос.

**М.** По-немецки вопрос безусловно относится к *Versammlung*. Это совершенно однозначно.

**С.** Константин Николаевич, но там есть момент в окончании лекции, где совершенно однозначно говорится, что отнесено к *Andenken*.

**М.** Эта фигура повторяется многократно и каждый раз *wogauf* относится к *Andenken*, между прочим аналогичное определение есть. *Andenken*, память — это собранность мышления. А вместо *wogauf*, «на» чем — «в» чем, потому что собранность значит: разное и разбегающееся собирается в тесной округе, где оно стягивается некоторой силой во имя некоторой цели. Вот это пространство, где

оно окружено и где оно собрано, оказывается неким *be-halten*, неким объемлющим, в которое мышление помещено актом собирания. Поэтому совершенно естественно по-русски сказать «в чем»: «В чем? В том, что нас держит в нашей сути». И то, что держит нас в нашей сути. Поскольку здесь повторяется «в». У нас тогда чисто стилистическая дисгармония будет устранена. Здесь будет «в» и здесь будет «в»: «В чем?». Структура ответа должна соответствовать структуре вопроса. Это произойдет, если мы здесь вместо «на чем» сделаем «в чем?». Вот я советую вам здесь сделать «В чем?».

**С.** Подождите. А здесь не смазывается ли: «в том» и вдруг — «в нашей сути»? То есть опять же речь идет о двух вещах, которые различаются?

**М.** В нашей сути нас нечто должно держать... Нет, ничего.

**Б.** У меня сомнение относительно такого места: «охранять, пасти — позволять пастись на выпасе». Нельзя ли сказать так: пастись на «пастбище»?

**М.** Здесь нехорошо то, что по-русски (Хайдеггер идет от этимологии немецкого глагола *halten*) «держатель» значит собственно «охранять». Надо в скобках сделать *halten*, чтобы показать как поясняется немецкое слово. Потому что в пределах русской системы языка это движение совершенно произвольное и ничего не поясняет, вызывая только недоумение. Но оно должно быть сохранено. Поэтому к «держатель» нужно в скобках добавить *halten*.

**Б.** Потом оно будет взаимодействовать с *handeln*.

**М.** Да, уйти от него совершенно не дано; оно возвращается к *halten*.

**Б.** Как смотрятся немецкие вставки, не плохо?

**М.** Нет. Их не слишком много. Ничего. Даже для того, кто не знает немецкого, слово поясняется. Итак, в последней фразе разнбой и в самой первой.

**С.** «Желанно» вы принимаете?

**М.** Да, «желанно» — это хорошо звучит, это удачно. Это несколько не то, но это заранее уже заложено, что какие-то акценты будут. А момент желанности очень связан с русским менталитетом, поэтому это удача: это продуктивное искажение Хайдеггера, заведомое искажение, но оно мотивировано, потому что бывает

ловкая и неловкая мысль в русском менталитете и само использование этого слова уже ловко звучит.

**Б.** А как насчет *Bedenkliche* — зовущее думать и *Bedenklichste* — призывающее думать?

**М.** Хорошо. По-моему, это я и предлагал. Что я сразу заметил: когда вы только перешли к «на протяжении веков», к предметному описанию ситуации, стало много легче. На слух такой текст все-таки, конечно, не лезет. Потом посмотрел и вижу: нет, все благозвучно...

**М.** «Постольку, поскольку» звучит тяжело: это такой канцеляризм. Лучше: «тогда, когда», и проще.

**М.** Вместо «дела и поступки» следует «дела и досуг».

**Б.** Тогда они имеют характер противопоставления. Это две различные области значения. Здесь же одна линия как будто.

**М.** А зачем?

**Б.** Если они противопоставляются, конечно, «досуг».

**М.** Они не противопоставляются.

**С.** Обычно они раздельно не переводятся. Это идиома, поэтому с Хайдеггером нужно держать ухо востро.

**М.** Да, ухо востро, потому что *lassen* — это один из опорных терминов.

**С.** Хайдеггер каждую идиому может рассечь.

**Б.** Почему бы не посмотреть его статью «*Gelassenheit*»?

**М.** Вот это «по сути» у вас получается проходным, тогда как здесь, в тексте, оно является опорным.

**С.** Может быть, *Wesenhafte* перевести как «вблизи сущностного, существенного». Буквально это как бы «на сущностном...».

**М.** «Сущностно», пожалуй, будет лучше звучать: «что в том или ином случае обращается к нему из сущностного». Сделаем так.

**С.** Да, «в каждом случае» несет большую и ненужную жесткость.

**Б.** И получается некоторая линейность. «В каждом» есть периодичность и повторяемость.

**М.** «Обращено к нему из сущностного»?

**С.** Можно так: «Обращается к нему вблизи существенного (или сущностного)». Или: «Каждая встреча сущностна».

**М.** «Мы учимся мышлению тогда, когда...» — мы повторим этот оборот...

**Б.** Да, это неплохо, когда повторяется. Это повторение нагнетает напряжение и усиливает весь абзац...

**М.** «Когда мы внимаем тому... что оно...».

**С.** Кстати, здесь есть два варианта *gibt zu denken*: «дает думать» или «дано для обдумывания», как мы здесь переводим. Но есть такой смысл, и он приводится в словарях: «дает думать». Поэтому в другом месте так: «оно дает возможность думать, для обдумывания».

**Б.** Конечно, было бы благозвучнее так: «для осмысления», но у нас корень другой работает.

**М.** Я предлагаю отказаться от «для»: «дает обдумыванию».

**Б.** А может быть, добавить: «самому обдумыванию»?

**М.** Можно, но это сильно подчеркнет, хотя это в стилистике этой мысли. «Самому» — это правильно, а «дает для обдумывания» — здесь несколько утрачивается прямота этого отношения, размывается. Теперь этот абзац звучит иначе. По-моему, благозвучно и почти что элегантно получилось.

**С.** Я хотел бы остановить внимание на *denken*. Вы говорите, что нужно по возможности выдержать только один корень — «думать», хотя мы уже пошли на компромисс с «мыслителями» и «мышлением». Бибихин в новом сборнике указывает (я не знаю, какую литературу он поднял), что мышление и память, оказывается, слова родственные. Мне это представляется аргументом. Родственные по происхождению.

**М.** Слово «мышление» и русское «память»?

**С.** Да. Вот, например, есть слово «смекать», «смета»: «мт», «к» переходит в «т»...

**М.** Братцы, я предлагаю руководствоваться не этимологией, а вот той более приблизительной, но гораздо более рабочей штукой, которая у Гумбольдта называется «внутренней формой». Поскольку не осязается (для человека, который специально

не рылся в этимологических словарях) общий смысл и происхождение этих слов, какой-то эйдетической основы...

**С.** А если дать примечание...

**Б.** Примечание нужно в крайнем случае...

**М.** Убедительность примечания, ссылки не некоторую стороннюю предметность и убедительность однокоренных слов совершенно разного ранга. Где, на протяжении вот этой страницы, Хайдеггер ссылается на какую-либо этимологию? Только на очевидности корневых связей все и построено. Поэтому, когда уже деваться некуда, на такой ход можно пойти, а строить на этом нельзя...

**С.** Я помню, что вы представляли такой момент: желательно отказаться от «мыслить», потому что здесь идет наслоение «культуры». В принципе мы часто отказываемся при переводе от некоторых форм «думать». Другими словами, мы с этим корнем проделываем такую процедуру: от чего-то отказываемся...

**М.** Здесь несколько моментов, Эльфир. С одной стороны, действительно, слово «мыслить» задействовано было в диамате в течение десятилетий и было выхолощено и истискано, т. е. на нем остались негативные наросты, которые желательно избегать. Но это одна сторона. Во-вторых, слово «дума» звучит тяжелее и более по-платоновски, чем «мыслить», оно звучит тяжелее, и такие вещи, как задумчивость, обдумывать, как-то богаче и уходят корнями... Придумывать, выдумщик, задумка – неинструментальная работа рассудка.

**Б.** Вы имеете в виду, что мыслит только интеллект, а дума захватывает всего человека, не только познавательные способности...

**С.** Размышление...

**М.** Размышление носит оперативный характер.

**Б.** Я заметил, что ключевым для Хайдеггера является разыгрывание по абзацам корней и на этом все построено у него. Например, возьмем абзац о мышлении. Здесь разыгрывается Gedächtnis, bedenken, denken и т. д. Это можно назвать первичной эйдетической фигурой: обнажением корня. Обнажение через его одевание приставками и суффиксами. Сокрытый ими, он становится явленным. Или пример с Zug – тягом, или с глаголом

lassen. Эти куски, построенные на корневых очевидностях, составляют основную, несущую матрицу текста. Можно сказать так: основные элементы — это корневые эйдосы, а между ними связи либо экспликативные относительно ситуации, либо разбор других текстов. Я думаю, исходить нужно именно из сопряженности и связности вот таких абзацев, разыгрывающих корневые структуры.

**С.** Я вернусь к тому, что мы так или иначе пошли на компромисс в связи с корнем «думать», взяв «мыслителей» и «мышление». Насколько мы чисты в своей логичности? Может быть, где-то использовать и то и другое. Я согласен с тем, что там, где самые значительные, самые несущие части — там «думать», а где мы имеем дело со связками, переходами — там, может быть, переводить словом «мыслить». Например, «пища для размышлений» — хорошо ложится. Здесь говорится об онтическом: это дает пищу для размышлений, но не является призывающим думать.

**Б.** Конечно, те формы, которые уже отработаны идиоматически, следует использовать.

**М.** В beachten господствует -achten. Сохраним его так, чтобы не растратить. Поэтому дальше и идет: оставить каждому слову его вес. Beachten — это не призыв к большей пристальности и большей тщательности, а призыв к сохранению полноты.

**С.** Я имел в виду как раз ту стратегию расщепления тех фразеологических оборотов, которые уже как бы устоялись и идут слитными образованиями, которые нельзя членить. Хайдеггер часто их распаковывает и по отдельности их выдает, заставляя их по-новому звучать и значить.

**М.** Сделаем стандартно... в самом себе, словно из своего дома. А «дом» сбивает с толку.

**С.** «Дом» в смысле «начала».

**М.** Вот такая штука: словно в самом себе, из своих недр...

**С.** Нет, здесь другой смысл...

**М.** Можно такой вариант: из своего гнезда... У меня нет критерия.

**М.** Betroffenheit — соотнесенность? Это плохо... Так, в общем хорошо. Текст очень ровный, мелос мысли соблюден, но Betrof-

fenheit можно перевести получше. Betroffenheit – это «озадаченность».

**С.** «Озадаченность» – это очень ответственное слово. Здесь идет речь об уровне действительности неглубокой. Речь идет о столкновении в суету, в модус любопытства. Здесь разводится сущностное и действительное...

**М.** Верно, это модус любопытства, возврат к «Бытию и времени». Все равно я считаю эту линию не столь важной. Здесь очень важно durch, его обязательно нужно перевести.

**С.** В том переводе, который здесь есть, действователем и активным началом оказывается человек, а в немецком тексте, наоборот, активно Wesende.

**М.** Сияющее в несокрытости его обращения. Это такое обращение, предшествующее всему человеческому и которое дает возможность думать.

**С.** Минутку, а как вот такой вариант: если сохранить наступающее, наступающее на всякое человеческое существо?

**М.** Нет: «человеческое существо» совершенно исключено. Ошибка фразы в том, что человеческое существо не является объектом мифа – не только субъектом, но и объектом мифа. Человеческое существо как раз устраняется, «выводится за скобки». Это просто предметная ошибка.

**Б.** У меня сомнение по поводу выражения: «бог оттягивается в удаление».

**С.** Здесь перевернуто. Рассечено и перевернуто.

**М.** Нужно так: «бог оттягивается сам».

**С.** Вот это «сам» существенно меняет дело.

**М.** Скажите, вы отказались от идеи вместо «память» использовать «помнить»? А от «помнить» возможен переход к думать – мнить.

**Б.** Думать-помнить?

**М.** Думать-мнить, а потом от думать-мнить к думать-помнить. Я предлагал такую конструкцию.

**С.** Это невозможно читать.



**М.** В самом слове Gedächtnis момент событийной сжатости denken словесно совершенно очевиден. Это один из радикальных переходов.

**Б.** Почему не дать так «думать-помнить»?

**С.** Мне кажется, необходимо использовать иную стратегию. В начале все должно быть выражено наиболее привычными словами. Суть поначалу прикрыта. Придет момент, и она должна явиться. Например, что касается динамики развертывания An-dacht.

**М.** А как перевели An-dacht? Это все-таки человеческий акт.

**С.** К этому трудно подступиться. Молитва, поминание, можно с дефисом: по-минание, именно как то, что подумано и вспомнено, как процесс припоминания.

**Б.** Как же смотрится глава в целом, Константин Николаевич?

**М.** Ну, конечно, в целом, приближается к вполне приличному состоянию. То есть читаемость и адекватность уловлены и читаемость достигнута, но правок нужно еще осязаемое количество, т. е. взять не глядя и «бухнуть» — будет тяжеловесность, и проколы кое-где небольшие есть. Оказывается все еще не конец. Сейчас это почти чистовик. Тогда как раз был черновик, от которого тогда были видны только какие-то пути к чистовику, а сейчас почти чистовик, но взятый без такой вот коллективной проработки этот текст пока еще не лезет. Есть места стилистически тяжеловесные и кое-где есть небольшие проколы по пустякам.

**Б.** Вот интонирование, мне кажется, вы хорошо чувствуете и даете целый абзац на одном дыхании...

**М.** Да, это важный момент. Есть какой-то эрос у Хайдеггера, очень явный. И нужно дыхание, спазмы, сжатия, расслабления [чтобы] его чувствовать и передавать. Это очень существенный момент в усвоении помимо того, что это очень глубинная компонента мышления, о которой мы как бы и не знали до Хайдеггера.

**Б.** Именно с его мышления эта интонация начинает появляться...

**М.** Это окончательно выступило на поверхность, что такая штука, может быть, всегда была в греческом мышлении. И если

мы возьмем Сенеку из античных мыслителей — это элегантный лаконизм риторичности. Это что-то производное от греков, может быть, более мелкое, но это мышление было загипнотизировано вот этой афористической формой по XVIII век включительно. Скажем, «Максимы» Ларошфуко, этот афористический стиль французского мышления XVIII века, конечно, восходит к латинизму, к Цицерону, Сенеке и т. д.

Откуда вообще идея афоризма — собранного, элегантного, компактно-прозрачного и как бы довлеющего самого по себе слова, слова, в котором мысль как бы полностью представлена, и она представлена до такой степени, что возможность подмены слова, истолкования его совершенно устраняется? Это энергетически богатая форма. В ней есть момент соблазна, в ней есть момент пропедевтический, педагогический, и мышление как бы переадресует себя языку, вручает в руки языка, причем таким образом, что язык сжимает его в кулак. Вот что такое афоризм. Это мысль, не просто удержанная в руке языка, но превращенная в сжатый кулак. А кулак, по слову Гоголя, никогда не разожмешь в ладонь.

**Б.** Если вернуться к Хайдеггеру, то можно, по-видимому, задать такую установку и по отношению к нему... Так его читать и переводить...

**М.** Да, если продолжать вот эту метафору «кулака», то о Хайдеггере можно сказать так: Хайдеггер, пытаясь вернуться к грекам, никогда не доводит дело до кулака. Даже когда он дает нам: язык — дом бытия, дает его в разогнутом состоянии свою ладонь. Но какие-то сжатия и разжатия этой ладони, и ее мановения — всегда сохраняется определенная силовая игра. Но каким образом они сопрягаются с предметной конструкцией?

И когда Деррида пишет в «Рука Хайдеггера», то берет его несколько иначе. Он слишком поспешно, грубо говоря, уходит в сторону фрейдизма. Тогда как для меня в этой конструкции, может быть, очень проблематичной, рука и кулак — это метафоры чисто мыслительных действий.

Вот, например, возьмем недавно опубликованную статью Хайдеггера «О сущности истины». По-немецки я ее не читал. Эта вещь действительно одна из ключевых. Здесь же плохой перевод, и все

время думаешь: а что же собственно там у него написано? Пытаешься перевести с русского обратно на немецкий и только таким образом понять. Это одна из ключевых работ, но я бы сказал, что ее необходимо переводить одной из последних, потому что он слишком многое туда вложил. Очерк очень широкий – темы воли, свободы. Они очень захватывающие, но потом он от этого несколько отступил. Со свободой, к примеру, там получается полный завал. Когда оказывается, что не человек является субъектом свободы, что свобода принадлежит бытию, что она принадлежит топологии сущего, – это настолько непривычно...

**Б.** Понятие свободы приходит с Новым временем и с установлением субъекта. Очевидно, Хайдеггер сам зашел в некоторый тупик с этим понятием...

**М.** Он никогда специально эту тему не разрабатывал...

**Б.** И даже сознательно ее обходил, поскольку свобода является первоценностью для западного мира и, с другой стороны, однозначно связана с субъектом.

**М.** Да. Строго говоря, в его топологии для свободы места нет.

**Б.** Особенно, если принять во внимание его понимание языка...

**С.** Христианское понимание свободы как свободы в боге...

**М.** К тому, что свобода появилась в поле мышления... Это стало возможно только в результате.. христианства. Поскольку вслед за Ницше и Гельдерлином Хайдеггер пытается найти такую топологию, в которой вторичный характер христианства был бы выделен и проработан – а это одна из постоянных после *Sein und Zeit* (в *Sein und Zeit* он был христианским мыслителем)...

Уже у Рильке мы можем найти это: поместить христианский опыт в черту более изначального опыта, например, в «Сонетах к Орфею» и в «Дуинских элегиях». Вообще, возврат к античности как к опыту более широкому, более изначальному, более просторному, чистому и нестесненному – это у Гельдерлина, Ницше, Рильке, Хайдеггера совершенно последовательная стратегия. И проблематика свободы как чрезмерно персоналистская, конечно, устраняется, и правомочность ее весьма проблематична. Очень трудно свободу мыслить без субъекта.



# ПРИЛОЖЕНИЕ



ЖАК ДЕРРИДА

## GESCHLECHT II: РУКА ХАЙДЕГГЕРА

### I

Я должен начать с некоторых предварительных замечаний, чтобы попросить у вас извинения и снисхождения, в частности за то, что ощущается в форме и статусе этой «лекции», этого чтения. Я прошу вас принять во внимание эти оговорки. В сущности, в этой лекции я опираюсь на небольшое и скромное эссе «*Geschlecht*: половое различие, онтологическое различие». Это эссе, опубликованное и переведенное больше года назад<sup>1</sup>, положило начало работе, к которой я вернулся вновь лишь в этом году в ходе семинара «Национальность и философский национализм», проводимого мною в Париже. За недостатком времени я не могу воспроизвести ни исходную статью, озаглавленную «*Geschlecht*» (в ней рассматривается мотив полового различия в русле, почти совпадающем с *Sein und Zeit*), ни те обстоятельства, которые формируют контекстуальный ландшафт предлагаемых вам сегодня размышлений в семинаре «Национальность и философский национализм». И все же я попытаюсь представить эти немногие, пока только предварительные, мысли по возможности наиболее ясно и независимо от всех этих скрытых контекстов. Еще одно замечание, еще одна просьба о снисхождении и извинении: за недостатком времени я представлю только часть (или скорее ряд фрагментов, иногда недостаточно связанных) работы, проводимой мною

<sup>1</sup> *Jasques Derrida, «Geschlecht: sexual difference, ontological difference», Reserch in Phenomenology* 13 (1983). С. 65–83.

в этом году в медленном ритме семинара, неотъемлемым элементом которого является трудное чтение (здесь я хотел бы быть особенно тщательным и точным, насколько это возможно) — чтение некоторых текстов Хайдеггера, а именно: *Was heißt Denken?* и прежде всего лекции о Тракле в *Unterwegs zur Sprache*.

Мне хотелось бы тепло поблагодарить Джона Леви за неоценимую и решающую по своему значению помощь при переводе и подготовке этой незавершенной работы.

Итак, мы собираемся говорить о Хайдеггере.

Мы намерены говорить также о чудовищности.

Мы будем говорить о слове *Geschlecht*. Я не переведу его сейчас. Но несомненно и то, что я его не переведу никогда. В соответствии с контекстами, определяющими это слово, оно может быть переведено как секс, раса, вид, род, пол (gender), происхождение (stock), семья, поколение или генеалогия, общность. Еще до изучения известных текстов Маркса, Кине, Мишле, Токвиля, Витгенштейна, Адорно, Ханны Арендт в ходе семинара «Национальность и философский национализм» мы встретили слово *Geschlecht* при довольно беглом прочтении Фихте «... was an Geistigkeit und Freiheit dieser Geistigkeit glaubt, und die ewige Fortbildung dieser Geistigkeit durch Freiheit will, das, wo es auch geboren sei und in welcher Sprache es rede, ist unsers Geschlecht, es gehört uns an und es wird sich zu uns tun» (седьмая из «Речей к немецкой нации» [Reden an die deutsche Nation])<sup>2</sup>. Французский перевод опускает слово *Geschlecht*, без сомнения, потому, что он был сделан во время войны или сразу же после нее, я думаю, С. Янкелевичем в условиях, которые делали слово «раса» особенно опасным и кроме того неуме-

<sup>2</sup> *Johann Gottlieb Fichte. Reden an die Deutsche Nation*. Leipzig: Philipp Reclam, n. d.; С. 121; *Addresses to the German Nation*, ed. George Armstrong Kelly (New York: Harper & Row, 1968). С. 108: «... тот, кто верит в духовность и свободу этой духовности и желает бесконечного развития этой духовности через свободу, где бы он ни родился и на каком языке ни говорил — нашего *Geschlechts* [рода, крови и т. д.], он — один из нас и перейдет на нашу сторону».



стным при переводе Фихте, когда он продумывает таким образом то, что назовет впоследствии своим фундаментальным принципом (Grundsatz), а именно тот принцип круга (Kreis) или союза (Bund), того обязательства (об этом мы много говорили на предшествовавших заседаниях семинара), которое как раз и конституирует принадлежность к «нашему *Geschlecht*». Все, которые верят в духовность и свободу этого духа; все, кто желает вечного и поступательного совершенствования (*die ewige Fortbildung*) этой духовности через свободу (и если Фихте «националистичен», то настолько в загадочном смысле, что назвать его националистом будет слишком поспешно; он при этом прогрессист, республиканец и космополит; одна из тем семинара, над которыми я в настоящее время работаю, касается именно этой парадоксальной, но закономерной связи национализма с космополитизмом и гуманизмом), — все они являются частью нашего *Geschlecht*, принадлежат нам и должны иметь дело с нами, где бы они ни родились и на каком бы языке (langue) ни говорили. Следовательно, *Geschlecht* не определяется рождением, родиной или расой, не имеет ничего общего с природным или языковым (по крайней мере в обычном смысле этого термина). Так как мы у Фихте обнаруживаем своего рода использование определенной идиомы — своеобразной идиомы немецкой идиомы. Некоторые граждане, немцы по рождению, остаются для этой идиомы чужаками и иностранцами, некоторые же немцы могут принимать ее, поскольку, беря на себя обязательства этого «круга» или «союза» духовности, и свободы этой духовности, и ее «вечного совершенствования», они могут принадлежать к «нашему *Geschlecht*». Единственно аналитическим и безупречным определением *Geschlecht* в данном контексте является «мы», принадлежность к этому «мы», которое говорим в данный момент — момент, когда Фихте обращается к общности (при том, что эта общность является предпосылкой, она в то же самое время должна еще только создаваться), которая *stricto sensu* не является ни политической, ни расовой, ни языковой, но которая может воспринять его речь, его обращение (Rede an...) и может мыслить вместе с ним, может сказать «мы» на любом языке и независимо от места рождения. *Geschlecht* есть ан-

самбля, собранность вместе (можно сказать *Versammlung*), органичная общность не в природном, но в духовном смысле, общность верящих в бесконечный прогресс, «вечное совершенствование» духа через свободу. Таким образом, эта общность есть некое бесконечное «мы», провозглашающее себя для себя из бесконечности тѐлос свободы и духовности; «мы», которое обещает себе и берет на себя обязательство в соответствии с кругом (*Kreis, Bund*) этой бесконечной воли. Как может быть переведено *Geschlecht* с учетом этих обстоятельств? Фихте использует слово *уже* имеющее в его языке широкий спектр семантических определений, он говорит «deutsch». Он говорит, что каждый, на каком бы языке он не говорил, «*ist unsers Geschlecht*», говорит это на немецком, и этот *Geschlecht* является сущностно *Deutschheit*. Даже если слово *Geschlecht* имеет строгое содержание только через это «мы», формируемое самим обращением Фихте, оно все же включает коннотации, необходимые для минимальной понятности речи, и эти коннотации принадлежат неотъемлемо подлинно немецкому, более сущностно, чем все проявления эмпирической немецкости. Все эти дополнительные смыслы присутствуют в употреблении слова *Geschlecht*. Фактически они появляются в этом использовании, но ни один не является полностью достаточным. Как это перевести? Можно не рисковать и опустить слово, как это сделал французский переводчик. Можно также допустить это слово настолько открытым и неопределяемым через понятие, которое оно обозначает, то есть через «мы» как духовную свободу, обязанную вечно совершенствоваться, что пропуск этого слова не причинит большого ущерба. В конечном счете «мы» сводится к *humanitas* человека, к телеологической сущности человечности, которая провозглашается *par excellence* как *Deutschheit*. *Menschengeschlecht* часто употребляется вместо *genre humain* «род человеческий», «человеческий вид», «человеческая раса». Во французском варианте текста Хайдеггера, к которому мы скоро обратимся, *Geschlecht* переводится как *genre humain*, а иногда просто как «вид» (*espèce*).

Таким образом, здесь идет речь, если так можно выразиться, не меньше чем о проблеме человечности человека и гуманизма. Но в ситуации, когда язык более не позволяет себе быть стирае-

мым. Уже у Фихте «гуманность» человека и *Menschlichkeit* — не одно и то же. Когда он говорит «*ist unsers Geschlecht*», он мыслит *Menschlichkeit*, а не *Humanität* латинского происхождения. Четвертая «Речь...» обнаруживает некоторое созвучие будущим текстам Хайдеггера о том, что связано с латынью. Фихте различает мертвый язык, «срезанный с живого корня»<sup>3</sup>, и живой язык, движимый дыханием жизни, духовный язык. Когда язык с первых своих фонем возникает из общей и непрерывной жизни народа, откуда он и черпает свои наглядные представления, то вторжение чужеземцев ничего не меняет; захватчики не могут достичь этого первичного языка, разве что они усваивают наглядные представления *Stammvolk*, коренного народа, для которого эти представления неотделимы от его языка: «... und so bilden nicht sie die Sprache, sondern die Sprache bildet sie»<sup>4</sup> — не они формируют язык, а язык формирует их. И наоборот: когда народ принимает чужой язык (*langue*), «развитый в обозначении сверхчувственных вещей», не отдавая себя полностью власти этого чужого языка, то чувственный язык (*langage*) не изменяется этим событием. У всех народов, отмечает Фихте, дети знают, что часть языка обращена к чувственным вещам, как если бы знаки для этих вещей были произвольными (*willkürlich*). Дети должны «воспроизводить прошлое развитие национального языка». В этой чувственной сфере (*in diesem sinnlichen Umkreise*) каждый знак (*Zeichen*) может стать абсолютно понятным благодаря показу или прямому контакту с обозначенной и означаемой вещью (*Bezeichneten*). Я выделяю здесь знак (*Zeichen*), так как скоро мы подойдем к знаку как чудовищности (*monströsim*). В этом фрагменте Фихте использует слово *Geschlecht* в узком значении поколения: «Самое большее, отсюда следует то, что первое поколение (*das erste Geschlecht*) народа [als Männer], изменившего таким образом свой язык, было вынуждено впасть в детство»<sup>5</sup>.

Здесь Фихте сосредоточивается на разведении *Humanität* и *Menschlichkeit*. Для немца слова латинского происхождения (*Hu-*

<sup>3</sup> J. G. Fichte. *Reden an die Deutsche Nation*. С. 65, 55.

<sup>4</sup> Там же. С. 63, 53.

<sup>5</sup> Там же. С. 64, 54.

*manität, Popularität, Liberalität*) звучат так, как если бы они были лишены смысла, даже если они производят благоприятное впечатление и возбуждают любопытство своей этимологией (*rendent curieux d'étymologie*). Впрочем, то же самое происходит с латинскими и латинизированными народами, которые ничего не знают об этимологии и уверены, что эти слова принадлежат их родному языку (*Muttersprache*). Но если бы вы сказали немцу *Menschlichkeit*, вы были бы поняты без всякого исторического разъяснения (*ohne weitere historische Erklärung*). Кроме того, излишне утверждать, что человек есть человек и говорить о *Menschlichkeit* человека, о котором очень хорошо известно, что он не является ни обезьяной, ни диким животным. Фихте уверен, что римлянин не возразил бы подобным образом, ибо если для немца *Menschheit* или *Menschlichkeit* остается всегда чувственным понятием (*ein sinnlicher Begriff*), то для римлянина *humanitas* стало символом (*Sinnbilde*) сверхчувственной (*übersinnlichen*) идеи. С самого начала немцы — и они тоже — объединяли конкретные представления с духовным понятием человечности, всегда противоположным животности, а значит, было бы несправедливо усматривать в наглядном отношении, которое они сохранили к *Menschheit*, свидетельство неполноценности в сравнении с римлянами. Тем не менее искусственное введение слов иностранного происхождения, особенно древнеримского, в немецкий язык чревато «снижением морального уровня его способа мышления (*ihre sittliche Denkart... herunterstimmen*)». Но когда речь идет о языке, образе и символе (*Sinnbild*), то уже имеет место неискоренимая природа силы национального воображения (*Nationaleinbildungskraft*)<sup>6</sup>.

Это краткое напоминание кажется мне необходимым по двум причинам: с одной стороны, чтобы подчеркнуть трудность перевода этого тонкого и чувствительного (*névralgique*) слова *Geschlecht*; с другой стороны, чтобы выделить его неотъемлемую связь с вопросом о гуманности, противопоставленной анимальности, а именно о гуманности, имя которой, в качестве связанности имени с «вещью», остается, если так можно выразиться,

<sup>6</sup> Там же. С. 65–66, 55–56.

проблематичным в той же степени, что и имена того языка, в который оно вписывается. Что имеют в виду, когда говорят о *Menschheit*, *Humanitas*, *Humanität*, *mankind* и т.д., и когда говорят о *Geschlecht* или *Menschengeschlecht*? В связи с этим можно вспомнить о критике Марксом в «Немецкой идеологии» социалиста Грюна (*K. Grün*), национализм которого, по ироничному замечанию Маркса, усердствует в национальности «человека», которая представляется немцами (социалистами) уж, конечно, гораздо лучше, чем прочими социалистами (французами, американцами или бельгийцами).

В письме, адресованном председателю Комиссии по политической чистке Альберт-Людвиг Университета [Фрайбургского университета], Хайдеггер разъясняет свою позицию в течение нацистского периода. Он говорит, что полагал, что смог бы развести национальное и национализм, то есть национальное и идеологию биологизма и расизма:

Я полагал, что Гитлер после принятия на себя ответственности за весь народ в 1933 году перерастет партию и ее доктрину и все соберется на почве обновления и сплочения вокруг ответственности Запада. Это убеждение было ошибкой, которую я признал после событий 30 июня 1934 года. Но это убеждение привело меня в 1933 году в двойственное положение: я приветствовал социальное и национальное (не националистическое) и отрицал попытки их духовного и метафизического обоснования через биологизм партийной доктрины, поскольку при этом социальное и национальное, как понимал их я, связываются с биологически-расистским мировоззрением не существенно образом<sup>7</sup>.

Осуждением биологизма и расизма, как и всего идеологического дискурса Розенберга, инспирированы многочисленные тексты Хайдеггера, будь то «Ректорская речь», лекции о Гельдерлине и Ницше или вопрос о технике, всегда в перспективе направленный против использования знания в технических и утилитар-

<sup>7</sup> Письмо М. Хайдеггера председателю Комиссии по политической чистке Альберт-Людвиг Университета [Фрайбургского университета].

ных целях, против нацистской профессионализации и эксплуатации университетского знания. Я не буду сегодня открывать досье «политики» Хайдеггера. Я делал это на других семинарах. Сегодня мы имеем весьма большое число текстов, подходящих для расшифровки классических и рассматриваемых ранее слишком академично измерений этой проблемы. Однако все то, о чем я буду говорить здесь, сохраняет косвенное, возможно, менее очевидное отношение к той же драме. Сегодня я начну с разговора об этой чудовищности, о которой упомянул вначале. Этот разговор пойдет обходным путем через вопрос о человеке (*Mensch* или *homo*) и «мы», которое передает свое загадочное содержание *Geschlecht*.

Почему монстр (*monstre*)? Вовсе не для патетики и не потому, что мы всегда находимся близко к определенному чудовищному «не-по-себе» (*Unheimlichkeit*), когда манипулируем национализмом и тем, что именуется *Geschlecht*. Что есть *un monstre*? Вы знаете полисемическую гамму этого слова, способы его возможного употребления. Например, относительно того, что касается *Geschlecht*. Я предпочту здесь иной путь (*direction*). Он идет в направлении *sens*, менее известного смысла, так как *la monstre* (изменение рода, пола или *Geschlecht*) имеет во французском поэтико-музыкальное значение некой диаграммы, которая *де-монстрфует* (*montre*) в каком-либо музыкальном произведении число строк и число слогов, которые предписываются поэту.

Де-монстрировать — это значит показывать и доказывать, а монстр — это знак, показ, часы как показатель времени (*Monstrer, c'est montrer, et une monstre est une montre*). Я уже увяз в непереваемой идиоме моего языка, хотя я, конечно, пытался сказать вам о переводе. *La monstre*, табулатура, таким образом, описывает периоды стиха для мелодии. *Le monstre* или *la monstre* есть то, что показывает, чтобы предостеречь или предупредить. Раньше *la montre* писалось на французском как *la monstre*.

Я выбрал этот мело-поэтический пример, потому что чудовище-знак, о котором я собираюсь говорить вам, приходит из хорошо известной поэмы Гельдерлина «Мнемозина», которую часто толкует, вопрошает и интерпретирует Хайдеггер. Во втором из

трех ее вариантов, в том, который цитирует Хайдеггер в «Was heißt Denken?», мы читаем знаменитую строфу:

Ein Zeichen sind wir, deutungslos,  
Schmerzlos sind wir, und haben fast  
Die Sprache in der Fremde verloren<sup>8</sup>.

Из трех французских переводов поэмы — существует перевод Алоиза Беккера и Жерара Гранеля, переводчиков *Was heißt Denken?* Давая перевод Гельдерлина в тексте Хайдеггера, переводчики используют слово *monstre* (для *Zeichen*) в стиле, который показался мне сначала несколько манерным и слишком галлицизированным, но, подумав, я увидел, что, во всяком случае, он достоин внимания и осмысления (*donner à penser*).

Nous sommes un monstre privé de sens,  
Nous sommes hors douleur  
Et nous avons perdu  
Presque la langue à l'étranger<sup>9</sup>.

We are a «monster» void of sense  
We are outside sorrow  
And have nearly lost  
Our tongue in foreign lands.

Мы монстр без значенья,  
Боли в нас нет,  
И почти забыли  
Свой язык на чужбине<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> M. Heidegger. *Was heißt Denken?* 3-е изд. Tübingen: Niemeyer, 1971. С. 52.

<sup>9</sup> *Qu' appelle-t-on penser?* Перевод Алоиза Беккера и Жерара Гранеля (Paris: Presses Universitaires de France, 1959). С. 92.

<sup>10</sup> На русский язык это стихотворение было переведено С. С. Аверинцевым

Мы знак, но не внятен смысл.  
В нас нет боли,

Не обращаясь к упоминанию о языке, забытом на чужбине, что привело бы меня очень скоро вновь к семинару о национальности, я хочу подчеркнуть прежде всего: «мы... монстр» («*nous... monstre*»). Мы знак-монстр, и мы единственным образом (*singulier*) есть знак, который показывает и предостерегает, тем более единственным (*plus singulier*), что, показывая, означая, обозначая, он остается без значения (*privé de sens*). Он говорит собой, выдает себя (как будто бы) без значения, как монстр-знак, односложным и двусложным образом, это «мы»: мы есть знак (*signe*), в своем указывании, предостережении, в подавании знака в направлении чего-то, но на самом деле в направлении ничто; некий сторонний (*à l'écart*) знак, понятый в отклонении в отличие от знака (*en écart par rapport au signe*); показ (*montre*), который отклоняется и отдалается от показа в смысле показывания (*monstration*); монстр-знак (*monstre*), который ничего не показывает (*montre*). Не является ли такое отклонение знака относительно самого себя и его так называемой нормальной функции уже чудовищностью демонстрируемости (*une monstruosité de la monstrosité*), чудовищностью, монструозностью де-монстрации (*une monstruosité de la monstration*)? И это то, что есть мы — мы, коль скоро мы забыли — возможно, в некоем переводе — свой язык на чужбине. Однако «мы», монстр-знак, является ли это человеком?

Мы в изгнаны едва ль  
Родной язык позабыли.

*Гельдерлин*. Соч. М.: Художественная литература, 1969. С. 181.

Немецкое *Zeichen* Аверинцев переводит как «знак», и поэтому в его переводе хороша и уместна конструкция противопоставления через «но». Однако две последние строчки читаются по меньшей мере двусмысленно благодаря выражению «едва ль», то есть остается непонятным — позабыли или нет. Кроме того, слово «боль» во второй строчке необходимо здесь заменить на «скорбь» потому, что, с одной стороны, французское *douleur* и английское *sorrow* ближе к русскому настроению, связанному с прошлым, а, с другой стороны, в слове «боль» звучит скорее телесная коннотация, чем образ смерти, как это происходит со словом «скорбь» (*Прим. А. Бабетова*).



Перевод *Zeichen* как *monstre* имеет три достоинства. Он вызывает в памяти мотив, звучащий уже в *Sein und Zeit*: мотив связки между *Zeichen* и *zeigen* [указание] или *Aufzeigung* [показывание], между знаком (*Zeichen*) и де-монстрацией. В параграфе 17, *Verweisung und Zeichen* [«Отсылание и знак»], проведен анализ *Zeigen eines Zeichens*, указания знака, и задет мимоходом вопрос о фетише. В *Unterwegs zur Sprache* [«На пути к языку»] *Zeichen* и *Zeigen* увязываются в одну цепочку с *Sagen* [сказать], а точнее, с древневерхненемецкой идиомой *Sagan*: «*Sagan heißt: zeigen, erscheinen-, sehen- und hören-lassen*»<sup>11</sup> [С-казать — значит показать, об-явить, дать видеть, слышать]. И далее: «... и употребим для обозначения такого сказа (*Sage*), насколько в нем покоится существо языка, старое, достаточно засвидетельствованное, но умершее слово: *каз (Zeige)*» (*la monstre*, во французском переводе; слово выделено Хайдеггером, причем непосредственно после цитаты из Тракля, в близость которого мы вновь еще войдем)<sup>12</sup>. Второй аспект, в котором французский перевод знака как *monstre* имеет определенное достоинство, значим лишь в латинской идиоме, потому что эта идиома настаивает на некоем отклонении знака в противовес знаку нормальному; настаивает на некоем знаке, который вдруг уже не есть то, чем он должен быть, он ничего не указывает, ничего не означает, *не указывает шага смысла (les pas de sens)* и свидетельствует об утрате языка. Третий аспект, в котором этот перевод имеет определенное достоинство: здесь ставится вопрос о человеке. Я опускаю здесь длинную цепь рассуждений, которые, на мой взгляд, имеют свою необходимость, а именно рассуждений о том, что в сущности связывает известный гуманизм, известный национализм и известный европоцентристский универсализм, и перехожу сразу же далее к хайдеггеровской интерпретации «Мнемозины». Является ли это «мы» в *Ein Zeichen sind wir* действительно «мы люди»? Многочисленные указания дают скорее основания думать, что ответ поэмы остается довольно неоднозначным. Если бы это «мы» было на самом деле «мы люди», то эта гуманность была бы определена действительно монструозным образом,

<sup>11</sup> M. Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959. С. 252.

<sup>12</sup> Там же. С. 253.

в отклонении от нормы и особенно от гуманистической нормы. Но интерпретация Хайдеггера, которую это цитирование Гельдерлина подготавливает и предваряет, говорит нечто о человеке и тем самым также и о *Geschlecht*, о *Geschlecht* и о слове *Geschlecht*, нечто, что нас еще ожидает в тексте о Тракле, в *Unterwegs zur Sprache*.

Одним словом, чтобы сэкономить время, я скажу, что речь идет о руке — руке человека, об отношении руки к речи и мышлению. И даже если контекст далек от того, чтобы быть классическим, речь все же идет о весьма классически, и кроме того, весьма догматически и метафизически выдвинутой (даже если контекст далек от того, чтобы быть догматическим и метафизическим) оппозиции между рукой человека и рукой обезьяны. Речь идет о такого рода дискурсе, который говорит все о руке — в той мере, в какой она дает и отдается, за исключением того, что он, во всяком случае по видимости, не говорит о руке или ее даре как некой точке сексуального желания или, как это обычно говорят, о *Geschlecht* в сексуальном различии.

Рука — нечто собственное человека как монстра-знака. «Рука протягивает и принимает, а именно не только вещи, но она протягивается и принимается в другую руку. Рука держит. Рука несет. Рука обозначает, вероятно, потому, что человек есть знак (*Die Hand zeichnet, vermutlich weil der Mensch ein Zeichen ist*)»<sup>13</sup>. Феноменология духа [Гегель], говорит ли она о руке нечто иное?

Этот курс лекций 1951–1952 гг. является более поздним, чем *Brief über den Humanismus* [«Письмо о гуманизме»], в котором вопрос о бытии выводится за пределы метафизического или онто-теологического горизонта классического гуманизма: *Dasein* [присутствие] не есть *homo* этого гуманизма. Следовательно, мы не будем заносчивыми и подозрительными по отношению к Хайдеггеру, впадая опять же именно в этот гуманизм. С другой стороны, характеристики и тематика этого фрагмента соответствуют мышлению дара, дарения [давания] и того *es gibt* [«дано, имеется»], ко-

<sup>13</sup> M. Heidegger. *Was heißt Denken?* С.51; M. Heidegger. *What is Called Thinking?*; Перевод Фреда Д. Вика и Й. Глена Грея. New York: Harper & Row, 1968. С. 16.

торое выходит за пределы предшествовавшего формирования вопроса о смысле бытия, без его опрокидывания.

Чтобы точнее разобраться в том, что здесь было бы возможно обозначить как мышление руки или также руку мышления, некое будто бы не-метафизического мышления человеческого *Geschlecht*, мы могли бы отметить, что эта мысль звучит в определенный момент семинара («*Межчасовые переходы. От I к II*». Страница 48 и далее)<sup>14</sup>, в который вновь поднимается вопрос об обучении мышлению, причем в университете как месте наук и технологий. Именно в этом пассаже-переходе (Passage) я разрезаю-вырезаю, вырисовываю (*je découpe*), если можно так сказать, форму и пассаж-переход руки: руки Хайдеггера. На обложке номера периодического издания *l'Herne*, в котором я опубликовал *Geschlecht I*, была размещена фотография Хайдеггера, показывающая его (это был сознательный и осмысленный выбор) держащим перьевую ручку над манускриптом. Ницше — это первый мыслитель Запада, у которого была пишущая машинка (даже если он никогда ею не пользовался), и мы знаем это по фотографии. Хайдеггер же мог писать только пером, рукой мастера (Handwerkers), а не механика, как раз так, как это предписано в тексте, более всего интересующем нас сейчас. С тех пор я изучил все опубликованные фотографии Хайдеггера, особенно из альбома, приобретенного мной во Фрайбурге, где в 1979 г. я прочитал лекции о Хайдеггере. Игра и театр (Schauspiel) рук на этих фотографиях заслуживают целого семинара. Если бы я не отказался от проведения такого семинара, я бы детально остановился на сознательно мастерски поставленной игре рук, знака (*monstration*) и показывания-доказывания (*demonstration*), игре, которая выставляется на обозрение, идет ли речь при этом о держании в руках пера (*maintenance*), или манипулировании (*manœuvre*) тростью, скорее показывающей, чем поддерживающей, или же об обхождении с ведром воды у колодца. Демонстрация рук одновременно захватывает наглядным образом в ее сопровождении речи. На обложке того издания единственное, что выходит за рамки, за рамки как окна, так и самой фотографии, — это рука Хайдеггера.

<sup>14</sup> M. Heidegger. *Was heißt Denken?* С. 48 и далее.

Рука, которая есть как бы де-монстрируемость (*monstrosité*), это собственное человека как бытия указывания (*monstration*). Она отличает его от всякого другого *Geschlecht* и в первую очередь от обезьяны.

Говорить о руке это всегда говорить и о технике.

Чуть раньше Хайдеггер напоминает о том, что проблема университетского обучения связана с тем фактом, что «науки принадлежат к области существа техники» — «к области *существа* техники, а не просто к технике». Вокруг этого «существа» «все еще лежит туман», но за этот туман никто не ответствен — ни науки и ни ученые, ни вообще человек. То, что попросту всего больше дано для мышления, есть «то призывающее мыслить (*Bedenklichste*), что *мы* еще не мыслим». Кто мы? «Все мы еще не..., констатирует Хайдеггер, ...включая и самого говорящего, и его даже в первую очередь» (*der Sprecher mit einbegriffen, er sogar zuerst*). Быть первым среди тех, кто еще не мыслит, значит ли это то, что это «еще не» в том, что нам всего больше дано для мышления, в призывающем мыслить, а именно в том, что мы еще не мыслим, мыслится меньше, или то, что оно мыслится больше? Первый здесь — это тот, кто говорит и указывает на себя, говоря таковым образом, обозначая себя в третьем лице, *der Sprecher*. Является ли он первым, потому что он уже мыслит то, что мы еще не мыслим, и уже говорит это? Или же он первый как еще-не-мыслящий и таким образом последний, который уже мыслит то, что мы еще не мыслим, или же который уже мыслит то, что мы еще не мыслим, что тем не менее не мешает ему говорить, чтобы быть первым, кто это говорит? Эти вопросы заслуживают более подробного и долгого рассмотрения через призму их само-полагания и само-разбора (*auto-situation*), само-показа некоего говорения, которое задается для обучения тем, что оно об обучении говорит, задается для осмысления того, что значит учиться и прежде всего учиться мыслить. «Поэтому мы, — продолжает Хайдеггер, — пытаемся здесь учиться мыслить» (*Darum versuchen wir hier, das Denken zu lernen*)<sup>15</sup>. Но что означает учиться (*apprendre*)? Ответ, не переводимый буквально,

<sup>15</sup> Там же. С. 49.

приходит через самую тонкую, мастерскую работу — работу с рукой и пером между словами *entsprechen*, *Entsprechung*, *zusprechen*, *Zuspruch*. Вместо перевода мы осуществим парафраз: учиться (*apprendre*) — это значит возвращать то, что мы делаем, к соответствию (*Entsprechung*) в нас с существенным (*Wesenhaften*). Иллюстрацией этого соответствия с существенным служит — как это уже имело место — традиционный пример философской дидактики, пример столяра (*menuisier*) и ученика столяра (*apprentimentisier*). Хайдеггер при выборе слова для обозначения столяра отдает предпочтение *Schreiner*, но не *Tischler*, потому что он приводит себя в соответствие с призванием (*Zuspruch*) ученика столяра (*Schreinerlehrling*), который работает над шкафчиком (*Schrein*). Чуть позже он скажет: «Возможно, мышление — это всего лишь нечто подобное созданию некоего шкафчика (*wie das Bauen an einem Schrein*)»<sup>16</sup>. Ученик столяра (*apprenti-coffrier*) обучается не только применению инструментов, компетентности в употреблении, полезности, применимости (*outilité*) вещей для работы. Столяра, если это «подлинный столяр-краснодеревщик» (*ein echter Schreiner*), тянет (*se porte*) само по себе к различным породам дерева, и он соотносится с ними, «приводит себя... в соответствие со спящими в них образами, с деревом, как оно в скрытой полноте своего существа вступает в жилище человека (*in das Wohnen des Menschen*). Подлинный столяр (*menuisier*) приводит себя в соответствие со скрытой полнотой существа дерева, а не с инструментом или потребительской ценностью. Но со скрытой полнотой в той мере, в какой она «вступает» в обжитое место (я делаю здесь весь упор на значимости места по причинам, которые прояснятся позже), а именно в место (*Ort*), обжитое человеком. Никакого мастерства (*métier*) столяра не было бы без этого соответствия между существом дерева и существом человека, соответствия как бытия, предоставленного жилищу. Французское *métier* по-немецки означает *Handwerk*, руко-делие, ремесло, *travail de la main* (ручная работа), *œuvre de main* (ручная работа, нечто рукотворное), если даже не *manœuvre* (манипулирование). Если француз вынужден переводить *Handwerk* через *métier*, то, воз-

<sup>16</sup> Там же. С. 50.

можно, это имеет основания и является неизбежным — но все же это рискованный маневр, в ремесле перевода, поскольку при этом теряется рука. И тем самым вновь привносится то, чего хочет избежать Хайдеггер: оказанная услуга, полезность, служба, *ministerium* [служба], из которого, возможно, даже возникло слово *métier*. *Handwerk*, благородное *métier*, — это мануально осуществляемое *métier*, которое в отличие от какой-либо иной профессиональной деятельности не подчинено общественной пользе или стремлению к выгоде. В качестве *Handwerk* это благородное *métier* равным образом будет *métier* мыслителя или учителя, который учит мышлению (учитель не является, безусловно, учащим, профессором философии). Без этого соответствия с существом дерева, которое само пришло в соответствие с жилищем человека, деятельность была бы пустой. Она осталась бы занятием (*Beschäftigung*), попросту ориентированным на *Geschäft*, торговлю или погоню за прибылью. Имплицитно дело доходит до не менее однозначной иерархизации и оценки: на одной стороне, но равным образом и перемещенным вверх — на стороне лучшего — находится *Handwerk*, осуществленное скорее существом человеческого обитания, деревом деревенского дома (*la hutte*), чем металлом и стеклом городов; на другой стороне, но равным образом опущенным вниз находятся занятие, где рука отрезана от существенного, а также полезная активность, утилитаризм, управляемый капиталом. Очевидно, неподлинное, как признает Хайдеггер, постоянно заражает и контаминирует подлинное, подлинный столяр-краснодеревщик становится поставщиком мебели для «больших площадей» (супермаркетов), а ремесло жилища (*l'habitat*) превращается в международное производство, которое, я полагаю, и носит именование «обитания» (*Habitat*). Рука находится в опасности. «Любое ремесло (*Handwerk*), всякая человеческая деятельность (*Handeln*) всегда находится под угрозой этой опасности. Поэзия (*Das Dichten*), так же как и мышление (*das Denken*), не является исключением из этого»<sup>17</sup>. Аналогия здесь двойная: с одной стороны, между *Dichten* и *Denken*, но с другой стороны, между ними совместно, по-

<sup>17</sup> Там же.

эзией и мышлением, и подлинным ремеслом (*Handwerk*). Он говорит это прямо и даже без всякого «может быть» (*vielleicht*), которое смягчало аналогию мышления с ручной работой по изготовлению шкафчика, являющейся, «может быть», подобной мышлению. Здесь, без аналогии и без «может быть», Хайдеггер ясно говорит: «Во всяком случае, это [мышление, *Denken*] есть ручная работа» (*Es ist jedenfalls ein Hand-Werk*) [*une œuvre de la main*—по-французски два слова]<sup>18</sup>.

Это не означает, что кто-то мыслит *при помощи* рук, как обычно говорят по-французски и по-английски, когда *on parle avec ses mains*—говорят *при помощи* рук, сопровождая это говорение многоречивыми жестами, или когда *on pense avec ses pieds*—думают при помощи ног, или же когда французы говорят: *est bête comme ses pieds* [глуп как его собственные ноги]. Что же, таким образом, имеет в виду Хайдеггер и почему здесь он останавливает свой выбор на руке, в то время как в другом месте он предпочитает приводить мышление в соответствие со светом или *Lichtung* [просветом], если можно так сказать, в соответствии с глазом, или еще со слухом и голосом?

Три замечания (*remarques*), предназначенных для подготовки ответа на эти вопросы.

1. Я выбрал этот текст, чтобы подготовить прочтение *Geschlecht*. Хайдеггер здесь действительно связывает мышление—не только философию—с мышлением или с расположением-разбором тела (*Leib*), тела человека как *homo* и человека (*Menschen*) как человеческого существа (*Menschenwesen*). Это позволит нам тем самым относительно того, что говорится или умалчивается (*tu*) о руке, предугадать в некоторой степени измерение *Geschlecht* как пола (*sexe*) или полового различия. Мышление не есть нечто лишённое мозга или тела; отношение к существу бытия это определенное *manière* [поведение] присутствия (*Dasein*) как тела. (Здесь я позволю себе сослаться на то, что я сказал по этому поводу в первой статье о *Geschlecht*.)

<sup>18</sup> Там же. С. 50–51.

2. Хайдеггер отдает предпочтение руке в тот момент, когда он, говоря об отношениях между мышлением и мастерством (*métier*) учителя, проводит различие между обычной профессиональной деятельностью, *Geschäft, Beschäftigung*, занятием, сориентированным на общественную пользу (*service utile*), и стремлением к прибыли и, с другой стороны, подлинным *Hand-Werk* [ручной работой]. Теперь, для того чтобы дать определение *Hand-Werk*, которое не есть никакая профессиональная деятельность, нужно осмыслить *Werk, l'œuvre* [работа], а также *Hand* и *handeln* [действовать], что невозможно перевести просто как *agir* [действовать]. Требуется руку мыслить. Однако ее нельзя мыслить как вещь, как сущее, и еще меньше — как объект. Рука мыслит прежде, чем она мыслится, *рука — это и есть мыслить*, она есть мысль, она есть мышление (*la pensée*).

3. Мое третье замечание более тесно связано с классической трактовкой «политики» Хайдеггера в контексте национал-социализма. Во всех своих самооправданиях после войны Хайдеггер представляет свой дискурс о существовании техники как заявление некоего протеста, как едва прикрытый акт *сопротивления* (*résistance*), направленный *против*: 1) профессионально-сословной организации (*professionalisation*) университетских занятий, организации в духе безусловной преданности, как это требовали нацисты и их официальные идеологи; Хайдеггер напоминает о предмете своей «Ректорской речи», направленной на самом деле как раз против этой профессионально-сословной организации, которая также захватывается потоком технологизации; 2) подпадения национал-социалистической философии под власть и императивы технической продуктивности. Размышления о подлинном *Hand-Werk* равным образом имеют смысл определенного ремесленного (*handwerklichen*) протеста против искоренения или понижения руки в промышленной автоматизации современного механизированного производства. Эта стратегия дает созреть сомнительным следствиям, в чем нет никаких сомнений: она широко распахивает двери для архаизирующего поворота назад к деревенскому ремеслу (*Handwerk*) и осуждает бизнес (*Gewerbe*) и капи-



тал, а с чем были связаны эти обозначения, уж конечно, хорошо известно. К тому же с разделением труда таким образом неявно дискредитируется то, что называют «умственным трудом».

После того, как я привел эти замечания, я хотел бы еще раз подчеркнуть идиоматичность в том, что Хайдеггер говорит о руке: *Mit der Hand hat es seine eigene Bewandtnis* [Рука представляет собой нечто особое]<sup>19</sup>. В случае с рукой имеют дело с вещью совершенно особенной, собственной, особого рода. *Une chose è part* (вещь для себя, вещь сама по себе), как звучит во французском переводе, причем здесь возникает риск допущения возможности мыслить отдельную вещь, отдельную субстанцию, как у Декарта, когда он говорит о руке: что она есть часть тела — это очевидно, но в то же время она наделена независимостью такого рода, что ее можно рассматривать как нечто существующее полностью для себя и как до некоторой степени отделимую субстанцию. Однако же этот смысл далек от смысла утверждения Хайдеггера о руке, утверждения о том, что она есть вещь для себя. В том, что есть ее собственное (*eigene*), это не есть часть «организма нашего тела», как это подает «обычное представление» (*gewöhnliche Vorstellung*), против которого призывает мыслить Хайдеггер.

Существо руки (*das Wesen der Hand*) нельзя определить «как телесный хватательный орган (*als ein leibliches Greiforgan*)». Это не есть органическая часть тела, предназначенная (*destinée*) для того, чтобы брать, хватать (*prendre*), пусть даже царапать и вообще еще, мы могли бы добавить, брать (*prendre*), в-нимать, по-нимать в схватывании (*vernehmen, begreifen*), поскольку от *Greif* переходят к *begreifen* и к *Begriff* [... от принимать... к по-нимать и к по-нятию]. Хайдеггер не мог не позволить вещи (*la chose*) таким образом высказать себя, и здесь можно проследить, что я пытался проделать уже в другом месте, всю проблематику философской «метафоры», в особенности у Гегеля, который *Begriff* [понятие] представляет как духовную или интеллектуальную структуру «снятия» (*aufhebend*) чувственного акта *Begreifens* [схватывания], как схватывание, которое осуществляется во взятии, в захватывании, овла-

<sup>19</sup> Там же. С. 51.

девании, в приложении руки. Если имеет место мышление руки или рука мышления, как ее дает для мышления Хайдеггер, то эта рука уже не принадлежит к строю понятийного схватывания. Она принадлежит скорее к существу дара (*Gabe*), к даванию, дарению (*Gebung*), которое — если бы это было возможно — отдавало бы, ничего не беря взамен. Если рука является также и хватательным органом (*Greiforgan*), чего никто не может отрицать, то она имеет свое существо вовсе не в этом; это не есть существо руки у человека. Эта критика органицизма и биологизма равным образом заслуживает политического определения, о котором я только что говорил. Но достаточно ли это для его оправдания?

Как раз здесь возникает на самом деле тезис, который вместе с тем кажется мне симптоматичным и догматическим. Догматическим — это значит и метафизическим, происходящим от одного из этих «обычных представлений», того представления, которое несет в себе угрозу скомпрометировать силу и необходимость дискурса в той же самой ситуации. Этот тезис все во всем сводит к тому, чтобы проводить различие между человеческим *Geschlecht*, нашим *Geschlecht*, и животным, так называемым «животным» *Geschlecht*. Я полагаю, что я должен также подчеркнуть и много раз уже подчеркивал, что прямо или косвенно манера (*Manier*), в которой тот или иной мыслитель или ученый говорит об «анимальности», составляет решающий симптом, касающийся принципиальной аксиоматики ведущегося дискурса. Точно так же, как и другие, классики и современники, Хайдеггер, мне кажется, подтверждает здесь это правило, когда говорит: *Greiforgane besitzt z. B. der Affe, aber er hat keine Hand* [Хватательными органами обладает, например (подчеркнуто мною. — *J. D.*), обезьяна, но у нее нет руки]<sup>20</sup>.

Догматически в своей форме — это традиционное высказывание имеет своей предпосылкой эмпирическое или позитивное знание, причем здесь не показываются (*montrés*) дающие основания к этому законные права, доказательства и свидетельства (*Zeichen*). Так же как и большинство философов и людей здравого смысла, говоря об анимальности, Хайдеггер особенно не счита-

<sup>20</sup> Там же.

ется с известным «зоологическим знанием», которое накапливается, дифференцируется, уточняется и в этой тематике (zum *Sujet*) о том, что собирается под таким общим и путаным словом «анимальность». Он его не критикует и не перепроверяет относительно того, могут ли скрываться здесь предпосылки всякого — метафизического и иного — рода. Это выступившее (*erigé*) в качестве молчаливого знания, затем открытое для сущностного высказывания незнание — вместе с существом хватательных органов обезьяны, у которой не может быть руки, как тема (*Sujet*) — это незнание в своей форме является не только некоего рода эмпирически-догматическим гапаксом ( ἄπαξ λεγόμενον «лишь однажды встретившееся слово»), блуждающим или вводящим в заблуждение в рамках дискурса, который имеет претензию на то, чтобы быть на высоте срочно требующегося мышления, превосходящего философию и науку. В своем содержании оно само есть некое утверждение, благодаря которому обозначается сущностное место действия текста. Он обозначается через гуманизм, который должен быть не метафизическим — Хайдеггер подчеркивает в следующем абзаце — а гуманизмом, который между человеческим *Geschlecht*, освобожденным от биологистического определения (из-за мотивов, которые я обозначил уже ранее), и некоей анимальностью, которая сводится к своим органически-биологическим программам, как раз проводит не различия, а абсолютную, созданную через оппозицию границу, относительно которой я в другом месте пытался показать, что она, как это всегда происходит при оппозиции, смазывает различия и все сводит к гомогенности, оставаясь в рамках самой упорной метафизико-диалектической традиции. То, что Хайдеггер говорит о безрукой, лишенной руки, обезьяне без руки (*privé de main*) и тем самым, как мы увидим, также и без мышления, языка, дара, — это догматично не только по форме, поскольку Хайдеггер в определенном моменте и в определенной степени об этом ничего не знает и ничего не желает знать и не изучалось ни зоологами (даже если это критика в их ад-

рес)<sup>21</sup>, ни обезьянами в Черном Лесу. Это очень серьезно, потому что тем самым очерчивается система границ, внутри которых все то, что он говорит о руке человека, получает смысл и значимость. Коль скоро такое ограничение проблематично, именование человека, его *Geschlecht*, само становится проблематичным. Ибо оно именует то, что имеет руку и тем самым мышление, речь и язык, а также открытость для дара.

Отсюда рука — человека вещь для себя не как отдельный орган, а как *verschieden*, отличающийся, от всех хватательных органов (лап,

<sup>21</sup> Где-нибудь в другом месте я планирую проработать, настолько детально, насколько это возможно, высказывания Хайдеггера, посвященные анимальности в *M. Heidegger. Die Grundprobleme der Metaphysik (1929-1930), Gesamtausgabe*, тт. 29-30 (Frankfurt: Klostermann, 1983, часть 2, глава 4). Без какого-либо существенного разрыва, эти высказывания кажутся мне определяющими основу размышлений, вопрошаемых мною здесь. Будь то вопрос 1) классического жеста, настаивающего на рассмотрении зоологии как региональной науки, стоящей перед предположением существования анимальности вообще — то, что Хайдеггер полагает далее описывать без помощи этого научного знания (см. § 45); 2) тезис, согласно которому *Das Tier ist weltarm*, срединный между двумя другими *der Stein ist weltlos* и *der Mensch ist weltbildend* — очень путаный анализ, в ходе которого Хайдеггер встречает много трудностей, как мне кажется, определяя бледность, скудость бытия (*Armsein*) и отсутствие (*Entbehren*) как существенные черты внешних эмпирической зависимости различий степеней (сравнения) (с. 287) и разъясняя первичный способ этого имени не имея животного, которое имеет и не имеет мир (*Das Haben und Nichthaben von Welt*, § 50); 3) феноменологически-онтологическая модальность *als* животное не имеет доступа к бытию как *als* бытию (*etant comme etant*) (с. 290 и далее). Это последнее различие наталкивает на определение, что это различие между человеком и животным менее соответствует оппозиции между бытием, способным давать, и бытием, способным брать, чем оппозиция между двумя путями взятия и давания: один из них, человеческий, есть дарение и взятие как таковое, бытия или дара как таковых; другой, животный, не был ни дарением, ни взятием как таковыми.

когтей, клыков); она отличается от них *unendlich*, d. h. *durch einen Abgr- und des Wesens* [бесконечно, т. е. их разделяет пропасть в существе].

Эта пропасть есть речь и мышление. *Nur ein Wesen, das spricht, d. h. denkt, kann die Hand haben und in der Handhabung Werke der Hand vollbringen* [Только существо, которое говорит, т. е. мыслит, может иметь руку и в обращении с рукой (рукотворении) осуществлять произведения рук]. Рука человека мыслится из мышления, мышление же — из речи или языка. Это то установление, которое он противопоставляет метафизике: *Doch nur insofern der Mensch spricht, denkt er; nicht umgekehrt, wie die Metaphysik es noch meint* [Но лишь в той мере, в какой человек говорит, он мыслит; не наоборот, как это еще полагает метафизика]<sup>22</sup>.

Существенный момент этих размышлений создает открытость навстречу тому, что я буду называть двойным *призванием* (*vocation*) руки. Я пользуюсь словом «призвание», чтобы вызвать в памяти то, что — по своему назначению (*Bestimmung*) — эта рука держит речь и слово, она придает речи и слову значение (*cette main tient (à) la parole*). Двойное, но все же собранное в той же самой руке и противоречивое в себе призвание: призвание показывать (*montrer*) или давать знак (*Zeichen*) — давать или давать себя, одним словом: *де-монстрируемость* (*monstrosité*) *дара или того, что дает себя*.

Однако произведения рук (*das Werk der Hand*) богаче, чем мы обычно полагаем. Рука не только хватает и ловит (*greift und fängt nicht nur*), не только давит и толкает. Рука протягивает и принимает (*reicht und empfängt*), а именно не только вещи, но она протягивается и принимается в другую руку. Рука держит (*hält*). Рука несет (*trägt*)<sup>23</sup>.

Этот переход от транзитивного дара, если так можно сказать, к дару того, что дарует *себя*, что дает само себя — возможность-давания, что дает дар, этот переход от руки, которая нечто дает, в руку, которая дает *себя*, безусловно имеет решающий характер. Мы вновь обнаруживаем некий переход того же самого типа или той же самой структуры в следующем тезисе: не только рука че-

<sup>22</sup> M. Heidegger. *Was heißt Denken?* С. 51.

<sup>23</sup> Там же.

ловека дает знак и указывает, но и сам человек есть знак (*signe*) или монстр-знак (*un monstre*), и тем самым вводятся на следующей странице в действие цитата и интерпретация «Мнемозины».

Рука обозначает (*zeichnet*), вероятно, потому, что человек есть знак (*ein Zeichen ist*). Руки складываются (*falten sich*) [*se joignent* «соединяются»; также *se plient* «складываются»], если этот жест приведет человека в большую простоту (*Einfalt*) [*simplisité: Einfalt*; я не уверен, понимаю ли я это предложение, которое разыгрывает *sich falten* и *Einfalt*; может ли здесь идти речь о молитве — руках на картине Дюрера — или об обычных жестах, важно то, что руки как таковые могут касаться друг друга, воздействовать друг на друга, и это возможно даже просто в касании рукой руки другого, в подавании руки. И то, что они в состоянии *показывать себя*]. Все это есть рука и подлинная ручная работа (*das eigentliche Hand-Werk*). В последней покоится все то, что мы обычно знаем как ремесло (*Handwerk*), и можно этим ограничиться. Однако жесты руки (*Gebärden*) [слово, которое Хайдеггер очень часто задействует в других текстах] пронизывают всюду язык [*langage*, или *langue*], а именно самым тонким образом тогда, когда человек говорит тем, что он молчит. Но лишь в той мере, в какой человек говорит, он мыслит; не наоборот, как это еще полагает метафизика. Каждое движение руки в каждой из ее работ пронесет себя (*sich trägt*) сквозь стихию мышления, как-то себя подает (*sich gebärdet*) в стихии мышления. Всякая работа руки покоится в мышлении. Поэтому само мышление (*das Denken*) — это самое простое и потому самое трудное ремесло (*Hand-Werk*) человека, если оно иногда, допустим, осуществлено собственным образом (*eigens*)<sup>24</sup>.

Нерв аргументации, на мой взгляд, в *первую очередь и в первом приближении* может быть объяснен очевидной оппозицией *geben* [давать] и *nehmen* [брать]: рука человека *дает* и *дает себя* — как мышление или как то, что дано для мышления, и как то, что мы еще не мыслим; тогда как орган обезьяны или человека как просто животного, пусть даже как *animal rationale* [разумного животного], может лишь *взять вещь, схватить ее, овладеть ею*. За недостатком времени я вынужден сослаться на семинар, который был прове-

<sup>24</sup> Там же.

ден некоторое время назад («*Donner les temps*», 1977) и на котором мы достигли проблематизации оппозиции между *давать* и *брать*, или между двумя способами *брать*, человеческим и животным, причем возможность давать и дарить допускается только у человека. В различении между *давать* и *брать* нет ничего абсолютно достоверного, как в индоевропейских языках (здесь я ссылаюсь на знаменитый текст Бенвениста «*Don et échange dans le vocabulaire indo-européen*» в: *Problèmes de linguistique générale*, 1951–1966), так и в опыте определенной *экономии* (*économie*) — символически или образно, осознанно или неосознанно, предстоит еще заново проработать все эти нюансы как раз в исходном пункте недостоверности этой оппозиции между даром и взятием, между даром, который делает подарок (*fait présent*), и тем даром, который берет, держит и удерживает, между даром, который вершит добро, и даром, который доставляет зло, между подарком (*cadeau*) и ядом (*poison/gift* или *φάρμακον* и т. д.).

В последнюю очередь, однако, эта оппозиция у Хайдеггера должна была указывать на оппозицию между даванием-взятием вещи *как таковой* и даванием-взятием без вещи *как таковой* и в конце концов без самой вещи. Можно было также сказать, что животное может брать вещь и ею манипулировать лишь в той мере, в какой оно не имеет дела с вещью *как таковой*. Животное не позволяет вещи быть тем, что она есть в своем существе. Животное не имеет никакого доступа к существу сущего (*étant*) *как такового* (см. Heidegger. *Gesamtausgabe*, 29/30. С. 290). Более или менее непосредственно, более или менее явным образом рука, или слово *Hand*, играет огромную роль во всей понятийной структуре Хайдеггера, начиная с *Sein und Zeit*, в особенности в определении актуальности (*Gegenwärtigkeit*) через посредство модуса *Vorhandenheit* [наличности] или модуса *Zuhandenheit* [подручности]. Первое понятие (*Vorhandenheit*) во французском более или менее удачно переводят как *étant subsistant* [наличествующее сущее], что хуже, чем в английском как *presence-at-hand*; а второе как *être disponible* [имеющееся в распоряжении], как инструмент или средство, но лучше *ready-to-hand* и *readiness-to-hand*, так как в английском может быть сохранено слово «рука». *Dasein* [присутствие] не явля-

ется ни *vorhanden* [наличным] и ни *zuhanden* [подручным]. Модус актуальности у *Dasein* иной, но тем не менее необходимо, чтобы у него была рука, с тем чтобы оно могло соотноситься с другими модусами актуальности.

Вопрос, поставленный в *Sein un Zeit* (§ 15), собирает воедино самую большую силу своей экономии в немецкой идиоме, и вот в этой хайдеггеровской идиоме: *наличность* обоснована (*fundiert*) в *подручности* или нет? Буквально: какое из двух отношений к руке обосновывает другое? Каким образом следует описывать это обоснование, происходящее в том, что *Dasein* относит к бытию сущего, бытию, которое не есть это *Dasein* (*Vorhandensein* и *Zuhandensein*)? Какая из рук является обосновывающей? Рука, которая имеет отношение к вещи как манипулируемому инструменту, или же рука, которая имеет отношение к вещи как устойчивому и независимому объекту? Этот вопрос является решающим для всей стратегии *Sein und Zeit*. Ее введение — это не тот, проложенный Хайдеггером, первичный ход разработки для деконструкции классического построения обоснования (в конце § 15). Весь этот пассаж является также анализом *Handelns* [действия] (*action* или *pratique*) как жеста руки в ее отношении к лицу и взгляду (*vue*) и тем самым повторной перспективизацией того, что называют оппозицией  $\rho\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ / $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$  [практика/теория]. Давайте вернем себя к тому, что для Хайдеггера «практическое» поведение не является «атеоретическим»<sup>25</sup>. И я процитирую лишь несколько строк, чтобы из них потянуть две путеводные нити:

У греков был уместный термин для «вещей»:  $\rho\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ , т. е. то, с чем имеют дело (*zu tun*) в озаботившемся обращении (*im besorgenden Umgang*) ( $\rho\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ ). Но онтологически как раз специфично «прагматический» характер этих  $\rho\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$  они оставляли в темноте (*im Dunkeln*) [одним словом, греки были первыми, оставившими в темноте подручность ради наличности имеющегося в наличии объекта: можно было бы сказать,

<sup>25</sup> M. Heidegger. *Sein und Zeit*, 9-е изд. Tübingen: Niemeyer, 1960. С. 69; Перевод Джона Маккари и Эдварда Робинсона, *Being and Time*. New York: Harper& Row, 1962. С. 99.



что они открыли всю классическую онтологию, оставляя руку в темноте и тени, позволяя одной руке бросить тень подозрения (*ombrage*) на другую, заменяя в насильственной иерархизации один опыт руки другим опытом руки] и определяли их “ближайшим образом” как “просто вещи”. Мы именуем встречающее в озабочении [*dans la vie courante*, в обычной жизни, *dans l’environnement quotidien et social*, в повседневном и социальном окружении] сущее *средством* (*Zeug*). В обращении находимы средства для письма, шитья, труда, транспорта, измерения [*des outils qui permettent d’écrire, de coudre, de nous déplacer, de mesurer, d’effectuer tout travail manuel*—Я цитирую французский перевод, явно недостаточный относительно *Schreibzeug, Nähzeug, Werk-, Fahr-, Maßzeug*]. Способ бытия средства (*Zeug*) следует выявить. Пойдем по путеводной нити предварительного очерчивания (*Umgrenzung*) [*délimitation* вместо *description*, как это дано во французском переводе] того, что делает средство средством его применимости (*Zeughaftigkeit*)<sup>26</sup>.

Этим способом бытия и будет как раз *Zuhandenheit* [подручность] (*readiness-to-hand*). И Хайдеггер уже здесь, чтобы подготовить разговор об этом в следующей главе, обращается к примерам, которые известным образом он имеет под рукой, наготове, которые являются подручными (*sous la main*): *Schreibzeug, Feder, Tinte, Papier, Unterlage* [письменный прибор, перо, чернильница, бумага, подкладка], для чего, к счастью, во французском языке есть термин *sous-main*, стол, лампа, мебель и — когда его глаза поднимаются чуть выше рук, намеревающихся писать, к окнам и дверям — комната.

Давайте же теперь возьмем эти две нити, которые я как бы вытянул своей рукой, чтобы сделать из них две нити путеводные или чтобы точно так же шить из них и писать, но несколько в иной, моей манере (*manière*).

1. Первая нить касается  $\rho\rho\acute{\alpha}\xi\varsigma$  и  $\rho\rho\acute{\alpha}\mu\omicron\tau\alpha$  [*praxis* и *pragmata*]. Я уже написал все это, когда Джон Саллис, я ему благодарен за это, обратил мое внимание на гораздо более поздний текст Хай-

<sup>26</sup> *M. Heidegger. Sein und Zeit. С. 68.*

деггера. В этом тексте проговаривается захватывающе-наглядным образом (*de façon saisissante*) это длительное маневрирование (*manœuvre*), которое из *пути мышления* и вопрошания о смысле бытия делает длящееся и непрерывное размышление руки, или размышление о руке (*meditation de la main*). Хайдеггер все вновь и вновь утверждает о мышлении, что оно есть путь, что оно на пути (*unterwegs*); но на пути, в этом ходе, мыслитель непрестанно имеет дело с мышлением руки. Через много лет после *Sein und Zeit*, в котором в рамках анализа наличности и подручности (*Vorhanden- und Zuhandenheit*) говорится о руке не *тематическим* образом, за десять лет до *Was heißt Denken?*, где рука уже тематизируется, имеет место быть и этот текст — текст семинара 1942–1943 гг. о Пармениде (*Gesamtausgabe, Parmenides*, том 54, Frankfurt, 1982), на котором возобновляются размышления о  $\rho\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$  и  $\rho\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ . Несмотря на то, что немецкое слово *Handlung* [действие] не является буквальным переводом  $\rho\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ , оно задевает — если внимать ему правильно, чутко — «исходно существенного существа  $\rho\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ » (*das ursprünglich wesentliche Wesen von \rho\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha*), поскольку те  $\rho\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$  [вещи] представляются, *im Bereich der «Hand»* [в пределах досягаемости «руки»]<sup>27</sup>, как наличные и подручные (*Vorhandenen* и *Zuhandenen*). Все мотивы, известные нам по *Was heißt Denken?*, здесь уже присутствуют. Только сущее, которое, как человек, «имеет» *Wort* [слово] ( $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ ,  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ), может и должно иметь также руку (*die Hand haben*) — руку, которой обязаны в своем осуществлении молитва, но также и убийство, приветствие и благодарность, клятва и знак (*Wink*), вообще *Handwerk* [ручная работа]. Я особо выделяю (по причинам, которые прояснятся позднее) здесь намек на *Handschlag* [*la poignée de main* (рукопожатие), или то, что называют «*to per*» *dans la main* (ударить по рукам)], которое, как говорит Хайдеггер, *gründet* («закрепляет») договор (*l'alliance*: союз, договор, *l'accord*: согласие, договоренность, договор, *l'engagement*: обязательство). Рука приходит в своем существе, осуществляется (*west*) лишь в движении истины, в двойственном движении того, что сокращает и позволяет выхо-

<sup>27</sup> M. Heidegger. *Gesamtausgabe*. Т. 54; *Parmenides*. Frankfurt: Klostermann, 1982. С. 118.

дить из его сокрытости (*Verbergung/Entbergung*). Впрочем, весь семинар посвящен истории истины (ἀλήθεια, λήθη, λαθόν, λαθές). И когда Хайдеггер уже в том же месте говорит, что животное не имеет руки, что рука никоим образом не может происходить из лапы или когтей, а исключительно лишь из речи и слова, он сразу же вносит ясность, что «не человек “имеет” руки», а именно рука владеет существом человека, чтобы этим существом располагать (*Der Mensch «hat» nicht Hände, sondern die Hand hat das Wesen des Menschen inne...*)<sup>28</sup>.

2. Вторая нить приводит к письму. Если рука человека на основании речи или слова (*das Wort*) есть то, что она есть, то самым непосредственным и самым изначальным проявлением (*manifestation*) этого начала будет жест руки с целью позволить стать слову явным (*manifeste*), а это значит рукописание, *Handschrift* [рукопись] (*l'écriture manuelle, la manuscriture*), которое показывает (*montre*) и, начерчивая, записывает слово для глаза. «Слово как начертанное (*dessiné* или *incrit*) и таким образом показывающее себя глазу (*und so dem Blick sich zeigende*) есть написанное слово, т. е. письмо (*die Schrift*). Но слово как письмо и есть рукопись (*Das Wort als die Schrift aber ist die Handschrift*)». Вместо *l'écriture manuelle* при переводе *Handschrift* мы используем *manuscriture* [рукописание], так как не нужно забывать, как это часто бывает, то, что письмо пишущей машинки, против которого Хайдеггер будет держать неумолимую обвинительную речь, является точно так же рукописанием. В краткой, обрисованной в одном абзаце «*Geschichte» der Art des Schreibens* [«Истории» искусства письма] («*histoire» de l'art d'écrire*) Хайдеггер полагает, что опознал основную причину *Zerstörung des Wortes* [разрушения слова] («*destruction du mot»* или *de la parole*). Типографская механизация разрушает единство слова, это полное тождество, эту собственную цельность сказанного слова, которую сохраняет и собирает рукописание, поскольку оно, по видимости, ближе к голосу и к собственному телу и поскольку оно соединяет и связывает буквы. Я акцентирую на этом мотиве собирания по причинам, кото-

<sup>28</sup> M. Heidegger. *Parmenides*. С. 118–119.

рые сразу же проясняются. Пишущая машинка содействует разрушению слова: она «вырывает (*entreibt*) письмо из существенной сферы руки, а это значит, слова». Напечатанное на пишущей машинке слово это лишь *Abschrift* [копия], и Хайдеггер напоминает о первых временах пишущей машинки, когда машинописное / дактилографическое письмо (*Brief*) расценивалось как нарушение правил приличия. Сегодня же так обстоит с письмом рукописным, которое оставляет впечатление чего-то неуместного: оно замедляет чтение и кажется старомодным. Оно становится поперек дороги тому, что Хайдеггер считает действительной деградацией слова через посредство машины. Машина *degradiert* [низводит] слово — или речь — и сводит его к простому средству общения (*Verkehrsmittel*), инструменту коммерции (*Handels*) и коммуникации. Кроме того, она дает тем, кто желает этой деградации, некое преимущество: возможность скрыть свое рукописное письмо и тем самым нечто присущее «характеру». «В машинописи все люди выглядят одинаково», заключает Хайдеггер<sup>29</sup>.

Хорошо было бы тщательно проследить те пути, которыми разоблачающая критика пишущей машинки достигает остроты и ясности (я не могу сделать этого здесь)<sup>30</sup>. В конечном итоге звучит: *Die Schreibmaschine verhüllt das Wesen des Schreibens und der Schrift* [Пишущая машинка сокрывает существо писания и письма]. Это сокрытие то же самое, что движение оттягивания, ускользания (слова *entziehen*, *Entzug* всплывают в этом тексте много раз). И если в этом ускользании пишущая машинка становится *zeichenlos* [без значения] (*sans signe*), инсигнификантной, а-сигнификантной [незначащей]<sup>31</sup>, то потому, что она утрачивает руку. Она во всяком случае угрожает тому, что — в руке — сохраняет слово (*la parole*), или сохраняет для слова отношение бытия к человеку и человека к сущему. *Die Hand handelt* [рука «ручает» (руко-творит)], *la main manie*. *Die Wesenszugehörigkeit* [существенная сопринадлежность] руки со словом, различие, определяющее существо человека, проявляется (*sich*

<sup>29</sup> Там же. С. 119.

<sup>30</sup> Там же. С. 124 и далее.

<sup>31</sup> Там же. С. 126.

*manifestiert*) в том, что рука как раз проявляет то, что сокрыто, «что *die Hand Verborgenes entbirgt* [рука раскрывает сокрытое]». И она творит это именно в своем отношении к слову, тем, что она показывает, и тем, что она пишет, тем, что она дает знак, показывающий знак, или, более того, тем, что она этим знакам или «монстрам-знакам» дает *formen*, которые называются письмом («... *indem sie zeigt und zeigend zeichnet und zeichnend die zeigenden Zeichen zu Gebilden bildet. Diese Gebilde heißen nach dem «Verbum» γράφειν die γράμματα*» [тем, что она показывает и показывая обозначает, и обозначая преобразует показывающее знаки в образы. Именованье этих образов — *γράμματα* — происходит от «глагола» *γράφειν*]). Таковое включает в себя — и об этом Хайдеггер говорит явным образом: «*Письмо в происхождении своего существования есть руко-пись (Die Schrift ist in ihrer Wesensherkunft die Hand-schrift)*. И Хайдеггер, я хотел бы добавить, об этом не говорит, но это мне кажется еще более решающим, это письмо, непосредственно связанное со словом, что еще более вероятно, это *система фонетического письма*, разве что эта система, которая собирает *Wort, zeigen* и *Zeichen* [слово, указывать и знак], не берет с необходимостью всегда свой ход через голос, и речь-слово, о чем здесь говорит Хайдеггер, существенно отличаются от всякого *θωνή*. Это различие достаточно необычно, чтобы заслуживать особого внимания. Но Хайдеггер не проронил ни единого слова об этом. Напротив, он настаивает на существенной и изначальной сопринадлежности *Sein, Wort, λέγειν, λόγος, Lese, Schrift* как *Hand-schrift*. Эта собирающая их сопринадлежность привязана, впрочем, к движению самого собирания, которое Хайдеггер все вновь и вновь, и здесь, и в других местах вычитывает в *λέγειν* и в *Lesen* [чтении] (... *das Lesen d. h. Sammeln*)<sup>32</sup>. Мотив *Versammlung* [собирания] ведет за собой осмысление *Geschlecht* в тексте о Тракле, который я вскоре в некоторой степени привлеку для нашего разговора. Протест против пишущей машинки принадлежит здесь равным образом к области интерпретации техники (*technique*) и интерпретации политики с позиции техники. Это нечто само собой разумеющееся. Точно так же, как в *Was heißt Denken?* через несколько страниц после тематизации руки дается ссылка на Мар-

<sup>32</sup> Там же. С. 125.

кса, на семинаре 1942–1943 годов также выносятся на рассмотрение Ленин и «ленинизм» (именование, которое нашел для этой «метафизики» Сталин). Хайдеггер напоминает о словах Ленина: «Большевизм есть советская власть плюс электрификация»<sup>33</sup>. Когда Хайдеггер об этом писал, Германия вступила в войну именно с Россией и Соединенными Штатами Америки (для которых на этом семинаре Хайдеггера также были найдены жесткие слова), но электрической пишущей машинки еще не было.

Эта очевидно позитивная оценка рукописания не исключает низкой оценки письма в общем, как раз напротив: она получает свой смысл в рамках общего истолкования способа / искусства писать (*l'art d'écrire*) как возрастающего разрушения слова или речи. Пишущая машинка является лишь современным усугублением зла. Зло приходит не только через письмо, но и через литературу. Непосредственно перед цитатой из *Mnemosyne* в *Was heißt Denken?* имеют место два четких и резких утверждения:

1. Сократ есть «самый тонкий мыслитель Запада. Поэтому он ничего не писал (*der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben*)»<sup>34</sup>. Ему удалось встать и устоять на сквозном протягивающем ветру и в движении оттягивания, *in den Zugwind dieses Zuges*, того, что дано для мышления. В другом фрагменте, в котором также речь идет об этом *Zug des Entziehens* [тяге оттягивания] (*qui traite aussi de ce retrait*), Хайдеггер вновь проводит различие между человеком и животным, на этот раз – перелетной птицей. На одной из первых страниц *Was heißt Denken?* он пишет, еще до первого цитирования *Mnemosyne*: «Когда мы попадаем в этот тяг оттягивания (*Zug des Entziehens*), мы – подобно перелетным птицам [«дающим тягу» от наступающей зимы на юг, т. е. тянущимся], но совершенно иначе – пребываем в этом тяге к притягивающему при том, что оно само оттягивается»<sup>35</sup>. Выбор примера связан здесь с немецкой идиомой: *oiseau migrateur* [перелетные птицы] звучит в не-

<sup>33</sup> Там же. С. 127.

<sup>34</sup> *M. Heidegger. Was heißt Denken?* С. 52.

<sup>35</sup> Там же. С. 5.

мецком как *Zugvögel*. Мы, люди, находимся в *Zug* [тяге] (*trait*) этого оттягивания (*retrait*), *nur ganz anders als die Zugvögel* [но совершенно иначе, чем перелетные птицы].

2. Второе четкое и резкое утверждение: мышление претерпевает свой упадок в тот момент, когда начинают писать, на *исходе* мышления, *выходя* из мышления (*au sortir de la pensée, en sortant de la pensée*), чтобы от него, как от сквозного ветра, укрыться. Это тот момент, когда «мышление вступило в литературу (*das Denken ging in die Literatur ein*)»<sup>36</sup>. В бегстве от мышления в укрытие это вступление в письмо и в литературу (в широком смысле этого слова) решило судьбу западной науки как в образе *doctrina* средневековья (учение, *Lehre*), так и в образе *scientia* Нового времени. Конечно, здесь речь идет о том, что является основанием господствующего понятия дисциплины, учения и университета. Тем самым становится очевидным, каким образом выстраиваются вокруг руки и вокруг слова и с четко выраженной связностью все те черты, на постоянную повторяемость которых я в другом месте обратил свое внимание, называя это логоцентризмом и фоноцентризмом. Какими бы ни были побочные и маргинальные мотивы (которые здесь одновременно работают и действуют), все же определенный, последовательно озвучиваемый дискурс Хайдеггера находится во власти логоцентризма и фоноцентризма — и это так, начиная с возобновления вопроса о бытии, деструкции классической онтологии, экзистенциальной аналитики и ее перераспределения отношений (экзистенциальных и категориальных) между *Dasein*, *Vorhandensein* и *Zuhandensein* [присутствием, наличным бытием и подручным бытием].

Экономия, которую я обязан блюсти в этом докладе, не позволяет мне выходить за рамки этой первой ориентировки (*repérage*) в истолковании Хайдеггером руки. Чтобы то, что я здесь говорю, связать (*relier*) лучше, в некой дифференцированной связанности, с тем, что я говорю о Хайдеггере в другом месте, в особенности в *Ousia et Gramme*, необходимо заново перечитать (*relire*) одну стра-

<sup>36</sup> Там же. С. 52.

ницу из *Das Wort des Anaximander* [Изречение Анаксимандра] (1946), т. е. из текста, который также упоминает *Mnemosyne*, текста, с которым дискурсивно соотносится *Ousia et Grammè*. На этой странице указано то, что в  $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ , которое обычно переводят вообще как «необходимость», говорит  $\eta\ \chi\epsilon\acute{\iota}\rho$ , рука: « $\chi\rho\acute{\alpha}\omega$  говорит: *ich be-handle etwas* [я прикладываю руку к чему-то]...» (*je manie, je porte la main à quelque chose*)<sup>37</sup>. Продолжение абзаца является слишком трудным для перевода, потому что здесь используется (*behandelt*) как раз немецкая идиома (*in die Hand geben, einhändigen, aushändigen* [давать в руки, вручать, выдавать на руки]: *remettre en mains propres*, затем *délivrer, abandonner, überlassen* [предоставлять]) – причастие  $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$  лишается значений *Zwangs* [принуждения] и *Müssens* [долженствования]. Тем же ходом лишается этих значений и слово *Brauch* [употребление], которое Хайдеггер предлагает для перевода  $\tau\omicron\ \chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$  и которое в повседневном немецком означает «потребность». Таким образом, не следует с необходимостью мыслить руку из «потребности». Во французском *der Brauch* перевели через *le maintien* [умение-держаться-себя], что наряду с некоторой неадекватностью или значениями, уводящими в сторону, и ложными направлениями (*faux sens*) получает возможность двойного намека: на руку (*la main*) и на момент «теперь» (*maintenant*), о которых собственным образом заботится этот текст. Если *Brauchen*, согласно Хайдеггеру, есть хороший перевод  $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ , которое позволяет мыслить *das Anwesende in seinem Anwesen* [присутствующее в его присутствии], если оно именуется *Spur* [след], который исчезает в истории бытия, как бы она не развертывалась в качестве западной метафизики, если *der Brauch* есть одновременно  $\acute{o}\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  (*Versammlung* [собрание])<sup>38</sup>, то в таком случае рука – до любой техники руки, до любой хирургии (*chirurgie*) – имеет место ради чего-то, имеет место не без причины (*la main n'y est pas pour rien*).

<sup>37</sup> M. Heidegger. *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann, 1950. С. 337; Перевод Дэвида Форрела и Франка А. Капуцци. *Early Greek Thinking*. New York: Harper & Row, 1975, 1984. С. 51.

<sup>38</sup> M. Heidegger. *Holzwege*. С. 340.



## II

Рука человека. Вы, несомненно, заметили, что Хайдеггер мыслит руку не только как всецело единственную и не только как принадлежащую человеку в качестве собственнейшего. Он мыслит ее всегда в *единственном числе*, как будто у человека не две руки, а всего лишь одна рука, лишь этот монстр-знак. Не отдельный орган посредине тела, наподобие того, как у Циклопа был единственный глаз посредине лба, хотя и это представление, оставляющее желать лучшего, кое-что дает для мысли. Нет, *рука* человека — это означает то, что далее речь идет не о тех хватательных органах или тех конечностях, используемых в качестве инструментов, какими и являются *руки*. У обезьян имеются хватательные органы, которые подобны рукам; человек пишущей машинки и вообще техники пользуется обеими руками. И не является ли говорящий и, что называется, пишущий рукой человек монстром-знаком с одной-единственной рукой (или монстром-знаком одной-единственной руки)? Даже если Хайдеггер пишет следующее: *Der Mensch «hat» nicht Hände, sondern die Hand hat das Wesen des Menschen inne* [не человек «имеет» руки, а именно рука владеет существом человека] (*L'homme n' «a» pas de mains, mais la main occupe, pour en disposer* — владеет, чтобы этим существом располагать — *l'essence de l'homme*), то уточняющее дополнение относится не только, как это видится на первый взгляд, к структуре «имения» — к слову, которое Хайдеггер заключает в кавычки и которое он предлагает поместить в иное, обратное отношение (человек не *имеет* руки; это рука, которая *имеет* человека). Уточнение относится к различению множественного и единственного числа: *nicht Hände, sondern die Hand* [не руки, а рука]. То, что, свершаясь, приходит (*arrive*) к человеку через λόγος или через *Wort* [слово], не может быть ничем иным, как одной-единственной рукой. Руки — это уже или все еще органическое или техническое рассеяние (*dispersion*). Поэтому не нужно удивляться отсутствию всякого, например выдержанного в кантовском смысле, упоминания игры различия между правым и левым или упоминания зеркала и пары перчаток. Это различие может быть лишь *чувственным*. Я, со своей стороны, уже рассматривал

в своей манере пару ботинок с левой и правой ноги Хайдеггера, сегодня же я не рискую на этом пути делать шаги дальше. Я ограничусь двумя замечаниями. Во-первых, *on the one hand* [с одной стороны], как обычно говорят по-английски, все выглядит (насколько мне известно) так, как будто единственное предложение, в котором Хайдеггер говорит о руках человека во множественном числе, касается как раз момента молитвы или, во всяком случае, жеста, в котором складываются (*sich falten*) обе руки, чтобы в *Einfalt* [односложности] объединиться. Хайдеггером постоянно привилегирована *Versammlung* [собранность]. Во-вторых, *on the other hand* [с другой стороны] никоим образом ничего не говорится о ласке или о вожделении. Делается ли любовь, занимается ли человек любовью рукой или руками? И как обстоит дело в этом отношении с сексуальным различием? Можно вообразить себе протест Хайдеггера: этот вопрос носит выводной характер — то, что вы называете вожделением или любовью, имеет своей предпосылкой появление (*avènement*) *руки* из слова, и с того времени, как я указал на руку, которая дает, подается, заверяет (*verspricht*), отдается, предоставляет, вручает и обязывает в уговоре и клятве, вы располагаете всем, что вам нужно, чтобы осмыслить то, что они вульгарно называют занятием любовью, лаской или вообще вожделением. — Может быть, но почему нельзя об этом сказать?

[Это последнее замечание могло бы послужить мне, если бы позволило время, переходом к тому слову, к тому обозначению, к «*Geschlecht*», которое мы к настоящему моменту (*maintenant*) должны были разобрать подробнее в другом тексте. Сейчас я не буду воспроизводить этой части моей лекции (*conférence*), могущей быть озаглавленной *Geschlecht III*, отпечатанная рукопись которой фотокопирована и роздана некоторым из вас для осуществления возможной дискуссии. Поэтому я ограничусь здесь самым кратким изложением.]

Я только что произнес «слово *Geschlecht*»: оно таково, что я уже не уверен, существует ли один референт [предмет референции], который может быть определен вообще и определен в единстве. Я уже не уверен, можно ли, кроме того, вообще говорить о *Geschlecht* за рамками лишь слова «*Geschlecht*», которое в дальнейшем

здесь цитируется в кавычках, скорее упоминается (*mentioned*), чем оказывается употребленным (*used*). По этой причине я и оставляю его на немецком. Никакое слово, никакая дословность не будут здесь достаточными для перевода этого слова, которое в своем идиоматическом значении собирает *la souche* (племя, порода), *la race* (раса), *la famille* (семья), *le l'espèce* (вид), *le genre* (род), *la generation* (поколение), *le sexe* (пол). Затем, после того как я сказал слово *Geschlecht*, я сразу отказался от него или внес поправку: «обозначению *Geschlecht*», пояснил я. Так как тема моего анализа свелась к виду композиции или разложения (*décomposition*), который — с полным основанием — касается единства этого слова. Возможно, оно даже уже не слово. Возможно, нужно с самого начала подходить к нему, исходя от его расчленения (*désarticulation*) или его разложения, другими словами: его формации, его информации, его деформаций или трансформаций, его переводов, генеалогии, его объединенного тела, объединенного после деления слов на части или же в соответствии с этим делением. Следовательно, мы будем интересоваться *Geschlecht* этого *Geschlecht*, его генеалогией или его генерацией. Но эта генеалогическая композиция «*Geschlecht*» в тексте Хайдеггера, который мы должны теперь (*maintenant*) подвергнуть вопрошанию, должна быть неотделима от разложения человеческого *Geschlecht*, от разложения человека.

Через год после *Was heißt Denken?* Хайдеггер публикует в 1953 году «*Die Sprache im Gedicht*» [Язык в стихотворении] в *Merkur*, где дает ему заглавие *Georg Trakl*, сопроводив подзаголовком, который почти не изменился в переиздании 1959 года в сборнике *Unterwegs zur Sprache* [На пути к языку]: *Eine Erörterung seines Gedichtes* [Разбор его стихотворения]. Все эти заглавия практически уже непереводимы. И все же я буду часто возвращаться к достойнейшему переводу Жана Бофре и Вольфганга Брокмайера, опубликованному в *Nouvelle Revue Française* (январь-февраль 1958 г.) и переизданному недавно в *Acheminement vers la parole*<sup>39</sup>. Риск мышления на каждом

<sup>39</sup> *Nouvelle Revue Française* 6 (1958). С. 52–75, 213–236; *M. Heidegger. Acheminement vers la parole*. Paris: Gallimard, 1976. С. 39–83. Возможно, вы будете удивлены тем, что я цитирую французский перевод Хайдеггера в лекции,

шагу самым тесным образом уже вплетен в язык, идиому и перевод. Я приветствую это смелое предприятие, которое представило такого рода перевод, еще и в молчаливой форме. Наш долг здесь возникает по отношению к некому дару, который дает много больше, чем то, что называют просто переводом на французский. Всякий раз, когда я буду вынужден отходить от этого перевода, это будет происходить без всякого намерения что-либо переоценить и уж тем более без намерения улучшить. Скорее мы будем вынуждены умножить планы, ввести в беспокойство немецкое слово и проанализировать его в соответствии с целым рядом касаний, ласк или ударов. Перевод, в привычном смысле того, что публикуется под этим именовани­ем, не может себе этого позволить. Но мы, напротив, имеем обязательства делать это всякий раз, когда будет затребован дословный учет, слово в слово, что называется, конвенциональный идеал перевода. Впрочем, это было бы оправданным, пусть даже явно тривиальным, но на самом деле существенным, если бы этот текст о Тракле считали *Erörterung* [разбором] того, что мы называем переводом. В сердцевине этого разбора, этого *Ortes* [места], *Geschlecht*, находится слово

даваемой на английском языке. Я делаю это по двум причинам. Во-первых, чтобы сохранить принуждение или возможности идиомы, в которой я сам работаю, обучаю или пишу. То, что вы слышите сейчас, есть перевод текста, написанного первоначально на французском. С другой стороны, я полагал, что текст Хайдеггера мог бы быть все же более доступным, мог бы получить некоторую дополнительную легкость, обогатив нас, таким образом, третьим ухом; размежевание (*Auseinandersetzung*) с помощью еще одного языка может уточнить наш перевод (*Übersetzung*) текста, называемого «оригинальным». Я только что назвал ухо другого третьим ухом не только для того, чтобы умножить избыток примеров пар (ног, рук, ушей, глаз, грудей и так далее) и всех проблем, которые они могли бы поставить перед Хайдеггером, но также чтобы подчеркнуть, что можно писать на пишущей машинке, что я и сделал, тремя руками с помощью трех языков. Я знал, что я должен буду говорить на английском текст, который написан на французском, а прочитан на немецком.

или обозначение. Сглаживать композицию и разложение этого обозначения, работу Хайдеггера над своим языком, его мануальное и рукодельное письмо, его *Hand-Werk* — вот к чему склоняются фатальным образом существующие переводы (французские и, я думаю, английские).

Без всякого дальнейшего вступления... я перескакиваю одним махом (*je saute d'un coup*) в середину текста, чтобы с первой же вспышкой (*flash*) осветить интересующее меня место. В двух случаях, в первой и третьей части, Хайдеггер провозглашает, что слово «*Geschlecht*» в немецком, «в нашем языке» (все еще ставится вопрос об этом «мы»), имеет множество значений. Но это особенное множество тем или иным способом должно быть собрано. В *Was heißt Denken?*, сразу же после пассажа о руке, Хайдеггер протестует уже скорее против «одноколейного мышления» и одноколейного пути. Даже если он напоминает о том, «*Geschlecht*» открыт некоторой полисемией, он движется, прежде и после всего, по направлению пути к определенному, собирающему это множество, единству. Это единство есть не тождество, а такое единство, которое хранит односложную простоту (*Einfalt*) того же самого — вплоть до формы складки (*Falte*). Эту изначальную односложность Хайдеггер хочет дать мышлению вне рамок всякого этимологического выведения, по меньшей мере выведения, соответствующего строго филологическому смыслу этимологии.

1. В первом фрагменте<sup>40</sup> цитируется предпоследняя строфа стихотворения *Herbstseele* [Осенняя душа] (*Ame d'Automne*). Я прочту его во французском переводе, который поставит перед нами еще несколько проблем.

Bientôt furent poisson et gibier  
 Ame bleue, obscur voyage  
 Départ de l'autre, de l'aimé  
 Le soir change sens et image  
 [Sinn und Bild].

<sup>40</sup> M. Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*. С. 49–50.

Bald entgleitet Fisch und Wild.  
Blaue Seele, dunkles Wandern  
Schied uns bald von Lieben, Andern.  
Abend wechselt Sinn und Bild.

Рыбы, птицы прочь скользят.  
Синь души к пути готова —  
Прочь от тех других, любимых.  
Вечер сменит образ, смысл.

Хайдеггер добавляет: «Странники, следующие за чужеземцем, очень скоро обнаруживают себя разведенными *von "Lieben", die für sie "Andere" sind. Die Anderen – das ist der Schlag der verwesten Gestalt des Menschen* [“любимыми”, являющимися для них “другими”. Другие — это порода разлагающегося образа человека]».

Это оказывается переведенным следующим образом: *Les «Autres» entendons la souche défaite de l'homme*. Schlag [порода, удар] в немецком подразумевает больше, чем некую вещь. В собственном смысле (*sens propre*), как было бы сказано в словаре, это *le coup* [удар] со всеми теми значениями, которые могут ассоциировать с ним. Но в фигуральном, переносном смысле (*sens figuré*) словарь говорит, что это также и *la gace* или *le l'espèce, la souche* (слово, выбранное здесь французскими переводчиками). Ход мыслей Хайдеггера будет руководствоваться этим отношением между *Schlag* (как *coup* и как *souche* одновременно) и *Geschlecht*. *Der Schlag der verwesten Gestalt des Menschen* — включает в себе *Verwesen* [разложение] в смысле того, что «распадается на свои компоненты» (*décompose*), когда это воспринимают буквально в обычном обозначении загнивания тела, но и в некоем другом смысле (*sens*), более широком смысле распада бытия или *Wesen* [сущего], который Хайдеггер будет беспрестанно все вновь и вновь очерчивать. Этим он открывает абзац, который начинается с «Наш язык...»: «*Unsere Sprache nennt das aus einem Schlag geprägt* [Наш язык порожденное из одной породы (*ayant reçu l'empreinte d'une frappe*) *und in diesen Schlag verschlagene* [и в этой породе перемешанное] человеческое существо (*et dans cette frappe frappée de spécification* — и на самом деле *verschlagen* означает обычно *spécifier* (обособлять), *séparer* (разделять), *cloisonner* (разде-

лять, перегораживать), *distinguer* (различать), *différencier* (дифференцировать)) именуется «*Geschlecht*». Наш язык именуется... человеческое существо... «*Geschlecht*». Слово стоит в кавычках. Я иду дальше до конца этого абзаца, контекст которого затем должен быть восстановлен: «Слово [т. е. *Geschlecht*] означает как *Menschengeschlecht* [род человеческий] в смысле *Menschheit* [человечество], так и роды в смысле племен, кланов, колен и семей, а это *alles wiederum geprägt* (*frappe au sens de ce qui a reçu l'empreinte, struck* в смысле того, что получает печать, тóлос, типовой знак,) *in das Zwiefache der Geschlechter* [все в свою очередь порождено в двусоставности полов]». *Dualité générique des sexes* [двойственность полов] это рискованный перевод на французский. Хайдеггер действительно на этот раз говорит о половом различии, которое заново, в некоей второй породе (*widerum geprägt*), будет порождать *Geschlecht* во всех перечисленных значениях (так же, как говорят во французском *battre monnaie. Geld prägen* [чеканить монету]). На этой второй породе будут сконцентрированы мои дальнейшие вопросы. Хайдеггер, однако, говорит не *dualité générique* (*geschlechtliche Zweiheit*) [половая двойственность]. А в том, к чему относится слово *das Zwiefache*, двусоставное, дуальное, заключена вся загадка текста, которая разыгрывается между двусоставностью, определенной парностью, определенной складкой (*pli*) полового различия или *Geschlecht*, с одной стороны, и *Zwietracht der Geschlechter* [раздором полов] как раздвоением, войной, несогласием, противоположностью, как силовым противодействием — дуэлью и неприкрытой враждебностью, с другой стороны.

2. Второй фрагмент будет взят из третьей части<sup>41</sup> в поступательном движении направления пути, которое уже несколько смещено: Das «*Ein*» (в кавычках и курсивом в немецком тексте) im Wort «*Ein Geschlecht*» (цитата из стихотворения Тракля; на этот раз французские переводчики — без ясного и достаточного обоснования — решили *Geschlecht* перевести через *race*) *meint nicht «eins» statt «zwei»* [«*Ein*» в слове «*Ein Geschlecht*» вовсе не означает «один» вместо «двух»]. Не означает он также *das Einerlei einer faden Gleich-*

<sup>41</sup> Там же. С. 78.

heit [некой монотонности скучной одинаковости]. (Я позволю себе относительно этого пункта сослаться на первую часть моего эссе, озаглавленного *Geschlecht*). Под словом «*Ein Geschlecht*» здесь вообще не подразумевается *keinen biologischen Tatbestand, weder die «Eingeschlechtlichkeit», noch die «Gleichgeschlechtlichkeit»* [никакое биологическое положение вещей: ни «однополость», ни «отсутствие половых различий»]. В подчеркиваемом Траклем «*Ein Geschlecht*» [«одном *Geschlecht*»] скрывается то единящее, которое объединяет (*einigt*) из собирающей синевы ночи духа [*de l'azur appareillant*— эту синеву нельзя понять, коль скоро нет сведений о симфоническом или синхроматическом прочтении синевы или лазурной синевы неба в стихотворениях Тракля, которое я пытаюсь осуществить в продолжении этой экспозиции, продолжении, о котором я не буду здесь докладывать, и коль скоро нет сведений о том, что французские переводчики переводят слово *versammelnd* через *appareillant: rassemblant* (собирая), *recueillant* (сосредотачивая) в то же самое или в «равное» (*le «pareil»*), что не является идентичным]. *Das Wort* (к которому нужно добавить: слово *Ein* в *Ein Geschlecht*) *spricht aus dem Lied, worin das Land des Abends gesungen wird* [слово звучит из песни, воспевающей Вечернюю страну] (*le pays du decline* или *l'Occident*, Запад). Следовательно, слово «*Geschlecht*» получает здесь свое полное уже поименованное *mehrfältige Bedeutung* [многосложное значение]. Во-первых, оно подразумевает *das geschichtliche Geschlecht des Menschen, die Menschheit, im Unterschied zum übrigen Lebendigen (Pflanze und Tier)* [исторический человеческий род, человечество, в его отличии от остального живого — растений и животных]. Далее словом «*Geschlecht*» называют *Geschlechter* (во множественном числе: слово *Geschlecht* это *Geschlechter!*), *Stämme, Sippen, Familien dieses Menschengeschlechtes* [роды, племена, кланы, семьи этого человеческого рода]. Слово «*Geschlecht*» подразумевает кроме того и одновременно с этим *überall* (всюду) [*partout*— Хайдеггер не обязан соглашаться со «всеми этими различиями» (*toutes ces distinctions*), как это делает французский перевод по аналогии с первым определением, но здесь это уже не важно] *Zwiefalt der Geschlechter* [двусложность полов] (*le dédoublement générique*— французский перевод не обозначает здесь все же явную сексуальность, в то время как



несколько выше *Zweifache der Geschlechter* было переведено еще как *dualité générique des sexes*).

Таким образом, Хайдеггер только что упомянул о том, что «*Geschlecht*» означает, в дополнение ко всем другим значениям, также (*zugleich*) и половое различие, давая ему дополнительное именование. А следующий абзац Хайдеггер открывает словом *Schlag* [порода, удар], которое французский перевод передает через *frappe*, что имеет двойной недостаток. С одной стороны, здесь теряется отсыл к стихотворной строке Тракля, чье слово *Flügelschlag* [удар крыльев] совершенно правильно переводится как *coup d'aile*. С другой стороны, в использовании для перевода одного и того же слова, *Schlag* двух разных слов, *coup* и *frappe*, исчезает то, что Хайдеггеру позволяет опереться на родство между *Schlag* и *Geschlecht* в тех двух строках, которые он может прочесть на подъеме. Эти строки взяты из стихотворения, озаглавленного *Abendländisches Lied*. Другое стихотворение носит название *Abendland*; и закат Вечерней страны, именно как Запад, находится в центре этого хода мысли.

Ô de l'âme nocturne coup d'aile  
 O der Seele nachtlicher Flügelschlag.  
 [О, ночные удары крылами души]<sup>42</sup>

Строки заканчиваются двоеточием (*deux points*) и двумя словами, ясными и простыми: «*Ein Geschlecht*». «*Ein*»: единственное слово, которое, как отмечает Хайдеггер, Тракль во всем своем творчестве таким способом *betont* [подчеркивает, делает ударение на нем] (*souligné*). *Souligner* — это подчеркивать. Ударное в таком подчеркивании слово (*Ein*) задает тем самым *Grundton* [главный тон] (*le ton fundamental, la note fondamentale*). Это *Grundton des Gedichtes* [стихотворения], но не *Dichtung* [поэзии], ибо Хайдеггер последовательно проводит различие между *Gedicht* [стихотворением], которое всегда остается *ungesprochen* [невысказанным] молчащим, и *Dichtungen* [стихи], которые, исходя из *Gedicht*, высказывают себя и выговаривают. *Gedicht* — это молчащий источник написанных и продекламированных *Dichtungen*, из которых, правда, надо

<sup>42</sup> Там же. С. 77.

исходить, чтобы появилась возможность *erörtern* [разобрать] *Ort* [место], источник, именно *Gedicht*. На этом основании Хайдеггер может говорить об этом «*Ein Geschlecht*», которое заключает в себе *Grundton* [главный тон], из которого *Gedicht* этого поэта умалчивает о *Geheimnis* [тайне]. В абзаце, начинающемся *Der Schlag*, становится тем самым возможно достижение его полномочий не только из филологического разложения (*decomposition*), но и из того, что происходит в строке, в *Dichtung* Тракля: *Der Schlag, der sie in die Einfalt des «Einen Geschlechts» prägt und so die Sippen des Menschengeschlechts* [Порода, претворяющая эту двусложность в односложность «одного *Geschlechts* и таким образом возвращающая кланы человеческого рода] и тем самым возвращающая себя в кротость самого тихого детства, порождает, позволяя душе вступить на путь к «синей весне» (цитата из Тракля дана в кавычках, которые во французском переводе были опущены)<sup>43</sup>.

Таким образом, мы имеем два фрагмента, к тому же вырванные из контекста, в которых Хайдеггер тематизирует одновременно многосложную полисемию и точечную односложную простоту «*Geschlecht*» в «нашем языке». Этот язык, который является нашим, есть немецкий, и он также является языком «нашего *Geschlecht*», как сказал Фихте, коль скоро *Geschlecht* означает и род, поколение, племя. Теперь же то, что пишется и разыгрывается через письмо этого слова, *Geschlecht*, в нашем *Geschlecht* и в нашем *Sprache* [языке], настолько в своих возможностях идиоматично, что остается почти непереводаемым. Родственность *Schlag* и *Geschlecht* имеет место лишь из этого «*Sprache*» [«языка»] и лишь из него мыслимо. Не только из немецкой идиомы, которую я здесь не решаюсь назвать «национальной», но и из строго определенной идиомы единственного в своем роде *Gedichtes* [стихотворения] и единственного в своем роде *Dichtens* [стихослагания], в данном случае из того или иного стихотворения Тракля, затем еще дополнительно будучи строго определено через идиому *Denkens* [мышления], которое приходит через письмо Хайдеггера. Я говорю отчетливо *Dichten* и *Denken*. Помнится, *Dichten* и *Denken* для Хайдеггера — это

<sup>43</sup> Там же. С. 78–79.

работа руки, которая подвержена тем же опасностям, что и Hand-Werk [ручная работа] столяра-краснодеревщика. Точно так же известно, что Хайдеггер никоим образом не ставит философию и науку на один уровень с мышлением и стихослаганием. Последнее, несмотря на их радикальные различия, родственны и параллельны — параллели, которые пересекаются и касаются в одном месте, которое точно так же есть некий вид *Zeichnung* [рисунка], расчерчивание некого *Risses* [чертежа] (*trait*)<sup>44</sup>. Философия, наука и техника из этого параллелизма почти исключены.

Как относиться к этому тексту (*que penser de ce texte*)? И каким образом он прочитывается?

А кроме того, идет ли вообще здесь речь о *lecture* [чтение, лекция] — во французском и английском смысле слова? Никоим образом по меньшей мере по двум причинам. С одной стороны, уже слишком поздно, и вместо продолжения чтения почти сотни страниц, которые я посвятил этому тексту о Тракле — с первым незавершенным и предварительным вариантом, написанным по-французски, некоторые из вас уже ознакомились — я хотел бы за несколько минут ограничиться характеристикой главной задачи этого текста, в той мере, в какой эту задачу можно перевести в некий ряд отсроченных вопросов или вопросов, дающих отсрочку. Я их сгруппировал более или менее искусственно вокруг пяти фокусных точек (*foyers*). Но с другой стороны одна из этих фокусных точек относится к понятию *lecture*, которое не кажется мне адекватным, разве что оно было бы основательно разработано, адекватным ни для того, чтобы обозначать то, что Хайдеггер делает в своем *Gespräch* [разговоре наедине] с Траклем или в том, что он называет *Gespräch* или подлинным *Zwiesprache* [диалогом] поэта с мыслителем или мыслителя с поэтом, ни для того, чтобы еще обозначать то, что я испытываю, или то, что меня интересует в ходе этой *Auseinandersetzung* [дискуссии, размежевания] именно в связи с этим текстом Хайдеггера.

Моя самая постоянная задача относится, очевидно, к «метке» («*marque*») *Geschlecht* и к тому, что в ней маркировка (*marque*), запе-

<sup>44</sup> Там же. С. 44.

чатление, впечатление, *от-мечаем* (*ver-merkt, remarque*) определенное письмо как *Schlag, Prägung* [за-печатление, чеканка] и т. д. Это *Vermerken, Re-markierung* (*re-marque*) поддерживает некое существенное отношение с тем, что я, несколько произвольно, из этих пяти фокусных точек вопрошания ставлю на первое место.

1. *О человеке и об анимальности (животности)*. В тексте о Тракле вносится также предложение о том, как следует мыслить различие между анимальностью и гуманностью, между животностью и человеческим. Речь здесь должна идти о различии между двумя половыми различиями, о различии, об отношении между 1 и 2, и о делимости в общем. В средоточии этого очага [фокусной точки] (*au foyer de ce foyer*) находится маркировка *Geschlecht* в своей многосложной полисемии (вид или половой признак — *espèce ou sexe*) и в своей диссеминации, рассеянии.

2. Следующая фокусная точка вопрошания относится точно так же к тому, что Хайдеггер говорит о многосложной полисемии, которую буду отличать от диссеминации. В многократных повторениях Хайдеггер проявляет себя восприимчивым к тому, что можно было бы назвать «хорошей» полисемией, которая есть полисемия поэтического языка и «великого мыслителя». Эта полисемия должна позволять *собирать* себя в некое «более высокое» единогласие и в неповторимость некоего *Einklangs* [созвучия]. Хайдеггер таким способом добивается того, чтобы достойно оценить *единственный раз* некую «*Sicherheit*» [«достоверность»] поэтической строгости, сжатой таким образом силой собирания. И эту «достоверность» он противопоставляет как «всяческим ощущениям» посредственных поэтов, которые предаются плохой полисемии (которую можно собирать как раз не в *Gedicht* [стихотворении] или в одном единственном *Ort* [месте]), так и однозначности *Exaktheit* [точности] в технике и науке. Этот мотив производит на меня впечатление мотива вместе с тем традиционного (собственно аристотелевского), по своей форме догматического и в той мере, в какой он противоречит другим мотивам Хайдеггера, еще и показательного. Но я никогда не «критикую» Хайдеггера без напоминания о возможности подать это, исходя из других мест его собствен-

ного текста. Этот текст вообще не может быть однородным и — по меньшей мере — написан двумя руками.

3. Этот вопрос, который я, таким образом, называю *Полисемия и расщепление* (диссеминация), связан с другой фокусной точкой, в которой пересекаются несколько *вопросов метода*. Что делает Хайдеггер? Как он «оперирует» («*opéret*») и какими путями, *Рдоі*, которые еще не являются или уже не являются *методами*? Что такое шаг (*le pas*) Хайдеггера на этом пути? Что такое его ритм в этом тексте, в котором явным образом высказывается о существовании *·υθμός*, и что такое также его манера (*manière*), его *Hand-Werk* [ручная работа] письма? Эти вопросы, выходящие за рамки методов (*oultre-méthode*), являются также вопросами об отношении, которое этот текст Хайдеггера (также и тот, который я со своей стороны пишу) поддерживает с тем, что называют герменевтикой, интерпретацией или толкованием (экзегезой), литературной критикой, риторикой или поэтикой, а также и со всем комплексом знаний (*savoirs*) гуманитарных или социальных наук (историей, психоанализом, социологией, политологией и т. д.). Два противопоставления или различия, две пары понятий являются опорой хайдеггеровской аргументации — и я со своей стороны подвергаю их вопрошанию. Это, *с одной стороны*, различие *Gedicht* [стихотворения] и *Dichtung* [стихослагания]. *Gedicht* (непереводимое слово, даже когда-нибудь) есть, на своем месте, то, что собирает все *Dichtungen* поэта. Это собрание есть не собрание какого-то окончательного корпуса, какого-то полного собрания сочинений (*œuvres complètes*), а один-единственный источник, который нигде, ни в каком *Dichtung* не обнаруживается. Это место источника, из которого *Dichtungen* проистекают и к которому они вновь восходят (в обратном течении) — следуя «ритму». Он не существует где-то в другом месте и ничем другим он не является, и все же он не смешивается с *Dichtungen*, поскольку они должны что-то сказывать (*sagen*). *Gedicht* является «*ungesprochen*» [«невывысказываемым»]. То, что Хайдеггер хочет дать знать, скорее провозгласить, чем показать, это единственное *Ort* [место] этого *Gedichtes*. Вот почему Хайдеггер представляет свой текст как *Erörterung* [разбор, размещение], что означает, если следовать пробужденной буквально-

сти этого слова, *Situierung* [раз-мещение] (*situation*), которое локализует единственное *situs* [расположение] или собственное место *Gedichtes*, из которого звучат *Dichtungen* Тракля. Отсюда следует, с *другой стороны*, второе различие *Erörterung* этого *Gedichtes* и *Erläuterung* [разъяснение] самих *Dichtungen*, которые между тем должны быть отправным пунктом. Поэтому я увяз во всех трудностях, которые связаны с этим двойным отправным пунктом и тем, что Хайдеггер называет *Wechselbezug* [взаимозависимостью], отношением взаимодействия или обмена, между *Erörterung* и *Erläuterung*<sup>45</sup>. Совпадает ли это *Wechselbezug* с тем, что называют герменевтическим кругом? И как он, Хайдеггер, в *своей манере* практикует это *Wechselbezug* или какую игру он тем самым разыгрывает?

4. Последнюю формулировку, которая все еще ориентирована на хайдеггеровскую *манеру* или, как это можно сказать по-французски, с некоторой иной коннотацией, на его *manières*, его манеры, формы обхождения, эту формулировку, точно так же, как, по мнению Хайдеггера, руку, уже невозможно отделить от произведения (*Ins-Werk-Setzen*) (*mise en œuvre*) языка. Стало быть, здесь и от определенной манипуляции, определенного маневра письма. Оно всегда в решающие моменты ищет убежища у идиоматического, что означает, непереводаемого — при условии, что остается доверие к обычному понятию перевода — ресурса. Этот ресурс, строго определенный идиомой Тракля и идиомой Хайдеггера, ресурс не только немецкого языка, но и довольно часто ресурс идиомы, которая принадлежит к идиоме древневерхненемецкого языка. В моей манере, это означает, следуя поименованному и экономии последующих идиом, я воспроизвожу (*retrace*) и отмечаю (*remarque*) все убежища, которые Хайдеггер находит у древневерхненемецкого — а именно, всякий раз, когда он начинает говорить: *in unserer Sprache bedeutet* [в нашем языке означает] это слово *ursprünglich* [изначально]...

Здесь, в этом обзоре, я могу привести лишь список слов, частей слов или высказываний, на которых Хайдеггер, как я отмечаю, задерживается чуть дольше.

<sup>45</sup> Там же. С. 37–38.

а) На первом месте здесь, естественно, слово «*Geschlecht*» и весь его *Geschlecht*, вся его семья, его корни, его законные и незаконные наследники. Хайдеггер всех их созывает и дает каждому свою роль. Имеет место *Schlag*, *einschlagen* [прокладывать], *verschlagen* [перегораживать], *zerschlagen* [взламывать], *auseinanderschlagen* [разбивать] и т. д. Вместо того чтобы здесь в повторении осуществлять весь хайдеггеровский маневр и то, к чему Хайдеггер нас обязывает, я процитирую в знак благодарности один абзац на английском языке, который Дэвид Крэлл посвятил этому слову в 11-й главе своей книги, находящейся в печати, гранки которой он мне любезно прислал после публикации моей первой статьи о *Geschlecht*. Глава называется «*Strokes of love and death: Heidegger and Trakl*», и беру из нее следующее:

«Удары любви и смерти»: *Schlag der Liebe, Schlag des Todes*. Что значат слова *Schlag, schlagen*? *Deutsches Wörterbuch* Германа Пауля приводит шесть основных областей значения для *Schlag*; глагол *schlagen* получает в словаре шесть «собственных» и десять более отдаленных значений. Производное от древневерхненемецкого и готского слова *slahan* (от которого также произошло английское *slay*) и родственное с современным немецким словом *schlachten (to slaughter)* [резать, убивать], *schlagen* означает *to strike a blow, to hit или to beat* [наносить удар, ударять или бить]. *Schlag* может быть ударом руки, полночи или ударом апоплексическим; биением крыльев или сердца. *Schlagen* [ударять] можно молотом или кулаком. Бог делает это через своих ангелов, а наказание его исполняет бич божий; соловей же наносит его своими песнями. Одним из самых ярко выраженных значений *schlagen* является чеканить или штамповать монету. *Schlag* может, следовательно, означать особую чеканку, особую печать или шрифт; торговец лошадьми может сослаться на *einen guten Schlag Pferde* [хорошую породу лошадей]. На основании этого значения *Schlag* выдает корень слова, очень важного для Тракля, *das Geschlecht*. Пауль перечисляет три основных значения *Geschlecht* (на древневерхненемецком *gislahti*). Первым значением является перевод латинского слова *genus*, эквивалентный слову *Gattung*: *das Geschlecht* есть группа людей, имеющих общий ряд поколений предков, особенно если они составляют часть наследственной аристократии. Очевидно, если ряд поко-

лений предков прослеживается достаточно далеко, то мы можно говорить о *menschliche Geschlecht*, «*humankind*» [«человечестве»]. Во втором значении *das Geschlecht* может означать поколение мужчин и женщин, которые умирают, уступая дорогу следующему поколению. В третьем значении существуют мужской и женский *Geschlecht* [пол], *Geschlechter*, и этот *Geschlecht* становится корнем для многих слов, обозначающих вещи, которые мужчины и женщины с учетом первых двух значений имеют и делают: *Geschlechts-glied* или *Geschlechts-teil*— гениталии, *Geschlechts-trieb* [половое влечение], *Geschlechts-verkehr* [половое общение] и т. д.

б) Далее имеет место существительное *Ort* [место]. Когда Хайдеггер уже на первой странице восстанавливает в памяти то, что это слово *ursprünglich die Spitze des Speers bedeutet* [изначально означает острие копья], то это происходит прежде всего (а об этом «прежде всего» можно говорить еще очень много), для того чтобы подчеркнуть его значение собирания. *In ihr* [в нем], в острие, *läuft alles zusammen* [все сходится] (*concourt et converge*). Место это всегда — место собирания, *Versammelnde* [собирающее]. Эта дефиниция места заключает в себе не только убежище (*recours*) у «изначального значения» в одном определенном языке, но и сверх того руководит всем ходом *Erörterung* [разбора], привилегией, предоставленной неповторимостью и неделимостью в размещении (*Situierung*) *Gedichtes* и того, что Хайдеггер называет «великим поэтом» — который велик в той мере, в какой он возвращается в эту неповторимость собирающего и противостоит силам рассеяния и смещения<sup>46</sup>. Несомненно, вокруг этого значения собирания вопросы можно было бы еще умножить.

с) Далее имеет место еще идиоматическая и непереводаемая оппозиция между *geistig* [духовный как умственный] и *geistlich* [духовный], которая играет определяющую роль. Она уполномочивает, кроме того, на то, чтобы извлекать *Gedicht* или *Ort* [место] Тракля как из того, что собирается Хайдеггером под названием «западной метафизики» и ее платонической традиции, проводящей различия между «чувственным» вещественным и «сверхчувственным»

<sup>46</sup> Там же. С. 37.



духовным (αἰσθητόν/νόητον), так и из христианской оппозиции между духовным и временным. Хайдеггер вновь ссылается на «*ursprüngliche Bedeutung*» [«изначальное значение»], на этот раз значение слова *Geist* [дух] (*gheis*): *aufgebracht* [возведенный], *entsetzt* [смещенный, испуганный], *außer sich sein* [выходящий вон себя]<sup>47</sup>, как пламя. Речь идет об амбивалентности огня духа, пламя которого может быть одновременно добром (*le Bien*) и злом (*le Mal*).

d) Далее имеет место еще слово *fremd* [чужое], которое есть не постороннее, *l'étranger*, в латинском смысле того, что снаружи, *extra*, *extraneus* [вне, внешнее], а согласно древневерхненемецкому *fram* собственно означает: *anderswohin vorwärts, unterwegs nach..., dem Vorauf-behaltenen entgegen* [куда-либо вперед в другое место, на пути к... навстречу остающемуся впереди]. Это допускает утверждение, что чужое (*L'étranger*) не блуждает (*erre*), а имеет предназначение, *nicht bar jeder Bestimmung, ratlos umher irrt*<sup>48</sup> [не блуждает беспомощно, лишенное всяческого предназначения], чужое не без места назначения.

e) Кроме того, имеет место слово *Wahnsinn* [безумие], которое не означает, как это считается, видение безумного. Коль скоро *Wahn* [мечта, обман] восходит к древневерхненемецкому *wana*, означающему *ohne (sans)* [без], то «*Wahnsinnige*» [«безумный»] это тот, кто остается *без* смысла (*ohne den Sinn*) другого (*sans le sens des Autres*). Он есть другого смысла, а *Sinnan* «*bedeutet ursprünglich*»: *reisen, streben nach..., eine Richtung einschlagen* [*sinnan* изначально означает: путешествовать, стремиться к..., выбирать направление]. Хайдеггер ссылается на индогерманский корень *sent, set*, который означает *Weg* [путь]<sup>49</sup>. Здесь положение вещей обостряется, поскольку именно смысл слова *Sinn, sens*, оказывается непереводаемым, связанным с идиомой. Как раз значение смысла, все же управляющее традиционным понятием перевода, обнаруживает себя вдруг (*tout à coup*) укорененным в одном-единственном языке, языковой се-

<sup>47</sup> Там же. С. 60

<sup>48</sup> Там же. С. 41.

<sup>49</sup> Там же. С. 53.

мье или в одном-единственном языковом *Geschlecht*—и если его отсюда изымают, то оно теряет свой изначальный смысл.

Если «разбор» («Erörterung», «situation») *Gedichtes* оказывается в решающих моментах таким образом зависимым от убежища в идиоме *Geschlechts* и в *Geschlecht* идиомы, каким же образом тогда следует мыслить отношение между невысказанным *Gedichtes* и его принадлежностью к языку и его *Geschlecht*, а также присвоение его молчания в языке и в *Geschlecht*? Этот вопрос относится не только к немецкому *Geschlecht* и немецкому языку, но и к тем [языкам], которые на Западе, западными людьми, казалось бы, признаются; ибо этот полный «разбор» озабочен (*pré-occupée*) отношением (в английском и французском *concern*) к месту, пути и предназначению Запада. Это ведет меня к пятой фокусной точке. Я умножаю фокусные точки, чтобы вывести эту атмосферу, возможно, несколько слишком сильно «касающуюся одной страны» («*paysante*»), «из этой одной страны», вывести и «очужестранить» (*depayser*)—я не говорю *paysanne* [сельский], а речь шла лишь о Тракле...

5. В его *Verwesung* [разложении], в его гибели, к *Geschlecht* прибавляется *второй удар*, налагающий запрет на половое различие и превращающий его в раскол, в войну, в дикий раздор. Изначальное половое различие нежно, мягко, кротко (*paisible*). Если это различие поражено «проклятием» («*Fluch*» [проклятие], слово Тракля, воспринятое и истолкованное Хайдеггером), то дуальность или парность двух становится одним развязным, даже зверским раздором<sup>50</sup>. О схеме, которую я здесь свожу к ее самому общему, насколько это мыслимо, выражению, Хайдеггер вопреки всем следам и знакам, в которых он вполне отдает себе отчет, утверждает, что она не является ни платонической и ни христианской. Эта схема не принадлежит ни к метафизической теологии, ни к церковной. Тем не менее изначальность (до-платоническая, до-метафизическая или до-христианская), о которой нам напоминает Хайдеггер и в которой он располагает собственное место Тракля, *не имеет никакого другого содержания и также никакого другого языка*, чем содержание и язык

<sup>50</sup> Там же. С. 50.

платонизма и христианства. Она есть просто то, из чего возможно и мыслимо нечто вроде метафизики и христианства. А то, что образует ее праранний источник и крайне-западный горизонт есть не что иное, как пустая форма повторения в самом сильном и в самом необычном смысле этого выражения. А форма или «логика» этого повторения прочитывается не только в этом тексте о Тракле, но и во всем, что со времени *Sein und Zeit* [«Бытия и времени»] анализируется в структурах *Dasein, Verfall, Ruf, Sorge* [присутствия, падения, зова, заботы] и регулируется в этом отношении «более изначального» к тому, что является менее изначальным, в особенности к христианству. В этом тексте аргументация (прежде всего чтобы показать, что Траклъ не является христианским поэтом) принимает особенно вымученные, а подчас очень упрощенные формы, которые я не смог воспроизвести здесь в схеме. Точно так же, как Хайдеггер требует неповторимого и собирающего места для *Gedicht* Тракля, он должен принять предпосылку, что существует единственное место, одно неповторимое и единогласное место для *этой* метафизики и для *этого* христианства. Но происходит ли это соби́рание? Имеет ли оно место, единство места? Это как раз вопрос, который я оставляю, таким образом, в подвешенном состоянии — непосредственно до того, как ему выпадет случай (Fall), *avant la chute* [до падения]. Во французском языке концу текста иногда дают название *chute* [концовка]. Вместо *chute, au lieu de chute* [вместо падения], говорят также *l'envoi* [подача].

Перевод Э. Сагетдинова

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ БИБЛИОТЕКА

## АЛЕКСАНДРА ПОГОРЕЛЬСКОГО

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО»  
ПРЕДСТАВЛЯЕТ КНИГОИЗДАТЕЛЬСКУЮ  
ПРОГРАММУ ЗА 2005 ГОД

Международный ежегодник по философии культуры «Логос»  
1910–1914, 1925. Тт. 1–9 (+ 1 том дополнительных  
материалов: библиография, история проекта,  
рецензии 1910–1914 гг. и т. д.). Полное репринтное  
воспроизведение журнала, выходившего под редакцией  
Ф. Степуна, И. Гессена, Б. Яковенко и др.

СЕРИЯ «ФИЛОСОФИЯ»

**Эдмунд Гуссерль.**

Избранные сочинения («Идеи  
к чистой феноменологии»; «Парижские доклады»;  
«Амстердамские доклады»; «Интенциональные  
предметы» и др. С предисловием Виталия Куренного)

**Эрнст Мах.**

Анализ ощущений (С предисловием А. Ф. Зотова)

**Людвиг Витгенштейн.**

Избранные работы («Логико-философский трактат»  
в переводе и с комментариями Вадима Руднева;  
«Коричневая книга»; «Голубая книга»)

**Журнал «Логос»,**

1991–2005. Избранное в 2-х тт.

СЕРИЯ «СОЦИОЛОГИЯ. ПОЛИТОЛОГИЯ»

**Питирим Сорокин.**

Социология революции (С приложениями  
и комментариями)

СЕРИЯ «ЭКОНОМИКА»

**Вернер Зомбарт.**

Избранные сочинения (Строй хозяйственной жизни;  
Идеалы социальной политики; Почему в Соединенных  
Штатах нет социализма?; Евреи и их участие  
в образовании современного хозяйства; Народное  
хозяйство и мода. Предисловие А. М. Руткевича)

**Карл Менгер.**

Основания политической экономии. Исследования  
о методах социальных наук и политической экономии  
в особенности

СЕРИЯ «ИСТОРИЯ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ»

**М. Ф. Владимирский-Буданов.**

Обзор истории русского права

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ БИБЛИОТЕКА

## АЛЕКСАНДРА ПОГОРЕЛЬСКОГО

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО»  
ПРЕДСТАВЛЯЕТ КНИГОИЗДАТЕЛЬСКУЮ  
ПРОГРАММУ НА 2006 ГОД

### СЕРИЯ «ФИЛОСОФИЯ»

Философия в систематическом изложении В. Дильтея, А. Рия,  
В. Оствальда, В. Вундта, Г. Эббингауза, Р. Эйкена,  
Ф. Паульсена, В. Мюнха, Т. Липпса

**Пауль Наторп.**

Сборник статей по философии, логике, теории культуры

**Мартин Хайдеггер.**

Что зовется мышлением?

**М. И. Каринский.**

Избранные работы (Явление и действительность;  
Об истинах самоочевидных; Критический разбор  
новейшего периода немецкой философии и др.)

Венский кружок и журнал «Erkenntnis»

### СЕРИЯ «СОЦИОЛОГИЯ. ПОЛИТОЛОГИЯ»

**Карл Шмитт.**

Избранные сочинения

**Роберт Парк.**

Избранные работы

**Социология вещи. Сборник статей**

(Георг Зиммель, И. Гофман, Г. Гарфинкель, Р. Харе,  
У. Питц, Б. Латур, Дж. Ло. Предисловие и составление  
Виктора Вахштайна)

**Джованни Арриги.**

Долгий двадцатый век. Деньги и власть в происхождении  
нашей эпохи

**Иммануил Валлерстайн.**

Миросистемный анализ: Введение

**Крэйг Калхун.**

Национализм

**СЕРИЯ «ИСТОРИЯ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ»**

Анналы. Избранное в 2-х тт.

**Валерий Лейбин.**

Постклассический психоанализ. Энциклопедия. В 2-х тт.

**А. А. Кизеветтер.**

Исторические очерки (Из истории политических  
идей. Школа и просвещение. Русский город в 18 ст. Из  
истории России в 19 ст.)

**Владимир Вальденберг.**

Древнерусские учения о пределах царской власти

**А. С. Лаппо-Данилевский.**

Методология истории. Теория исторического знания

*Мартин Хайдеггер*

**Что зовется мышлением?**

Корректор *Л. Макарова*  
Оформление серии *В. Коршунов*  
Верстка *С. Зиновьев*

Формат 70×100 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная  
Усл. печ. л. 23,2. Уч.-изд. л. 10,3. Тираж 1100 экз.  
Заказ №

Издательский дом «Территория будущего»  
125009, Москва, ул. Б. Дмитровка, 7/5, стр. 2

Отпечатано в ГУП ППП «Типография «Наука»  
121099 Москва, Шубинский пер., 6