

УДК 1 (091)

ББК 87.3

Б 86

© 1973 by Les éditions de Minuit

© Издательство «Владимир Даль»,
2007

ISBN 5-93615-076-3 (кн. 2) © В. Ю. Быстров, перевод на рус-

ISBN 5-93615-047-X ский язык, статья, 2007

ISBN 2-7073-0164-7 © П. Палей, оформление, 2007

ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ¹

«Христианская философия» — это выражение, которое в определенном смысле звучит так же странно, как и «христианская наука». Дело не в том, что христиане не могут быть учеными. Тем не менее они являются ими не как христиане. Если это и случается, то, как писал Коперник папе Павлу III, *ex illo processu demonstrationis, quia methodos vocant (в силу процесса доказательства, который именуется методом)*,² процесса, в котором нет ничего лишнего, но к которому ничего нельзя добавить извне. Разумеется, применительно к этому «процессу», они могут доказывать чисто христианские добродетели. В этом смысле может существовать даже некая французская наука. И все же если распад на науки — это, как говорит Хайдеггер, судьба философии, и науки «исходят» из нее в двойном смысле слова, то есть в том, что они не только из нее происходят, но также от нее и уходят, то спрашивается, как, еще до этих наук, могла существовать христианская философия. Но, возможно, вначале следовало бы изучить выражение «христианская философия» — или по крайней мере исследовать ее определение.

¹ Выступление (неизданное) перед прихожанами церкви Сен-Жак-дю-Го-Па. Париж, декабрь 1964 г.

² Des Révolutions des Orbes célestes. Lettre-préface / Éd. Koyré. Blanchard, 1970. P. 42.

В книге, опубликованной в 1932 году под названием *Дух средневековой философии*, Э. Жильсон называет христианской всякую философию, которая хотя формально и различает два мира, мир сверхъестественного и мир разума, однако «рассматривает христианское откровение в качестве необходимого помощника разума».³ На таком основании многие виды философии будут легко квалифицированы как христианские. Например, философию Канта. В целом видов христианской философии будет даже слишком много! Это следует из неопределенности слова «помощь». Действительно, Кант не только никогда не отрицал, но всегда утверждал вспомогательный характер христианского откровения. Следовательно, в значении Э. Жильсона, он — христианский философ. Говоря о философской «вере» в обязательный характер нравственного закона, он писал: «Ибо конечная цель не может быть предписана законом разума без того, чтобы он, хотя бы без уверенности, одновременно не обещал ее достижимость и тем самым не оправдывал нашу убежденность в единственных условиях, при которых наш разум только и может ее мыслить. Это выражает само слово *fides*; сомнение может вызвать только то, как это выражение и эта особая идея попали в моральную философию, поскольку впервые они были введены христианством и применение их может, пожалуй, показаться льстивым подражанием его языку. Однако это не единственный случай такого рода, ибо эта удивительная религия в вели-

³ *Gilson E. L'Esprit de la philosophie médiévale. Vrin, 1932. I, 32.*

чайшей простоте своего изложения обогатила философию значительно более определенными и чистыми понятиями нравственности, чем те, которые философия до того сумела создать; но, когда они появились, разум свободно признал их и принял в качестве таких, к которым он и сам мог и должен был прийти, которые мог и должен был сам ввести».⁴ Здесь Кант завуалированно утверждает, что разум никогда не смог бы философски осмыслить *автономию* воли *без помощи* (*auxilium*) христианского откровения, которое, определяя божественное иго как желанное, а его бремя как легкое, явно выступает здесь как «необходимый помощник разума». Данный текст, — его никому не пришло в голову процитировать 21 марта 1931 года, то есть в тот день, когда во Французском философском обществе обсуждалась христианская философия, ибо философы уже столько прочли, что у них не остается времени читать Канта, — предоставляет Э. Жильсону бесспорный довод против всех своих оппонентов того времени, которым он говорил: «Вопрос, который я ставлю, — это вопрос о том, содержит ли в себе христианское откровение идеи, ставшие философскими и по достоинству оцененные такими подлинными философами, как Декарт и Лейбниц».⁵ Но на вопрос, который в 1931 году поставит Э. Жильсон, такой немного сомнительный философ, как Кант, уже ответил в 1790 году.

⁴ Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 347.

⁵ Bulletin de la Société française de philosophie. Mars-juin 1931. P. 58.

Таким образом, христианская философия существует. В определенном смысле любая философия после появления христианства является христианской. Философия Канта — в меньшей мере, чем философия Декарта, а философия Гегеля — в меньшей мере, чем философия Канта. На этом основании даже Ницше — это христианский философ. Ибо откуда это антигреческое и фаустовское представление, что людям уготовано господство над землей, если не из изречения Ветхого Завета, которое не могло быть неизвестным Ницше, сыну пастора: *Subjicite eam* (Покорите ее) — или не из слов Лютера: *macht sie euch untertan* (подчините ее себе)! Следовательно, и для Ницше откровение — это помощник разума. И тогда он тоже христианский философ.

Все это слишком просто, по крайней мере на первый взгляд, и это заставляет нас более внимательно изучить предположение Э. Жильсона: христианской является любая философия, в которой христианское откровение, не смешиваемое с разумом, рассматривается как его необходимый помощник. По моему мнению, особого внимания требует последний термин: *разум*. Здесь Э. Жильсон явно превращает философию в то, что Хайдеггер летом 1955 года, в начале конференции в Сери-си, назвал: *eine Sache der ratio* — в дело разума. Такое утверждение, добавил он, каждый будет считать *справедливым*. И тем не менее, «возможно, это чрезмерно поспешный ответ на вопрос: что такое философия?» Ибо вопрос только возобновляется: «Что это такое: разум?... Сам ли по себе разум становится властителем философии? Если да, то по какому праву? Если нет, то откуда он по-

лучает свою миссию и свою роль?» Иными словами, действительно ли философия — это дело разума? И действительно ли она становится тем героическим подвигом разума, который в 1935 году, в конце своего второго доклада в Вене, будет прославлять Гуссерль? И не является ли, скорее, сам разум *eine Sache der Philosophie* — делом философии?

Поэтому одного противопоставления откровения и разума недостаточно для определения христианской философии, по крайней мере как философии, если не как христианской. Мы узнаём здесь то движение по кругу, каким и является движение мысли Хайдеггера. Движение, которому ранее, в связи с вопросом о технике, он дал определение, сказав, что важнейшей задачей мышления было *durch das Richtige hindurch das Wahre suchen* (*проходя сквозь правильное, искать истинное*) — иными словами: с излишне ясным взором лягушки, которой, как говорит Ницше, дерево мешает увидеть весь лес, отважиться вступить на *лесную тропу*, встать на истинный путь философии. Конференция в Сериси, возможно, без ведома участников, и была таким продвижением вперед, более важным, чем любое прибытие к цели.

Предположив, что, скорее, разум — это дело философии, чем философия — дело разума, где мы сразу же все оказываемся? Перед вопросом Сериси: *Was ist das, die Philosophie?* У меня нет намерения вновь проводить конференцию, то есть осуществлять то скромное продвижение вперед, которое разочаровало большинство слушателей, так как слушатели Хайдеггера оказались для самого Хайдеггера слишком искушенными в науке.

Тем не менее в соответствии с замыслом конференции речь там шла о необычности самого зарождения философии на пути от Гераклита к Платону. Ибо философия в целом и есть та *Лесная тропа*, где каждое дерево уводит все глубже и глубже в лес, и никто особенно не озабочен тайным истокм такого углубления, так как оно давно уже выходит за пределы первоначального плана. Удивительно, что даже, как сказал Шеллинг, *post festum* (*после праздника*) углубление продолжается, и что этот непрерывный поток «горчицы после обеда» даже научная организация исследования не может направить в нужное русло. Дело в том, что сегодня, возможно, о философии следует сказать то, что в свое время Лотреамон сказал о поэзии: «Философия должна создаваться всеми. А не кем-то одним».

Но в конечном счете на не слишком людной дороге от Гераклита или от Парменида к Платону происходит многое, и происходит с такой молниеносной быстротой (это все еще говорит Шеллинг), что то, что мы безрассудно называем «ускорением истории», скорее, как говорит Хайдеггер, является вступлением истории в эпоху своей самой поразительной стагнации. Но что же именно там происходит? На этой дороге, говорит Платон, для нас рождается *логос*. Который, уточним, рождается для нас как *философский логос*, так как он еще не был таковым у Гераклита. Следовательно, *логос* Гераклита был *пред-философским*? Безусловно. Но все же не в том смысле, что, располагаясь между вещами и словами, он был еще невнятным. Расположиться между вещами и словами *логосу* суждено будет гораздо позже. В любом случае такое

выражение ничуть не помогает определить место Гераклита или Парменида. С другой стороны, *logos*, даже платоновский, находится на ужасающе огромном расстоянии от того, чем будет несколько столетий позже *ratio*, хотя слово *ratio* и стало тем не менее латинским переводом греческого *logos*. Но перевод здесь, как говорит Хайдеггер, — это не безобидная операция, которая могла бы заключаться в замене слова его мнимым эквивалентом из другого языка. Это переход не от одного слова к другому, но из одного *мира* в другой, переход, неведомый тому, кто уже переступил порог и оказался в этом мире. Далеко не безразлично, что собственно философский перевод будет переводом с греческого на латынь. Нам известно несколько таких примеров, вроде возникновения термина *эссенция* в одном из писем Сенеки к Луцилию. Но мы почти ничего не знаем о том, в какую эпоху, разумеется, гораздо более позднюю, термин ἐνέργεια систематически переводится как *actus*, то есть словом, которое выражает нечто совершенно противоположное тому греческому слову, которое оно заменяет. Все это еще больше заставляет нас задуматься над феноменом, возникающим под названием перевода при всей своей незаметности во встрече языков, носителей единственной в своем роде истории, иное имя которой: Запад. Но это ни в коей мере не отсылает нас из области философии в лингвистику.

Что же, собственно говоря, означает греческое явление *логоса* и его λέγειν? Λέξων με, говорит в *Илиаде* старик Приам юному Ахиллу, когда оба они, как рассказывает поэма, принимают облик бога. Λέξων με — это означает: ἔα με κεῖσθαι, по-

зволь мне расположиться. Во времена нашего детства старик Бейи напрасно старался разделить на два и даже на три независимых глагола один и тот же λέγω в значении «говорить», «собирать» и «класть». Это все же один-единственный глагол, которому λέχος, а также λογος и ἐκ-λογή или ἔκ-λεξις соответствуют как существительные! Но какое отношение это может иметь к тому, что располагается или простирается перед нами, как Итака в море, самый невысокий из всех островов? Разве в первую очередь это не отношение удаления или отступления, которое предоставляет λεγόμενον, то есть κείμενον, Приаму или кому-то другому, Итаке или другому острову, и даже телу Гектора как κείται ἐν λέγεσσι, пространство, в котором тому дано развернуться в его λέγεσθαι или в его κείσθαι? Разумеется, не для того, чтобы оставить его там, бросить, как бросают дело, ставшее скучным. Но чтобы благодаря этому отступлению перед сущим оно появилось уже не только как нечто существующее на первом плане, но возникло бы согласно его λέγεσθαι, или его κείσθαι, иными словами, что, в сущности, то же самое, в его εἶναι, а именно, как уточнит Аристотель: ἢ ὄν. Существует, как он говорит, ἐπιστήμη, предрасположенность к сущему, которая ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, которая, делая свой предмет видимым, исследует его в целом *таким, как он есть*. Эта особая предрасположенность, которая и является основой греческого разума, его ἐλληνίζειν, позже будет названа метафизикой. Что же такое метафизика? Прежде всего это свойственное грекам отступление по отношению к сущему, позволяющее ему появиться ἢ ὄν — как *сущему*, то есть таким, как оно есть. Ко-

гда в *Меноне* Сократ спрашивает Менона о мальчике или о рабе, или о ком угодно, кто мог бы послужить *доказательством* его теории *анамнезиса*: Ἐλλην μὲν ἐστὶ καὶ ἑλληνίζει, это не значит, как обычно переводят: «Он грек? И говорит по-гречески?» Вопрос на самом деле означает: способен ли он перед сущим, в пространстве *es einfach binnehmen* (*просто* принятия), на это свойственное грекам отступление, которое позже назовут метафизикой. В ином случае, то есть если бы он не был способен на отступление, благодаря которому вещи являются «именно такими, как они есть», опыт был бы обречен на неудачу, или же стал бы простой и анахронической способностью видеть. Здесь простая демократизация эпизода, которой наперегонки поклоняются как самые юные гошисты, так и самые заслуженные академики, является только недостатком; она заслоняет собой самое существенное.

Таким образом, мы определяем метафизику через свойственное грекам отступление перед сущим — отступление, которое, как говорит Хайдеггер, «позволяет сущему обнаруживаться в том, что оно есть и как оно есть, и таким образом получать от него, от сущего, которое обнаруживается таким, как оно есть, норму представления, которая с ним согласуется».⁶ Греческое отступление *позволяет* сущему быть. Свойственное грекам отношение к сущему: позволять быть. Греческое слово, говорящее о вещи, — это глагол εἶναι. Мы слышим в *Пармениде* — εἶναι εἶναι τὰ εἶδη τῶν ὄντων, — или, на весьма дерзком языке *Филеба*:

⁶ Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1998. С. 116.

ἔαν ἐγγενέσθαι τὸ ποσόν τε καὶ τὸ μέτριον, позволить *проявиться* числу и мере. Этот ἔαν, это *позволить*, которое выражает греческое отношение к бытию и которому так прекрасно подходит немецкое *lassen*, но лишь приблизительно соответствует французское *laisser*, заключается, следовательно, не в том, чтобы оставить что-то и уже не заниматься им (ἔαν χαίρειν), но, наоборот, расположиться по отношению к нему в *позиции готовности, собранности (Aufnahmestellung)*.⁷ Следовательно, не дать ему ускользнуть, «сохранить» его. Но что же именно сохранить? Аристотель ясно говорит об этом в начале *Физики*: сохранить то, что для нас является не ἡμῖν, а τῇ φύσει, в его бытии, σαφέστερον, более явное, «перед которым наши глаза как после ночной тьмы перед дневным светом». Именно это уже по-своему и делает простой мальчик из *Менона*, потому что *в нем* уже имеется нечто от той «философии», которую Платон в конце *Федра* будет с радостью приветствовать в Исократе. Все здесь, следовательно, движется в рамках загадочного различия *сущего и бытия*. О том, чем является греческое отступление, иначе говоря, метафизика, мы прочтем в *Holzwege* с той особенностью, что она *lässt eigens das ἦ in Bezug auf das ὄν geschehen*.⁸ Что ей более всего свойственно, так это позволить произойти ἦ в связи с ὄν. Бытие здесь не является чем-то отличным от сущего и уподобляется второму сущему, которое скрывается позади первого. Здесь нет больше постепенного перехода от сущего к че-

⁷ Там же. С. 140.

⁸ Heidegger M. Holzwege. 1950, P. 174.

му-то иному, но простой скачок от одного к другому, сохраняющий в поле зрения то, откуда он совершается, что теперь позволяет ему *auf eine andere Weise als zuvor überblickbar* (видеть все иначе, нежели прежде). Но что представляет собой эта иная модальность? То, что только что *именовалось*, на что указывалось пальцем: собака, человек, лошадь, стол, вообще говоря, сущее, — теперь обнаруживается в свете глагола, который был затемнен первым наименованием: существует, существовало, будет существовать, как *принадлежащее какому-то лицу* или как *подлежащее*, и с этой второй точки зрения, как существенное или как только случайное. Греки говорили о совместном. Однако само подлежащее мыслится иначе, чем подлежащее предложения, оказываясь, например, ποιούμενον (*созданием*) *φύσις* или *технэ*, в той транскатегориальной интерпретации бытия, которая, удерживая в себе преодолеваемую категориальную интерпретацию, представляет собой вершину *Метафизики* Аристотеля, вершину, с которой связана его теология и даже его интерпретация всей первой философии как ἐπιστήμη θεολογική. Метафизика в греческом смысле — это, следовательно, явление *глагольной формы в существительном*, иначе говоря, явление *причастия*, но в том значении, в каком Шатобриан говорил о *Явлении Комбура*. Комбур был известен поэту с самого детства. И вот вдруг, но на расстоянии, Комбур является, и то, что в нем имеется σαφέστερον φύσει, теперь затемняет то, что было лишь σαφέστερον ἤμιν, и, как говорит поэт, «внезапно», в том смысле, в каком Хайдеггер, не думая о поэте, который тем не менее проезжал Месскирх и даже

обедал там, напишет, что именно «внезапно», а не «постепенным переходом», иначе говоря, «скачкообразно» бытие позволяет, как говорил Платон, *напомнить о себе* в сущем. Так мыслили эти φιλοσόφοι, эти *ревностные приверженцы причастия*, ставшие на заре греческого мира основателями метафизики.

Хайдеггер пишет в *Лесных тропах*: «Если метафизику определяют через возникновение онтологического различия, то тогда она начинается вместе с началом самого западного мышления. Но если ее определяют через разделение, господствующее между двумя мирами, один из которых в строгом смысле является миром бытия, тогда она начинается лишь вместе с Сократом и Платоном».⁹ Здесь, если угодно, и находится второе начало, иначе говоря, *повторение* или *второе дыхание* метафизики, которая характеризуется, в особенности у Аристотеля, отождествлением *божественного* и *бытия*. Хотя на самом деле бытие, так же как и Единое, καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων («сказываются как общее»¹⁰), оно не может тем не менее ἐν ἅλασιν ὑπάρχειν διὰ τὸ πρόρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι — «быть присуще всем вещам из-за их удаленности от первоначала».¹¹ Оно является более далеким и более неопределенным, поскольку все то, что не есть первоначало, остается *подчиненным последнему*. «В самом деле, каков же будет порядок, если нет ничего вечного, отдельно существующего и неизменного?»¹² Хайдег-

⁹ Heidegger M. Holzwege. P. 130.

¹⁰ Аристотель. Метафизика. I, 1053 b 20.

¹¹ Аристотель. О возникновении и уничтожении. 336 b 31.

¹² Аристотель. Метафизика. K, 1060 a 26.

гер по этому поводу будет говорить об *онтотеологической* структуре метафизики. Не пребывает ли, следовательно, мир Гераклита, не имеющий такой структуры, в беспорядке? Он как беспорядочен, так и упорядочен ввиду того, что он зовется *космосом*, а не *τάξις*, которому в строгом смысле слова только и соответствует латинское *ordo*. Напротив, именно поэтому философия святого Фомы Аквинского могла бы быть оригинальным моментом и чем-то вроде варианта этого второго дыхания метафизики, а также, вообще говоря, христианской философией именно как христианской. Действительно, Э. Жильсон часто повторяет: «Отождествление Бога и Бытия — это, разумеется, общее достоинство христианской философии именно как христианской».¹³ И тем не менее Хайдеггер пишет, что такая философия — это *bölzernes Eisen* (*деревянное железо*). Во втором томе *Ницше*, появившемся в 1961 году, он даже пишет: «Понятие христианской философии еще более противоречиво, чем мысль о квадратном круге. Так как круг и квадрат еще согласуются друг с другом в том, что и тот и другой — это пространственные фигуры, тогда как христианскую веру и философию разделяет пропасть. Даже если кому-то хочется утверждать, что истина имеется и с той и с другой стороны, то это значит, что в понимании *истины* существует глубинное различие».¹⁴

Можно сказать, что пропасть, о которой говорит Хайдеггер, еще до появления христианства и

¹³ *Gilson E. Le Thomisme. 1942. P. 120.*

¹⁴ *Хайдеггер М. Ницше. Т. II. СПб. 2006. С. 132.*

внутри самой философии, уже два или три столетия углублялась: вместе с упадком самой философии или, если угодно, вместе с ее поворотом к стоицизму. Она углубляется вместе с забвением, которое не было лишь стоическим *griechischer Ansatz* — собственно греческим *начинанием* — хотя это начинание еще продолжает таиться в глубинах свойственного грекам отступления, и голос «Платона и Аристотеля еще звучит в нашем языке». ¹⁵ Действительно, не только с возникновением христианства, но и *seit der Spätzeit der Antike* (*во времена поздней античности*), следовательно, еще до христианства, совершается та «грандиозная мутация», которая была решающей для всей истории Запада. Мы можем охарактеризовать ее как возрастающее забвение различия, уже отступающего на второй план при появлении онто-теологической структуры метафизики, чему предшествует платоновское дробление гераклитовского космоса на два *топоса*, один из которых был лишь образом другого. Иными словами: в мышлении об этом упадке «неизбежно возникает все более и более настойчивая иллюзия, что бытие сущего могло бы быть не только тождественно сущему в целом, но что бытие могло бы находиться внутри этого отождествления ввиду того, что одновременно оно является и тем, что всему предоставляет его единство, *высшим сущим*». ¹⁶ *Is qui summe est* (*тот, кто в высшей степени есть*), как скажет святой Августин — *ens summum* (*высшая вещь*), как будут говорить позже. И Хайдеггер добавля-

¹⁵ Heidegger M. Was heist Denken? 1954. P. 71.

¹⁶ Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. 1954. P. 240.

ет: «Для *Vorstellen* (*представления*) все становится *сущим*».

В этом движении или скольжении бытия к сущему и к его *тотальности*, чтобы обнаружить то, что в этой тотальности является *самым главным* или *самым высшим*, необходимо различать, где находится Аристотель, а где — Святой Фома Аквинский, или, скорее, святой Августин, опережающий его на несколько столетий. Мы могли бы сказать, воспроизводя формулу Э. Жильсона: Аристотель — это первое отождествление *божественного* и *бытия* в форме глагола. Святой Августин — это первое отождествление *Бога* и бытия, то есть существительного и глагола, иначе говоря, исчезновение причастия в том смысле, в каком говорят: Исчезновение Комбура. И в определенном смысле Высшее, *ens summum* — поздний перевод греческого ἀκρότατον ὄν — имеется как в философии Аристотеля, так и в учении Августина. Но выражение ἀκρότατον ὄν необходимо понимать в совершенно ином значении, нежели то, что дает его будущий латинский перевод. Ακρότατον ὄν Аристотеля — это на самом деле γένος (*род*). Э. Жильсон говорит «класс». Очевидно, если бы γένος означал «класс», все было бы слишком просто, и оставалось бы только превратить Аристотеля в отсталого политеиста, что в своей наивности и делает Э. Жильсон. Но на самом деле истолкование γένος как «класса» является, возможно, интеллектуальным солецизмом, когда речь идет об Аристотеле. Γένος у Аристотеля — это ни в коей мере не «класс», который был бы абстрактным определением совокупности индивидов, но, наоборот, сама высшая конкретность, доступная мышлению.

Так, *фюзис* — это γένος τῶν ὄντων (*род как нечто действительное*). Не класс сущих, но нечто гораздо более конкретное, чем все φύσει ὄν. Тот или иной φύσει ὄν может быть присутствующим или отсутствующим, но не *фюзисом*: ὥς δ' ἔστιν ἡ φύσις — то, что он мог бы быть *фюзисом*, даже смешно доказывать! Здесь следовало бы воспроизвести необычное движение аристотелевской мысли, где после того, как *усия* была определена в своем изначальном значении на примере «вот этого человека», по отношению к которому *зйдос* есть лишь δεύτερον, γένος, в свою очередь оказывается еще меньше *усией*, чем *зйдосом*, потому что он более далек от πρώτων, чем *зйдос*. Затем *усия* определяется через *зйдос*, и наконец, через γένος. Леон Брюнсвиг, который во многом был нашим учителем, возмущался такой скандальной ситуацией. Для него мышление Аристотеля, этого, как он говорил, македонца, такое же грубое и безыскусное, как и мышление Антисфена, «сына матери фракийки», было лишь клубком противоречий. В действительности Македонец прекрасно понимал, что он говорил, и никогда не сказал ни одного лишнего слова. В этом гораздо позже будет равен ему уроженец Швабии по имени Хайдеггер, которого сегодняшние мудрецы во главе с Сартром находят для себя немного простоватым и грубым. Так же дело обстоит и с θεῶν. Более изначальным, чем любое арифметическое сокращение числа богов, является *измерение* божественного. Это измерение и есть единство ἀκρότατων ὄν. Хайдеггер пишет в *Положении об основании*: «Например, если весной зеленеют луга, то в явлении зеленых лугов, т. е. в явлении этого сущего, становятся видимыми

энергия и господство природы. Однако когда мы бродим по зеленеющим лугам, то природа не обнаруживает себя именно в качестве природы. И даже если мы при этом догадываемся о сущности природы и заключаем то, о чем мы догадались, в определяющее представление или даже в понятие, сущность природы в качестве бытия все еще остается скрытой».¹⁷ Так и персонажи Гомера свободно прогуливаются среди богов, никогда тем не менее не встречаясь с самим божественным, которое, скорее, является *способом бытия* богов. Если говорить языком грамматики, который и есть язык Платона, то этот способ бытия представляет собой чистый *глагол*, остающийся в тени для всех, кто верно называет их *имена*, Гермеса или Афины, Ареса или самого Зевса. *Ἀκρότατον ὄν* — это и есть для Аристотеля глагол, забытый теми, кто способен перечислить все божественные имена. «Таким образом, пусть число сфер будет таким, а потому сущностей и неподвижных начал, как и чувственно воспринимаемых, также следует с вероятностью представить столько же (говорить здесь о необходимости предоставим более сильным)»¹⁸ — говорит он так же величаво, как и герои *Одиссеи*. Совсем иначе дело обстоит с *ens summi*, как его, возвращаясь к нейтральному греческому, будет называть, вероятно, гораздо более поздняя схоластика, с тем, что святой Августин, наоборот, избегающий нейтральности греческого, уже называл: *is qui summe est*. Но здесь мы, скорее, антиподы Аристотеля, чем нахо-

¹⁷ Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 1999. С. 113.

¹⁸ Аристотель. Метафизика. Л, 1074 а 16.

димся на пути, по которому Аристотель уже двигался.

Возможно даже, что только благодаря такому переходу к антиподам и происходит несколькими столетиями позже восшествие на престол довольно странной «философии», венчаемой простым переносом Бога-творца из Библии, которого, как искренне верил Святой Августин, можно *также* найти и в «книгах философов». Из Библии, которая, как не менее искренне предполагалось, была философией в свернутом состоянии. Отныне будет достаточно изложить верное учение о *причинности*, самая важная часть которого будет взята не из Библии, а у Аристотеля, считавшегося в свою очередь приверженцем доктрины, аналогичной учению Библии. Более полной и более глубокой путаницы нельзя и вообразить. Священное Писание, указывающее цели, и философия, дающая средства для их достижения, и хотя христианской вере будет дозволено стремиться к объяснению, природный свет не может тем не менее ее заменить, так как без нее этот свет меркнет: *omnis ratio et naturalis investigatio fidem sequi debet, non praecedere nec infringere* (всякое размышление и исследование природы должно следовать вере, а не предшествовать ей и не разрушать ее). Разумеется, довольствоваться таким компромиссом *не запрещено*. Разнородный стиль может даже обладать привлекательностью благодаря сочетанию коринфского аканта и ионийской волюты. Но если принять компромисс, становится трудно уйти от более изначального столкновения — если и не с Библией, то с философией Аристотеля. Ибо свобода философствовать все же не заключается

в том, чтобы философствовать в состоянии свободы, как считают, и напрасно, в наши дни.

Хайдеггер, со своей стороны, не без некоторой доли скрытой иронии, никогда не переставал подчеркивать *разрыв*, к которому с легкостью движется схоластическая философия, разрыв, который и сам Э. Жильсон предчувствовал, когда выражал определенное удивление — это говорит именно он — перед «христианами, переодетыми в греков», какими были философы Средних веков.¹⁹ Но в конце концов, заключает он, переходя к иному образу, они всего лишь льют молодое вино в старые мехи. «Христианское мышление несло с собой новое вино, но старые мехи были еще надежными».²⁰ Евангелие говорит, скорее, обратное, и Хайдеггер, как и всегда, следует Евангелию. Например, он пишет, в *Лесных тропах*: «Когда в силу предполагаемой предрасположенности томистской философии к библейской экзегезе *ens creatum* (вещь сотворенную) мыслят исходя из единства материи и формы, тогда веру интерпретируют исходя из философии, истина которой покоится в появлении на свет совершенно иной разновидности сущего, нежели тот мир, который в христианском вероучении представляет собой предмет веры».²¹ Однажды, в 1951 году, выступая перед студентами Цюриха и рассказывая им о том, что он называл завоеванием Писания путем вторжения в него Платона и Аристотеля, он сказал: «Это событие, которое совершенно невозможно

¹⁹ *Gilson E. L'Esprit de la philosophie médiévale. Paris, 1944. II, 208.*

²⁰ *Ibid. I, 245.*

²¹ *Heidegger M. Holzwege. P. 19.*

представить, забегая вперед». Нет, старые мехи не были надежными. Не потому, что они были старыми, но потому что они вообще не были мехами. Это схоласты считали их таковыми, то есть видели мехи там, где было нечто совершенно иное. Но что именно? Здесь мы еще раз возвращаемся к вопросу Сериси: *что такое философия?*

В этом контексте, мы, вероятно, могли бы заняться исследованием доктрины причинности, которая позволила схоластике поставить Бога Библии в затруднительное положение в философии. Для этого уже почти все было готово, начиная с перевода Септуагинты. Действительно, можно сказать, что христианская философия — это с самого начала перевод Библии на язык философии, если перевод, о чем мы ранее напоминали, не является, как все считают, безобидным событием, то есть это переход не от одного *слова* к другому, но от одного мира — к другому миру. Когда в первом стихе *Книги Бытия* *bārā* было заменено ἐποίησεν, произошло непоправимое. Так как, хотя в определенном смысле *ποίησις* был горизонтом греческой философии, тем, внутри которого само божественное могло обнаруживать себя в философии как ἐνέργεια, и хотя в этом же смысле Аристотель закладывает возможность возникновения томизма, бог все же «не избавлен от πράττειν, и тем более от ποιεῖν».²² И так, ὁ θεός становится субъектом ἐποίησεν. Схоластика будет интерпретировать на языке *причины*, и даже *действующей* причины это необычное новшество. Бог, будет говорить Святой Фома Аквинский,— это *prima causa efficiens*. Но

²² *Аристотель*. Никомахова этика. X, 1178 b 20–21.

как это возможно? В той мере, в какой само бытие и в первую очередь та вершина или тот очаг бытия, который является божественным бытием, представляет собой *actus essendi* (акт бытия). *Actus* поставлен здесь *ab agendo* (первым и главным). Э. Жильсон пишет: «Но что же означает глагол быть? Когда я утверждаю, что я есть, мое мышление, вообще говоря, не выходит за пределы эмпирической констатации определенного факта, данного посредством внутреннего наблюдения. В глазах мыслителей Средних веков все обстоит совершенно иначе. Для них глагол *быть* был, в сущности, действительным залогом глагола, обозначавшего сам акт существования. Чтобы составить верное представление о средневековом понятии причинности, необходимо подняться до самого этого акта существования, так как очевидно, что если бытие — это акт, то каузальный акт неизбежно должен корениться в самом бытии причины».²³ Можно сказать лучше — если греческим значением бытия было, как мы выше указывали, мышление *глагольной формы* в виде *существительного*, то Святой Фома интерпретирует здесь *глагольную форму* как *злог*. Итак, *глагольная форма* и *злог* — это разные вещи. В действительности, *злог*, собственно говоря, является не схоластической интерпретацией, а простой *римской* интерпретацией глагольной формы, которую схоласты всего лишь унаследовали. Для греков *злог* вообще не существует на уровне глагольной формы, то есть бытия. Он, следовательно, не существует и на уровне причинности. Он всего лишь, как повсюду говорит

²³ *Gilson E. L'Esprit de la philosophie médiévale. I. P. 92*

Аристотель, «поддерживает основание». Он — это *ὄντητικόν*. Следовательно, он — ниже причины. И вот теперь перед нами нечто сверхкаузальное, корень самой причинности. Нельзя и представить себе более необычное превращение «за» в «против». Является ли это превращение шагом вперед? Да, говорит Жильсон. Греки, утверждает он,²⁴ жили в *забвении* действующей причины, потому что они жили в неведении о ее сверхкаузальной укорененности в *actus essendi*. Но не живет ли, скорее, сама схоластика в библейском и романском забвении греческой мысли? Является ли такое забвение достижением? Или наоборот? Следовало бы, в конце концов, поставить эти вопросы. Тем более, что это и есть, между прочим, вопросы, которые Хайдеггер постоянно ставит уже более тридцати лет. В нашем мире, где бесчинствует «поиск» и где царствует скорость, встречается все же и «запаздывающее зажигание».

Очевидно, можно не соглашаться с Хайдеггером, что основой философии было то различие бытия и сущего или, как он также говорит, то онтологическое различие, которое от Гераклита до Аристотеля несет в себе греческий язык, а после Аристотеля — то загробное существование греческого языка, каким начиная с греков является философия. Именно это и делает Ж. Валь в книге из двухсот пятидесяти страниц, посвященной книге из ста пятидесяти страниц, опубликованной в 1952 году Хайдеггером под названием *Введение в метафизику*, книге, из которой Валь извлек один раздел и размножил его в трех экземплярах для

²⁴ *Gilson E. L'Être et l'Essence. Paris, 1948. P. 61.*

разных журналов. В версии, предназначенной для *Revue de métaphysique*, Ж. Валь находит в философии Хайдеггера более полдюжины мифов. Как говорит Мольер:

Дойдем до десяти, а там поставим крест.

Среди мифов, образующих такую забавную фигуру, *the last not the least* — это миф о различии. Какое основание Ж. Валь находит для своего заявления, столь неосторожно обнаруживающего категоричный стиль цензоров Инквизиции, когда те решали вопрос о вращении земли? Никакого. Именно поэтому я могу лишь отослать читателя к тому из его текстов или, скорее, трактатов, какой он сумеет легче всего найти.

В аналогичном духе, но с гораздо большей благожелательностью пишет о Хайдеггере и Жильсон, довольно наивно полагающий, что тот «упрекает» (именно это слово) «прежних метафизиков» в том, что они останавливаются на проблеме сущего, не обращаясь открыто к проблеме бытия: он же в свою очередь говорит о бытии, чтобы заявить: начиная с завтрашнего дня будем говорить о нем иначе, «чтобы сказать, что давно уже настала пора о нем говорить».²⁵ Какое поразительное легкомыслие для крупного историка, восхищение которым должно быть неподкупным. Ибо, в конечном счете, автор *Бытия и Времени* все же дал спустя тридцать пять лет на поставленный им вопрос довольно ясный ответ: истина бытия — это время. Это верно, что в годы, следующие за

²⁵ *Gilson E.* Introduction à la philosophie chrétienne. Paris, 1960. P. 171–172.

1927-м, Хайдеггер говорит об этом ответе, что он «только предчувствуется». Так говорил и Лейбниц, почти дословно повторяя Платона: «Установив это, я верил, что вернулся в гавань, но когда я начал размышлять о единстве души и тела, я был словно выброшен в открытое море». Хайдеггер мог бы сказать: «После *Бытия и времени* я верил, что вернулся в гавань, но когда я начал размышлять о единстве бытия и времени, я был выброшен в огромный простор». Отсюда «вторая навигация», эхо которой пришло во Францию лишь к 1946 году. Можно найти странной мысль о бытии как времени, но еще более странными являются последующие размышления о времени бытия как эпохе. И все же нельзя сказать, что все сводится здесь к промедлению, к оттягиванию решения. Это все равно, что отрицать, что Новый Мост когда-то был построен.

Бесконечно более глубоким является возражение, которое Р. П. Лотц — но он пишет на немецком — адресует автору *Введения в метафизику*. На этот раз речь уже идет не о суждении, абсолютно внешнем мышлению Хайдеггера, которое, следовательно, с его мышлением даже не пересекается, но о возражении, которое, предполагая такое *мышление*, стремится установить, что суждение Хайдеггера о христианской философии, представленной в виде томизма, который, разумеется, является лишь ее вариантом, не соответствует его собственному, то есть хайдеггеровскому мышлению. Иными словами: философия, когда она провозглашает тождество Бога и бытия, которое, как говорит Жильсон, является «общим достоинством христианской философии именно как

христианской», еще в большей степени провозглашает различие бытия и сущего, так как для святого Фомы Аквинского Бог был не сущим, но *ipsum esse*, самим бытием. Этот вопрос Р. П. Лотц весьма обстоятельно рассматривает в *Festschrift (в Юбилейном сборнике)* в честь семидесятилетия Хайдеггера в 1959 году. Отзвук этого возражения встречается в предисловии, знакомящем с текстом и переводом Введения к *Что такое метафизика?* в журнале *Revue des sciences philosophiques et théologiques* за июль 1959 года в номере, к несчастью, уже распроданном. Наконец, мы оказываемся на более прочной почве. Все, что я мог бы сказать по этому поводу — так как было не слишком много других работ, чтобы рассматривать этот вопрос основательно — сводится к тому, что возражение, доксографически точное, имеет лишь один недостаток. С самого начала святой Фома щедро наделяется мышлением самого Хайдеггера, и это одна из тех σοφιστικῶν ἔλεγχων, исследуемых Аристотелем в конце *Томики* и связываемых с «логической ошибкой», о которой Аристотель, неоднократно к ней возвращающийся, говорит, что «видимость опровержения получается здесь из-за неспособности отчетливо видеть, что есть одно и то же, а что — разное».²⁶

Точнее было бы сказать, что святой Фома нередко упоминает о Боге, который и есть само бытие, а не только *ens (сущность)* в смысле *esse habens (обладающая существованием)*. Таким образом, он несоизмеримо *отличен* от любого сущего. Но способ его отличия, строго говоря, не имеет

²⁶ *Аристотель*. Томика. 167 а 38.

ничего общего с тем, что Хайдеггер называет онтологическим различием. Он отличен от всякого сущего не только в римском значении, то есть как *actus purus essendi* (чистый акт бытия), и не в греческом смысле, как ἐνέργεια; но он отличен от него *per modum excellentiae et remotiois* (степенью превосходства и удаленности)²⁷, как то πέλαγος οὐσίας святого Иоанна Дамаскина, которое будет встречаться не только у святого Фомы, но даже в *Ответях* Декарта на возражения против *Размышлений*. «Так бывает, когда мы находимся в море: сколько бы мы ни смотрели в разные стороны, мы не можем обозреть всю необъятную морскую даль, однако говорим, что видим ее; и хотя, глядя издали, мы как бы одним взглядом охватываем целое, все же видим мы это целое смутно — подобно тому как мы смутно воображаем тысячеугольник, когда одновременно обозреваем все его стороны; однако если мы вблизи рассматриваем какую-то часть моря, то мы можем видеть ее весьма ясно и отчетливо, подобно тому как мы ясно и отчетливо представляем себе какую-то одну сторону тысячеугольника. Подобным же образом — я соглашаюсь в этом со всеми теологами — человеческий ум не может объять Бога; его не могут отчетливо различить даже те, кто пытается сразу охватить разумом целое и взирает на него как бы издалека».²⁸ К морю Декарт добавляет также и гору, гора не менее аналогична Богу, чем

²⁷ *Фома Аквинский*. Сумма теологии. I. Вопрос 13, а 1, ad Resp.

²⁸ Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора. *Декарт Р.* Соч. В 2-х т. Т. II. М., 1994. С. 73–83.

море, однако ни море, ни гора не помогают нам на опыте столкнуться с той эпифанией глагольной формы в виде существительного, которую Хайдеггер называет *различием*. Именно поэтому, когда мы читаем в предисловии *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, знакомящем с Введением к *Что такое метафизика?*: «Оказывается, что ...затруднение, которое поднимает Хайдеггер вместе с тем, что *он* называет онтологическим различием, получает решение в философии святого Фомы Аквинского в том, что *мы* называем аналогией бытия», остается только задуматься. Между прочим, тот факт, что текст, который я только что цитировал, не был подписан, имеет здесь большой смысл. Я не считаю, что было бы разглашением государственной тайны сказать, что первая версия, отредактированная и подписанная гораздо более осмотрительным философом, была гораздо более сдержанной. Не следовало ли вместе с Валери сказать: «Теология играет с истиной, как кошка с мышью»?²⁹ Это на самом деле и происходит. И не только в теологии.

Таким образом, если главная черта «христианской философии», по крайней мере той, что соответствует установленному в схоластике образцу, — это забвение или выхолащивание самой мысли о том, что для герменевтического предприятия, которому она предается, необходимы орудия и экипировка, то становится трудно интерпретировать ее вместе с Э. Жильсоном как «решительный прогресс» по отношению к греческой мысли, которую она «продолжала бы и преодолевала». На

²⁹ *Tel Quel*. II. P. 246.

самом деле прогресс предполагает более совершенные достижения на основе одного и того же стремления. Схоласты, разумеется, наивно воображали, что они ставят в *том же самом свете*, что и греки, в свете, которые они называли *естественным светом, те же самые вопросы*, что ставили греки — и они, опираясь на веру, также воображали, что достигли того, чего Аристотель, например, не достиг: *credo tamen quod non pervenit ad hoc* (*верю, что до этого он не дошел*), как говорил святой Бонавентура об Аристотеле.³⁰ В этом они действительно превосходили греков. «Платон и Аристотель были на верном пути, и именно потому, что они были на верном пути, превзойти их — это прогресс».³¹ В действительности, от Аристотеля до святого Фомы тайным образом изменился сам свет, и это изменение света повлекло за собой — *Wandel der Grundbegriffe* (*изменение основы*) — изменение всей проблематики. В этом смысле Хайдеггер пишет: «То, что в аристотелевском смысле определяет сущее относительно его бытия, и то, как это происходит, испытывается иначе, чем в средневековом учении об *ens qua ens*. Однако глупо было бы говорить, что средневековые теологи неправильно понимали Аристотеля; скорее, они понимали его иначе, соответствуя тому способу, каким бытие посылало себя им».³² Этот текст мог бы дать повод думать, что средневековая философия просто обладает совершенно иными особенностями, чем философия греческая, в той мере, в какой она предполагает *Seinsgeschichte*,

³⁰ Gilson E. L'Esprit de la philosophie médiévale. I, 249.

³¹ Там же. С. 86.

³² Хайдеггер М. Положение об основании. С. 63.

совершенно иную судьбу бытия, чем *griechischer Ansatz* (греческое начинание) — и, следовательно, что христианская философия ни в коей мере не является *holzernes Eisen* (деревянным железом) или квадратным кругом. В действительности Хайдеггер говорит, скорее, следующее: то, что имеется подлинно философского в философии Средних веков, — это не та «христианская философия», которая создается и выходит на первый план, но более тайная мутация, не воспринимаемая схоластами, та, что соответствует переводу или, скорее, интерпретации греческой ἐνέργεια латинским *actus*, который называется *ab agendo*, и ясно выраженная онтологическая тематизация которого будет заботой уже не схоластики, а философии Нового времени. Действительно, именно философия Нового времени, от Лейбница до Ницше, кладет начало размышлениям о *бытии* как *действии*, вплоть до его окончательного определения как воли к власти. Дело не в том, что схоласты, по их мнению, уже могли бы быть адептами воли к власти в том смысле, в каком в июле 1964 года один эрудированный слушатель представленного мною доклада о понятии ценности в философии Ницше и о предполагаемом в этом понятии обращении к Платону наивно заключил, что в моих глазах «Платон мог быть первым философом ценности». Почему не учеником Ницше? Скорее можно допустить обратное. У схоластов нет ничего ницшеанского: для них Бог не умер. Вероятно, можно было бы тем не менее утверждать, что их активистская онтология, которая уже уподобляет Бога *действующей причине*, вместо того чтобы тем самым наделить его большим достоин-

ством, а именно достоинством каузальным, наоборот, под именем христианской философии создает прелюдию к тому *Herabwürdigung Gottes* (низвержению богов), где регистрируемое Ницше богоубийство является лишь последним эпизодом. Ибо речь идет именно об убийстве (*wir haben ihn getötet — мы убили его*), а не о естественной смерти, если можно так выразиться. В конечном счете все объединяется в необычном вопросе, который Хайдеггер в день оттепели в Шварцвальде, поставит, чтобы тем самым завершить свою преподавательскую карьеру: *Wie kommt der Gott in die Philosophie?* (Как Бог приходит в философию?) На французском можно сказать: зачем он ввязался в это дело? Ибо весьма возможно, что во все не в философском модусе бытие, согласно выражению из *Лесных троп*, «сможет еще раз стать способным к Божественному».

Как нам известно, начиная с Паскаля, Бог философов — это, разумеется, не Бог Писания. Но чего не знает Паскаль, так это того, что его воспринимаемый сердцем Бог, возможно, еще раз окажется Богом философов, а именно — Богом того зеркального отражения картезианства, каким является его философия «чувства», — а не Богом Авраама, Исаака и Иакова, как он считал. И еще меньше Богом, чью речь он слышит в том, что очень хорошо называет простотой Евангелия. И когда Ницше, двумя столетиями позже, вознамерится, опираясь не на чувство, а на метафизическое соответствие воли к власти и вечного возвращения, заставить «божественное вновь расцвести во всей своей роскоши», он из второго дыхания метафизики извлечет лишь новый петушиный

крик. Не тот, что предшествовал отречению святого Петра. Но тот, что постоянно «повторяется», начиная с греческих истоков метафизики. Ибо, говорит также Хайдеггер, «от метафизики не освобождаются так, как меняют точку зрения». Метафизика здесь — это наиболее подходящее имя для философии. Возможно, единственное *мышление*, которое, на нашем Западе, отступая от *метафизики*, предваряет мышление христианства, следует искать в том, что Хайдеггер, вступивший в свою очередь на ту же тропу, назвал: *Hölderlins denkende Dichtung*, мыслящей поэзией Гельдерлина. Если это так, то такое мышление имело бы шанс возникнуть не как результат восстановления схоластической философии. И еще меньше вследствие замены философии томизма более современной философией в том смысле, в каком Карл Брейг, бывший преподавателем теологии у молодого Хайдеггера, считал, что именно в спорах с Гегелем и Шеллингом католическая теология могла бы найти свое место и обрести свое достоинство. Возможно, более пристойно было бы отказаться от философского обоснования христианства. Нуждается ли оно на самом деле в такой опоре, как философия? И испытывает ли философия такую потребность, когда она не знает больше, чем она является? И испытывает ли ее христианство, единственный учитель веры, когда ему этой веры начинает не доставать?

Философия в наши дни — это высшее посвящение. Философия науки или философия жизни, философия истории или философия искусства, философия промышленной техники или рыбной ловли, философия языка или ангажированности,

философия нищеты и нищета философии, грядущая философия мира как грядущий мир философии — это всегда философия, которая повсюду поднимается, провозглашая *perennis* (вечность) философия, чью кончину, возможно, мы уже оставили за спиной. Почему бы теперь христианской философии, христианству, ставшему тем самым такой же благопристойной идеологией, как и остальные ее виды, не вступить со всеми этими философиями в соревнование? Единственная слабость во всем этом — это растущая неопределенность того, что слышат, когда произносят слово «философия». Что такое философия? Такой вопрос, поставленный в 1955 году в глухомани Нормандии, остается без отклика, по крайней мере для специалистов, включая и тех, кто там присутствовал. Тем не менее на этой встрече в Сериси было несколько хороших моментов. Но в конце концов, если философия, возможно, является, как говорил Хайдеггер в 1955 году, тем видом речи, истоки и цель которой изначально и по существу были греческими, и не только греки, но и никто из философов никогда не задумывался, откуда, внутри каких границ и как далеко они заходят, философствуя, — ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν — в речи, в которой, согласно слову «пред-философия», блуждания, чем ошибок, являющихся их участью, — тогда возникает много вопросов. Действительно ли необходимо подчинять, и принципиально, христианство философскому ограничению? Или даже прикрывать его таким ограничением с флангов? Не лучше ли для него, когда оно находится вне философии? Свойственно ли ему облачаться в философские одеяния лишь для того, чтобы более уверенно

вступать в соревнование с идеологиями, которые представляются ему соперничающими? Каким бы в реальной истории не было стремление христианства философствовать, следует ли это стремление интерпретировать как его силу или как его слабость, если вопрос Апостола, который упоминает Хайдеггер во Введении к *Что такое метафизика?* — οὐχὶ ἐμῶραθεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου (разве Бог не заставил стать глупостью мудрость мира?) — не является шуткой?

В любом случае, чтобы закончить, сегодня я предлагаю пари любому, как говорил Мальбранш, «христианскому философу», что он никогда не сможет серьезно продвинуться в философии, как в христианской философии, пока не столкнется в открытую и не примет меры против того *bölzernes Eisen*, того «деревянного железа», с которого мы начали. Никакое уклонение более недопустимо, никакое оправдание неуместно, никакое возражение уже давно не способно помочь. В ином случае христианский философ, как и другие,— всего лишь ленивец из Писания, который, будучи убежден, что небольшого знакомства со структуриализмом и минимального диалога с экзистенциализмом и марксизмом достаточно для его усердия, только и делает, что со скрипом, словно дверь на петлях, ворочается в своей постели.

Sicut ostium vertitur in cardine suo,
Ita piger in lectulo suo.³³

³³Как дверь крутится в своих петлях,
Так и ленивый на своем ложе.

ЗАМЕТКИ О ДЕКАРТЕ¹

I. Божественная гарантия истины

Экзегеты Декарта никогда друг с другом не соглашались. Но есть по крайней мере один пункт, в котором они сходятся,— что, согласно Декарту, истина нуждается в «гарантии» Бога. В определенном смысле это совершенно верно, так как, начиная с 1632 года, Декарт пишет Арно, что так называемые вечные истины в действительности установлены Богом. Пока Бог не решил, природа истины еще не установлена, хотя мы уверены, что, однажды установив ее, он ее уже не изменит. Таков смысл слов, которые мы читаем в *Рассуждениях о методе*: «Но если бы мы вовсе не знали, что все, что есть в нас реального и истинного, происходит от существа совершенного и бесконечного, то как бы ясны и отчетливы ни были наши представления, мы не имели бы никакого основания быть уверенными в том, что они обладают совершенством истины».² Симптоматично, что в *Рассуждениях* этот тезис выдвигается после доказательства существования Бога, а не перед ним, словно в нем нет никакой необходимости, потому что главное значение имеет это доказательство, только что имевшее место в ходе демонстрации очевидности ясных и

¹ Впервые издано в кн.: *Beaufret Jean. Dialogue avec Heidegger. Philosophie moderne.* Paris, 1973.

² *Декарт Р. Рассуждения о методе // Декарт Р. Соч. СПб., 2006. С. 126.*

отчетливых идей. В *Размышлениях* все совершенно иначе. *Первое Размышление*, в отличие от *Рассуждений*, действительно упоминает, как о возможности, о гипотезе Бога-обманщика, который «устроил... так, что я совершаю ошибку всякий раз». ³ Это замечание предшествует доказательству существования Бога. Тем не менее Декарт все же делает его вначале в ходе демонстрации очевидности того, что он сам существует, затем, что существует Бог и что этот Бог не является обманщиком. Но в таком случае не рискует ли эта цепочка истин оказаться таковой, что он, возможно, устанавливает ее, только всегда сам себя обманывая, так что доказательство, что Бог не является обманщиком, могло бы быть лишь последним обманом Бога, который в своей сущности оставался бы обманщиком? Здесь мы, как сказал бы Монтень, вертимся, «словно белки в колесе». Если бы он смог прочесть Декарта, он, разумеется, насмеялся бы над ним так же, как он насмеялся пятьюдесятью годами ранее над геометрами по поводу открытия ими асимптоты. ⁴

В насмешках современников Декарт не испытывал недостатка. Вы здесь попадаете, писали ему неоднократно, в «круг, который логики называют порочным». Поразительно, что ответ Декарта остается неизменным. Здесь, говорит он, нет никакого круга. Поэтому истина и ее очевидность не нуждаются ни в какой божественной гарантии. Но тогда почему Декарт так дорожит этим тезисом, что спустя семь лет после *Размышлений* он

³ *Декарт Р.* Размышления о первой философии. Первое размышление // Декарт Р. Соч. С. 139.

⁴ *Монтень М.* Опыты. Кн. II, ч. 12. М. 1991.

еще раз, специально для Бурмана, и как раз по поводу *Рассуждений*, утверждает: *Si enim ignoramus, veritatem omnem oriri a Deo, quamvis tam clare essent ideae nostrae, non sciremus eas esse veras, nec nos non falli?*⁵ Он только добавляет: *Scilicet cum ad eas non adverteremus, et quando solum recordaremur nos Mas clare et distincte percipisse.*⁶ Добавление здесь все ставит на свои места. На самом деле, как скажет Декарт Арно семью годами позже, это добавление уточняет, что риск ошибки уменьшается, когда мышление более внимательно и, как следствие, на вершине внимания, данная нам очевидность нисколько нас не обманывает. Но тогда для чего обращение к божественной гарантии истины?

Чтобы понять *условие (si enim)*, необходимо начать с *достоверной предпосылки (scilicet cum)*. Очевидность, когда она нам дана, нисколько нас не обманывает. Но не может ли всемогущий Бог «подделать» такую очевидность? Так говорит Гюйе.⁷ Но все же не Декарт. Но тогда в чем такой Бог мог бы нас обманывать? Ответ Декарта на этот вопрос так же неизменен, как и его ответ на обвинение в порочном круге. Он фигурирует уже в *Правилах*, когда Декарт говорит, что если геометр

⁵ Если бы мы на самом деле не знали, что любая истина имеет свой источник в Боге, то какими бы ясными ни были наши идеи, мы не знали бы, что они истинные и что мы не ошибаемся...

⁶ «По крайней мере тогда, когда мы больше не сосредоточиваем на них внимание и только вспоминаем, что воспринимали их ясно и отчетливо» // *Р. Декарт*. Беседа с Бурманом. Соч. В 2-х т. Т. II. М., 1990. С. 447–488.

⁷ *Descartes*. Essais. 2 éd. 1949. P. 152; *Goubier H.* La Pensée métaphysique de Descartes. 1961. P. 118, 311.

твердо удерживает свой взор на данной очевидности, он не подвержен никакой опасности ошибки, учитывая, что в науке, которой он занимается, «за исключением невнимательности, для человека кажется почти невозможным ошибиться». *Citra inadvertentiam* — за исключением невнимательности. Там, где дана очевидность, ошибка может случиться лишь по невнимательности. Таким образом, нам также следует понять сам механизм возможной божественной ошибки — вместо того чтобы признать, как это обычно делают, что во времена *Правил* Декарт еще не имел метафизического ума. Разыскиваемая Декартом достоверность Бога, не являющегося обманщиком, тогда всего лишь *открывала бы* для человека возможность прийти посредством очевидности к истине и к затруднениям, которые были бы вызваны сверхъестественными причинами, к естественной слабости человека пришлось бы добавить, со стороны всемогущего Бога, желание ввести в заблуждение своего человека. Но почему у Бога предполагается такое желание? Не говорит ли нам уже Святой Павел о Боге, апостолом которого он позже становится: «Разве Бог не заставил стать глупостью мудрость мира?» Но опять-таки почему? Чтобы тем лучше привести людей к «единственно необходимому», высмеивая в их глазах *libido sciendi* (жажду познания), которая, согласно святому Иоанну, является, как напомним позже об этом Паскаль, одним из трех вожделений, представляющих собой следствие первородного греха. Гипотеза Бога, которому нравилось бы вводить в заблуждение людей, ищущих бесполезную для спасения мудрость, не подделывая, конечно же,

очевидность, но делая этих людей безнадежно невнимательными, в атмосфере христианства ни в коей мере не абсурдна. Но Декарт, даже христианин, принадлежит уже, в отличие от Монтеня, иному миру. Наука для него — уже не *desertio meliorum* (не лишена наилучшего). Она не может бросить тень на истинного Бога, уже готового благословить господство мира над человеком. Таким образом, если разуму приходится доказывать не только существование Бога, но также и то, что этот Бог, далекий от того, чтобы науку, когда она прямо использует свою *facilitas percipiendi* (простоту восприятия), вводит в заблуждение, обладает такой природой, что никакая ошибка не может исходить от него, тогда именно к поддержке Бога и не против его воли, не переступая через Откровение Писания, я обращаюсь, «чтобы видеть ясность в своих действиях и двигаться с уверенностью в этой жизни». Единственная предпосылка состоит в том, чтобы двигаться вперед «с умеренностью и благоразумием», что не означает стремления «свести на уровень разума» то, что хранит только вера. Например, говорит Декарт Бурману, было бы «неправомерным» подчинять нашему разуму всю иудео-христианскую теологию сверх того, что можно узнать о Боге в философии, а именно — что он существует как высшее совершенство. Хотя даже здесь есть нюансы: если Троица, например, не доказуема рационально, то достаточно по крайней мере иметь представление о Боге и представление о числе три, чтобы постичь «элементы и рудименты» этого таинства.⁸

⁸ Декарт Р. Беседа с Бурманом. С. 447–488.

Предположим⁹, наоборот, что некто, например, геометр, не знает истинной природы Бога. Если кто-то другой заставит его заметить, что он мог бы неведомо для себя быть обманутым Богом, также неизвестным, то как только очевидность перестанет быть ему непосредственно данной, сразу же возникнет беспокойство. Можно ли быть уверенным, что то или иное свойство, которое, как он вспоминает, он воспринимал как очевидное, он не обнаруживал в свое время (*antea*) таковым под прикрытием более чем естественной невнимательности? Таким образом, ему необходимо постоянно к этой очевидности возвращаться, чтобы убедиться в ней вновь. Но как только он утрачивает ее из виду, она сразу же вновь становится для него подозрительной. Если он, наоборот, уверен, что неизвестный Бог, обмана которого он опасается, ни в коей мере не является обманщиком, тогда возникает гораздо меньшая угроза. В поиске истины он теперь борется лишь с невнимательностью, лучшее лекарство против которой — внимание. Другие предосторожности, например запись, также могут оказать добрую помощь. В сущности, пока Декарт не знает всего того, что устанавливает *Третье Размышление*, он сам находится в ситуации «неверующего геометра» из *Вторых возражений*. Именно поэтому он не опасается *чрезмерных* уступок неверию. В конце *Третьего Размышления* он, напротив, вправе избавиться от этой чрезмерности, которая уже не уместна. Исследование вошло в свое русло.

⁹ Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Декарт Р. Соч. В 2-х т. Т. II. С. 73–83.

Таким образом, *Второе* и *Третье Размышления* — это гораздо более «трудоемкие бдения», чем Размышления *Четвертое*, *Пятое* и *Шестое*. В первые два Декарт привносит лишь верх *diffidentia* (*недоверия*),¹⁰ то есть предостерегает против невнимательности, которая могла бы иметь сверхъестественное происхождение, но очевидность как очевидность никогда тем не менее не могла бы быть поддельной. Но я слишком часто на опыте сталкивался с тем, что могу ошибаться из-за невнимательности *etiam in evidentissimis* (*даже в самых незначительных случаях*), чтобы не сформулировать гипотезу, что если Всемогущий принимает в этом участие, то я могу быть игрушкой его враждебной воли *ut (propter inadvertentiam) semper fallar* (*чтобы — по невнимательности — всегда ошибаться*).¹¹ Именно поэтому мне необходимо удвоить внимание, что позволит мне даже продвинуться вперед, если мое внимание будет направлено только на достаточно простые и потому всегда данные очевидности. Такова в первую очередь очевидность, что сам для себя я *ego sum*. Такова также очевидность причинности, и на основе этих двух очевидностей — очевидность, что Бог существует. Так как даже если основных очевидностей две и есть еще третья, ничто не препятствует, чтобы эти три очевидности были даны мне *одновременно*. Именно это объясняет Декарт Бурману, по-

¹⁰ *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. С. 139.

¹¹ Там же. Скобки, очевидно, принадлежат не Декарту. По-моему, они заключают в себя то, что *подразумевается* в его высказывании.

лагавшему, что он обязан возразить по этому поводу. Бурман говорит: *Mens nostra non potest simul nisi unam rem concipere* (ум наш не может одновременно сознать больше одной вещи). На что Декарт отвечает: *Quod mens non possit nisi unam rem simul concipere, verum non est; non potest quidem simul multa concipere, sed potest tamen plura quam unum*.¹² Самое важное здесь — это слово *simul*. Решающее оружие против обмана, даже сверхъестественного, — это, следовательно, *одновременность* нескольких очевидностей. Разговор Декарта с Бурманом — это непосредственный отклик на то, что семью годами ранее он говорил авторам *Вторых возражений*: «Есть вещи, которые некоторыми принимаются без доказательств, но которые другие понимают лишь посредством долгих рассуждений и обоснований». На этот раз самое важное слово — это *долгих*. Но является ли *Третье Размышление* долгим? Разумеется. И все же оно является таким лишь на первый взгляд. В своей основе оно является *одновременностью*. Декарт мыслит существование Бога на основе аксиомы причинности, не предполагая, что *я есть* перестает быть ему данным. Все это дается «одним беглым взглядом». К чему Декарт в *Пятом Размышлении* добавит второй «беглый взгляд», такой же действенный, как и первый, но еще более быстрый. Так как для него даже нет необходимости мыслить одновременно (*simul*) три очевидности.

¹²То, что наше мышление может постигать лишь одну-единственную вещь в одно и то же время, — это неверно; оно, разумеется, не может постигать многого в одно и то же время, но оно может постигать больше, чем одно.

Достаточно одной. Но почему Декарт не начинается с самого кратчайшего?

На этот вопрос ответ Декарта заключается в различии, которое он проводит между *ordo inveniendi*,¹³ порядком исследования, и *ordo docendi*, порядком педагога. Относительно чего Геро выдвигает утверждение, что самое кратчайшее, то есть доказательство *Пятого Размышления*, применяется лишь к тому, что он весьма верно называет «математическим обликом»¹⁴ идеи Бога, существование которого является только «свойством», по крайней мере таким же несомненным, как и те, что рассматривает геометр в своих доказательствах. Но «принцип универсального обмана, выдвинутый с самого начала в незыблемом правиле методического исследования»¹⁵ сразу же делает эту достоверность ненадежной. Что на самом деле я мог бы знать, если бы очевидность, которую мне предоставляет «математический облик» идеи Бога, была бы, согласно словам Канта, которого Геро сравнивает здесь с Декартом, «простой игрой представлений», которой недоставало бы какой бы то ни было «связи с объектом»? Первое доказательство в отличие от второго, наоборот, устанавливает путь, где создается «связь с объектом», иначе говоря, «объективная ценность» идеи Бога, и явным образом размещает «вне этой идеи и моего Я то, из чего она происходит и чему соответствует».¹⁶ Благодаря

¹³ *Декарт Р.* Беседа с Бурманом. С. 447–488.

¹⁴ *Gueroult M.* Descartes selon l'ordre des raisons. Paris, 1953. I, 214.

¹⁵ *Ibid.* I, 155.

¹⁶ *Ibid.* I, 182.

этой «поливалентности»¹⁷ доказательство посредством причинности, которое излагается в *Третьем Размышлении*, дает гарантию, что оно на самом деле относится к Богу, внешнему по отношению к той идее, которую я о нем имею и которой «соответствует» то, что я представляю как необходимо ему присущее, тогда как «онтологическое» доказательство вынуждает меня представлять как логически необходимое то существование Бога, представление о котором, возможно, не имеет никакой «объективной ценности». Не об этом ли сам Декарт и предупреждает нас, когда пишет: «...Хотя не все то, о чем я размышлял в эти последние дни, оказалось истинным, бытие Бога для меня приобрело, по крайней мере ту степень достоверности, какую до сих пор имели математические истины».¹⁸ Не говорит ли это о том, что доказательство, которое Декарт устанавливает *de intrinseco conceptu essentiae divinae* (о внутреннем понятии божественной сущности),¹⁹ становится уместным лишь на вершине философской достоверности, если предварительно оно связано с тем, что он называет *a perfectionum excessu* (уклонением от исполнения). Обмен возможен здесь по мере вероятного несоответствия идеи своему идеалу. Не только на соответствии системы сущностей внешнему по отношению к ней существованию, но и в самих сущностях и в их внутренней очевидности, где я могу быть обманутым, создается абстракция от всякого внешнего существова-

¹⁷ Ibid. I, 206.

¹⁸ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. С. 174.

¹⁹ Там же. С. 159.

ния. Здесь Геро восстанавливает обычную интерпретацию, ту, что считает своей Гюйе, которому он тем не менее противостоит в вопросе о «порядке» доказательств, соглашаясь вместе с ним быть обманутым и представлять со всей очевидностью, но очевидностью на самом деле сфальсифицированной, что $2 + 3$ есть нечто иное, чем 5. «Отныне все происходит так, словно я живу и мыслю во вселенной, полностью подделанной всемогущим Обманщиком».²⁰

Если бы это было так, то не очень хорошо понятно, как Декарт сумел бы когда-либо выбрать-ся, не совершая ошибки, которую «логики называют кругом», из того оборонительного сооружения, каким для него является *ego sum cogitans Второго Размышления*, если предположить, что он сумел бы в него войти. В гипотезе о «всемогущем Обманщике», который своей силой демиурга подделывал бы очевидность так же, как обустроят сцену театра или как искажают весы, добавляя незаметные для глаза тяжести, любое обращение к очевидности могло бы еще больше замыкать меня в мире, где «то, что является истинным для меня, является ложным для демиурга».²¹ Но именно такую гипотезу трудно принять за картезианскую. Тому, кто говорит $2 + 2$, тому никакая очевидность никогда не отвечала и не ответит 5 вместо 4, но 5 может здесь занять место 4 благодаря невнимательности, не имеющей, строго говоря, ничего общего с какой-либо *подделкой* очевидности. Разумеется, какой-нибудь злой гений может коварно отклонить меня от *veritas aperta* (*явной*

²⁰ Goubier H. La pensée métaphysique de Descartes. P. 118.

²¹ Goubier H. Essais sur Descartes. Paris, 1937. P. 152.

истины),²² которой является очевидность, но в его ли власти на нее посягать? Я знаю лишь один-единственный текст, где Декарт, кажется, абстрактно формулирует преувеличенное утверждение о фальсификации даже актуальной очевидности. Это текст *Вторых ответов*, где мы читаем, что «коль скоро мы обладаем реальной способностью распознавания истины и отличия ее от лжи (как это ясно уже из одного того, что нам присущи идеи правды и лжи), то, если бы эта наша способность не была устремлена к истине, по крайней мере тогда, когда мы правильно ею пользуемся (то есть когда мы верим только в то, что воспринимается нами ясно и отчетливо, — ведь никакого иного верного использования этой способности нельзя себе представить), тогда Бог — ее даритель — заслуженно мог бы считаться обманщиком».²³ Но тогда каким чудом само *cogito* могло бы быть истинным, если его существование улавливалось бы как истинное лишь мышлением, природа которого заключалась бы в устремлении к ложному? Достаточно ли будет сказать, что ответ на вопрос о моем существовании предполагается здесь как условие самого вопроса? Не является ли сама очевидность такого предположения ловушкой для моей уверенности, если не обнаруживается, что «никогда ни об одной вещи нельзя сказать, что она невозможна для Бога»? И не являются ли от начала и до конца *Метафизические размышле-*

²² Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. С. 177.

²³ Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Декарт Р. Соч. В 2-х т. Т. II. С. 104–134.

ния лишь призрачным сновидением, связанным лишь с «развлечением одинокого Бога», который не сотворил бы даже того, кто сам стремится существовать? Поэтому Декарт регулярно ограничивает значение своей гипотезы о сверхъестественном обмане, «проводя различие того, что мы воспринимаем *in praesenti* (в настоящее время) ясно и отчетливо, и того, что, как мы вспоминаем, ясно воспринимали ранее».²⁴ Не отходит ли здесь Декарт от свойственной ему отваги в том смысле, в каком Хайдеггер будет говорить об отступлении Канта от значения, приписываемого первым изданием *Критики* воображению? Или же это, скорее, является основой его мышления, которое теперь исключает любую возможность сверхъестественной фальсификации очевидности как очевидности? Или следует полагать, что то, о чем Декарт однажды говорит, в контексте, не имеющем, между прочим, никакой непосредственной связи с доводами о сомнении, излагаемыми *Первым Размышлением*, делает «метафизически неудовлетворительным»²⁵ ответ, который он неизменно дает тем, кто обвиняет его в логическом круге?

Остается, конечно, решение, предлагаемое Алкье, когда тот предполагает *качественное* различие между математическими очевидностями и теми, что непосредственно связаны с существованием. Эти последние не нуждаются ни в какой божественной гарантии, в силу того «соприкоснове-

²⁴ *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. С. 174. Декарт говорит здесь *reipso*, что он истолковывает как *in praesenti* в ответе в *Гинепаснистес*.

²⁵ *Gueroult M.* Nouvelles Réflexions sur la preuve ontologique de Descartes. Paris, 1955. P. 44.

ния сущностей»,²⁶ привилегией на которое они, кажется, обладают. На самом деле очевидно, что Декарт «никогда не обращается к божественной достоверности при утверждении *cogito* или само-го Бога»,²⁷ но действительно ли он обращается к ней по поводу какой-либо данной очевидности? Не обращается ли он, скорее, к препятствию, мешающему обосноваться на этом уровне? Геометр, несомненно, является здесь виртуозом. Он тем не менее остается без какой-либо «метафизической уверенности», что невнимательность, которой он профессионально остерегается, не является предписанной ему свыше судьбой. Таким образом, когда он уже не пребывает *in praesenti* (в настоящем) в «утомительной бессоннице» перед очевидностью, он всегда может сомневаться, что он там когда-либо на самом деле был, если только он не перестает туда возвращаться, что запрещает ему продвинуться гораздо дальше аксиом, хотя ему тем не менее надо было потерять их из виду, чтобы выдвигать теоремы или решать задачи. Если же Бог, напротив, не является обманщиком, память об «увиденном», хотя она и не несет в себе никакой данной очевидности, становится тревожным «видением» лишь в той мере, в какой может быть подозрительным распространять и на него ту всего лишь естественную рассеянность, в борьбе с которой нет необходимости обращаться к метафизике. Кто не был жертвой таких ошибок? Следовательно, данная очевидность не нуждается ни в каком ином гаранте, кроме моего внимания, дове-

²⁶ *Alquié F.* Descartes. L'Homme et l'œuvre. Paris, 1956. P. 119.

²⁷ *Ibid.* P. 118.

денного до крайности. Если Бог предполагается обманщиком, я буду, как Иаков, *fortis contra Deum* (борющийся с Богом), используя против него *evidentia perceptionis* (очевидность восприятия), в силу которых первая битва за существование является уже и первой победой. Вторая победа, та, что убеждает меня, что сам Бог не обманщик, ни в коей мере, следовательно, не является завоеванием окончательной гарантии очевидности. Она устанавливает в очевидности принцип, благодаря которому она для меня гораздо менее затруднительна и требует меньшего героизма, чем прежде.

Таким образом, драма с самого начала не в том, что в действительном созерцании очевидности мы могли бы оказаться в мире, где «то, что истинно для меня, ложно для демиурга». Она лишь в том, что перед лицом очевидности мы все, вероятно, сверхъестественно невнимательны. Но быть невнимательным, даже сверхъестественно,— не значит стать одним из тех, чье восприятие в достаточной мере фальсифицировано (Декарт говорил в *Правилах*: *laesa, искаженное*, а в *Четвертых Ответах*: *perturbata, пуганое*), чтобы они «воображали, что являются кувшинами или имеют стеклянное тело». Речь шла бы здесь об «абсолютной ложности», в значении *Вторых ответов*. Но что касается жертв этой «абсолютной ложности», Декарт как раз и исключает из своих рассуждений, называя их буквально: «Но ведь это помешанные, и я сам показался бы не меньшим безумцем, если бы перенял хоть какую-то их поведку».²⁸ Никакой злой гений, никакой Бог-обман-

²⁸ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. С. 137.

щик не сделал бы меня помешанным, то есть не сделал бы меня одним из тех, для кого очевидность является подделкой, как для безумца, который рядом с Джокондой верит, что у него перед глазами борьба Иакова с Ангелом или *Счастливая семья* Греза. Если бы он это сделал, ситуация была бы безвыходной, а сами *Размышления* — безумием. Ибо безумие никогда не испытывает нехватки в последующих идеях. Оно не является бессвязностью. Тем не менее, говорит Декарт, я не только не бессвязен, но я и не помешанный, по крайней мере с тех пор, как я храню в себе *hoc quod in me est (то, что есть во мне)*, а именно *ne falsis assentiar (несогласие с ложью)*. Без этой изначальной предпосылки нет и философии. Интерпретация сверхъестественного обмана как *подделки* очевидности означала бы превращение философии в очевидный бред, что, хвала небесам, должно быть отвергнуто. Но если нет подделки очевидности, последняя в свою очередь не нуждается ни в какой «божественной гарантии». Бог, о котором Декарт думает как о *нелживом Боге*, это ни в коей мере не *Бог, не являющийся обманщиком*, но просто Бог, который не делает меня сверхъестественно невнимательным, следовательно, не делает неизбежным в качестве единственного условия продвижения к истине одновременность очевидностей, которая может иметь успех лишь в некоторых избранных случаях. Придется дожидаться Спинозу, чтобы одновременность очевидностей стала золотым правилом истины. Но Декарт никогда не формулировал претензий на «познание третьего рода». Не больше, чем после него Мальбранш и Лейбниц.

Прежде всего Декарт — это человек здравого смысла. Он играет сложную роль, но он не бьется о ту стену невозможности, которую между ним и истиной воздвигают интерпретаторы сверхъестественного обмана — того, который он, конечно же, превращает в гипотезу и который конкретизирует в вымышленном представлении о злом гении — как гипотезе о *подделке* очевидности. У него, как и у короля Феррана из Монтерлана, «Бог не требует многого». Что мог бы на самом деле здравый смысл, если бы очевидность была для него с самого начала подделкой? Но интерпретировать в этом значении *Первое Размышление* — не значит ли читать Декарта «с лупой»? Или через очки знаменитого Арно? Или юного Бурмана, даже если ему еще были не нужны очки? Вот вопрос Бурмана: «Кажется, что автор движется по кругу; ибо в *Третьем Размышлении* он доказывает, что Бог существует, посредством аксиом, тогда как им еще не установлено, что они его не обманывают». И вот ответ Декарта: «Он действительно это доказывает, и он знает, что в этих аксиомах он не ошибается, ибо в этот момент его внимание сосредоточено на них ... так как иначе мы не могли бы доказать, что Бог существует».²⁹ Ясно ли это? Геро тем не менее находит «по всей видимости метафизически недостаточным» ответ Декарта Бурману. Декарт *был бы обязан* сказать: пока наше сознание сосредоточено на аксиомах, мы не можем не считать их истинными, настолько завораживает нас их очевидность. Но это, кажется, всего лишь «психологическая необходимость», по

²⁹ Декарт Р. Беседа с Бурманом. С. 455.

крайней мере до тех пор, пока не произойдет развязка, не случится откровение божественной достоверности, которое одно лишь и допустит «превращение» психологической необходимости в необходимость метафизическую. Но что здесь может сделать психология, эта пустая безделушка современной экзегезы? Наконец, и это главное, если бы была права экзегеза, а не текст, божественная достоверность была бы весьма простой развязкой, ибо она возникает в контексте «очевидностей, перед которыми я трепещу», говорит Гюйе, так что вся философия Декарта зависела бы в конечном счете от *Deus ex machina!* Самое необычное здесь в том, что именно Хайдеггеру обычно приписывается насилие над текстами, тогда как ему никогда не пришло бы на ум обвинять Декарта в «ошибке, которую называют порочным кругом».

Тогда нет никакого круга? Ни малейшего! Или, скорее, есть, но этот круг в другом месте, там, где нет ничего специфически картезианского. Круг, внутри которого движется Декарт,— это, скорее, круг самой метафизики, когда она одновременно движется от сущего к бытию и от бытия к сущему, и каждое из них, как в сказке братьев Гримм «Заяц и еж», может сказать другому: «Я уже здесь!» Такой круг будет еще более очевидным в философии Лейбница нежели в философии Декарта. Лейбниц, как известно, преподносит онтологическое доказательство существования Бога как «простое следствие возможного бытия». Но возможное, со своей стороны, имеет экзистенциальное «следствие» лишь в том случае, если оно уже находится в разуме Бога, вне которого оно остается инерт-

ным. Здесь мысль движется по простому кругу. Хайдеггер тем не менее по этому поводу добавляет: «...Мы останемся далеко за рамками лейбницевского мышления, если предположим, что он успокоился, приняв это круговое отношение, которое легко можно продемонстрировать как не совсем правильное или же вовсе выдать за ошибочное».³⁰ Ибо вопрос, скорее, в следующем: откуда Лейбниц смог вступить в круг, внутри которого он только и является одним из самых великих философов Запада? Это вопрос об «онто-теологической структуре метафизики», которая не более очевидна, чем различие в бытии таких, как говорит Лейбниц, «принципов бытия», какими были сущность и существование. Декарт также мыслит в онто-теологической модальности, и именно поэтому он утверждает двойной приоритет одновременно и истины как очевидности, и высшего сущего, которое является сразу и высшей очевидностью, и источником последней.

Таким образом, истина, где Бог есть нечто очевидное для рассудка, сама является для него божественным установлением, и тень высшего сущего от начала и до конца покрывает собой вопрос о сущем в его бытии. Но это тотальное сокрытие в свою очередь является лишь крайним случаем, из которого без промедлений выделяется под названием новой *онтологии* вопрос о бытии и даже становится у Канта фундаментальным вопросом. Имеет ли значение, что вероятный создатель вокабулы «онтология» как раз и являлся другом Франсуа Бурмана, который в возрасте двадцати лет от-

³⁰ Хайдеггер М. Положение об основании. С. 52.

правился в Эгмон взять «интервью» у Декарта? Бурман также продиктовал своему другу Клаубергу текст своей памятной *Беседы с 2-ном Декартом*. Слово «онтология», вероятно созданное Клаубергом, будет вскоре фигурировать в записях Лейбница, который ставит перед онтологией задачу определить не то, кем является создатель мира, но, вообще говоря, «нечто и ничто, сущее и не-сущее, вещь и то, чем является ее модус, субстанцию и акциденцию»³¹ — *aliaque huiusmodi generaliora (и другое более общее того же рода)* — уточняет он в другом тексте.³² Нельзя ли считать, что для Лейбница истина — это часть этих *generaliora*, изучение которых зависит от науки, отличающейся от теологии, хотя последняя и занимает центральное место? Тогда метафизика уже не была бы *сферой* или *кругом*, о которых говорит Парменид; она напоминала бы скорее *эллипс*, предполагающий два фокуса, которые соответствуют друг другу, хотя «правду говоря, связь между ними и непонятна».³³ На самом деле они ни в коей мере не находятся по отношению друг к другу в подчинении. Но они уже и не скоординированы в том совершенно однозначном направлении, в каком, согласно Канту, приходят к равенству аналогии опыта, чтобы взаимно друг друга дополнять. «Онто-теологическая структура метафизики» — так называет ее Хайдеггер — устанавливается внутри тождества, находящегося в той тайной точке, где двойственность, это тождество характеризую-

³¹ *Descartes R. Opuscules et fragments inédits. Paris, 1859–1860. P. 512.*

³² *Ibid. P. 160.*

³³ *Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 39.*

щая, в свою очередь является загадкой для самой метафизики. Последняя тогда уже не была бы, как полагал еще Гуссерль, «передовым ремеслом».

Тем не менее, когда метафизика, ставшая схоластической, а затем картезианской, стремится вновь стать кругом, но с Богом в единственном центре, она все же обращается и к своему другому фокусу, к тому, где для Декарта изначально появляется истина бытия как *evidentia perceptionis*, и такой опыт истины имеет гораздо более решающее значение, чем, как прекрасно выражается Брюйе, «гиперболический» тезис, устанавливающий ее зависимость от воли Бога. Именно поэтому вопреки «доброму Пуаре» великие картезианские философы оставят опыт, но отвергнут тезис. Истина, несомненно, остается для них божественной вещью, но в силу своего отношения к *сущности* Бога, а не к его *воле*. Она согласно Спинозе *index sui* (указывает на саму себя), а согласно Мальбраншу «более независима, чем сам Бог», до такой степени, что можно осмелиться сказать, что ее мудрость делает его «бессильным». ³⁴ Но тогда, как скажет Лейбниц, сам Бог «ничего не сможет с ней сделать»? Так с самого начала прорывается греческий опыт, для которого не божественное властвует над бытием, но, скорее, наоборот. Именно поэтому аристотелевское изучение бытия, даже если оно в конечном счете и завершается теологией, является, к неудовольствию Лейбница, как *desideratum* (желаемое), не единственной теологией, но совершенно иным видом знания, которому Аристотель не дает названия. Чтобы, как го-

³⁴ Мальбранш Н. Разыскания истины. СПб., 1999.

ворит Хайдеггер, «человек мог, однако, снова оказаться вблизи бытия, он должен сперва научиться существовать на безымянном просторе».³⁵ Ибо вокабула «онтология», если она в свое время и выдвигается против картезианского сведения метафизики к теологии Всемогущего, и даже когда Кант сообщает современной онтологии размах *Критики чистого разума*, он называет ее простым введением к теологии, остающейся, согласно Канту, «конечной целью» метафизики, в герменевтике, с ее онто-теологической корреляцией, является *punctum caecum* (невидимой точкой отсчета).

Хайдеггер в поздний период впервые попытается вернуться к метафизике и к ее герменевтике, чтобы наконец в качестве вопроса обнаружилась апория, являющаяся ее тайной сущностью. Попытка означает освобождение как от «бытия» онтологии, так и от «божественного» теологии, которая, согласно Ницше, удушает божественное. Вернуться к метафизике — все же не значит освободиться от нее, преодолеть, применив почитаемый сегодня стиль, но, войдя более основательно в опыт, который нам дан, остаться на уровне такого опыта и тем самым, возможно, обрести способность от него излечиться. Никто не излечивается от опыта, всего лишь оставляя его позади. Излечиваются, только обретая мир, который остается связанным с опытом. Только такой мир, несущий свет и спокойствие, основывает «другое начало». «Другое начало» — *der andere Anfang*, как говорит Хайдеггер — не является, следовательно, возвращением к нулю, которое уничтожало бы все *ми-*

³⁵ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 195.

нувшее. Его явление, скорее, размещает само *минувшее* в ином свете. Мы испытываем его тогда не как знак неполноты, которая была простой неполнотой предшествующей невнятности, но уже как озарение, в котором вся история мира мгновенно оказывается предназначенной именно нам.

И все же чем является это «другое начало»? Пребываем ли мы в его ожидании перед лицом будущего, о котором ничего не можем знать? Или оно, неведомое для нас, наоборот, находится уже позади, и мы неспособны признать его таковым? В раздумчивом взоре Хайдеггера «другое начало» проявляется в ту же самую эпоху новой философии и в том, что он называет «мыслящей поэзией» Гельдерлина. Но не является ли это обращение философии к поэзии уловкой, на которую «страх перед мышлением» идет, чтобы еще больше перестать мыслить? Или же требуется, чтобы философ научился читать Гельдерлина? Но где здесь связь с Декартом, если Гельдерлин был другом Гегеля? «Декарт — это герой», — скажет позже Гегель. Он скажет это во времена своей самой большой отчужденности от того, кто был другом его юности. Слышим ли мы то, что говорит нам Гегель? Слышим ли мы речь Гельдерлина? Это необычные вопросы. И именно эти вопросы ставит перед собой самый необычный и несвоевременный мыслитель наших дней.

II. Cogito ergo sum

Если тем не менее дело обстоит так, как мы говорили, то есть если правомерно считать, что божественный обман и подделка очевидности — это не

одно и то же, то почему первая истина картезианской метафизики — *я существую*, а, например, не аксиома причинности или $2 + 3 = 5$, которые, чтобы быть истинными, не меньше, чем *я существую*, нуждаются в божественной гарантии? Просто потому, что эти последние высказывания не являются экзистенциальными, тогда как темой *Размышлений* от начала и до конца является *de re existente, an ea sit* (*существующая вещь и существует ли она*). *Я существую* — это первая истина *de re existente* (*существующей вещи*), и нет никакой надобности указывать на различие уровня такой очевидности и остальных. Но почему *я существую* очевидно? «Не сплю ли я?» — спрашивает Фавн Малларме. Если да, отвечает ему Декарт, то со всей очевидностью ты спишь, но если ты спишь, то не менее ясно, что ты существуешь. Спящий, который исчез в своем сне — это не сам спящий, каким бы обманом ни был сон, или же тогда некто другой становится спящим, оказываясь тем самым субъектом, без которого сон, в свою очередь, перестал бы быть сном. «Я обманут», — заявляет Декарт, как считает Жорж Данден, но первый сразу же добавляет: «Следовательно, я существую». Этого Жорж Данден не говорит. Если бы он это сказал, это был бы верх комического. Декарт самым серьезным образом говорит это всему миру, но никто не смеется. Дело в том, что вместе с Декартом мы находимся не в комедии, а в философии. Придется ждать больше столетия, чтобы в конце концов вместе с Кантом триумфальное *я существую* Декарта начало становиться немного комичным. Такова, как говорит Алкье,³⁶ великая «сила убеждения», которая раскрывает, как

для него, так и для остальных, *ego cogito* как *res cogitans*, иными словами, «переход от *cogito* к субстанции». ³⁷

Нет ничего более естественного для философии, и не только для философии Декарта, чем этот переход к субстанции, так как именно она, субстанция, как говорит нам Аристотель, уже обнаруживается (ἐμφαίνεται) повсюду, где на первом плане господствует какая-либо иная категория. Но у Аристотеля этот переход имеет место как ἐν φαίνεσθαι, «феномен» же в свою очередь является таковым, что «сознание», а именно «я видела, что видят меня» *Юной парки*,³⁸ очищенное, выступает как бы «со стороны» (παρέρχον), вместо того чтобы узурпировать в свою пользу высшую силу φαίνεσθαι. Для Аристотеля видеть дерево — не значит в первую очередь видеть видящего, здесь само дерево как явление и ὑποκείμενον или субстанция даны одновременно с двух сторон. Обе они на самом деле являются, но только вторая обладает свойством являться себе самой. Но здесь нет ничего, что заставило бы изменить равновесие в ее пользу. Несомненно, «мы воспринимаем, что мы видим и слышим»,³⁹ но вовсе не отдаем предпочтения самим себе в ущерб «увиденному» и «услышанному». Важно просто не забывать об одном из измерений «феномена», а именно — о своеобразии ψυχή *в нем*. Ἐμοὶ φαίνεται греков ни в коем случае не является изъятием «феномена» посредством *cogito me*

Alquié F. La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes. Paris, 1950. P. 190.

³⁷ *Ibid.* P. 197.

³⁸ Стихотворение Поля Валери.

³⁹ *Аристотель*. О душе. 425 б 12.

videre (осознания себя видящим), хотя именно такой и была картезианская интерпретация. Когда я вижу дерево, я вижу, что я его вижу, *dum in meipsum mentis aciem converto* (когда острие своего ума обращаю на самого себя),⁴⁰ но не таким образом, что мы не могли бы ничего знать, *quin idem etiam multo certius in mentis nostrae cognitionem nos adducat* (и то же самое приводит нас даже к намного большей достоверности в познании нашего ума.⁴¹ То, о чем говорит здесь Декарт, было бы для философа Средних веков таким же непривычным и изумительным, как и для греков. Но именно вместе с Декартом греческий мир и его свет, которому пустословие схоластики еще пытается следовать, уходят в прошлое. Мир, который у Декарта перед глазами, мир, который он видит, — это, скорее, мир иудео-христианского *обета*, и он намерен прикрыть его с флангов другим миром, таким же для него достоверным, как и первый. Отсюда исследование *inconcussum* (незыблемого), которое он полагает как являющееся самому себе, *Sicherscheinen* (достоверный вид) *ego* как *cogitans*.

«Феномен» и ἀλήθεια, откуда он как таковой появляется в свете бытия, в свете в свою очередь двойственном, поскольку само бытие, согласно Аристотелю, есть, в сущности, ἀλήθῆς ἢ ψεῦδος, теперь, как скажет Ницше, «удаляются». Теперь речь идет лишь о том, чтобы — в силу какой тайной неуверенности? — удостовериться в сущем. Даже возвышенное требование Софокла, *προφάνηθι θεός, еще дающее о себе знать* в теологии Аристотеля,

⁴⁰ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. С. 137.

⁴¹ Декарт Р. Начала философии // Декарт Р. Соч. С. 473.

становится теоремой, которую Декарт доказывает самому себе «согласно законам разума». Удостоверившись в своем Боге, узнав, что он не обманщик, *ego cogito* уже в корне предрасположено к методическому господству сущего. Паскаль напрасно будет «осуждать» это решающее новшество и стараться спасти в человеке начала христианской жизни. Он сможет сделать это, только следуя за Декартом, то есть с точки зрения субъективности, ставшей суверенной, той, которую он называет «согласием Я с самим собой», а основой такого согласия будет «сердечное чувство». Но конфликт чувства и разума — это не семейная ссора ревнителей одной и той же субъективности. Он возобновится в споре Канта с Лейбницем, когда Кант, после Паскаля, обнаружит вопреки Лейбницу, что «сердце чувствует, что в пространстве имеются три измерения». Через эти разногласия лежит путь ко все более и более решительной интерпретации субстанции как субъекта в том виде, в каком Гегель изложит ее в знаменитом Предисловии к *Системе науки*. Ницшеанская редукция *ego cogito* к *ego volo*, сущностью которой является воля как воля к власти, будет в свою очередь лишь смещением границ внутри субъективности, которая, начиная с картезианской революции, становится фундаментальной. В глазах Ницше Гегель еще недостаточно решительно мыслит субстанцию как субъект. Необходимо пойти дальше Гегеля в том направлении, куда он идет. Ибо для Ницше Гегель ни в коей мере не является пугалом, как для слабого Шопенгауэра, но это уже мыслитель «величайшей инициативы»,⁴² которой является

конечное утверждение «невинности становления».

Субъективность, которая, начиная с Декарта, преобладает над античной субстанциальностью до такой степени, что Гегель заменяет ее представлением об абсолютном субъекте, ни в коей мере не означает, что объект вообще отсутствует. На самом деле она в своей сущности и есть открытие объекта. Сезанн говорил: «Когда цвет приобретает свое богатство, форма достигает своей полноты». Гегель мог бы сказать: «Когда субъект приобретает свое богатство, объект достигает своей полноты». Абсолют Гегеля, если он является субъектом, ни в коей мере не испытывает нехватку объекта. Но объект — это всего лишь спутник субъекта, занявшего центральное место. Иначе, говорит Алкье, все обстоит у Декарта, философия которого — это не «идеализм», а включение в «реализм» приоритета мышления.⁴³ Разумеется, в оптике *Размышлений* мыслящий субъект первичен лишь как «мыслящая вещь». И все же речь идет не столько о субстанциализации, то есть становлении мыслящей вещи в *ego*, сколько об «эгоизации» отношения мышления к вещи, о представлении последней как объекта. Сделать мыслящую вещь субстанцией и сделать ее же объектом — это не одно и то же. Объект — это всегда вещь, но в оптике субъекта, к которому данный объект «подгоняется», к той мере или к тому уровню, который субъект с самого начала несет в себе и с которым он рефлексивно соотносит то, что ему противо-

⁴² Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005.

⁴³ Alquié F. La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes. P. 182.

стоит. То, что Декарт субстанциализирует, и есть на самом деле такое отношение; он даже не спрашивает себя, может ли оно, как отношение, быть также и субстанцией. Гуссерль, после Канта, находит здесь самое существенное, подчеркивая, что Декарт в *я мыслю* видит лишь «архимедову опору», что нисколько не мешает французским читателям *Размышлений* Декарта, приверженцам лучших местных традиций, искренне пренебрегать *Картезианскими размышлениями* Гуссерля.

На самом деле в *я из я мыслю* имеется несколько *я*. По меньшей мере три:

1. *Я*, которое является субстанцией и на которое опирается Декарт, чтобы доказать, что Бог существует. Философия представляет себе такую субстанцию, как субстанцию, отличающуюся от телесной, но связанную с ней в человеке еще более тесно, чем лоцман со своим кораблем, до такой степени, что трудно сказать, чем в точности становится первая, когда телесная машина перестает функционировать.

2. *Я*, которое является субъектом, а именно субъектом глагола *cogitare*, то есть *ego cogito*, в том виде, в каком оно всегда действует *se solum alloquendo* (*обращаясь лишь к себе самому*) хотя одновременно оно используется и для того, чтобы бросать взгляды вокруг, взгляды, благодаря которым оно существует, но в противоположном смысле: *undique circumspiciens* (*как мыслящее все и вся*).

3. *Я*, которое не является ни тем, ни другим, но дает имя и тому, и другому, *Я* «внутреннего чувства», то есть *Я* каждого человека с его настроениями, страстями, предубеждениями, радостями, на-

мерениями, странностями, чертами характера и т. д. Это *я* Декарта, каким оно предстает в биографии Байе. Такое *я* — добыча не только биографии, но и психологии, социологии, а также всего, что связывается с «гуманитарными науками» вообще.

Первое *я* принадлежит тому, что Лейбниц назовет «умопостигаемым миром субстанций», миром, феномены которого мы, как он считает, по крайней мере «предвкушаем», но о котором Кант, наоборот, скажет, что мы не можем ничего о нем знать. В этом мире Декарт, столкнувшись со злым гением, которого он сам изобретает ради более глубокого сомнения, со всей наивностью и обустраивается. Каждый волен присоединиться к нему и вместе с ним субстанциализироваться.

Второе и третье *я* так причудливо перепутаны, что отделить их друг от друга — это сложное искусство. В *Критике чистого разума* Кант занимается только субъектом как мыслящим существом, *рефлексивную* сущность которого он называет трансцендентальной апперцепцией. Частица *a* в этой апперцепции, заменяющая *ad*, направлена к субъекту, тогда как перцепция, наоборот, означает отношение к объекту. Эта рефлексивность названа трансцендентальной, потому что она принадлежит не тому *я*, «как я существую сам по себе» (*я* как субстанция) и не тому *я*, «как я являюсь самому себе» (*я* «внутреннего чувства»), но, загадочно говорит Кант, *я*, еще не доходящему до первого, но уже поднявшемуся выше второго, тому *я*, где «я только сознаю, что я есть».⁴⁴ Ме-

⁴⁴ Кант И. Критика чистого разума. М., 1992. С. 100.

стоимение *что* выделено курсивом. Такое местоимение, в сущности, является утверждающим. Но что именно? Само *я*, которое теперь полагается как центр всего сущего, чтобы все сущее синтетически было в него возвращено. На самом деле значение *cogitare* — это, как говорил Святой Августин, многократное *cogère*: собирать, объединять, сосредоточивать все то, что стремится рассеяться.

Что касается *я* внутреннего чувства в его отношении не только к вещам, но также и к другому, который для него есть *ты, он* или *она, мы, вы, или они*, Кант рассматривает его в *Антропологии*, которая считается не трансцендентальной, но только эмпирической. Это *я* привязанностей, чувств или страстей, воспоминаний, воображения, привычки и т. д. обнаруживается перед нами как нечто «пестрое», «разноцветное», тогда как *я*, которое мыслит, напротив, неизменно является одним и тем же. Все модальности *я* психологии или, если угодно, антропологии, Декарт объединял под именем *cogitations*. Причина этого в том, что даже на самой низкой ступени этих модальностей, а именно в *modus sentiendi* (*способе ощущения*), *ego cogitation* уже присутствует и требует лишь пробуждения для решения своей собственной задачи — мыслить то, что первоначально дано лишь чувствам. Декарт, следовательно, утверждает: *in nostro sentiendi modo cogitatio includitur* (*сознание включено в наш способ ощущения*).⁴⁵ Но тогда *ego*, субъект *cogito*, и *ego*, субъект чувственных привязанностей, — это в конечном счете одно и то

⁴⁵ Декарт Р. Метафизические размышления // Декарт Р. Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии. М., 1998. С. 77.

же? Не совсем. Правду говоря, второе *ego* действительно является первым, но тогда, когда первое *ego* это допускает, никогда тем не менее не позволяя второму стать способным возобновлять себя в мыслительном акте и становиться во главе себя самого. Эта черта в определенной мере стирается у Канта и еще больше у Гуссерля. Кант никогда, как Декарт, не сказал бы о чувственных созерцаниях: *intellectionem non nullam (...) includunt (они включают в себя некоторые операции ума)*.⁴⁶ На самом деле они не содержат в себе ничего интеллектуального. Они имеют ясность в самих себе, ясность *эстетическую*, особую, отличающуюся от логической ясности понятия.⁴⁷ В том же духе и еще более решительно Гуссерль никогда не рассматривает чувственное восприятие и воображение как деградацию рассудка. Это для него другие *ноэзисы*, которым соответствуют другие *ноэмы*. Как таковые, они не в меньшей степени, чем интеллект, функционально принадлежат «многолучности» *я мыслю*, и их изучение является таким же трансцендентальным, каким было для Канта изучение по крайней мере воображения. Теперь *я* внутреннего чувства, которое «поляризовано в психическом Я»,⁴⁸ отличается численно от *я мыслю*, до такой степени, что Гуссерль называет его психофизическим *я*. Психофизическое *я внутри* — *мирно*, а не трансцендентально. Такая «монада»

⁴⁶ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. С. 177.

⁴⁷ Descartes R. Réponse à Eberhard. VI, 35 // Descartes R. Opuscules et fragments inédits. P. 78.

⁴⁸ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998, С. 157–158.

(*res*) является лишь одной из «трансценденций», которые должны быть «конституированы... внутри универсальной трансцендентальной сферы», но как снабженные телом, тогда как такой характер в корне чужд *я мыслю* понятию как «онтологическая сфера абсолютных истоков», а свойством такой сферы является *nulla «re» indiget ad existendum* (ничто не требует существования).⁴⁹ Чтобы отношение к телу стало в свою очередь мыслиться на том же уровне «изначального своеобразия», а не как простое отклонение, придется дожидаться *Бытия и времени*, где оно впервые окажется укорененным в *Dasein*. *Бытие и время*, без какой-либо уступки «материализму», по-своему и впервые отвечает на нетерпеливые слова Рембо: «Обладать истиной и душой, и телом».

Если вернуться к Декарту, то можно сказать следующее: *ego cogito* Декарта содержит в себе метафизический *атавизм*, пришедший к нему непосредственно из схоластической традиции: атавизм, посредством которого он представляет свое Я как субстанцию, как «мыслящую вещь». Но, с другой стороны, он оставляет после себя в философии Нового времени двойное потомство.

В одном направлении он дает жизнь тому субъекту, о котором, после Канта, будет говорить Гегель, субъекту, для которого все остальное является объектом в той мере, в какой он, опираясь только на самого себя, как мы читаем в *Феноменологии*, «не позволит подойти к себе сзади, а всегда грудью встречает противника».⁵⁰ В философии

⁴⁹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. С. 106–109.

⁵⁰ Гегель Г. В. Ф. Феноменология Духа. СПб., 1992. С. 206.

Ницше метафизическим именем такого субъекта будет *воля к власти*. Когда Ницше намеревается превзойти «субъекта», каким он был у его предшественников, он лишь еще более решительным образом представляет его в качестве субъекта. То, что противостоит такому субъекту, является уже не объектом: на самом деле это уже *ценность*. Но переход к «точке зрения ценности» представляет собой, как мы говорили, лишь смещение границ внутри той субъективности, страну которой впервые открыл Декарт.

В другом направлении он — источник психологии в современном смысле слова, как исследования феноменов «внутреннего чувства» или, как еще говорят, «сознания». Это слово «сознание» Декарт уже иногда использует, хотя и редко, но всегда явно двусмысленно. Оно для него означает как отношение к вещи как к объекту, отношение, именуемое им *cogitation*, так и замкнутость на себе опыта, который будет назван субъективным. Субъективность субъекта — это теперь центр *cogitation* и внутреннее измерение состояний сознания. Иначе говоря, существуют два способа «отношения к себе». Один учреждает или основывает саму объективность, а другой — только отношение к субъекту и к его «состоянию». Это последнее отношение Гуссерль скорректирует встречным движением интенциональности, в «расширенной» интерпретации того, что немцы называли бы: *das Erlebnis*. Французский перевод: *le vécu (переживание)*. Продолжая Декарта, Гуссерль и предпримет свой феноменологический анализ переживания, а психология, в строгом

смысле слова, останется «параллельной линией» его феноменологии.

Где мы оказываемся вместе с Хайдеггером? Его попытка состоит в том, чтобы выявить область открытого, где мы пребываем в двойственной связи *субъекта и переживания*, того, что исходит из *cogito* Декарта и еще остается основой гуссерлианской феноменологии. Такое мышление ни в коей мере не означает попытки превзойти картезианство, оно является возвращением к его более существенным истокам. Греческой философии неведом *субъект*. Это, согласно Гегелю, было даже ее слабостью. Но, добавляет Хайдеггер, ей также неведомо и *переживание*. «У греков, хвала небесам, не было переживаний». До сих пор никто не говорил ничего подобного. Объяснимся по поводу этих двух моментов.

Чуждая тому субъекту, каким в самом существе и является *ego cogito* Декарта, греческая философия тем не менее не недооценивала *я*, могущество которого Протагор подчеркивал до такой степени, что заслужил безоговорочное одобрение Сократа. Но *я* Протагора — это не познающий субъект, несущий в себе меру, определяющую истину сущего. Такую меру Протагор получает, скорее, из греческого отношения сущего к его бытию, в опыте сущего как «феномена». Именно как «феномен» сущее и обнаруживается в своем бытии, так как оно в своей основе, а не благодаря одному лишь человеку, и есть «феномен». Именно этому нас учит ночное небо Сафо, не нуждающееся в человеке, чтобы блистать во всей своей красоте. Но «феномен» находится также и в отношении к *ego*. Благодаря этому второму отношению,

отношение к бытию не *открыто*, но, скорее, *ограничено*. Поэтому трудно, исходя из этого ограничения, овладеть *idéiv*, которая была бы, как того пожелает Платон, *συνολτικόν* (*всеобъемлющей*). Однако Протагор, согласно словам Ницше, *aus griechischer Atmosphäre (...) geboren* (*был рожден в греческой атмосфере*).⁵¹ Он дышит тем же воздухом, что и Платон. А не тем воздухом, что Декарт, для которого все блистает лишь для *ego*, для того, что оказывается у него непоколебимым основанием всякой достоверности, относящейся к остальному сущему.

Но я Протагора, если оно не является мыслящим субъектом, не является также и субъектом «внутренней жизни», дающим имя первому, субъектом, который эти «состояния души» переживал бы в той или иной мере интенсивно или разнообразно, в том смысле, в каком в конце девятнадцатого столетия Брюнетьер определял лиризм как «преломление вселенной через темперамент». Пока знания «не приведены к объективному единству апперцепции», они, говорит Кант, еще всего лишь модификации состояния субъекта. Но в конечном счете, считает Протагор, стол, который передо мной, и даже красный цвет ковра или свежесть воздуха — это ни в коей мере не простые модификации моего состояния, но сами вещи вместе с их качествами, которые не столько я *воспринимаю*, сколько они сами *ко мне обращаются* из того места, где они пребывают и где я встречаю их на открытом просторе. Несомненно, они не являются все одним и тем же способом. Протагор, со-

⁵¹ Правду сказать, Ницше говорит это о четвертом Евангелии.

гласно Платону, говорит: «А другому человеку что бы то ни было разве представляется таким же, как и тебе?»⁵² И Валери скажет о Малларме: «Я не могу разобраться, что он сделал из того, чем это было для меня».⁵³ Валери говорит здесь так же, как и Протагор. Иными словами, Малларме, о котором говорит Валери, не является простой внутренней модификацией Валери, короче говоря, феноменом «нравственного преломления».⁵⁴ Скорее, в нем есть ἀδηλότης, нечто неясное до такой степени, что оно постоянно дает пищу для размышлений по крайней мере тому, кто остается в недоумении, а не присваивает отважно то, что Платон называл «первым приближением явлений». Поэтому Протагор сдержанно говорит: «Для знания много преград, как неясность вещей, так и краткость человеческой жизни». Тем не менее все принадлежит самим вещам и не предполагает никакого переноса внутрь Я его самого. Прекрасно сказано! ответит Сократ, «мудрому мужу, разумеется, не подобает болтать вздор».⁵⁵ Скорее всего, болтовню о внутреннем Сократ и нашел неподобающей. Тогда, ничего внутреннего? Без всякого сомнения. К самому внутреннему в нас самих мы уже находимся извне, а не отрезаны в субъективности чисто внутренней среды, лишенной всего внешнего.

Разумеется, благодаря феноменологии Гуссерль освободился от того гипнотического воз-

⁵² Платон. Теэтет. 154 а.

⁵³ Valéry P. Variété. II. Paris, 1935. P. 212.

⁵⁴ Biran Maine de. Mémoire sur la décomposition de la pensée. III, 166.

⁵⁵ Платон. Теэтет. 152 а в.

действия, какое на большинство его современников оказывает призрак так называемой внутренней жизни. «Он избавил нас от внутренней жизни», — говорит Сартр. Правду сказать, он освободил нас от нее лишь наполовину. Продолжая называть *Erlebnis* (*переживанием*) предмет своего анализа, он на самом деле настаивает на сохранении в *Erlebnis* *гилетического слоя*, принадлежащего ему в качестве *содержания*, и *ноэтического измерения*, которое, хотя и *stofflos* (*нематериально*), также в свою очередь характеризуется как *слой*. Так, по его мнению, «конституируется» в его отношении к ноэтическому объекту то, что он восхищенно называет «удивительным *для самого себя бытием эго*». ⁵⁶ Это последнее на самом деле существует лишь на основе отношения к вещи, и Brentano «не без правомерных оснований» мог характеризовать как психическую всю ту сторону жизни, которая и есть само сознание. Тем не менее, добавляет Гуссерль, встречается определенное злоупотребление термином, и он гораздо дальше, чем Brentano, уводит от своей феноменологии психологию, называемую интроспективной. Но он все же сохраняет ее как «строгую параллель» первой. Чтобы действительно более полно освободиться от психического, следует пойти не только до Декарта, иначе понятого, но от самого Декарта отступить до предшествующего просвета, в котором *эго* уже не является тем субъектом истины, каким под этим же именем предстает внутреннее измерение эго так называемых «состояний». Именно поэтому точкой отсчета *Бытия*

⁵⁶ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 113.

и времени уже оказывается не сознание, как для Гуссерля, согласно которому нет «никакого другого начала, кроме *ego cogito*»,⁵⁷ но то, «что мы терминологически схватываем как *Dasein*». ⁵⁸ Это, разумеется, не *Dasein*, которое говорит лишь о существовании в противоположность сущности, но *Dasein* или, как пишет иногда Хайдеггер, *Da-sein*, которое находит отклик в *Bewusstsein* (сознании), однако в соответствии с заменой *bewusst*, напоминающем об отношении субъекта к самому себе — *ich bin mir meiner selbst bewusst* (я осознаю самого себя), — говорит Кант, — на *Da*, оно говорит об открытии области, где все обнаруживает себя в мировой мере.

Da-sein, *здесь-бытие*, точка отсчета Бытия и времени кажется нам гораздо ближе к *психе* греков, чем к картезианскому *cogito*, если *психе*, как нам дает понять Аристотель, является подлежащим глагола ἀληθεύειν: держаться внутри Открытого, где все предстает в непотаенном. Разумеется, не для того чтобы безоговорочно выставить себя там напоказ, так как то, что мыслят, доходя до его бытия и начиная с него, — это не просто ἀληθές, но ἀληθές ἢ ψεῦδος, непотаенное или отступившее вглубь, и это отступившее вглубь феноменологически проецирует перед самим собой облик вещи, отличный от того, что в нем таится. Но тогда не является ли *психе* греков антиподом любому *психическому* в современном смысле слова? Разумеется. Не столько *вещь*, сколько *отношение*, *психэ* является у Аристотеля тем, о чем он говорит, «что некоторым образом душа есть все су-

⁵⁷ Там же. С. 104.

⁵⁸ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 11.

щее». ⁵⁹ Это не значит, что, когда я вижу дерево, я тем самым деревенею, но значит, что я отвечаю ему большей близостью в том смысле, что я нахожусь *здесь*, иначе говоря, присутствую, и до такой степени, что оно и я разделены лишь промежуток, который нас друг перед другом и располагает. Таким образом, *психе* — это *здесь* всякого существа, как оно есть. Именно так Хайдеггер интерпретирует *πῶς* Аристотеля, который оставляет нам еще одну загадку. И именно поэтому важно переводить *Da-sein* как *здесь-бытие*, а не как *наличное бытие*, как это обычно и делают.

Если фундаментальным признаком греческой философии является, как говорит нам Платон, «удивление», то действительно возникает вопрос: чему греки удивлялись и перед чем восхищались? Перед существованием? Разумеется, но в греческом смысле слова. Греки ни в коей мере не были людьми, которым нравилось *наличное бытие*. В таком удивлении нет ничего греческого. Это будет, скорее, удивление Кебета в начале *Золотой головы*.⁶⁰

Вот я,
Глупец, невежда,
Новый человек перед неведомыми вещами...

Чему греки, по крайней мере до Аристотеля, не переставали удивляться — так это не *наличному бытию*, но *здесь-бытию*, самому присутствию всех вещей, так что им даже боги, как гласит один из фрагментов Гесиода, «предстают во всем их сиянии». Понимать греческую философию ина-

⁵⁹ *Аристотель*. О душе. 431 в 21.

⁶⁰ Имеется в виду пьеса Поля Клоделя.

че — значит заранее отказываться от того, что она позволяет нам понять. Такой увалень, как Гиппий, ни слова не понимал в речах Платона. «Однако смотри, дорогой мой: он ведь тебя спрашивает не о том, что прекрасно (τί ἐστὶ καλόν), а о том, что такое прекрасное (τί ἐστὶ τό καλόν)... А чем одно отличается от другого?»⁶¹ — спрашивает Сократ. «Разумеется, ничем», — отвечает Гиппий. Сегодня Хайдеггер спрашивает нас: «Чувствуете ли вы различие между *наличным бытием* и *здесь-бытием*?» «Разумеется, нет», — продолжает отвечать вечный Гиппий.

Если тем не менее *психе* в греческом значении, несмотря на свой перевод словом *душа*, строго говоря, не имеет ничего общего ни с христианской душой, ни с *cogito* Декарта как с окном души, открытым над вещью как объектом, то это не значит, что верно и обратное. Христианская душа и *cogito*, напротив, имеют много общего с *психе* греческих мыслителей, гораздо больше, чем принято думать. На самом деле ясно, что многие высказывания *Четвертого размышления* прямо исходят из книги Аристотеля *О душе*. Тем не менее как можно понять эту связь? Только в размышлениях над историей, которая отличается от того, что допускает сегодня наивная вера в прогресс. На самом деле нельзя исключать, что *ego cogito* Декарта было не результатом развития того, что Гераклит, Платон и Аристотель называли *психе*, но радикальным забвением того, что они под этим словом понимали, хотя они никогда со всей ясностью и не уточняли, чем для них это *психе* было. И все же

⁶¹ Платон. Гиппий большой. 288 в.

Платон пишет в конце *Федона*, что μή καλῶς λέγειν — «когда ты говоришь неправильно, это не только само по себе скверно, но и душе причиняет зло». ⁶² Но в чем это зло выражается? И причем здесь душа? Не говорит ли Платон, скорее, о том, что что μή καλῶς λέγειν портит то *здесь*, каким в каждом из нас является *психе*, и делает из нас предателей мира? Когда, например, Маркс говорит, что философия Платона является в своей основе не чем иным, как «античной идеализацией египетской кастовой системы», его высказывание и есть μή καλῶς в платоновском смысле. Именно *здесь* как таковое и ускользает от него, а на смену ему приходят, разумеется, более увлекательные занятия. Речь уже не идет ни о «душе», ни о «здесь-бытии». Скорее об эвакуации из самого *здесь* в то, бытием чего является «здесь-бытие». Так выражение *Da-sein* возвращает от картезианского *cogito* к греческому мышлению, затмением которого *cogito* и является. Именно поэтому, по словам Сартра, Хайдеггер «избегает» *cogito*. Иными словами, уклоняется и отворачивается от него. Он, правду сказать, несколько его не «избегает», но поднимается до *übersprungen* (*скачка*), преодолевает *cogito* Декарта одним прыжком. Отсюда та идея, которую Хайдеггер называет «феноменологической деструкцией» *cogito*, где «деструкция» понята в том смысле, в каком Рене Шар нам говорил: «Самые чистые урожаи зреют в почве несуществующего».

Устойчивое и регулярно высказываемое «мнение» — Хайдеггер «ненавидит» Декарта. Утвер-

⁶² Платон. *Федон*. 115 е.

ждать это столь же глупо, как и говорить, что он проповедует возвращение к земле или стремится вновь сделать нас греками. Но нет дыма без огня. Источник такой поразительной глупости следует, несомненно, искать в 19, 20 и 21 параграфах *Бытия и времени*, где Хайдеггер, вместо того чтобы приступить к «поклонению Декарту», обязательно во французском климате ритуалу, осмеливается, как и Лейбниц, сказать, что самому Декарту, и главным образом ему, случается иногда философствовать «на скорую руку», бесцеремонно пренебрегая тем, чему Лейбниц, напротив, как у схоластов, так и в греческой философии будет на свой (все же картезианский) манер воздавать должное. Хайдеггер доходит даже до утверждения, что в том, что касается онтологической проработки метафизического вопроса, Декарт иногда остается ниже схоластики, ниже Святого Фомы Аквинского, путеводной нитью которого было учение об аналогии. Декарт же ухитряется оставить это учение без внимания. Именно поэтому, признавая, с одной стороны, разный смысл идеи бытия Бога и бытия созданий, Декарт, с другой — тем не менее доказывает, что Бог существует, не слишком заботясь о том, какое еще значение может иметь слово «существовать». Кроме того, он утверждает: «Я существую!». Понятно ли это? Не совсем, если необходимо увидеть здесь, вместе с Гюйе, «онтологическое открытие» или, вместе с Алкье, «экзистенциальный опыт», который, разумеется, недоступен «простым сыновьям земли», среди которых скромно располагается и Кант. Кант, несомненно, был лишь простым жителем Восточной Пруссии, неспособным понять Де-

карта, так как его идиосинкразия осталась для него непостижимой. Что над французами благодаря такому хвастовству будет смеяться весь мир, их не заботит — для всего мира они «дети Революции», которая, как известно, имеет картезианские истоки.⁶³

«Мыслитель ранга Декарта», — говорил тем не менее Хайдеггер в 1940 году. Он хотел сказать «высшего ранга». Но этого недостаточно нашим раздражительным авгурам, так как в тот же год он сказал: «Отношение человека к бытию остается непроясненным». Как? Разве это отношение не было окончательно разъяснено в *Размышлениях* Декарта? И не преднамеренно ли Хайдеггер отказался тремя годами позже присоединиться к участникам конгресса, собравшимся в Париже со всех стран мира в честь трехсотлетия *Рассуждения о методе*? Кто поверит, что отсутствие Хайдеггера, скорее, объясняется тем, что в то время обосновавшимся в Берлине властями он считался человеком, которому нежелательно выезжать за границу? Речь могла идти, скажет моралист, лишь о «личных разногласиях» по пустяковым вопросам. Да здравствует Мораль, и вперед! И да будет так!

⁶³ «...Французы похожи на обезьян, которые взбираются по деревьям, перескакивая с ветки на ветку, и успокаиваются только тогда, когда, добравшись до самой верхушки, показывают оттуда свои зады». *Монтень*. Опыты. II. Глава XVII. С. 283–284.

ПАСКАЛЬ КАК УЧЕНЫЙ¹

Нельзя говорить о Паскале-ученом, не вспомнив известных строк Шатобриана: «Был человек, который в двенадцать лет из одних линий и окружностей создал свою собственную математику; в шестнадцать написал самый сложный трактат о конических сечениях, какой только видели с древних времен; в девятнадцать изобрел машину, способную полностью заменить науку вычисления; в двадцать три доказал феномен тяжести воздуха и уничтожил одно из величайших заблуждений прежней физики; человек, который в том возрасте, когда другие едва появляются на свет, закончив проходить цикл наук о человеке, обратил внимание на их ничтожность и повернул свои мысли к религии; (...) который, наконец, в короткие промежутки между головными болями, решил развлечения ради одну из самых сложных проблем геометрии и набросал на бумаге мысли, достойные, скорее, бога, чем человека. Этого потрясающего гения звали Блез Паскаль».

Не будем настаивать на создании собственной математики в двенадцать лет, знаменитой легенде, распространяемой благодаря несколько тенденциозному отношению Жильбера Паскаля к жизни

¹ Первая версия появилась в «Revue des sciences philosophiques et théologiques». Январь 1964. № 1.

своего брата. Более поздние события — я имею в виду Рембо, другого потрясающего гения — приучили нас не удивляться феномену ревнивых сестер. Но если Паскаль в двенадцать лет и не придумал сам, *ex nihilo*, первые тридцать две теоремы Эвклида, если он всего лишь вызвал удивление своего отца, когда пытался воспроизвести на своем языке линий и окружностей тридцать вторую теорему этой книги, прочитанной им украдкой, то совершенно точно, что четырьмя годами позже, в возрасте шестнадцати лет (1640), он напечатает небольшое объявление в виде афиши, озаглавленное: *Опыт о конических сечениях*.

Для этого первого *Опыта* характерно, что он возобновляет, очищает и преодолевает сочинения знаменитого лионского геометра, уже давно и несправедливо забытого, Жерара Дезарга. Для картезианцев геометрия Дезарга, оригинальность которой заключается в том, что она берет за основу перспективу и рассматривает конические сечения как проекцию, а также в презрительном отношении к алгебраическим вычислениям, в причудливости своего языка, была лишь *уроком невежества*. Но влечение, испытываемое к малопонятному Дезаргу Паскалем, прекрасно показывает уже в шестнадцать лет природу его гениальности. Рядом с предвзятым анализом, который торжествует у Декарта и нацелен, как скажет Лейбниц, на то, чтобы «изображать фигуры без фигур», Паскаль инстинктивно склоняется к интуиции и к фигуративности. Его дело — не переводить пространство в уравнения, а методически сталкиваться с неожиданностями, которые предполагаются созерцанием фигур. Человеку, пользующемуся таким мето-

дом, необходимо, как скажет Лейбниц, «всегда оставаться на твердой почве и связать разум стойким представлением о конусе»,² чтобы успешно завершить свой *Опыт*. Таким образом, в геометрии имеется нечто, не поддающееся анализу, непосредственно данное, воспринимаемое таким, как оно есть, и сохраняемое в языке теми «изначальными словами», о которых в более позднем тексте (1660) будет сказано, что они несводимы к определениям и аксиомам. В *Мыслях*, чтобы охарактеризовать это непосредственное присутствие пространства в интуиции геометра, Паскаль вполне естественно упомянет о *сердце*. Геометрия — это *дело сердца*. Она, образно выражаясь, представляет собой *удивление сердца*. Но она требует также *сердечного благородства, мужества*, чтобы не колебаться при затруднениях и выдержать то испытание на выносливость, благодаря которому постижение принципов, в своей озадачивающей новизне «исходящих из ничто», только и может состояться, несмотря на *сердцебиение*. Для Паскаля такой *бессердечный* геометр, как Декарт, всегда будет компетентным лишь наполовину. Паскаль, разумеется, сказал бы о таких геометрах то, что он скажет о либертенах: «Эти люди бессердечны; с ними никто не станет водить дружбу».³ «Платон предрасположен к христианскому вероучению», — читаем мы в *Мыслях*.⁴ Молодой Паскаль мог бы сказать: геометр предрасположен к христианству. Разве не подготавливает уже *geo-*

² *Descartes R. Opuscles et fragments inédits. P. 98.*

³ *Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма. М., 2003. С. 338.*

⁴ Там же. С. 347.

метрия сердца, которой является *Опыт о конечных сечениях*, представление о Боге, воспринимаемом сердцем, если сердце, предполагаемое уже геометрией, является не простой чувственной эмоцией, но тем превращением удивления в мужество, без которого вера разрушается в пошлом равнодушии либертенов?

Однако если первые работы Паскаля — это работы по геометрии, то несколькими годами позже мы внезапно видим его обратившимся к физике — Паскалю двадцать лет, и он увлечен спором, который волнует его эпоху, спором сторонников полноты и сторонников пустоты. До сих пор речь шла только об академической дискуссии. Но вновь открывшиеся обстоятельства дают повод для размышлений. Создатели фонтанов из Флоренции обнаружили, что их насосы могут поднимать воду лишь до определенной высоты. Но, главным образом, это опыт Торричелли, пропагандируемый во Франции М. Мерсенном, который, со свойственной ему неловкостью в экспериментах, напрасно пытался его воспроизвести. Декарт же в *Принципах* только что обнаружил догму полноты. Любопытство Паскаля пробуждается. Вначале опыты в Руане воспроизводят опыт Торричелли. Но что же именно находится в барометрической камере? Воздух, который мог бы просочиться через поры стекла? Или же чистое ничто? Необходимо, как наивно говорил Мерсенн, там, внутри, и смотреть: нельзя ли обеспечить в исследуемом пространстве присутствие мухи, птицы, мыши, даже человека, снабженного молотком, который позволил бы ему разбить свою стеклянную тюрьму в случае опас-

ности? Как видим, Мерсенн прямо обращается к самому существенному! *Изобретательность* Паскаля скорее будет направлена на то, чтобы различными способами превратить затруднение в вариант опыта. Нет, это и не просочившийся и не разреженный воздух, это не пар, распространяемый жидкостью, — на самом деле здесь нет какой-либо известной субстанции. И внезапно его *гений*⁵ преобразует вопрос: в сущности, утверждение о полноте пустоты — это требование «основания следствий» у *ужаса пустоты*, который в те детские годы человечества, какими была Античность, приписывался природе. Но если опыт позволяет нам с очевидностью доказать, что те же самые следствия полностью объяснимы *другой причиной*, а не ужасом пустоты, тогда утверждение о пустоте не имеет в себе ничего парадоксального. Идея такой иной причины в виде вероятной гипотезы уже возникала в некоторых отважных умах: это была тяжесть воздуха, иначе говоря, тяжесть легкости. Но чтобы с очевидностью доказать такую гипотезу, требовалось провести опытное исследование изменений, в котором было бы установлено соответствие различных показателей атмосферного давления различным показателям высоты водяного столба или ртути в трубке Торричелли, тогда как ужас пустоты, был, наоборот, абсолютом, всегда остающимся неизменным. Так, различные показатели давления вызваны различиями высоты. Отсюда идея провести в один и тот же день опыт пустоты

⁵ «*Изобретательность* превращается в *гениальность*, когда она обнаруживает себя в упрощении». *Валефи*. Tel Quell. I, 54.

у подножия и на вершине горы. Остается лишь найти гору и осуществить опыт. Отсюда и письмо Флорену Перье, близкому другу Паскаля, от 15 ноября 1647 года:

«Но, как оказывается, обычно великие дела сопровождаются трудностями, и я вижу их немало в осуществлении такого замысла, поскольку для этого необходимо выбрать необычайно высокую гору, близкую к городу, в котором найдется человек, способный привнести в этот опыт необходимую точность. Так как если бы гора находилась далеко, было бы трудно доставить туда сосуды, ртуть, трубки и многие другие необходимые вещи, а также осуществлять эти тягостные путешествия столько раз, сколько необходимо, чтобы оказаться на вершине этих гор в спокойное и удобное время, которое нечасто там случается. И поскольку одинаково трудно найти за пределами Парижа как людей, которые обладали бы такими качествами, так и места, соответствующие таким условиям, я в данном случае расценил бы как счастье возможность встретить и то и другое сразу. Поскольку наш город Клермон находится у подножия высокой горы Пюи-де-Дом, то я надеюсь на Вашу доброту, на то, что Вы окажете мне милость и пожелаете сами провести этот опыт; надежду на это я пробудил у всех наших любознательных парижан, в том числе и у М. Мерсенна, который уже в курсе дела, и, в письмах, написанных им в Италию, в Польшу, в Швецию, в Голландию, сообщил обо всем этом своим друзьям, заслуженно там приобретенным. Я не касаюсь средств осуществления опыта, потому что знаю, что Вы не упустите ни одно из не-

обходимых обстоятельств, чтобы проделать его с точностью».⁶

Ответ Перье, образец научного отношения к вопросу, датирован 22 сентября 1648 года, десятью месяцами позже. Трубка, оставленная для наблюдения в Клермоне, в монастырском саду, была перенесена на вершину Пюи-де-Дом, чтобы провести там опыт. Его еще раз проводят на обратном пути, в местечке под названием *Лафон де л'Арбр*. Возобновляют вниз и сравнивают измерения: высота ртути изменяется с высотой над уровнем моря. Теперь причина установлена. Остается лишь сделать выводы, обобщив их для всех феноменов того же рода.

«Теперь найдена иная, нежели тяжесть воздуха, причина, почему насосы на Пюи-де-Дом в Аверни поднимают воду на квартиру ниже, чем в Дьеппе.

Почему тот же сифон поднимает воду и толкает ее к Дьеппу, а не к Парижу.

Почему два гладких, отполированных, прижатых друг к другу тела легче отделить на колокольне, чем на улице.

Почему закрытые со всех сторон мехи легче работают на верхних этажах дома, чем во дворе.

Почему, когда воздух насыщен парами, поршень закрытого шприца гораздо труднее вытянуть.

Наконец, почему все эти следствия всегда пропорциональны весу воздуха, как любое следствие своей причине.

⁶ *Pascal B. Œuvres complètes. Paris, 1963. II. P. 160–162.*

Природа не терпит пустоты, но она не терпит ее сильнее в горах, чем в долинах, и тогда, когда сыро, а не тогда, когда стоит прекрасная погода. И разве она в равной мере не терпит ее на колокольне, на чердаке и во дворе?

Пусть все ученики Аристотеля соберут все самое важное, что имеется в сочинениях их учителя и у комментаторов, чтобы найти причину этих вещей в ужасе пустоты; если они смогут это сделать, то едва ли они признают, что опыт является истинным учителем, которому необходимо следовать в физике; опыт, проведенный на горе, разрушил общую для всего мира веру, что природа не терпит пустоты, что она идет на все, чтобы ее избежать, и что тяжесть массы воздуха является истинной причиной всех тех следствий, которые до сих пор приписывались этой воображаемой причине».⁷

Но физические исследования, начатые в 1646-м и завершившиеся в 1653 году составлением двух трактатов, трактата о *Равновесии жидкостей* и трактата о *Весе массы воздуха*, — это лишь один эпизод. В тридцать лет интересы Паскаля возвращаются к математике, которой, вопреки своим религиозным *обращениям*, он останется верным на протяжении тех восьми лет, что ему остается прожить. Еще в марте 1657 года Милон пишет Гюйгенсу: «Как бы ни было трудно обращаться к Паскалю, и как бы он ни замыкался в себе, чтобы полностью предаться благочестию, он не упускал из виду математику».

Его исследования были нацелены почти в одно и то же время на две возможности. Вначале на воз-

⁷ *Pascal B. Œuvres complètes. III. P. 265–266.*

возможность применения математики к игре случая. Затем, под видом арифметических размышлений,— на не менее необычную возможность ввести в расчеты бесконечность.

По поводу первой проблемы дадим слово Лейбницу, который в *Новых опытах* рассказывает об открытии и комментирует его: «Современные математики приступили к оценке случайностей в связи с азартными играми. Кавалер де Мере, опубликовавший *Agrements* и другие сочинения, человек острого ума, игрок и философ, явился инициатором этого, предложив ряд вопросов об азартных играх, чтобы узнать, как следует разделить ставки, если игра прервана в том или ином положении. Он побудил этим своего друга Паскаля заняться несколько данным вопросом. Вопрос вызвал шум и подал повод Гюйгенсу составить свой трактат об *игре в кости*. Проблемой заинтересовались и другие ученые. Были установлены некоторые принципы, которыми воспользовался также пенсионарий де Витт в маленьком рассуждении о пожизненных рентах, вышедшем на голландском языке. Основой всех этих теоретических построений является так называемый *протаферезис*, т. е. берут *среднее арифметическое* между несколькими одинаково приемлемыми предположениями. Наши крестьяне, следуя *природной математике*, уже давно пользуются этим методом. Когда нужно, например, продать какое-нибудь наследство или кусок земли, они составляют три группы оценщиков. По-нижнесаксонски эти группы называются Schurzen, и каждая из них дает оценку рассматриваемой вещи. Предположим, что первая группа оценивает ее в

1000 экю, вторая — в 1400, третья — в 1500. Берут сумму этих трех оценок, т. е. 3900, и так как были три группы оценщиков, то треть этой суммы, то есть 1300, принимают за искомую среднюю стоимость, или, иначе, — что сводится к тому же самому — берут сумму третьих частей каждой оценки. Это аксиома: *aequalibus aequalia* — равно принимать в расчет равноценные предположения. Но когда предположения неравноценны, то их сравнивают между собой. Предположим, например, что, кидая две кости, один из игроков выигрывает, если он получит 7 очков, а другой — если он получит 9 очков. Спрашивается, в каком отношении находятся между собой их шансы выиграть? Я утверждаю, что шансы второго равняются лишь двум третям шансов первого, так как первый может с двумя костями составить 7 тремя способами, а именно при помощи 1 и 6, или 2 и 5, или 3 и 4, а второй может получить 9 очков лишь двумя способами, а именно при помощи 3 и 6 или 4 и 5. И все эти способы одинаково возможны. Поэтому *шансы*, относящиеся друг к другу, как числа равных возможностей, относятся между собой, как 3 к 2 или как 1 к 2/3. Я уже не раз говорил, что нужен *новый раздел логики*, который занимался бы степенями вероятности, так как Аристотель в своей „Топике“ ничего не дал по этому вопросу. Он удовольствовался приведением в известный порядок некоторых ходячих, распределенных по общим местам правил, которые могут пригодиться для пополнения и украшения речи, но он не дал нам необходимого критерия для взвешивания шансов и для составления на основании их твердого суждения. Было бы хорошо, чтобы тот, кто займется этим во-

просом, продолжил исследование об *азартных играх*. И вообще я хотел бы, чтобы какой-нибудь талантливый математик составил подробный и основательный труд о всякого рода играх, что было бы очень полезно для усовершенствования искусства изобретения, так как человеческий дух обнаруживается лучше в играх, чем даже в самых серьезных вещах».⁸

Ту идею, что случай в азартных играх — это не только случай, но благодаря «изумительному» союзу геометрии и случайности, еще и объект геометрии, Паскаль излагает во всей своей переписке с Ферма, с судьей из Тулузы. В силу тех законов, что он начинает устанавливать, обращаясь к их отношению в *арифметическом треугольнике*, о котором он говорит: «Это необыкновенная вещь, богатая различными свойствами»,⁹ — он становится инициатором вычисления вероятностей, к которым в *Мыслях* примыкает знаменитый текст *о пари*.

Но не только как основатель расчета вероятностей, но и и благодаря его использованию Паскаль создает исчисление бесконечно малых и взламывает ворота в будущее. Здесь все, по-видимому, основывается на языке *неделимых* величин, в том виде, в каком он был изобретен итальянцем Кавальери. В 1635 году в *Геометрии непрерывных, доказываемой неделимыми величинами*, Кавальери начал связывать свойства объемов со свойствами площадей, а свойства площадей со свойствами линий, называя *неделимой* площадь по отноше-

⁸ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. IV, 16, 9 // Лейбниц Г. В. Соч. Т. 2. М., 1983. С. 478–479.

⁹ Pascal B. Œuvres complètes. III. P. 465.

нию к объему, а линию — по отношению к площади. В июле 1638 года Декарт, неведомо для себя, становится «последователем» Кавальери, когда в письме к Мерсенну выдвигает аксиому, согласно которой, как он говорит, «возможно, могло бы быть принято всеми», что «когда две фигуры имеют одинаковое основание и одинаковую высоту, и когда все прямые линии, параллельные их основаниям, вписанные в одну фигуру, равны линиям, вписанным в другую на таком же расстоянии, то площади этих фигур равны».¹⁰ Здесь, очевидно, он, как и Кавальери, исходя из линий, делает вывод о площадях, не смешивая их тем не менее друг с другом. Отсюда до вывода, противоположного тому, что сделал Кавальери, — что объемы состояли для него из площадей, а площади сплетались из линий, — лишь один шаг,¹¹ и именно этот шаг и делает Паскаль. Тем не менее этот противоположный вывод — вывод бесподобного математика. Так как для Паскаля линии и площади были уже не *неделимыми*, но простыми *бесконечно малыми величинами* и как таковые *составными частями* непрерывности, что ни в коей мере нельзя сказать о *неделимых* Кавальери. Начиная с 1654 года Паскаль по достоинству оценивает возможности нового исчисления, хотя он и продолжает смешивать его с исчислением Кавальери, как это видно из короткого *Трактата о суммировании числовых степеней*. Изложив правила, позволяющие арифметически вычислять суммы членов одной и той

¹⁰ Descartes R. Opuscles et fragments inédits. P. 261.

¹¹ Koyré A. Bonaventura Cavalieri et la géométrie des continus // Mélanges Lucien Febvre. 1954. P. 319–340, или: Etudes d'histoire de la pensée scientifique. 1966. P. 297–324.

же степени, он распространяет эти правила с арифметики на геометрию, рассматривая площади, ограниченные кривыми как суммы ординат, которые все имеют одну и ту же степень, а эта степень определяется градусом кривой. Речь на самом деле идет, скорее, о бесконечно малых прямоугольниках, чем об ординатах, но, как он скажет позже, здесь существует лишь один способ высказываться, «который не может оскорбить рассудительных людей, когда их заранее предупреждают о том, что под этим понимают».¹² Именно в этом смысле он добавляет:

«И поэтому я не делаю никакого затруднения из того, чтобы следовать использованию этого языка неделимых величин, *сумма линий* или *сумма плоскостей*; и, следовательно, когда я, например, рассматривал... диаметр полукруга, разделенного на бесконечное число частей, равных точке... откуда могли бы быть проведены ординаты... я не делал никакого затруднения из использования этого выражения *сумма ординат*, которое, кажется, не относится к геометрии для тех, кто не понимает учения о неделимых и кто воображает, что выразить плоскость через бесконечное число линий значило бы грешить против геометрии; все это идет только от недостатка их сообразительности, поскольку под этим не понимается ничего иного, кроме суммы бесконечного числа прямоугольников, образованных каждой ординатой с каждым из малых равных отрезков диаметра, сумма которых является, конечно же, плоскостью, отличающейся от площади полукруга лишь коли-

¹² *Pascal B. Œuvres complètes. VIII. P. 352–353.*

чеством, которое меньше любой данной величины».

Распространение арифметики на геометрию — «числа повторяют пространство, хотя так от него отличны»¹³ — мастерски излагаемое, начиная с выводов трактата 1654 года, содержит в себе и свидетельство о рождении интеграла путем различия «порядков бесконечности», на котором он основывается.

«Те, кто хотя бы в малой степени разбирается в учении о неделимых, не преминут усмотреть, что можно извлечь из предыдущих результатов для определения криволинейных площадей. Эти результаты позволяют немедленно квадрировать параболы всех видов и бесконечно много других кривых.

Если мы распространим на непрерывные величины те результаты, которые найдены для чисел по методу, изложенному выше, мы сможем высказать следующие правила».

Процитируем только главное Правило (*Canon generalis*), которое Паскаль выражает так:

«Сумма одинаковых степеней некоторого числа линий относится к непосредственно следующей степени наибольшей из них, как единица к показателю этой степени».

Сегодня математик так перевел бы эту фразу Паскаля:

$$\int_0^x x^n dx = \frac{x^{n+1}}{n+1}$$

¹³ Паскаль. Мысли. С. 31.

Теперь ему остается лишь сделать вывод:

«Достаточно того, что мною популярно сформулированы указанные выше правила. Нетрудно найти и другие, опираясь на тот принцип, что непрерывная величина не увеличивается от прибавления к ней любого числа величин низшего порядка».

Так, точки ничего не добавляют линиям, линии — поверхностям, поверхности — телам. Или (чтобы перейти к числам, как и надлежит в арифметическом трактате) первые степени ничего не дают по сравнению с квадратами, квадраты — по сравнению с кубами и кубы — по сравнению с квадратами квадратов. Так что должно пренебрегать, как нулями, количествами низшего порядка.

Я хотел прибавить эти несколько замечаний, знакомых тем, кто пользуется неделимыми, чтобы выявить всегда вызывающую восхищение связь, которую проникнутая единством природа устанавливает между предметами, по внешности весьма далекими друг от друга. Такая связь явна в этом примере, в котором мы видим, что вычисление размеров непрерывных величин связано с суммированием степеней чисел».¹⁴

Четырьмя годами позже (1658) Паскаль находит случай блестящего применения своего исчисления, однако важнейшим вопросом для него была не наука, а христианская жизнь. Вот обстоятельства, о которых сообщает его племянница Маргарита:

«В то время, когда Паскаль трудился против безбожников, случилось так, что у него вспыхну-

¹⁴*Pascal B. Œuvres complètes. III. P. 365–367.*

ла очень сильная зубная боль. Однажды вечером герцог де Руаннец оставил его в очень сильных мучениях; он лег в постель, а его боль только увеличилась, и ему пришло в голову, ради облегчения страданий, заняться чем-то таким, что могло бы заставить его позабыть о боли. Для этого он начал размышлять над задачей о рулетте, сформулированной ранее Мерсенном, задачей, решения которой никто никогда не мог найти и которой для развлечения он иногда занимался. Он размышлял над ней, пока не нашел решение и все доказательства. Такое серьезное приложение сил отвлекло его от зубной боли, и когда он перестал над этой задачей думать, он почувствовал себя излечившимся от своего недуга.

Герцог де Руаннец, придя навестить его утром и обнаружив его выздоровевшим, спросил, что же его вылечило. Он сказал, что это была задача о рулетте, решение которой он искал и нашел. Герцог де Руаннец, удивленный такими последствиями и самим делом, так как он был знаком с его трудностью, спросил его, что он намерен с этим делать. Мой дядя сказал, что решение этой задачи послужило ему лекарством, и что он не ждал от нее ничего другого. Герцог де Руаннец сказал ему, что имеется и лучшее применение: что с целью борьбы с атеистами необходимо показать им, что он знает больше, чем они, в том, что касается геометрии и того, что является предметом доказательства; и таким образом, если он подчинил себя вере, и именно ему известно, как следует изложить доказательства, то герцог посоветовал ему внести шестьдесят пистолей, заключить что-то вроде пари со всеми искусными математиками, которых он

знал, и предложить премию тому, кто нашел бы решение задачи. Паскаль послушал его и взял шестьдесят пистолей из рук герцога..., назвал экзаменаторов, которые должны были оценить работы, пришедшие со всех концов Европы, и установил срок в восемнадцать месяцев, в конце которых Паскаль, если никто, согласно мнению экзаменаторов, не найдет решения, забирал бы свои шестьдесят пистолей и использовал бы их, чтобы напечатать свой труд, который он тиражировал лишь в ста двадцати экземплярах».¹⁵

Работы, о которых говорит здесь Маргарита Паскаль, появятся под названием *Писем Амоса Деттонвиля* (анаграмма имени Людовика Монтальта, которое само было отголоском той «высокой горы», о которой шла речь в ноябрьском письме 1647 года Флорену Перье). Благодаря применению интегралов, которое он практикует с невиданной виртуозностью, Паскаль измеряет не только площадь рулетты или *циклоиды* — кривой, описанной, как сказал Декарт, «точкой окружности круга, которую представляют бегущей по плоскости», но и площади и объемы, созданные вращением сегмента циклоиды вокруг заданных осей.

Следовательно, Паскаль и является изобретателем вычисления бесконечно малых? Не совсем так, ибо он не обобщает свое изобретение. Согласно словам Леона Брюнсвика, он не пытается превратить свой *тактический метод* в *стратегический инструмент*. Именно этому через десять лет после смерти Паскаля будет удивляться юный

¹⁵ *Pascal B. Œuvres complètes. I. P. 134.*

немец, только что прибывший в Париж и по совету Гюйгенса прочитавший *Письма Деттонвиля* — Лейбниц.

«Гюйгенс, считавший меня более хорошим геометром, чем я был, дал мне прочесть Письма Паскаля, изданные под именем *Деттонвиля*. И я сразу же, читая Паскаля, набросал на бумаге то, что пришло мне в голову. Многие из того кажется мне теперь глупым, тогда как кое-что другое еще и сегодня продолжает меня удовлетворять... Эта новая манера рассуждать меня поразила, так как я не замечал ничего подобного у учеников Кавальери. Но мое изумление шло главным образом от того, что Паскаль в силу каких-то роковых обстоятельств был похож на человека с завязанными глазами. Ибо я внезапно увидел, что теорема была применима к любой кривой».¹⁶

Можно бесконечно рассуждать об этом пренебрежительном отношении Паскаля к возможности стратегически обобщить свою тактическую операцию и, как Валери, вменять ему в вину вред мракобесия, все больше и больше сгущающегося в уме человека, который «сменив свою старую лампу на новую, забывает зашить бумаги в своих карманах, когда настает час завоевать для Франции славу исчисления бесконечности».¹⁷ Это, конечно же, слова из самого дурного романа. Вычисление бесконечности, как и интегральные вычисления — именно Паскаль и устанавливает их принцип в *Canon generalis* своего трактата 1654 года, а Ферма семнадцатью годами ранее предваряет изобре-

¹⁶ Лейбниц — Чирнгаузу // Briefwechsel mit Mathematikern. I, 408; и набросок письма Жаку Бернулли.

¹⁷ *Valery P. Variété*. I. P. 176.

тение дифференциального исчисления. Следовательно, Франции не на что жаловаться. Но совершенно верно, что Паскаль, в 1658 году с головой увлеченный такой частной темой, как «задача о рулетте», представляется Лейбницу движущимся в сторону иной цели, в его глазах гораздо более важной,— к общему определению позитивности, свойственной бесконечно малым, иными словами, к тому, благодаря чему, как скажет Лазар Карно, «они, образно выражаясь, и достигают существования»,¹⁸ посредством инерционного сохранения в них тех же признаков, какие представлены конечными величинами, с которыми их связывает отношение подобия. Именно отсюда и исходит определение бесконечно малых величин, данное не Паскалем, а Лейбницем: *non ut nibila simpliciter et absolut a, sed ut nibila respectiva... id est ut evanescentia quidem in nihilum, retinentia tamen characterem ejus quod evanescit*.¹⁹ Паскаль, согласно Лейбницу, слишком быстро оставил то, чем занимался лишь «мимоходом». Возможно, именно о Паскале он думает, когда, не называя его имени, пишет в *Новых опытах*: «Если изобретатель находит лишь частную истину, то он изобретатель только наполовину».²⁰

Но мы, вероятно, могли бы заметить, что он не слишком уверен, что Паскаль когда-либо наме-

18. Carnot L. *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*. Paris, 1970. P. 51.

19 «Не как простое и абсолютное ничто, но как ничто относительное,.. то есть как исчезающее, конечно же, в ничто, но сохраняющее характер того, что исчезает».

²⁰ Лейбниц Г. В. *Новые опыты о человеческом разумении*. IV, 7, 11 // Лейбниц Г. В. Соч. Т. 2. С. 425.

ренно пытался внести ясность в то единство конечного и бесконечного, блестящих последствий которого он достигает. Возможно, в этом единстве он отдает предпочтение стороне мистерии, тайно связанной с христианским таинством искупления. Так как не изображает ли такой поразительный, сведенный к недействительности элемент, каким является бесконечно малое, например линия перед площадью, остающаяся тем не менее в своей ничтожности способной создать площадь, что и обнаружит интеграл,— не изображает ли этот элемент ничтожество человека перед справедливостью Бога? Не милосердие ли Бога, еще более «огромное», более «объемлющее», чем божественная справедливость, спасет его от небытия? Некоторые строки *Мыслей* допускают строгий перевод на язык «неделимых» величин, как его понимал Паскаль. И тогда не существует никаких разногласий между Паскалем геометром и Паскалем христианином. Как раз наоборот. Не забывая, что *Письма Делтонвиля* появились почти на четыре года позже *Мемориала* и именно в то время, когда были написаны тексты, опубликованные после смерти Паскаля под названием *Мыслей*, мы склоняемся к следующему выводу: в то время как «философия не стоит и часа труда»,— а под философией Паскаль понимает прежде всего физику, которая на самом деле, как мы видели, была лишь эпизодом в его жизни,— математика по крайней мере сохраняет порядок, и, будучи даже *бесполезной*, она остается *глубокой*. В необычной вере такого гения современного мира, каким был Паскаль, математическая ясность и религиозная истина являются двумя лицами одной и той же мис-

терии, но так, что первая была чем-то вроде *изображения* второй. Если геометрия площадей подготавливает к *Богу, воспринимаемому сердцем*, а геометрия случая — к *Богу, заключающему пари*, то, может быть, геометрии бесконечного суждено в свою очередь изображать *Бога сокрытого*, распределяющего милосердие, Бога, о котором нам рассказывает Писание, и которого мы ищем лишь для того, чтобы узнать, что уже его нашли.

СКАЗАНИЕ О МИРЕ¹

Портрет Жана-Батиста Вени, который уже несколько лет можно видеть в музее Утрехта, предлагает нам необычный образ Декарта. Склоненная голова, немного откинута назад, кажется явившейся из сновидения, а на раскрытой книге, которую держит философ, написаны три таинственных слова: *Mundus est fabula*. Тайну легко свести к пропорциям простой загадки. Можно также задать вопрос о *фатуме*, о *судьбе* того сказания, иное имя которому — мир. Но здесь мы должны не столько обратиться к некоторым весьма известным картезианским нравоучениям, сколько задуматься над легендарной судьбой того мира, который Декарт открывает для грядущих времен. Примерно через полстолетия после *Размышлений* Лейбниц публикует *Рассуждение о метафизике* и вступает в переписку с Антуаном Арно, который составляет к ней необходимый комментарий. *Рассуждение* и эта переписка — это первое последовательное объяснение «принципа основания», который представляет собой главную тайну мышления Лейбница.

В мире на самом деле имеются вещи, которые логически не могут быть иными, чем они есть. Это

¹ Переработанный текст; появился в 1967 г. в книге, посвященной Мартину Хайдеггеру в честь его семидесятилетия.

«неизменные» или «вечные» вещи, причиной которых всякий раз является *ipsa necessitas seu essentia* (сама необходимость или сущность). Таково $2 + 2 = 4$. Но сам мир, тот, которому принадлежит наш «земной шар», не является, в сущности, одной из вещей, раз и навсегда установленных. Он представляет собой *разновидность mutabilium* (изменчивого). И в этой разновидности не происходит ничего, что логически не могло бы быть иным, чем оно есть. Но если вещи этого мира не являются неизбежно тем, что они есть, то по крайней мере должна быть «причина, которой достаточно, чтобы определить, почему все происходит так, а не иначе».

«Достаточно» — двусмысленное слово. «Достаточно» может означать «за неимением лучшего» и указывать таким образом на некое ограничение, то есть на непревышение среднего уровня. «Этого недостаточно», — может сказать цензор о произведении, представленном на его суд. Но «достаточное» произведение еще не было бы тем не менее шедевром. И все же достаточная причина не является требуемым минимумом, она представляет собой полное удовлетворение и оказывается, следовательно, единственной в своем роде. Лейбниц открывает, что между необходимостью, которая, при «абсолютной» невозможности противоречия отвергает любое иное определение, кроме необходимого, и случайностью, которая содержит в себе идею логического равенства многих возможностей, имеется «нечто среднее». Но это «среднее», вместо того чтобы быть только промежуточным (чего на первый взгляд было бы достаточно), в конечном счете выше самой необходимо-

сти (и здесь достаточность означает полноту). Именно поэтому принцип достаточного основания называется *великим, фундаментальным, principium magnum, nobilissimum*. Не-необходимость, иначе говоря, случайность мира, который является «этим миром», устанавливается тем не менее *ἰκανῶς*, со всей достаточностью, или, как говорит Лейбниц, согласно «принципу непогрешимости», который парадоксальным образом содержит в себе тем больше достоверности, чем дальше он уходит от необходимости. «Будем отличать необходимость от достоверности».² Это *различие* Лейбница — основа его мышления.

Философия Декарта является в конечном счете принесением необходимости в жертву случайности посредством возведения в принцип непостижимой тайны свободы, которая от Бога распространяется на человека. Декарт исповедует божественное творение вечных истин. «Очевидно, это было одним из его двусмысленных учений, одной из его философских хитростей; этим он подготовил для себя некоторый выход».³ Куда? В один из тех великих «лабиринтов» философии, «который ведет к великому вопросу о свободе и необходимости». Кроме того, о Декарте Лейбниц говорит, что тот ограничивается тем, что разрушает гордиев узел. Однако быть философом — это не значит пускаться на хитрости, или даже подобно Александру рубить с плеча; еще меньше это значит упрощать все до единственной точки зрения, как это делает Спиноза; но это не означает так же, как у

² Лейбниц Г. В. Теодицея. Приложение. 408 // Лейбниц Г. В. Соч. Т. 4. М., 1989. С. 395.

³ Там же. 186. С. 262.

автора *Исследования истины*, и слишком скорого смирения и «выхода из игры», когда на сцене появляется то, что называют *Deum ex machina*. Быть философом — значит быть способным изворотливо и гибко противостоять всем противоречиям сразу. Поэтому Ницше назовет Лейбница среди тех, кто в его глазах представляет такую гибкость, признак, как он говорит, «сильного немецкого типа»: Гендель, Лейбниц, Гете, Бисмарк. Все остальные поддавались воздействию лишь одной стороны вещей. Ницше не называет Гегеля, который остается для него «готикой».

Отталкиваясь и от Декарта и от Спинозы одновременно, но делая это в ином стиле, чем Мальбранш, Лейбниц тем не менее производит в самом сердце новой философии то движение, которое Гегель позже охарактеризует как *Aufhebung* (*Снятие*). Сам Лейбниц говорит, что, благодаря формулировке принципа основания, *difficultas* (...) *tollitur* (*трудность ... устраняется*).⁴ Мир, которым управляет такое основание, — это, в сущности, ряд, это даже бесконечный ряд, и эта бесконечность в свою очередь является скорее интенсивной, чем экстенсивной, представляя собой присутствие всей вселенной в каждой из ее точек. В каждом элементе мира вибрирует вселенная, и именно эта вибрация, «сконцентрированная» в каждой точке, и подтверждает взаимосвязь целого. Как раз это Лейбниц и формулирует, когда говорит, что всякая субстанция — это *зеркало* вселенной, *перспектива* или *выражение* целого, что

⁴ *Leibniz G. W. Opusculs et fragments inédits.* Hildesheim, 1966. P. 518.

она *согласуется* со всеми остальными и что таким образом она существует в мире не как частичное целое, но как *целостная часть*, представляющая собой «конечную бесконечность». Если теперь вся вселенная интегрирована, сконцентрирована или свернута в каждой из субстанций, которые она содержит, то объяснение этих элементарных субстанций будет заключаться в том, «чтобы развернуть все, что свернуто», но поскольку они если не «явно», то по крайней мере смутно доходят до бесконечности, то как бы далеко мы ни зашли в объяснениях, «мы никогда не продвинемся вперед», так как «это всегда один и тот же вопрос». Любая причина, которую можно найти внутри ряда, всегда является лишь недостаточной или неполной. Чтобы быть достаточной, последняя причина, от которой нам все же невозможно «уклониться», должна оказаться за пределами ряда. И об этой причине, находящейся за пределами ряда всех внутрирядовых причин, можно, наконец, сказать: *uno vocabulo solet appellari DEUS* (обычно она именуется Богом).

Но почему Бог является достаточным основанием ряда? Потому что из бесконечности логически возможных рядов он обнаруживает и выбирает самый совершенный. Дело не в том, что все в этом ряду является хорошим, но в том, что то, что не является в нем хорошим, «сводится» к благам, сумма которых в конечном счете превосходит всякую другую возможную сумму, включающую в себя ту неизбежную конечность, которая своим несовершенством обременяет все, что не есть Бог. Выбор Бога, основанный на высшем «расчете», заранее установил тождество всех субъектов ряда, так что

система, согласно которой они «согласованы» друг с другом, является самой совершенной из всех возможных. Божественная доброта не могла уклониться от такого выбора. Но зачем выбирать? Зачем Бог создал мир? Почему, как скажет Гегель, абсолют уничижается до бытия? Лейбниц ничего не говорит о *зачем*. Он довольствуется тем, что определяет *как* божественного выбора. Из этого тем не менее следует, что с субъектом ряда не происходит ничего, что бы не принадлежало к истокам понятия этого субъекта, где последний отождествляется с целостной частью наилучшего из возможных миров. Но если два плюс два образуют четыре или если сумма углов треугольника равна двум прямым углам, то это верно еще и потому, что определенные предикаты принадлежат тому тождеству субъектов, которым они подтверждаются. Различие в том, что во втором случае можно выдвинуть на первый план включение предиката в субъект посредством анализа, тогда как в первом истина соединения есть *analyseos in seipso* (*недоступна анализу*), так как то свернутое, что требуется развернуть, уходит в бесконечность. Однако в конце концов как в одном случае, так и в другом окончательная истина одна и та же, и хотя «понятие индивидуальной субстанции следовало бы мыслить иначе, чем специфическое понятие сферы», в основе тем не менее обнаруживается то, что уже Монтень называл «подобным и универсальным обликом истины». Истина является либо необходимостью, либо случайностью, но в обоих случаях она основывается на включении предиката в субъект, на их совпадении, или, как писал Лейбниц Арно, «я не знаю, что такое истина».

«Гендель, Лейбниц, Гете, Бисмарк — показательны для сильного немецкого типа. Непринужденно живущие между противоречиями, полные той гибкой силы, что умело остерегается догм и доктрин, используя одну против другой, а сама оставаясь свободной».⁵

В этой гибкой маневренности, которую природа истины устанавливает там, где никакой анализ не может привести к решению проблем, «мне, как пишет Лейбниц, пришла на помощь новая и неожиданная ясность, на которую я мало надеялся, ясность математических рассуждений о природе бесконечности»⁶. Эта ясность *неожиданная*, так как математические рассуждения, оказывается, гораздо скорее сводят истину к необходимости без случайности. И все же существуют две математики, одна — более внешняя, та, что посредством анализа доказывает, что $2 + 2 = 4$, или устанавливает столь дорогое для Спинозы положение о равенстве суммы углов треугольника двум прямым углам, а другая — более глубокая, к которой сам Декарт имел еще меньший, чем Спиноза, доступ. Эта глубокая математика представляет собой вначале исчисление бесконечных рядов, где Лейбниц уже чуть меньше тридцати лет выступает в роли учителя. Но главным образом это дифференциальное исчисление, десятью годами позже ставшее одним из его самых блистательных изобретений. Для него это истинно современные формы математики. Поэтому ясность, которая от нее исходит, не только *неожиданная*, но также и *новая*.

⁵ Ницше Ф. Воля к власти. С. 485.

⁶ Leibniz G. W. De libertate. P. 179.

Но как такая ясность появляется? Прежде всего под видом аналогии. Так же, как мы можем математически представить бесконечную последовательность совершенно разнородных терминов, например последовательность десятичных *иррационального* числа и даже такого *сверхиррационального*, как π , посредством бесконечного ряда, закон прогрессии которого известен и «в достаточной мере понятен разуму», так и каждая индивидуальная субстанция — не является ли она в своей основе *законом ряда*, который есть его *font modificatio* (источник видоизменений), и который образует тот неизменный субъект, откуда тайно проистекает вся ее история? Тогда «нет ни одной истины факта, относящейся к индивидуальным существам, которая не зависела бы от ряда бесконечных причин, а все, что в этом ряду имеется, может видеть лишь один Бог». ⁷ Однако такой аналогии еще недостаточно. Может ли закон ряда, где всякая последовательность находит свое основание, в свою очередь мыслиться по способу Спинозы, как необходимое выражение самой бесконечной субстанции, таким образом, что Бог, вместо того чтобы являться творцом мира, был бы в конечном счете лишь «необходимым деятелем, производящим творения»? Спинозе, говорящему: Если Бог есть Бог, мир неизбежно оказывается этим миром, Лейбниц тем не менее возражает: Если Бог есть Бог, иные миры, отличные от этого, хотя и «отдельно друг от друга», но все же возможны в бесконечности. Возможное для него не выступает, как в I книге *Этики, respectu defectus*

⁷ Leibniz G. W. De libertate. P. 180.

nostrae cogitationis (рассматриваемой по несовершенству нашего знания). Оно является не «словесным злоупотреблением», но существенным измерением вещей. Вместо того чтобы быть «необходимым деятелем», Бог «избирает лишь наилучшее».⁸ Но требуется, чтобы из бесконечности возможных миров лишь один был наилучшим, если творение не было произвольным, а Бог безумцем. Следовательно, самое важное для нас — установить необходимую единичность наилучшего из возможных, которая если и не навязывает Творцу какой-либо выбор, то выводит тем не менее его из затруднения такой выбор сделать.

Еще раз, ясность приходит к Лейбницу из математики в той мере, в какой последняя уже пятьдесят лет предполагает использование вычислений, где как раз и вводится бесконечность, но которые следуют «рассуждениям», отличающимся, как он говорит, *toto génère (целиком)* от тех, что предполагает вычисление бесконечных рядов. Истоки таких «рассуждений» восходят к Ферма, который, начиная с 1637 года, следуя правилу, оцененному Декартом как «весьма верное», искусно доказывал, что для точки, размещенной на отрезке прямой, производная расстояний от этой точки до концов отрезка неизбежно достигает максимума, когда эти расстояния становятся равными. Движущей силой вычисления было введение в качестве вспомогательного средства определенной величины, достаточно малой, чтобы ею, взятой в отдельности, можно было бы пренебречь. Этой малой величине, которая для Ферма оставалась конечной настоль-

⁸ Лейбниц Г. В. Теодицея. 214.

ко, что, как возражал ему Декарт, ее «выпадение» в последовательности вычислений «оказывается безвозвратным», Лейбниц придает строгий статус бесконечно малой. Теперь вычисления Ферма уже не только «весьма верны», они становятся полностью соответствующими строгости уравнений. *Nova Methodus pro maximis et minimis*, который Лейбниц публикует в 1664 году, представляет собой, следовательно, техническое улучшение правила Ферма. Тем не менее Лейбниц не ограничивается таким простым техническим улучшением. В неопубликованном им самим эссе, которое, согласно Кутюру, написано десятью годами позже *Nova Methodus*, он полностью преображает сам дух вычислений Ферма, обнаруживая, что фигуры, соответствующие в геометрии определению максимума, сделанному в соответствии с *Nova Methodus*, не только не являются со всей необходимостью единственными в своем роде, но и образуют собой *formes optimales* (наилучшие формы), тогда как остальные в сравнении с ними есть лишь «приемлемые» и даже «ошибочные составные соединения». Выдвигая на первый план то, что, по его мнению, Ферма пришлось «скрывать», он делает более радикальным предположение своего предшественника, заявляя, что оно означает, что имеется лишь один возможный способ выполнить условие максимума: оптимально разместить рассматриваемую точку, то есть разместить ее в самой середине отрезка так, чтобы она оказалась центром его симметрии. С одной стороны, предположение является математически необходимым, а все решения, отличные от положения медианы точки, являются одинаково ложными. С другой — ни одно решение

не является ложным, но все так или иначе недостаточно в той мере, в какой точка все больше и больше удаляется от положения медианы, которая одна «правильно и точно» определяет полностью симметричную фигуру. Так *Nova Methodus*, мыслимый в свою очередь «вне связи с древним методом *maximis et minimis quantitativibus*», доводит нас до той точки, где внезапно проясняется более тайное родство между максимумом с его обязательной единичностью и оптимумом, который для Мудреца соответствует «плану, более всего достойному быть избранным», так что в самой природе вещей «имеются два Царства... проникающие друг в друга, но друг с другом не смешивающиеся и друг другу не мешающие», царство необходимости, противоположность которой предполагает противоречие, и царство случайности, не имеющее другого основания, кроме того наилучшего, противоположность которому предполагает уже не противоречие, но всего лишь несовершенство. Эта согласованность двух царств *вновь* проявляется там, где она *в высшей степени неожиданна*, а именно в глубинах самой математики, где Спиноза смог увидеть лишь исключение конечности необходимостью. Спиноза говорил о математике: *non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur* (имеющая дело не с целями, а лишь с сущностью и свойствами фигур).⁹ Лейбниц сказал бы: *non circa figurarum proprietates versatur nisi etiam circa fines*. (не с сущностью и свойствами фигур, а с целями).

⁹ Спиноза Б. Этика. Прибавление // Спиноза Б. Соч. Т. I. С. 284.

Неизбежная единичность лучшего из возможных миров, вместо того чтобы, согласно неизбежному отношению следствия к принципу, смыкаться со своей причиной, является, в сущности, обращением к божественному выбору, которому совершенство этого мира рекомендуется, а не навязывается. Не как *unicum* (μοναχόν), а как *optimum* он избирается скорее остальных миров, а Бог склоняется, а не принуждается к такому выбору. Вопреки тому, что исповедует Спиноза, другие миры не менее, чем этот, логически возможны. Но вопреки тезису «доброе господина Пуаре» в божественном выборе нет ничего произвольного. Между необходимостью, противоположность которой предполагает противоречие, и произволом, не имеющим основания, Лейбниц в философии устанавливает измерение случайности, где основанием является *скорее так, чем иначе*. За исключением Бога, все является скорее таким, чем иным. Философия Лейбница — это философия, в которой *cur* (почему) определяется, в сущности, как *cur potius quam* (почему скорее так). Вопрос, который перед нами ставит эта философия,— это, следовательно, вопрос о связи в самом бытии, *почему и скорее так*, и об определении первого через последнее. Теперь принадлежность предиката субъекту как определение истины не представляет собой однообразного и необходимого включения первого во второй, оно также на более глубоком уровне есть его включение в него *скорее так, чем иначе*, являющееся случайным, а не необходимым, поскольку отклонение от этого условия несколько не противоречиво. Именно это основание *potius quam* Лейбниц называет *достаточным ос-*

нованием и именно его он торжественно излагает в первом из двадцати четырех тезисов, представляющих собой, еще до *Монадологии*, первое резюме его собственной метафизики: *Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil* (в природе есть порядок, согласно которому существует скорее нечто, нежели ничто). Само слово *ratio* подчеркнуто. Здесь речь идет об основании случайности, корень которой, как он еще говорит, — «бесконечность». Не только потому, что индивидуальные субстанции представляют собой такие же бесконечные ряды; но главным образом потому, что установление каждого закона ряда включает в себя в свою очередь вычисление максимума и минимума, «первой пробой» которого и был *Nova Methodus*, хотя в отличие от того, как это вычисление используют простые геометры, «божественная математика» была «более высоким использованием» самого «принципа определения». Так как она рассматривает необходимые размеры максимума и минимума с более глубокой точки зрения, где они «как раз» совпадают с определением оптимума, а последний, как объект выбора, ни в коей мере «не делает невозможным то, что отлично от наилучшего», даже если оно обречено быть исключенным как «противоречащее славе Божьей». Именно поэтому Лейбниц рекомендует аббату Фарделла, будущему теологу императора, в 1696 году, когда начинается их философская переписка, предварительно познакомиться с его анализом бесконечности, так как, по сути дела, он для него является не побочным видом деятельности, а «предчувствием» того, что имеется в *ipsa originatione rerum* (в самих истоках вещей):

*«Fortasse non inutile erit, ut nonnihil in praefatione operis sui attingas de nostra hac analysi inveni, ex intimo philosophiae fonte derivata, qua mathesis ipsa ultra hactenus consuetas notiones, id est ultra imaginabilia, sese attollit quibus pêne solis hactenus geometria et analysis immergebantur. Et haec nova inventa mathematica partim lucem accipient a nostris philosophematibus, partim rursus ipsis auctoritatem dabunt».*¹⁰

Вычисления бесконечных рядов (1674), *Nova Methodus pro maximis et minimis* (1684), затем, «сверх» последнего, метод *de formis optimis* (1696),— так выходит Лейбниц на еще не протоптанный путь «безмерной мудрости вещей». Именно на этом пути он преодолевает близорукость фатальной необходимости, не впадая тем не менее в отрицание порядка, так как необходимость является лишь его первым планом. Теперь принцип основания открывается ему во всей своей широте, он выстраивает в философии новую опору, то есть новое соответствие человека и бытия. Это соответствие мы можем охарактеризовать как вступление в фазу тотального планирования. Планирование и необходимость — это не одно и

¹⁰ «Возможно, будет бесполезно, чтобы ты, в качестве преамбулы к твоему труду, нашел точки соприкосновения с таким анализом бесконечности, как наш, который берет начало в самых глубоких истоках философии; благодаря ему и сама математика выносится за пределы обычно используемых в наши дни понятий, то есть за пределы понятий, которые зависят лишь от воображения и в которые до сего дня, мало об этом беспокоясь, геометрия и анализ оставались погружены. И эти новые математические открытия, с одной стороны, получают в наших философских размышлениях объяснение, а с другой стороны, сами их подтверждают».

то же. Чисто логической необходимости недостаточно для правильного планирования. Но планирование и совершенство — это соотносимые термины. Планирование устанавливается на уровне возможностей и с первого взгляда замечает непогрешимость наилучшего, то есть того, что содержит в себе больше «порядка». «Порядок», который для Лейбница является одним из метафизических названий совершенства, занимает центральное место в его размышлениях. «Порядок существует в той мере, в какой в каком-либо множестве приходится многое выделять». Следовательно, чем больше приходится выделять, тем больше порядка; тем не менее множество не повторяется, а ряд не приходится разрывать. Между монотонностью и какофонией порядок представляет собой самую богатую полифонию. Но эта полифония рядов не является тем не менее непредвиденной, так как с самого начала там все основательно рассчитано. «Порядок» — это превосходство полностью завершённого платья над примерками, исправлениями или переделками, которых требует труд измерений, и, следовательно, уверенность, что планирование, предшествующее полностью завершённому, достигает, конечно же, большего совершенства, чем попытки и пробы, стремящиеся к нему лишь от случая к случаю. С точки зрения изготовления полностью завершённое, как готовое платье, дается непосредственно (*reddendum*). Во вселенной Лейбница Секстус не должен сам себя искать. Ему достаточно подобрать одежду для «персонажа», который был у него с самого начала со всем совершенством изготовлен или «изобретен» согласно не-

погрешимым расчетам планирования, заранее со всем справившегося.

Открытие Лейбницем основания или, как он говорит, «корня» случайности, рождающееся из природы истины, подчинит себе и саму истину, заставляя ее в будущем появляться в имеющем теперь решающее значение облике «системы». Такой системой прежде всего оказывается *Новая система природы и общения между субстанциями* (1695). Слово «система», появляющееся в этом заглавии Лейбница, еще не имеет собственно философского значения. Оно принадлежит скорее языку натуралистов (*Systema naturae*) или языку астрономов (*Systema mundi*). Теперь оно становится наиболее подходящим названием для самой философии. Что же такое система,— спросит гораздо позже Гамельн,— «если не совокупность терминов, необходимо связанных между собой».¹¹ Такое определение пренебрегает самым существенным. Действительно для Лейбница система начинается лишь с преодоления необходимости посредством тайной гармонии самого целого в его отношении к скрытому в нем центру, начиная с которого все упорядочивается на самом высоком уровне. Так, *Критика чистого разума*, которая прежде всего является аналитикой условий возможности необходимых предпосылок, представляющих собой законы природы, будет тем не менее требовать завершения системы «архитектоническим» подчинением частных законов природы законам все более и более универсальным. Систе-

¹¹ *Hamelin O. Essai sur les éléments principaux de la representation. Paris, 1925. P. 7.*

матическое завершение будет, в третьей *Критике*, функцией, свойственной «рефлексивному суждению». Кантовское различие определяющего и рефлексивного суждений предполагает, следовательно, замысел системы Лейбница. Это также справедливо и для истины как системы, где Гегель будет стремиться «постичь» как субъект то, что до сих пор философы представляли лишь как субстанцию. Как и кантовское различие определяющих и рефлексивных суждений, гегелевская попытка мыслить субстанцию как субъект служит определению истины как системы. Таково требование принципа основания, силу которого Лейбниц лишь предчувствовал. Так как преимущество «идеализма», того, что начинается с Канта и завершается Гегелем или Шеллингом, над философией Лейбница основано на том, что последняя остается, как скажет Шеллинг, догматизмом. Под этим он понимал, что она еще только пыталась приблизиться к абсолюту, тогда как задачей идеализма, наоборот, является приближение абсолюта к нам в более непосредственном знании, которое, собственно говоря, и есть система.¹² В системе, как говорит Гегель, «должен быть отражен»¹³ сам абсолют, то есть должен показывать себя, начиная с самого себя, как с солнца на ясном небе, собирающего весь свой свет. Лейбниц не смог до этого дойти. Именно поэтому он наивно оставляет

¹² «Стремись не себя приблизить к бесконечности божества, а его бесконечно приближать к себе». *Schelling F. W. J. Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*. Aubier, 1950. P. 148–149.

¹³ *Hegel G. W. F. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Leipzig, 1962. P. 17.

внешнюю сторону божественного планирования там, где *Феноменология* постигает его в соответствии с присущей ей глубиной, называя его *Организацией*. Такова спекулятивная истина, то есть сам абсолют так называемого «божественного плана», когда разум в конце концов оказывается «у нас». Марксистский переворот гегелевской системы, как и ее распад в сверхсистеме воли к власти доведут до высшего уровня империю «организации». Американизм и коммунизм являются у нас лишь ее особо яркими эмпирическими проявлениями.

Создание мира, «управляемого» в тотальном планировании, планирование, мыслимое как абсолютная организация, организация, в свою очередь разворачивающаяся до систематического завоевания земли «во имя философских принципов», представляют собой фазы одной исторической эпохи. Тайну этой эпохи, которая и является нашей, Лейбниц сжимает в одной краткой формуле, которую все же не может произносить без пафоса: *nihil est sine ratione* (*ничто не существует без основания*). Пафос здесь — это не пустая напыщенность, это тайное соответствие велению единственной в своем роде *судьбы*, и сказанию об этой *судьбе* современная философия не перестает внимать, не перестает его переписывать. Речь философии — это сказание о Мире. *Mundus est fabula*.

КАНТ И ПОНЯТИЕ *DARSTELLUNG*¹

Ничто так не характерно для кантовской философии, как различие, которое она устанавливает между *знанием* и *мышлением*. Любое знание, в сущности, является мышлением, но обратное не обязательно верно. Есть мышление, которое не имеет ничего общего со знанием.

Согласно Канту невозможно познавать, не мысля, то есть не устанавливая определенные «дискурсивные» отношения между элементами одного представления. Мы, например, всегда мыслим, когда представляем причинно-следственную зависимость, отношение средств к цели, принадлежность к субстанции, взаимодействие субстанций, или когда приступаем к определению специфики данного рода, когда «подводим» частный случай под общее правило, или когда составляем целое из множества частей. Но такого рода *мысли*, которые можно пересчитать и классифицировать согласно тем формам, в какие они могут канонически облачаться, не являются тем не менее *знаниями*. Какой бы ни была правильность или даже строгость, которую им случается принимать, они все же сохраняют необоснованность и невинность игры. Речь идет не о произвольной игре случая, но об игре, подчиняющейся прави-

¹ Издается впервые.

лам. И все же соблюдение правил не мешает игре оставаться всего лишь игрой.

Амбиции разума, когда он мыслит, заключаются все же не в том, чтобы довольствоваться игрой представлений, но в том, чтобы действительно познавать то, что предстает перед ним в качестве объекта. Если можно познавать лишь в соответствии с правилами этой игры, то есть игры мышления, то ничего нельзя познавать и в том случае, если всего лишь оставаться внимательным и не отходить от правил игры. Докритическая философия была хорошо знакома с такой игрой. Декарт, словно играя, доказывает различие души и тела, свободу человека и даже существование Бога, но, делая это, он только играет, отдается своей собственной игре. Спиноза разыгрывает единство субстанции и вечного человека, а Лейбниц — гармонию субстанций. И это действительно великая игра. Но Лейбниц всего лишь вводит нас этой игрой в непротиворечивость волшебного мира, мира, где, возможно, и была бы прекрасная жизнь, но она, как говорит Кант, «не имеет ни смысла ни значения», так как эта жизнь в таком мире не заставляет нас ничего узнавать о том, что действительно имеет к нам отношение, хотя в конечном счете в эту игру мы сами и играем.

Что же, таким образом, необходимо, чтобы мы смогли наконец выйти из игры чистого мышления и войти в серьезность познания вещей? Именно об этом говорит нам первая фраза первой части первой *Критики*: «Каким бы образом и при помощи каких бы средств ни относилось познание к предметам, во всяком случае созерцание есть именно тот способ, каким познание непосредственно от-

носится к ним и к которому как к средству стремится всякое мышление».² Только в созерцании мы вступаем в серьезное отношение к вещам. Но что такое созерцание? Созерцание, читаем мы в *Пролегоменах*, — это представление, непосредственно зависящее от *присутствия* своего объекта. В противоположность мышлению, которое само по себе остается пустым, созерцание включено в присутствие. Именно к такому непосредственно обнаружению присутствия стремится любое мышление, как к цели, для которой оно является лишь средством. Именно это, говорит Хайдеггер, — а он говорит в Марбурге и возражая «Марбургской школе», — следует «как бы вбить себе в голову»,³ если мы хотим понять хоть что-нибудь в философии Канта. Но как созерцание может совпадать с присутствием своего объекта? Двумя способами. Оно способно на это, во-первых, в той мере, в какой из своей собственной основы оно дает рождение тому, что делает присутствующим. Это привилегированный случай *intuitus originarius* (изначального созерцания), которое само является *originatio rerum* (исток вещей). Но оно способно на это также и в том случае, когда, не имея возможности породить то, что перед ним присутствует, оно тем не менее воспринимает то, что перед ним присутствует как объект. В созерцании, которое воспринимает, объект присутствует не менее непосредственно, чем в изначальном созерцании, хотя и совершенно иным способом. Объект присутствует в одновременно и при-

² Кант И. Критика чистого разума. С. 59.

³ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 12.

вычной, и необычной модальности *данного*, которой мы должны вначале *позволить быть* перед нами в том самом месте встречи, которое мы создаем. Иными словами, если бесконечное созерцание, созерцание Бога является творцом присутствия, то конечное созерцание, созерцание человека обладает свойством противостоять дару присутствия и воспринимать его как противостоящий, не прибегая к оговорке объективности. Слово *объект* весьма ясно говорит об этой антифании присутствия — о чем еще более верно говорил аристотелевское слово *ἀντικείμενον*, когда латинское *jacio* (*бросать в лицо или прыгать перед глазами*) еще не подчинило своей напряженности сдержанность греческого *κείσθαι*, попросту указывающего на вещь, какой она *простирается* перед нами, как Итака в *Одиссее*, и оставляющего, таким образом, нас там, где мы находимся, а вещь — там, где находится она, задолго до того как в нашем мире разразится постоянно усиливающаяся лихорадка корреляции субъект—объект, еще до современной нетерпеливости, до безудержного неистовства наук при завоевании земли, которая и сама на глазах отрекается от себя, чтобы стать уже лишь одной из планет солнечной системы.

Но если это так, если одно лишь воспринимающее созерцание, по крайней мере в случае конечности, то есть в нашем случае, и дает реальность понятию, тогда проблема в том, чтобы знать, как чистое понятие может приобретать содержание в созерцании и, выходя из области абстрактного, становиться для нас конкретным и действительным присутствием. Словом, указывающим по от-

ношению к мышлению на то представление вещи в созерцании, без которого есть мышление, но нет знания, является *Darstellung*. Этот термин Кант создает как немецкий перевод греческого названия, которое риторика использовала больше, чем философия:⁴ *hypotyposis*, чему соответствует латинское *exhibition*. Вместо *exhibition* Кант говорит также: *subjectio sub aspectum* (*наглядное изложение*). Можно сказать, что проблема «предъявления» понятий, то есть их *представления* в определенном облике — это и есть проблема *Критики чистого разума*. Вероятно, именно поэтому ни одна из частей первой *Критики*, ни тем более какой-либо другой книги Канта, не посвящена этой проблеме специально. Как понятия становятся образными и как они приобретают тот аспект «предстоящего», без которого мы хотя и мыслим, но только абстрактно, и никогда перед собой ничего не имеем? Ответ на этот вопрос — разработка кантовского понятия *Darstellung*.

Чтобы приступить к изучению *Darstellung*, процитируем вначале два текста, принадлежащих одному очерку, оставленному Кантом незавершенным, но опубликованному в год его смерти (1804). Речь идет о сделанном им наброске ответа на вопрос, сформулированный на французском и заданный в 1788 году Академией наук в Берлине: *Каковы действительные успехи метафизики в Германии со времени Лейбница и Вольфа?*

⁴ Хотя использование Аристотелем глагола ὑποτύπωσις во II части книги *Z Метафизики*, строго говоря, не имеет ничего общего с риторикой, как доказал Boehm R. *Das Grundlegende und das Wesentliche*. 1965. P. 58.

В разделе, озаглавленном *О способе придавать объективную реальность чистым понятиям рас­судка и разума* Кант пишет:

«Представить чистое рассудочное понятие как мыслимое в связи с предметом возможного опыта — значит придать ему объективную реальность и вообще изобразить его (*darstellen*). Там, где это нельзя сделать, понятие пусто, т. е. вовсе не годится для познания. Это действие называется схематизмом, если объективная реальность сообщается понятию прямо, через соответствующее ему созерцание, т. е. если понятие изображается непосредственно; если же понятие нельзя изобразить непосредственно, а можно изобразить только в его последствиях, то действие это можно назвать символизированием понятия. Первое имеет место в отношении понятий чувственно воспринимаемого мира, второе есть необходимое вспомогательное средство для понятий о сверхчувственном, которые, собственно, не могут быть изображены или даны в каком-либо возможном опыте, но все же необходимо принадлежат познанию, хотя бы оно было возможно только как практическое».⁵

Но в дополнениях (*Beilagen*), прилагаемых к своему тексту, Кант пишет:

«Когда к какому-либо понятию соответствующее созерцание может быть присоединено *a priori*, тогда о таком понятии говорят, что оно *сконструировано*; если речь идет только об эмпирическом созерцании, оно, как говорят, является лишь простым *примером* для понятия. Операция присоединения созерцания к понятию в обоих

⁵ Кант И. Соч. В 8-ми т. Т. 7. М., 2004. С. 403.

случаях называется *Darstellung* (*exhibition*) объекта; без нее (является ли она опосредствованной или непосредственной) не может быть никакого познания».

В первом из текстов, которые мы только что процитировали, Кант дихотомически разделяет *Darstellung* на *схематизм* и *символизирование*. Во втором он разделяет его на *конструирование* и *приведение примеров*. Начало параграфа 59 *Критики способности суждения* соответствует первому делению. Но в самом параграфе одно замечание упоминает о конструировании, прямо его не называя. В этом замечании названо лишь доказательство. Но, как мы знаем из первой *Критики*, доказательство подразумевает конструирование: на самом деле лишь «математическое знание есть познание посредством конструирования понятий».⁶ В другом замечании из *Религии в пределах только разума* символизирование в свою очередь оказывается модальностью схематизации. Иными словами, Кант, несмотря на свою склонность к разделениям, так никогда и не дает окончательного разделения понятия *Darstellung*, и его словарь остается расплывчатым. Разумеется, не потому, что понятие *Darstellung* было для него второстепенным, а потому что оно находится в самом центре его размышлений. Несомненно, по той же самой причине Святой Фома Аквинский никогда не трактовал аналогию совершенно однозначным способом, хотя он столь часто к ней возвращался. Гораздо позже Каэтану будет суждено уточнить и упорядочить то, что в сочинениях

⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 15.

святого Фомы оставалось, по его мнению, расплывчатым.

Тем не менее мы можем после предыдущих цитат различить в кантовской философии четыре модальности *Darstellung* (*exhibitio*): пример, символ, конструкцию, схему. Мы намерены изучить их по-отдельности и в том порядке, который для Канта, кажется, был порядком самого открытия.

Пример — это самый классический и самый привычный из видов *Darstellung*. Он заключается в том, чтобы показать на опыте объект, соответствующий данному понятию. Тогда пример является доказательством реальности понятия, «иначе он всегда остается неопределенным, если мысль такова, что ей соответствует объект, или если она является лишь пустой мыслью». Великая польза примеров в том, что они «заостряют суждение». Хотя мыслить — значит «познавать посредством понятия», суждение на самом деле не является его простым приложением, но предполагает «подведение» эмпирического объекта под тот закон, которым для него понятие и является. Можно иметь ум, переполненный понятиями, и полностью быть лишенным способности суждения, как тот, кто «хотя и способен *in abstracto* усматривать общее, но не может различить, подходит ли под него данный случай *in concrete*».⁷ Кант сравнивает примеры с тем, что Лейбниц называл в *Новых Опытах* «маленьким подвижным механизмом, который мешаает детям падать при ходьбе». Они, говорит он, являются *der Gängelwagen des Urteils* (*подножками для суждений*). И он добавляет в примеча-

⁷ Там же. С. 104.

нии: «Отсутствие суждений есть, собственно говоря, то, что называется глупостью, и этот недостаток неизлечим. Тупой или ограниченный ум, которому недостает лишь подходящей степени рассудка... может при обучении весьма преуспеть в эрудиции. Но поскольку чаще всего этот дефект (как говорится во втором послании Петра) сопровождается другим, то нередко можно найти людей весьма обученных, которых выдает то, что они в своем поведении постоянно превращают свою науку в этот неизлечимый недостаток».

Тем не менее, если примеры необходимы суждению в той мере, в какой они по крайней мере помещают перед глазами образ вещи, на которую они распространяются, они всегда остаются лишь вспомогательным средством, необходимым для мышления. *Приводить пример*, как говорил Лейбниц, еще не значит мыслить, так как, «если изобретатель находит лишь частную истину, то он изобретатель только наполовину».⁸ Поэтому приведение примеров — это еще лишь слабое представление. Со своей стороны, в *Уроках логики* Кант заявляет: «Найти соответствие между представлением *in abstracto* и *in concreto* в одном и том же познании, то есть между понятием и его представлением, посредством чего достигается максимум знаний в том, что касается как протяженности, так и понимания, — в этом заключается искусство популярности». Но популярность, если она заслужена, не является в области познания вершиной серьезности. Критика разума, читаем мы во

⁸ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. IV, 7, 11 // Лейбниц Г. В. Соч. Т. 2. С. 425.

втором Предисловии к первой *Критике*, «никогда не может стать популярной, да она и не нуждается в этом».⁹ Сделать метафизику популярной — проект, который долгое время занимал Канта,— ему придется решиться его оставить.

И все же это только один аспект вопроса. На самом деле есть и другой, гораздо более важный. Если на уровне теории объяснение через примеры остается слабым, на уровне практики «примеры заразительны».¹⁰ Так, метафизика, как теоретическая практика, исторически была жертвой дурного примера, который подавала ей математика. Ибо «природе философии, особенно в сфере чистого разума, вовсе не подобает упорствовать в догматизме и украшать себя титулами и знаками отличия математики, к ордену которой она не принадлежит, хотя имеет основание надеяться на родственное единение с ней».¹¹ Сколько «ложных шагов» являются следствием этого упорства! Разве не во имя математики Платон «зажег в философии факел мистицизма»? Но дело не только в этом. Если пример может извратить практику в широком смысле слова, он еще опаснее для того, кто намерен пройти «узкими воротами» практики в нравственном значении термина. Сколько моралистов воображало, что образование морали могло основываться на создании надлежащих примеров! В действительности, нет ничего более пагубного. «Ведь о каждом приводимом мне примере нравственности следует сначала судить согласно принципам моральности, достоин ли еще он слу-

⁹ Кант И. Критика чистого разума. С. 96.

¹⁰ Там же. С. 15.

¹¹ Там же. С. 22.

жить первоначальным примером, то есть образцом, и такой пример никак не может предоставить в наше распоряжение само высшее понятие моральности. Даже святой праведник из Евангелия должен быть сопоставлен с нашим идеалом нравственного совершенства, прежде чем мы признаем его таким идеалом».¹²

Таким образом, пример, если он и необходим для познания, которое намерено вместе с ним достичь ясности, то его неудобства значительно превосходят его преимущества, потому что в нем нет ничего оригинального. Следовательно, представление через пример не является вершиной *Darstellung*. Аристотель был вправе сказать, что пример являлся лишь «риторической фигурой», а не основой философии. Поэтому настала пора перейти от примера к иной форме *Darstellung*, близкой примеру, но отличающейся от него: к *символу*.

Как и пример, символ принадлежит интуитивному способу представления. Следовательно, он является одной из фигур *Darstellung*. Но его отличие от примера в том, что главным образом он является символом тех понятий, которые не имеют примера, то есть сверхчувственных понятий; только эмпирическим понятиям можно и нужно давать примеры. Уже Платон это прекрасно понимал, когда писал в *Политике*: «Однако, думаю я, от большинства людей скрыто, что для облегчения познания некоторых вещей существуют некие чувственные подобия, которые совсем нетрудно выявить, когда кто-нибудь хочет человеку, интересующемуся их объяснением, без труда, хлопот и

¹² Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 96.

рассуждений дать ответ. Что же касается вещей самых высоких и чтимых, то для объяснения их людям не существует уподобления, с помощью которого кто-нибудь мог бы достаточно наполнить душу вопрошающего, применив это уподобление к какому-либо из соответствующих ощущений». ¹³ Именно поэтому, когда Платон, в *Государстве*, говорит о «боге», то он определяет его вследствие отрицаний, а не позитивными предикатами.

Для Канта понятие Бога, являющееся прототипом сверхчувственных понятий, также в принципе ускользает от созерцания. Это ни в коей мере не значит, что такое понятие было создано произвольно. Совсем наоборот. Но Бог лишен примеров. Разумеется, можно с определенной строгостью говорить о Боге как о *ens originarium* (*изначальном сущем*) или *ens summi* (*высшем сущем*). Но нельзя наделить его реальностью посредством какой-либо проекции в какой-либо образ. «Назвать идею — это значит сказать очень много в отношении объекта (как предмета чистого рассудка), но именно поэтому очень мало в отношении субъекта (то есть в отношении его действительности при эмпирических условиях), так как идея, будучи понятием некоторого максимума, никогда не может быть *in concrete* дана адекватно». ¹⁴ Нелепо воображать, что Бог мог бы обнаружить себя эмпирически. Отсюда та строгость, которую можно расценить, иносказательно, как анти-кьеркеговскую, строгость, с которой Кант упоминает в «Споре факультетов» о жертве Авраама. Мнимо-

¹³ Платон. Политик. 285 е—286 а.

¹⁴ Кант И. Критика чистого разума. С. 169.

му божественному голосу, который приказал ему умертвить своего сына, Авраам, как говорит Кант, должен был бы ответить: «Что совершенно верно, так это то, что я не должен убивать этого смелого мальчика, моего сына; но в том, что ты Бог, что ты мог бы мне явиться,— в этом я совсем не уверен, даже если бы с высоты неба (видимого) прозвучал бы твой гулкий голос». Ибо «если Бог действительно говорит с человеком, то как мог бы тот узнать, что с ним говорит именно Бог»? Единственный законный толкователь слова Божьего — это нравственное сознание, «потому что религия есть дело разума».

Если все же мы должны как от чумы бежать от всякой теологии, основанной на теофании, ввиду того, что она всегда является лишь «догматическим антропоморфизмом», то по крайней мере мы могли бы допустить в некоторых случаях «символический антропоморфизм».¹⁵ На самом деле мы можем символически утверждать, что мир есть творение высшего рассудка и высшей воли. Ибо тогда мы уже не имеем намерения говорить *κατ' ἀλήθειαν*. Мы говорим лишь *κατ' ἄθρολον*. То, что теперь конкретизируется, является лишь косвенным представлением, сохраняющим чистоту понятия Бога в условиях интуитивного представления. Такое косвенное представление, которое для понятия остается относительно внешним приспособлением, Кант называет старым немецким названием *аналогия*, названием, которое, уточняет он, «не означает, как обычно понимают это слово, несовершенного сходст-

¹⁵ Кант И. Прологомены. 57 // Кант И. Соч. В 8-ми т. Т. 4.

ва двух вещей, а означает совершенное сходство двух отношений между совершенно несходными вещами». ¹⁶ Так, пишет он в *Критике способности суждения*, «монархическое государство, если оно подчинено внутренним народным законам, представляют в виде одушевленного тела, если же в нем господствует единичная абсолютная воля — просто как машину (например, ручную мельницу), но в обоих случаях это представление символично. Между деспотическим государством и ручной мельницей, правда, нет сходства, но сходство есть между правилом рефлексии о них и об их каузальности». ¹⁷ Таким образом, аналогия в кантовском смысле слова, ограничивающаяся «посредством перенесения рефлексии о предмете созерцания на совсем другое понятие, которому созерцание, вероятно, никогда не сможет прямо соответствовать» ¹⁸ не компрометирует чистоту понятия. Она соблюдает границу между двумя мирами, о разделении которых нам достоверно известно со времен «весьма известного установления античности, касающегося характера феноменов и ноуменов». ¹⁹ Кант в философии — это не бродяга с окраин, и его пиетистское благочестие противится любой контрабанде. Мысль о Боге как об отце ни в коей мере не превращает в отца истинного Бога. Отцом для нас он является лишь символически. Если нам, вместе с Лейбницем, дозволено сказать о нем, «что он уподобляется человеку, что он

¹⁶ Там же. 58.

¹⁷ Кант И. Критика способности суждения. С. 227.

¹⁸ Там же. С. 227.

¹⁹ Kant E. Dissertation de 1770. Section II. § 7.

входит с нами в общение»,²⁰ то исключительно на уровне аналогии он и сохраняет дистанцию, вместо того, чтобы ее упразднить.

И все-таки, если аналогия в кантовском смысле, в сущности, разделяет, то разделение, которое она представляет,— это ни в коем случае не разрыв, так как ноумен остается неотделимым от феномена. Тогда «хотя мы и должны сказать о трансцендентальных понятиях разума, что *они суть только идеи*, тем не менее нам ни в коем случае нельзя считать их излишними и пустячными».²¹ Среди идей разума существует одна, которая, какой бы трансцендентной она не оставалась, является все же внутренне нам присущей, а именно идея свободы. «Одно только понятие свободы дает нам возможность не выходить за пределы самого себя, чтобы для обусловленного и чувственного находить безусловное и умопостигаемое».²² Хотя мы и могли бы рассматривать ее так же, как и другие идеи, свобода — единственная идея чистого разума, которую можно было бы расположить среди *scibilia* (*фактов*), а не только, как остальные, среди *mère credibilia* (*предметов веры*).²³ Из этой ситуации следует, относительно идеи свободы, одно совершенно особое применение понятия символизма.

Загадочные указания на такое применение имеются уже в *Критике чистого разума* в продолже-

²⁰ *Лейбниц Г. В.* Рассуждение о метафизике. 36 // Лейбниц Г. В. Соч. Т. 1. С. 162.

²¹ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 170.

²² *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Соч. В 6-ти т. Т. 4, ч. I. М., 1965. С. 448.

²³ *Кант И.* Критика способности суждения. С. 342.

нии того самого текста, который мы только что цитировали, того, где говорится, что идеи разума, несмотря на нашу неспособность их познать, не являются тем не менее «излишними и пустячными». На самом деле они не только регулярно используются в суждении, но можно допустить вероятность, что «эти идеи делают возможным переход от естественных понятий к практическим и таким образом могут дать самим моральным идеям опору и связь со спекулятивными знаниями разума».²⁴ То, о чем Кант все же еще не говорит в первой *Критике*, он изложит в *Критике практического разума* в части, озаглавленной: *О типике чистой практической способности суждения*. Благо в нравственном смысле то, которое определяет практическое суждение в той мере, в какой оно является чистым, определяется, по существу, в своем значении как идея свободы, действующей исключительно в соответствии с законами. Но ничто в мире не может сравниться с тем, чего требует от человека такая идея. Никакое действие, никакой пример никогда не исполнил бы такое требование. Восхищение примерами никогда не может, как мы видели, дать достаточную гарантию их нравственной чистоты. Но, с другой стороны, если, как мы увидим далее, природная каузальность является схематизируемой, то никакая схематизация невозможна для каузальности посредством свободы. Следовательно, никакой взгляд, если он конечен, не может интуитивно проникнуть в высоты нравственного мира. Тогда не обречены ли мы все входить туда, как слепые, на

²⁴ Кант И. Критика чистого разума. С. 170.

ощупь? Так и было бы, если бы, говорит Кант, в «нашем распоряжении» не имелось бы нечто такое, чем мы могли бы интуитивно руководствоваться, чтобы придерживаться одновременно законов и чистого и практического разума. Но как раз это нечто мы и имеем в «нашем распоряжении». Это представление о законах природы, тех, что *in concreto* обнаруживаются для нас на том же самом уровне чувственных предметов. В том, что касается нравственного закона, такое представление включает в себя ценность, которую Кант называет *типичной*.

Тип Кант сближает с примером, но еще больше с символом и с аналогией: «Значимость воли как всеобщего закона для возможных поступков имеет аналогию со всеобщей связью существования вещей по всеобщим законам, составляющей формальный [элемент] природы вообще».²⁵ В обоих случаях, и в случае символа и в случае типа, мы имеем дело с «косвенным представлением». Но тип гораздо более тесно, нежели символ, связан с тем, для чего он является *Darstellung*. В этом смысле *звездный мир надо мной* — это, скорее, не символ, а тип *нравственного закона во мне*. На самом деле мы не можем представить второй без ясной связи с первым. Именно поэтому Кант уточняет, что чистый практический разум не только оправдывает себя (*berechtigt*), используя природу как *тип* нравственного суждения, но он даже вынужден это делать. В символизировании, напротив, возможности свободы гораздо более велики. Там нет ничего собственно принудительного.

²⁵ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 165.

Если говорить на языке *Критики способности суждения*, то мы могли бы, вероятно, сказать о символе, что он является лишь *relatio vaga* (*неустойчивым отношением*), тогда как тип был бы, скорее, *relatio adhaerens* (*прочным отношением*). Если символ является одновременно и более изменчивым и более очеловеченным, тип более точен и строг. Разумеется, Бог не имеет никакой нужды обращаться к типу, чтобы интуитивно понять мистерию нравственности, которая и является последним основанием творения мира. Но, возможно, «конечный разум вообще», а не только человек, являющийся лишь его частным случаем, такую потребность имеет. Тогда тип соответствовал бы конечности вообще, а символ принадлежал бы, скорее, проявлению конечного в человеке. Это вопросы, на которые Кант не только не отвечает, но даже и не ставит их. Тем не менее сами мы не можем избежать их постановки, если мы пытаемся уточнить различие между, собственно говоря, типической аналогией и аналогией символической, которая остается гораздо более расплывчатой, чем первая.

Если нравственность предполагает тип, то ей следует также иметь и символ. Этот символ мы обнаруживаем в параграфе 59 *Критики способности суждения*, озаглавленном *О красоте как символе нравственности*. Здесь мы, образно выражаясь, спускаемся на уровень конечности вообще, на который поднимается *Критика практического разума*, и ангелы, вероятно, нуждаются не меньше, чем люди, в зрелище звездного неба, чтобы сформулировать идею нравственного закона, в чисто человеческом варианте конечности. Так как

если доброе создает закон «для нравственных существ вообще», тогда как приятное привлекает «даже неразумных животных», «красота имеет смысл лишь для людей, которые обладают животной природой, но которые являются также и разумными существами». И здесь Кант более полно изъясняется во втором издании, где он добавляет: «Красота значима только для людей, то есть животных существ, обладающих, однако, разумом, но для них не в качестве только разумных существ (например, духов), но и в качестве существ, обладающих животной природой; доброе же значимо для всех разумных существ вообще».²⁶ Красота, следовательно, ближе человеку, чем добро, даже слишком ближе. Ее отношение к нравственности, которая является основой всего, не может, таким образом, обладать строгостью типа. Тем не менее она связана с ней более расплывчатой модальностью символа. Но здесь необходимо перейти к кантовскому определению аналогии, которая подразумевается в символе: речь ни в коей мере не идет о несовершенном сходстве двух вещей, а о совершенном сходстве отношений, которые можно увидеть между совершенно несходными вещами. Красота — это не видимость, которая позволила бы проявиться чему-то вроде нравственности, в том смысле, в каком Виктор Гюго будет говорить о природе, что она является «видимостью, исправленной прозрачностью». Она, по правде говоря, вообще не позволяет что-либо увидеть. Для Канта красота тем больше символизирует мораль, чем больше она красота, а не мораль. В этом он анти-

²⁶ Кант И. Критика способности суждения. С. 77.

под Греза, хотя оба они жили в одном и том же веке. Смешение художественного произведения с демонстрацией нравственности указывает даже на определенное «варварство» во вкусе. «Любая заинтересованность портит суждение вкуса», будь это даже нравственная заинтересованность, которая может быть лишь внешним добавлением, короче говоря, «украшением». Кант здесь мыслит так же, как будет мыслить Ницше, которого тем не менее будут считать антиподом Канта. Но красота, которая дает непосредственное удовольствие вне всякой заинтересованности благодаря пробуждению в нас свободы, связанной, однако, с законом, и таким образом, что одобрение, которого она требует, было бы представлено как требуемое всеми,— эта красота и символизирует нравственность, которая основывается на тех же самых связях, а символ на уровне чувственности является взаимодействием этих связей. Поскольку сам символ распространяется на символизируемую вещь, а не наоборот, постольку Кант будет даже говорить, что как раз открытость человека нравственности делает его также открытым и к красоте. Только такое истолкование и оказывается «подлинным прочтением тайнописи, посредством которой природа в своих прекрасных формах образно говорит с нами».²⁷

Мы только что исследовали из числа разновидностей *Darstellung* пример и символ, а также такую его разновидность, как тип, в его связи с этой столь оригинальной спецификацией символа. Теперь нам остается изучить две другие разновидно-

²⁷ Там же. С. 173.

сти *Darstellung*, о которых следует сказать не только, что они не были изучены Кантом, но и что обе они были оригинальными созданиями: *конструкцией* и *схематизацией* понятия. В отличие от примера, который является лишь эмпирической проекцией понятия, и символа, который есть лишь его косвенное представление, конструкция и схема — это прямые представления понятия именно как понятия, так, что оно становится там созерцанием, ни от чего тем не менее не отказываясь и не утрачивая своей рациональности.

Ни одна глава *Критики чистого разума* не носит заглавия *Конструирование понятий*, тогда как короткий раздел, переходящий нетронутым из первого во второе издание, несмотря на общую переработку всего, что ей предшествует, называется *О схематизме чистых понятий рассудка*. Причина этого, разумеется, в том, что конструирование понятий — это первое критическое достижение, первое завоевание Канта, которое происходит с 1775 по 1769 год под видом *mancherlei Umkipfungen* (*различных отступлений*), как он говорит, и о котором он сам упоминает как о завершившемся в *Диссертации 1770*, где впервые, насколько мне известно, появляется слово «конструирование» в его техническом значении. *Constructio mentalis*, уточняет Кант.²⁸ Когда в 1781 году он публикует *Критику чистого разума*, это достижение уже позади. К этой дате относится, скорее, второе критическое достижение, то, что он изложит в форме *Трансцендентальной аналитики*, в центре которой, возможно, и располагается глава о схематизме.

²⁸ Kant E. Dissertation. Section III. § 15.

Конструирование понятий, о котором и здесь и там говорит *Критика*, ни в коей мере не является технической операцией, которая выполнялась бы при помощи инструментов, будь они даже так же точны и так же просты, как линейка и компас. Оно, в сущности, является *constructio mentalis*. Следовательно, все происходит внутри мышления. «Конструировать понятие — значит показать (*darstellen*) *a priori* соответствующее ему созерцание».²⁹ И на следующей странице он уточняет: «Конструировать, то есть представить *a priori* в созерцании, можно только понятия величины». Идея конструирования в кантовском смысле связывается исключительно с использованием математических понятий.

В течение более двадцати лет Кант пытался понять, какой могла бы быть тайна математической истины, той, что сияет в глазах людей с такой ясностью, к какой напрасно стремятся философские утверждения, оставляющие нас тем больше растерянными, чем больше они претендуют на истину. Когда философа спрашивают, пишет он еще в 1763 году, состоит или не состоит тело из простых субстанций, то перед ним возникает затруднение, аналогичное затруднению Святого Августина, когда тот задавал себе вопрос о природе времени. Когда же, наоборот, геометр желает доказать, что пространство делимо до бесконечности, ему достаточно обратиться к выразительной фигуре: «Он берет любую прямую линию, которая перпендикулярна двум другим параллельным линиям, и проводит из точки одной из этих двух па-

²⁹ Кант И. Критика чистого разума. С. 15.

раллельных другие линии, которые их пересекают. По этому символу он с большой достоверностью узнает, что деление должно продолжаться до бесконечности».³⁰ Но чему служит это различие? В то время Кант еще верит, что сила геометрии — в осуществлении «произвольных синтезов», символически извлекаемых из того, в чем обнаруживается пространственное представление о вещах, тогда как философия стремится к аналитическому разъяснению всего, что является синтезом. Ему понадобятся многие годы, чтобы понять, что геометрические синтезы ни в коей мере не являются произвольными символизированиями, но соответствуют необходимости, основанной на самой природе пространства, являющегося не столько одной вещью среди других вещей, сколько областью присутствия всех вещей, свойства которой ничем не обязаны их свойствам. Постепенно Кант обнаруживает, что именно гармония пространства, его *omnipraesentia phaenomenon* (*вездесущность*), и есть истинный субъект геометрии. В 1768 году пространство впервые предстает перед ним как единственная в своем роде безмерность, структурированная на регионы. Немного позже он заметит: «Год 1769 принес мне великую ясность». И в 1770 году — интерпретация пространства как априорной интуитивной формы того, что позже он назовет «изначальной восприимчивостью» и что тогда он называет *sensualitas*.

Теперь все готово для интерпретации геометрической очевидности как *constructio mentalis*.

³⁰ *Kant E.* Recherche sur l'évidence des Principes de la théologie naturelle et de la morale. Considération. I. § 2.

Именно взгляд геометра и является, в сущности, конструирующим. Это не значит, что он собирает элементы в некое единое целое, подобно тому как сооружается храм из камней, но в латинском *sternere*, «расширением» которого, возможно, согласно грамматикам, и является глагол *struere*, этот взгляд позволяет расположиться перед ним, как чему-то изначальному, тому, что в опыте предполагается лишь в качестве вторичной и производной протяженности. Конструирование — это не столько использование данного пространства, сколько изначальное обнаружение самого пространства в чистоте его вездесущности и в фигурах, которые прочерчивает там не только *репродуктивное*, но и простое *продуктивное* воображение, которое Кант позже назовет *synthesis speciosa* (*совершенным синтезом*). Фалес, позволяющий появиться в своей пространственной фигуре треугольнику как равнобедренному, принимается за конструктора этого треугольника. Теперь, исходя из своего конструирования, он изучает то, что не мог бы ему дать никакой анализ понятия треугольника. Понятие треугольника как понятие является еще лишь абстрактным определением количества, иначе говоря, «синтеза однородности», который точно так же определяет в понятиях и субстанцию или причинность. В случае с треугольником синтез однородности сам определяется как «синтез соединения». Для того чтобы имелся треугольник, необходимо на самом деле, чтобы один угол соединился с другим углом, а третий — с двумя первыми. Поскольку у каждого угла две стороны, это дает в целом шесть сторон. Но одно дело мыслить треугольник через его

понятие, а другое — видеть его непосредственно в пространстве и как фигуру, благодаря которой становится очевидным то чудо, что треугольник одновременно является и трехсторонним. Необходимо, как говорил Лейбниц, «некоторое усилие внимания, чтобы заметить, что многоугольник должен иметь столько же углов, сколько сторон».³¹ Кант же говорил, что требуется не внимание, но простое конструирование, а это нечто совершенно иное. В любом случае нам понятен путь, пройденный между 1763 годом, когда Кант еще говорил о математике, что она познает свои объекты посредством произвольных символизирований, которые философия, напротив, стремится анализировать, и 1781 годом, когда он говорит: «Философское познание есть познание разумом посредством понятий, а математическое знание есть познание посредством конструирования понятий».³²

В наши дни модно упрекать Канта в том, что он в самом сердце математики расположил интуитивную конкретизацию понятий, в чем и заключается то, что он называет конструированием. Ибо, говорят, заниматься геометрией — значит не конкретизировать созерцание, но наоборот, все больше и больше абстрагироваться от любой интуитивной конкретности, логицизируя систему высказываний, что означает их аксиоматизацию и формализацию. Кант, который не знал об этом так много, заранее стерилизовал бы философию математики, ограничив ее образцом, который был бы под

³¹ *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разумении. IV, 8, 7 // Лейбниц Г. В. Соч. Т. 2. М., 1983. С. 440.

³² *Кант И.* Критика чистого разума. С. 15.

видом обращения к Эвклиду лишь переносом в чистое созерцание наших древнейших привычек. Все это и говорится, и мыслится на скорую руку. На самом деле то, что «логицистские» интерпретации математики упускают из виду, так это, возможно, то, что Анри Пуанкаре пятьдесят лет тому назад назвал чувством «более тонкой реальности, в которой живут математические объекты и которая есть нечто иное, чем логика».³³ Эту «более тонкую реальность» математик не всегда удерживает в поле зрения, хотя именно этим чувством он и руководствуется, пусть даже неведомо для себя. Так, Эвклид верил, что выделяет лишь фундаментальные свойства фигур. В действительности во всем, что он говорит, подразумевается нечто иное. Так как неведомо для него те свойства, которые он устанавливает, характеризует тот факт, что они являются лишь инвариантами определенных преобразований, которые сами обладают свойством образовывать группы. За более поверхностной геометрией имеется, согласно Пуанкаре, «геометрия более глубокая», от которой первая, ничуть не подозревая об этом, зависит. В целом можно сказать, что Кант и не догадывался об этой «глубокой геометрии». Но переход от поверхностной геометрии к геометрии глубокой — это переход, скорее, от более непосредственно улавливаемой конкретности к конкретности более тайной, чем от конкретного к абстрактному. То, что истинной основой эвклидова пространства могла быть лежащая под ним группа или система групп, обладающих в качестве инвариантов геометрическими

³³ *Poincaré H. Science et méthode. Paris, 1940. P. 133.*

свойствами фигур, а не региональная структура, которой Канту достаточно, чтобы обосновать свойства, непосредственно улавливаемые созерцанием, это говорит не против Канта, а в его пользу. Нет математики без созерцания, то есть без отношения мышления к определенной конкретной плотности того, что оно исследует математически. Аксиоматизация гипотетико-дедуктивных систем — это лишь внешняя видимость того, что в своей основе является более существенным открытием. Нельзя исключать возможность, что чисто логический взгляд видит лишь внешнюю сторону математических объектов.

Теперь мы подходим к последней из фигур *Darstellung*. Если для эмпирических понятий всегда могут быть приведены примеры, если нам позволено символизировать сверхчувственные понятия и даже в случае с красотой понятие нравственности, если понятие величины соответствует конструированию, то все понятия рассудка, иначе говоря, все категории, включая категории величины или количества, допустимо схематизировать. Слово «схематизация», пришедшее прямо из греческого, еще больше, чем другие, напоминает о появлении выразительной фигуры. Таким образом, геометрия схематизирует свое понятие вектора стрелой, длина которой говорит о том, что он имеет «скаляр», а острие стрелы — о том, что он имеет направление. Но конструирование было также и непосредственным созданием фигуры, соответствующей в созерцании абстрактному понятию. Где же тогда различие между схематизмом и конструированием, и чему такое различие служит? Можно сказать, что его обоснование соот-

ветствует разработке *Трансцендентальной аналитики*, то есть десятилетнему труду, последовавшему за *Диссертацией 1770*. Эта разработка в свою очередь означает придание времени изобразительного характера, который Диссертация, с ее понятием конструирования, приписывала, наоборот, исключительно пространству, хотя она уже и признавала в пространственном изображении значение схематизации. Пространственный образ понятия был на самом деле не простым *adumbratio objecti* (внешним обликом объекта), но *schéma sibi coordinandi*,³⁴ схемой, функция которой — скоординировать в себе то, что всего лишь предоставлено чувствами. Но в то время, когда *constructio mentalis* была только созданием понятия как образа в пространстве, в схематизме «я создаю само время», чтобы в нем приобрело образ понятие, которое без этого создания оставалось бы таким же «пустым», как и понятие треугольника до тех пор, пока он не сконструирован.

Способность разума, которая действует в обоих случаях, Кант в *Критике* называет *воображением*. Этим общим происхождением конструирования и схематизм близки друг другу, и в 1790 году Кант сможет интерпретировать само конструирование уже как исключительно схематическое. Таким образом, оно оказывается частным случаем схематизации, понятой как работа воображения, которое в свою очередь является не просто репродуктивным, но непосредственно порождающим представления, и вне которого мы имели бы лишь

³⁴ *Kant E. Dissertation de 1770. Section II. § 4; Ibid. Section III. § 15 D.*

«мышление без содержания», или «созерцание, лишенное мысли», иначе говоря, две крайности, не связанные друг с другом. Таким образом, посредством воображения и только его одного, чувственность и рассудок могут стать «источниками познания». Оно, образно выражаясь, находится позади их обоих, где оно подводит их к встрече друг с другом, к единству двойственности, которое без него оставалось бы лишенным «общего корня». Оригинальность Канта заключается здесь, кажется, в том, что он превращает платоновскую противоположность интеллигибельного и чувственного в нечто промежуточное, что тем не менее не может быть простым посредником между ними, как теплота между жаром и холодом, но является живым очагом их возможного единства, той точкой, отталкиваясь от которой познание только и могло бы иметь перед собой (*sich gegenübersetzen*) нечто ему противостоящее (*etwas (...), was dawider ist*). Действительно, созерцание было бы лишь «скоплением впечатлений», если бы воображение не «спускалось» к ним, чтобы осуществить *синопсис*. «То, что воображение неизбежно является неотъемлемой частью восприятия, ни один психолог еще не учитывает должным образом».³⁵ Кант уточняет, что к тому, что теперь он называет *синопсисом*, он обращался, не произнося этого названия, в *Трансцендентальной эстетике*, то есть еще не подчеркивая, что «формы чувственности *a priori*» укоренены в воображении. Теперь он осмеливается рассматривать их как «воображаемые» не для того, чтобы

³⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 15.

уменьшить их реальность, но чтобы показать воображаемый синтез, который действует в них изначально. Таким образом, пространство — это «изначальный продукт нашего собственного воображения». И в той же мере и время. Но если воображение собирает созерцания, сообщая им облик, то оно собирает их лишь под руководством понятия, которое одно может наделить их «сходством», превращающим их на самом деле в объекты. Не является ли в таком случае воображение таким же необходимым при использовании понятия, как и для возможности восприятия, в *снотисе*? Именно об этом нам сообщает короткий раздел, озаглавленный: *О схематизме чистых понятий рассудка*.

Схематизм, как мы говорили, отличается от конструирования тем, что воображение применяется здесь к времени, а не к пространству. Таким образом, даже если понятие величины может быть сконструировано, то есть непосредственно представлено как пространственный образ, то его можно также схематизировать и посредством числа, которое, как представление, включающее в себя «последовательное добавление одной единицы к другой», само по себе является воображаемым произведением времени, а не пространства. Но если понятие величины и может быть сконструированным, то это единственное понятие, которое может быть таковым. Другие понятия позволяют себя только схематизировать. Если бы они на самом деле были сконструированы, наука о природе была бы не более чем чистой геометрией. Разумеется, «в любом частном учении о природе можно найти науки в собственном смысле лишь

столько, сколько имеется в ней математики». ³⁶ Но *содержать в себе* математику и *сводиться* к математике — это разные вещи. «Математика феноменов», которой является физика, это не простая отрасль математики, ее задача — не осуществление прочтения созерцаний, а разбор феноменов «по слогам». «Динамический закон отношений следствий к их причине» никогда не содержит в себе «непосредственной очевидности» предпосылок геометрии, которые, как говорил Декарт, могут быть уловлены *unico intuitu* — «беглым взглядом», как говорит перевод. Движение от причины к следствию вынуждает меня, наоборот, «быть осмотрительным», то есть «искать что-то третье», что могло бы представлять собой в свою очередь лишь «условие временного определения в опыте». ³⁷ Таким образом, если я не буду перенесен в интуитивное представление о времени как о *неизменной последовательности*, я никогда не смогу увидеть, как одна вещь (= А) может быть необходимо связана с другой вещью, совершенно от нее отличной (= В). Кроме того, не фиксируя взгляд на таком же временном представлении о *постоянстве*, я не увижу никакой связи акциденции субстанции, и уже тем более не увижу взаимодействия субстанций без представление о времени как об *одновременности*. Постоянство, последовательность и одновременность являются тремя временными обликами динамических отношений *свойства, зависимости и соперничества*, которые три понятия субстанции, причины и взаимо-

³⁶ Кант И. Метафизические начала естествознания // Кант И. Соч. В 6-ти т. М., 1966. Т. 6. С. 58.

³⁷ Кант И. Критика чистого разума. С. 21.

действия определяют еще лишь как логически возможные, то есть как непротиворечивые. Иными словами, они являются схемами понятий. Но в отличие от конструкций, которые полностью интуитивны, схемы в той интуитивности, которую они предоставляют понятиям, сохраняют, в сущности, дискурсивный аспект. В математике аналогиями «...называются формулы, выражающие равенство двух отношений величин и всегда имеющие конститутивный характер, так что если даны три члена пропорции, то тем самым дан, т. е. может быть конструирован, и четвертый член. Но в философии аналогия есть равенство двух не количественных, а качественных отношений, в котором я по трем данным членам могу познать и a priori вывести только отношение к четвертому члену, а не самый этот четвертый член; однако у меня есть правило, по которому могу искать его в опыте, и признак, по которому могу найти его в нем.»³⁸ Отсюда интерпретация схем как таких *методов*, которые сохраняют в созерцании лишь то, что требуется, чтобы «разложить по слогам феномены», то есть чтобы разыскать в опыте и в потоке времени феномен, который, например, при падении тела был бы тем же, чем при нагревании камня является воздействие солнца, то есть его причиной.

Разработка понятия схематизма, следовательно, непосредственно связана с попыткой Канта уточнить для самого себя связь и различие между математической наукой, которая, как он считает с 1770 года, владеет удивительной тайно конструирования, и «математикой природы», которая, еще

³⁸ Там же. С. 120.

больше, чем геометрия, становится в его глазах тем, чем прежде была одна лишь геометрия, а именно: *omnium phaenomenorum fidissimus interpres* (надежным истолкованием вездесущности).³⁹ Из этого следует, что если в 1770 году для него не существовало иного схематизма, кроме конструирования, то постепенно он обнаруживает, что схематическое конструирование понятий вовсе не является схематизмом, поскольку «динамические» понятия, которые предполагает физика, обладают схематизмом, но в них нет никакого конструирования. К этой разработке относится также и философское развитие понятия воображения, которое прежде для него было лишь способностью создавать иллюзии. Когда в 1770 году он квалифицирует пространство и время Ньютона как *ens imaginarium* (воображаемую вещь), он понимает это прилагательное лишь в значении *pertinens ad mundum fabulosum* (достигающая сказочного мира).⁴⁰ *Ens imaginarium* означает здесь *ens rationis* (мыслимую вещь). В 1781 году, наоборот, именно истинное пространство является *ens imaginarium*, но в полностью положительном значении. На этот раз *ens imaginarium* и *ens rationis* — это не одно и то же. Таким образом, вместо того чтобы оставаться чуждым истинным «источкам» познания, воображение оказывается так же глубоко связано с использованием понятия, как и чувственность.⁴¹ Но

³⁹ Kant E. Dissertation. Section III. § 15 D.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Не является ли на самом деле воображение, чистое воображение, тем, что в 13 параграфе *Диссертации* упоминается как *der innere Quell des reinen Anschauens und Denkens* (внутренний источник чистого созерцания и мышления)?

двойная укорененность чувственности и рассудка в воображении связана в свою очередь с открытием, что местом расположения самого этого общего корня является время, мыслимое в своей сущности «изначальнее, чем это было возможно для предварительного указания в трансцендентальной эстетике».⁴² Легко понять, чем такая разработка могла заинтересовать автора *Бытия и времени* и даже вынудила его опубликовать в 1929 году исследование, где сопоставлялось первое и второе издания *Критики чистого разума*, исследование, озаглавленное: *Кант и проблема метафизики*.

Здесь оригинальность Хайдеггера состоит в том, что он в свете первого издания *Критики* интерпретирует воображение, которое Кант называет «продуктивным», не в качестве простого посредника между понятием и феноменом, но как окончательный итог «анализа, доходящего до основания способности, которую мы называем рассудком». Именно это первое *Предисловие* представляет как предмет самой *Критики*. Само *я мыслю* в своей основе могло бы быть «я представляю образно». Только так мы можем перейти от простой *логической* возможности понятия к реальной возможности «объекта опыта». Такая интерпретация противопоставляется обычной, согласно которой воображение, даже *a priori*, вместо того чтобы быть укорененным в самом рассудке, всего лишь служит ему. Такая интерпретация в конце прошлого века была особенно успешно развита «Марбургской школой», для которой центром критического мышления является *Логика*, а выдвижение вперед *Эс-*

⁴² Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 27.

тетики было лишь обманом глаз, который важно рассеять в пользу *Логики* во всем произведении в целом. Занятая Хайдеггером, который сам в то время был профессором в Марбурге, позиция против Марбургской школы, будет теперь легко искажаться и преподноситься в виде чтения *Критики*, начинающегося с *Эстетики*. Именно это утверждает Вюйемен в книге, на первый взгляд прекрасно оснащенной документами.⁴³ Хайдеггер напрасно говорит, что его интерпретация ни в коей мере не заключается в том, чтобы поставить под вопрос приоритет Логики «в пользу трансцендентальной эстетики», но служит «...для постановки вопроса, который возвращает центральную проблему сущностного единства онтологического познания и его основывания на изначальный базис».⁴⁴ Вюйемена это не заботит. Он предпочитает это своевременно опустить, чтобы лучше построить свой роман, в котором Хайдеггер — один из персонажей. Он появляется или, скорее, разоблачается там как третий изменник в тройной цепи предательства, а двумя первыми были Фихте и... Герман Коген. Но в чем заключается вероломство предательства, придуманного самим Вюйеменом? В троекратной дискредитации человека перед лицом Вечности. Таким образом, на тропе Фихте и Германа Когена автор *Бытия и времени* вопреки истории провозгласил, что сама темпорализация вечна. «Используя эту уловку», Хайдеггер «спасает Бога» (*sic*).⁴⁵

⁴³ Vuillemin J. L'Héritage kantien et la révolution copernicienne. 1954.

⁴⁴ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 37.

⁴⁵ Vuillemin J. L'Héritage kantien et la révolution copernicienne. P. 295.

Чтобы вернуться от этих эрудированных фантазий к простому прочтению короткого, между прочим, текста, зададим единственный вопрос, который поднимает интерпретация Хайдеггера. Воображение, образующее источник схематизма, является для Канта последней границей, которой достигает «анализ, доходящий до основания способности, которую мы называем рассудком», как он осмеливается утверждать в первом издании *Критики*, когда пишет курсивом: *единство апперцепции по отношению к синтезу воображения есть рассудок*.⁴⁶ Или же оно — всего лишь простой посредник между рассудком и чувственностью, каким оно станет во втором издании, где мы читаем, что именно единство апперцепции образует ту «более высокую точку, с которой мы связываем любое использование рассудка». К чему он сразу же добавляет, словно для того чтобы еще более решительно отвергнуть то, что говорит первое издание: *ja, dièses Vermögen ist der Verstand selbst* (да, именно эта способность и есть сам рассудок).⁴⁷ «Синтез воображения» теперь уже не является тем, с чем связано «единство апперцепции»; скорее, первое связывается с последним. Переворот здесь очевиден. Отрицать расхождение двух текстов — значит отказываться их читать. Следовательно, именно это разногласие и необходимо интерпретировать. Толкование Марбурга ограничивается здесь пренебрежительным отношением к первому изданию *Критики*, которое считается излишне «психологичным». Однако

⁴⁶ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 271.

⁴⁷ Там же. С. 94.

от своих чар колдовства Кант еще не освобождается Тетенсом. Второе издание, наоборот, могло быть излишне «логичным». Но и то, и другое мнение неверно, как говорит Хайдеггер. «Во втором издании *Критики чистого разума* трансцендентальная способность воображения, как она была прояснена на тернистом пути первого наброска, была отброшена и перетолкована — в пользу рассудка». ⁴⁸ На полях своего собственного экземпляра *Критики* Кант, позволивший перейти из одного издания в другое утверждению, что воображение было «неявной, но необходимой функцией души», заменяет «функцию души» «функцией рассудка».

Таким образом, воображение, вместо того чтобы представлять собой самую изначальную черту самого познания, возможно, *корень* двух начал, рассудка и чувственности, является теперь лишь связующим звеном между первым и вторым, связующим звеном, в свою очередь таким же двойственным, как и летучая мышь Лафонтена:

Я птица, вот мои крылья...
Я мышь, да здравствуют крысы!

Но разум торжествовал, а воображение покорялось. Триумф разума для Вьюемена предполагает сверх того и поражение Хайдеггера. Именно поэтому он опровергает его, не читая, узнав от именитых учителей, что в философии разума, иначе говоря, в картезианстве, Хайдеггер видит лишь «досадную случайность, задержавшую появление единственной истинной философии, то

⁴⁸ *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. С. 92.

есть немецкой».⁴⁹ Кант, разумеется, такие вопросы не ставит. Но, исправив свой собственный текст, он тем не менее оставляет без изменений во втором издании *Критики* раздел о схематизме, хотя последний, замечает Хайдеггер, показывает *deutlich genug* (достаточно отчетливо), что введенные «исправления» оставляют все же нетронутым утверждение, которое теперь он избегает признавать своим, утверждение об укорененности воображения не только в восприятии, но также и в рассудке. По-видимости, все вновь приходит в порядок, и читатель должен выпутываться из этого, как может, а Кант не мог предвидеть, что однажды его читателем станет Хайдеггер.

Но в конце концов, почему Хайдеггер предпочитает первое издание *Критики* второму? Просто потому, что укорененность воображения в рассудке образует, по его мнению, саму основу конечности человека, а «разработка и обострение проблемы конечности» — это, как он говорит, и есть то, «чего добивался Кант».⁵⁰ В примечании к своему пространному Предисловию к *Kantbuch* Хайдеггера А. де Веланс предлагает нам усомниться, что в этом и заключался смысл кантовского предприятия. Тогда как следует понимать, что Кант рассматривал человеческое познание лишь в его противоположности к познанию божественному, которое было бы основой познания вообще, «как признавал это и сам Хайдеггер»? Понятно, разумеется, что Кант, в противоположность Руссо, когда тот говорит нам с самого начала: «Как

⁴⁹ Этот вздор принадлежит Геро: *Gueroult M. Descartes selon l'ordre des raisons*. II, 318.

⁵⁰ *Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики*. С. 141.

раз о человеке я и должен говорить», — не начинается с заявления: «Как раз о конечности человека я и должен говорить». К чему он обращается, так это к *синтезу*, «которому вся *Критика* и посвящена». Но тем не менее *Критика* — это «исследование нашей внутренней природы». И здесь заботливость, с которой Кант различает в этой последней понятие предела (*Schranke*) и понятие границы (*Grenze*), обнаруживает необычайную оригинальность его анализа, если сравнивать его со всеми предшествующими учениями о конечности, исключая греческую философию.

Действительно, до Канта конечность человека обычно интерпретировалась как простой предел. У него, наоборот, предел подразумевает ограничение. Эти два термина ни в коей мере не являются синонимами. Предел внушает бессилие, тогда как граница предполагает запрет. Разуму, сталкивающемуся с пределом, недостает именно пространства, чтобы двигаться дальше, чем оно простирается. Граница, напротив, позволяет с другой ее стороны открыть другое пространство, но это последнее является пространством запрещенным. Остановись! говорит граница, ибо если ты продолжишь идти вперед, это принесет тебе вред, даже если ты веришь, что вступаешь на Землю обетованную. Обетованную землю метафизики — именно ее Лейбниц называет, вторя Платону, «умопостигаемым миром субстанций». Такова обетованная земля и для Канта, но нас от нее отделяет граница. Что касается субстанций, то мы не испытываем недостатка в понятиях, чтобы сделать их доступными мышлению. По отношению к ним мы, таким образом, не сталкиваемся ни с ка-

кими *пределами* вроде тех, о которых говорит Юм, когда заявляет, что субстанции недоступны пониманию. Кант, напротив, прекрасно их *понимает*. Однако, для их *познания* наш рассудок в силу своей природы непригоден из-за границы, которая это ему запрещает. Но здесь мы сталкиваемся еще лишь с отрицательным смыслом кантовского понятия границы, у которого имеется также и положительное значение. Граница — это не только *nihil ulterius* (*последний предел*) познания, конец, на котором оно прекращается. Отталкиваясь от этой границы познание только начинается в том смысле, в каком можно было прочесть во времена Революции, когда прибывали к Рейну, отправляясь с Востока: здесь *начинается* царство свободы. Ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ πέρας τι, как говорил Аристотель: всякое начало имеет какую-то границу.⁵¹ Критическая работа ограничения (*Grenzbestimmung*) чистого разума открывает теперь его горизонт. Она ставит перед собой задачу утвердить его права, что означает установить то, что ему свойственно, и не вынуждать его заниматься тем, чем до сих пор он только и занимался. Именно в этом смысле «во всех границах есть нечто положительное (например, плоскость есть граница телесного пространства, но и сама она — пространство; линия есть пространство, составляющее границу плоскости; точка — границу линии, но все же она некоторое место в пространстве), тогда как пределы содержат одни лишь отрицания».⁵² Но эта позитивность границы, начиная с которой познание,

⁵¹ Аристотель. Метафизика. IV, 1022 а 12.

⁵² Кант И. Пролегомены. 57.

как конечное познание, замыкается в самом себе и в своей собственной взаимосвязи, и есть то сущее, которое предстает перед ним в образе объекта. Об этом же будет говорить и Шеллинг в своем *Очерке об отношениях пластических искусств к природе* (1807): «Пластическое, в самом точном смысле слова, гнушается придавать своему объекту пространство, заимствованное извне: его пространство оно в нем и обнаруживает». ⁵³

Слово *объект*, хотя Кант и не отказывается от его единообразного использования, чтобы обозначать им все, что угодно, он впервые понимает по-новому. Объект есть то, чье присутствие заставит нас в модальности противостояния явлению, требующему, чтобы мы ему соответствовали, хотя по большому счету никто никогда не смог бы, приближаясь к явлению, освободиться от того противостояния, которое оно неизбежно предполагает. Более изначальным, чем любое *предшествование*, является то сущее, которое уже повсюду, отталкиваясь от самого себя, нам противостоит и таким образом *является*, идет ли речь о вещах более близких, или о том, что исчезает из виду в открытом просторе, где не перестают проступать новые лики. Именно в этом отношении вещь и есть *объект*. Но благодаря этому и человеческое познание может быть названо *конечным*. Оно является таковым не в отрицательном смысле, как отстающее от божественного разума, привилегией которого было бы безграничное обладание теми же способностями, которые есть и у нас, но, как говорил Декарт, они «весьма слабы и ограничены». Оно явля-

⁵³ Schelling. VII, 308.

ется таковым в положительном значении в той мере, в какой те же самые вещи с самого начала предстают перед ним иначе, чем перед божественным разумом, в представлении, объекты которого сами созданы. Конечным, следовательно, познание является в той мере, в какой оно *воспринимает* там, где познание Бога *созидает*. С другой стороны, способность к восприятию означает лишь тот факт, что мы невольно подвержены определенным чувственным впечатлениям, которые существуют лишь внутри нас, но объекты, которые выражаются в этих впечатлениях, сами возникают (*stehen*) перед нами (*dawider, gegen*), выражая себя как объекты впечатлений, которые у нас имеются. Если для Канта способность человеческого познания к восприятию — это, в сущности, чувственность, то последняя в своей основе уже является представлением объекта, и, следовательно, отношением к нему, к объекту, который она уже имеет *перед* собой и который никогда в ней не устраняется как простое впечатление. Объект, например, это та картина, которая простирается перед моими глазами на самой поверхности и до ее границ, с определенной окраской и в определенном освещении, обладающая, кроме того, определенной твердостью и определенной плотностью. Не ощущения рождаются от органов чувств, в соответствии, как говорил Юм, с их «анатомией», но органы чувств уже служат чувственности как способности восприятия. Более изначальной, чем сенсорные механизмы и психические впечатления, которые с ними обычно связывают, является предрасположенность чувственности при восприятии к тому, что противостоит ей в Открытом, на-

пример к солнцу, которое ощущение воспринимает не само по себе, но, как говорил Платон, как «находящееся в его собственной области».⁵⁴ В сущности, тем самым Кант, одновременно расшатывая «эмпирический идеализм» Юма, для которого восприятия вещей могли быть лишь «простой игрой сознания», и «трансцендентальный идеализм», согласно которому человек был бы уменьшительной формой «идеального представителя абсолютного познания»,⁵⁵ «непосредственно вступает в диалог с Платоном и Аристотелем».⁵⁶ Так как у него вновь, по крайней мере для человека, открывается страна, где греки на опыте сталкивались с присутствием вещей, являвшихся им когда-то в удивительном волшебстве той встречи, отдаленным отзвуком которой остается любая философия.

Божественное и человеческое познания отличаются, таким образом, не тем, что второе более поверхностно познает то, что только первое может познать до основания, но тем, что одно неизбежно сталкивается как с объектом с тем, что для другого может существовать лишь в той мере, в какой оно его изначально создает, то есть без того, чтобы нечто уже было *перед* ним. Такова кантовская интерпретация *вещи в себе*. Именно поэтому Кант пишет: «Различие между понятиями вещи в себе и вещи для нас не объективно, а субъективно. Вещь в себе — это не другой объект, а другое отношение (*respectus*) представления к тому же самому объекту».⁵⁷ Это, строго говоря,

⁵⁴ Платон. Государство. VII, 516 b.

⁵⁵ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. I. С. 315.

⁵⁶ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 7.

означает: вещь в себе не является другим объектом, так как только феномен, вещь для нас, и только она одна, есть объект. Феномен, следовательно, ни в коей мере не представляет собой покрывала, за которым скрывалась бы другая вещь, тайно там существовавшая. Он является одним из *диаметральных* измерений самого присутствия вещей, другим и не менее диаметральной измерением которого оказывается их присутствие в качестве вещей в себе, то есть как данных другому созерцанию, отличному от нашего, созерцанию, о котором мы ничего не можем сказать, за исключением того, что оно и есть творец того, что принадлежит нам одним как, по словам Валери, «противостоящее зрелище». Но если мы ничего не знаем о вещах в себе, Бог точно так же не сведущ о феноменах. Они для него так же непознаваемы, как для нас вещь в себе. Тогда *у каждого своя истина*. И никто не нуждается в другой. Тем не менее наилучшее высокомерие человека состоит в том, чтобы, не задумываясь, принимать себя за ту точку отсчета, с которой только и начинается в феномене мир объекта. «Согласно *Критике* все, что обнаруживается в противостоящем, этому противостоящему в свою очередь и принадлежит».⁵⁷

Этому присутствию в противостоящем, которое является тем значением объективности, как ее понимает Кант, соответствует, с нашей стороны, «изначальная восприимчивость», которая и есть наша чувственность. Но воспринимать, напомним, для Канта не значит произвольно под-

⁵⁷ *Kant E. Opus posthumum. Berlin, 1920. P. 653.*

⁵⁸ *Descartes R. Réponse à Eberhard. VI, 27.*

вергаться воздействию извне, а значит с самого начала испытывать как противостоящее то, что дает о себе знать перед нами. Отношение к объекту, которое скрывает в себе познание в той мере, в какой способно к восприятию, является, следовательно, тем самым отношением, о котором Хайдеггер в своем размышлении *О сущности истины* нам говорит: «Это допущение бытия к обнаружению сущего не теряется в последнем, а переходит в отступление перед сущим, для того чтобы оно открылось в том, что оно есть и каково оно есть, и сделалось бы руководством при уподоблении представления вещи».⁵⁹ Такое отступление перед явлением, которое, предоставляя место, позволяет ему раскрыться, возможно, и есть то, о чем говорит нам греческое εἰκόβν, если это существительное связывается с глаголом εἶκεἰν, охотно используемым Гомером, чтобы напомнить о знаке почтения:

Весь изумился народ, увидавши, каким подходил он.
Сел он на месте отцовском, геронты пред ним расступились (εἶξαν).

Так появляется Телемах, облеченный благодарью, полученной им от Афины, посреди собрания, которое в момент его появления расступается. Εἰκόβν, с одной стороны, соответствует латинскому *imago*, а с другой — немецкому *Bild*. Но *imago* входит в язык, отталкиваясь от глагола *imitari*, которому оно обязано, как говорит святой Фома Аквинский, даже своим произношением. Образ,

⁵⁹ Хайдеггер М. О сущности истины // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 17.

следовательно, является лишь подражанием образу, в котором, как заметит Боссюэ, «он всегда уходит от живости оригинала». Слово *Bild*, напротив, соответствует образу лишь понятое в значении, производном от *Abbild* (*изображение, портрет*) или от *Nachbild* (*копия*). Собственное значение *Bild* — это, скорее, *картина*, чем *образ*, картина, требующая отступления, чтобы она могла проявиться в целом, без необходимости в каком-либо образе. Так, согласно Канту, и *Einbildungskraft* (*воображение*), хотя он и привел ему соответствие в виде латинского *imagination*, с одной стороны, организует разнообразие, предоставленное созерцанием, в *единственную в своем роде картину*, и в то же время на другой стороне познания оно при помощи образов переносит понятия в схемы. В обоих случаях сущность *Bild* заключается в том, чтобы показывать то, что оно обнаруживает, в каком бы месте оно ни обнаруживалось, а не создавать перед ним экран, заменяя оригинал простым образом последнего. Паскаль, при всей своей неопытности в ремесле художника, говорил: «Природа разнообразит и повторяет, искусство повторяет и разнообразит».⁶⁰ Произведение художника, как, напротив, столетием ранее считал Альберт Дюрер, не *повторяет*, но *открывает*. «Так как, на самом деле, что имеется в искусстве, существует и в природе; тот, кто способен это оттуда извлечь, способен и удержать».⁶¹ Так же, как и искусство живописи заключается не в том, чтобы изображать то, что уже имеется, но

⁶⁰ Паскаль. Мысли. 27.

⁶¹ Heidegger M. Holzwege. P. 58.

открывать в нем мир присутствия, так и схематизм понятия наделяет это последнее присутствием, которое в схеме сокращается до незначительности «очевидной тавтологии», главным образом, тогда, когда понятие стремится логически определить, выходя за пределы простой возможности, существование и даже необходимость своего объекта. Так как если бы возможность была бы лишь тем, чем она является логически, а именно непротиворечивостью понятия, а существование в свою очередь сводилось бы к простому «дополнению», отрицание этого дополнения ни в коей мере не было бы противоречивым, тогда как при необходимости оно становится таковым. Но вместе с переносом понятий в созерцание, чем благодаря *Einbildungskraft* (воображению) и оказывается схематизм, все становится в корне иным. Так как связь с созерцанием и с его «условиями» позволяет развернуть *a priori* те же самые понятия в области опыта, и как «трансцендентальную истину» этого опыта, ту, которая «заранее делает возможной любую эмпирическую истину».

Таким образом, для понятия нет ничего более радикального, чем его схематизм, рассматриваемый как обнаружение понятия в образе чувственного созерцания, заранее включающем его в феномен, в соответствии с которым само бытие вещей только и выражается в своем присутствии как нечто противостоящее. Такая *эпифания присутствия* и есть то, что на заре мира возносило греков и только их одних на вершину удивления. Именно как *эйдос*, как противостоящее и показывающее присутствие само бытие, и раскрывалось для Платона в ясности сущего. Тем не менее для

Платона *эйдос* — это, в сущности, ἀσχημάτιστον.⁶² Мы могли бы перевести это как *неизобразимый* — тогда как у Канта ему в первую очередь свойственно быть *сχημα*, то есть образом. Тем не менее эта противоположность характерна лишь для поверхностного взгляда. Под *схемой* Платон на самом деле понимал лишь самое внешнее явление, то, чье изображение постоянно остается расплывчатым. Следовательно, схема для него — это «затемнение» *эйдоса*. Для Канта, наоборот, схема уже не является простым *adumbratio conceptus* (*наброском понятия*), тенью, отбрасываемой на понятие или слабым отзвуком последнего. Она есть его *das reine Bild* (*чистый образ*), изначальное представление. Если говорить языком Гегеля, то мы могли бы сказать *das reine Selbst* (*чистая самость*). Так как *Bild* и *Selbst*, вместо того чтобы противопоставляться в разделении, находятся здесь в самом близком соответствии. Тот, кто не понимает, что согласно Канту *Bild* имеет значение *exhibitio originaria*, а не *derivative*, и, следовательно, что то, что в случае понятия возникает и открывается как *Bild*, и есть сам *облик* понятия, а не только его *образ*, тот остается позади всех на «еще не протоптанной тропе» критического анализа, который, возвращаясь к истокам, вновь в благоприятной атмосфере нового времени ставит тот же самый вопрос, что загадкой таился в самой ранней интерпретации бытия и сущего как *эйдоса*. Если бы понятия основывались лишь на законах чистой логики, если бы вместе с ними мы не были уже с самого начала в поле зрения того, что к нам обраще-

⁶² Платон. Федр. 247 с.

но, мы не были бы теми, чьей участью, как скажет Рильке, является в действительности следующее:

gegenüber sein
und nichts als das und immer gegenüber.⁶³

Это и была для поэта та гибельная участь, которой он, в *Валезанских катфенах*, противопоставляет радость *бесцельного пути*:

Меж двух лугов пролег
бесцельный путь;
близок или далек
мир где-нибудь,
времени здесь не жаль;
природа как природа:
лишь время года
и сама даль.

Такие пути — пути *Открытого*, привычные только «свободному животному», которое одно лишь и находится в мире, тогда как мы все всегда *перед* ним. Для Канта, наоборот, то, что Рильке будет называть *Открытым*, имеет совершенно иной смысл. В конце концов ему открывается, так же как она открывалась и греческим мыслителям, область, внутри которой нам надлежит «найти для познания нечто ему соответствующее», или, как более сдержанно скажет Гельдерлин в *Примечаниях*, опубликованных им в год смерти Канта, в приложении к своим переводам *Эдипа* и *Антигоны*, в которых он, вслед за Софоклом искал смысл любой трагедии, *etwas treffen zu können* (*суметь*

⁶³ Вот что значит судьба: лицом встать друг к другу, и ничего, кроме друга, и навсегда. *Рильке Р. М.* Дуинезские элегии. VIII.

встретить нечто). Ибо, добавляет он, таким является то, чего все мы лишены, что «безвластие судьбы, дѣлцов, есть наша слабость». ⁶⁴

Если теперь мы вернемся к аналогии между *конструированием* и *схематизмом*, или, скорее, к тому расширению первого, каким и является второй, то мы ограничимся напоминанием, что Кант рассуждает так: если самое удивительное в геометрических понятиях то, что они сконструированы, то причина в том, что они обладают непосредственной изобразительностью. Но они обладают ею лишь для того, чтобы быть изначально восприимчивыми в силу своей принадлежности созерцанию пространства и воображению, которое созерцание в себе скрывает. Иначе они оставались бы в тавтологии логически возможного, и тогда — прощай, геометрия. Кроме того, если другие понятия, те,

⁶⁴ Гуссерль в шестом из *Логических исследований* вновь обращается к вопросу о категориальном созерцании под видом «расширения понятия созерцания». Но в его анализе нет ничего, чего не было бы в интерпретации Канта (которому, как он говорит, недостает «подлинного феноменологического понятия *a priori*»), то есть интерпретации любого созерцания начиная с чувственности как «изначальной восприимчивости». Отсюда, собственно, гуссерлианская идея созерцания как «первично дающего», тогда как для Канта созерцание не столько *дающее*, сколько *позволяющее дать* то, что ему является и что, таким образом, выражается как объект для конечного по сути сознания, то есть для того, для которого Бог никогда не может быть самим человеком как «бесконечно далеким». Оказывается, что Гуссерль и Кант нередко говорят об одном и том же, но тем не менее говорят они об этом в противоположном смысле. Первично дающее созерцание Гуссерля гораздо ближе картезианскому *intuitus*, перенесенному в «бесконечную *регулятивную идею*», чем кантовскому *Aufschauung*, воспринимаемому как радикальная конечность.

что определяют объекты не только посредством математического синтеза, который скрывает в себе созерцание пространства, но и в их существовании, должны присутствовать перед нами в той же мере, то это возможно лишь в силу той же самой причины, а именно что они также находятся в состоянии «первичной восприимчивости» благодаря их связи с таким же чистым созерцанием, как и созерцание пространства, или тогда — прощай, физика. Но что это за созерцание? Остается лишь одно — это созерцание времени. Тот, кто принципиально мыслит субстанцию лишь согласно Аристотелю, а вместе с ним и согласно всей традиции, то есть как некую вещь, которая логически может быть субъектом высказывания, но никогда ни для чего не может быть предикатом — вот чего он добился! Но кто когда-либо мыслил субстанцию только таким образом? Сам Аристотель, определяющий ее не только как *ὄλοκέϊμενον*, но также и как *ὄλομένον*, не представлял ли, не формулируя это ясно, постоянство чем-то оторванным от всего остального? И что же такое постоянство, если не определение времени? В таком случае Кант ничего не придумывает. Он всего лишь впервые подходит *zur Sache selbst*, прямо к вопросу. Но где? Сам он уточняет это в одной безукоризненной фразе, которую Хайдеггер цитирует в § 6 *Бытия и времени: где глубоко таится самая суть*. Именно поэтому он говорит нам также, что схематизм понятий рассудка «есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть».⁶⁵

⁶⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 107.

Остается единственный вопрос: будет ли воображение, о котором здесь идет речь, для него лишь «функцией рассудка» или же оно является простой «функцией души», радикальный характер которой предполагается самим рассудком как «частью» конечного познания. Эта конечность проявляется уже в *конструировании*, которое из пространственного изображения создает саму сущность понятия величины. Первоначальный пифагорейский афоризм гласит: Ἄει ὁ θεὸς γεωμετρεῖ (*Бог постоянно занимается геометрией*). Кантовская философия, начиная с 1770 года, превращает формулу. Бог, если он Бог, никогда не является геометром. Но геометрия в глазах Канта является еще поверхностным знанием, физика более глубока. Именно поэтому, в 1770 году он еще исключает из нее понятия своих первых критических достижений и приписывает им характер только *cognitio symbolica* (*символических понятий*), что до 1770 года он распространял и на понятия самой геометрии. Но исследование схематизма научило его, что физика не больше, чем геометрия, является божественной наукой. Если Бог никогда не является геометром, то точно так же он не является и физиком, так как схематизация понятий ему так же чужда, как и их геометрическое изображение. Не являясь ни геометром, ни физиком, Бог Канта, как мы узнаем в 1790 году, не имеет даже вкуса. Красота природы и красота, которую доносит до нас художественное произведение, для него так же непривлекательна, как и для современного экуменизма. Существует лишь один пункт, где встречаются и совпадают друг с другом человеческая конечность и божественная беско-

нечность — это представление о нравственном законе. Отсюда фраза, дающее начало *Основанию*, наброску 1785 года к *Метафизике нравов*: «Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только доброй воли». ⁶⁶ Это условие, уточняет Кант в *Критике практического разума*, «не ограничивается только людьми, а простирается на все конечные существа, наделенные разумом и волей, включая даже бесконечное существо как высшее мыслящее существо». ⁶⁷ Если это так, то чтобы то, что для человека и только для него является долгом, было тем не менее строго тождественно тому, что всякий высший для него разум, будь это даже сам Бог, мог бы воспринимать и утверждать как благо, необходимо, чтобы человеческий рассудок, со всей системой своих понятий, был бы в некотором отношении *ισόθεος*. Не является ли это тайной причиной, в силу которой, во втором издании *Критики* Кант ослабляет в пользу рассудка ту связь между рассудком и воображением, которую он утверждает в первом? На этот раз воображение оказывается на службе рассудка. Но не в первом издании, где наши понятия были, в сущности, схемами. Тогда их отношение к мыслям Бога является уже лишь отношением омонимии, каким оно было для Мейстера Экхарта, который даже не осмеливался сказать о Боге, что он *есть: Deo non competit esse* (Бог не совпадает с существованием). Если схематиза-

⁶⁶ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч. В 6-ти т. Т. 4, ч. 2, С. 153.

⁶⁷ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6-ти т. Т. 4, ч. 1. С. 356.

ция коренится в понятии, то на самом деле Бог и человек с самого начала разъединяются, чтобы люди с самого начала стали «царями конечного», которых в своей юношеской поэме приветствовал Гельдерлин:

Цари конечного, встать!

Возможно, именно здесь лежит тайна отношения Гельдерлина к Канту, о котором он нам говорит, что не перестает к нему возвращаться, когда чувствует себя в беде, оказавшись вдали от «друзей», которые были ему когда-то так близки. Об этом же отношении, возможно, он загадочно упоминает еще и после своего путешествия в Бордо в гимне, озаглавленном *Andenken (Память)*:

Но где ж друзья мои? Где Беллармин
со спутником? Боязливо
иные ищут исток...

Kantbuch Хайдеггера мыслит философию Канта в соответствии с отношением Гельдерлина к Канту, которое является «поиском истока». Возможно, именно поэтому он говорит с нами столь необычно кратко. Ибо из наших же глубин он напоминает нам о самом тайном в *Darstellung*, которое для Гельдерлина достигает кульминации в трагедии, и в котором мы только и есть то, что мы есть, то есть не те, для кого философия является «спекулятивной теологией», но — более скромно — те *сыны Земли*, которых Кант однажды упомянет в письме Гаманну, умоляя его писать «если возможно, на языке людей». Ибо, добавлял он, «бедный сын земли, каким я являюсь, я, строго го-

воря, не имею той организованности, которая необходима, чтобы понять этот язык богов, язык созерцательного разума».

То, что нам несет *Критика чистого разума*, и главным образом ее первое издание,— это, в сущности, новая интерпретация человека как «конечного разума» в его отношении к вещам, которые сами конечны, но конечность которых, включая конечность человеческого рассудка, не является, как говорит Хайдеггер, «определенной в ходе онтической дедукции, которая показывала бы их как сотворенные Богом, но истолковывается с точки зрения, показывающей, как и в какой мере вещи являются возможными объектами конечного познания, то есть познания, в котором необходимо, чтобы те вещи, которые уже имеются, были бы прежде всего *даны*». ⁶⁸ Такого рода конечность является на самом деле самой сущностью человека для *Критики*, поскольку она предпринимает «исследование того, что мы представляем собой изнутри». Именно поэтому о начинании Канта Хайдеггер сможет сказать: «Изначальнее, чем человек — конечность *Dasein* в нем». ⁶⁹ Благодаря этому вещь и есть для него явление, как она была им и для греков. «Возможно ли развивать конечность в *Dasein*, даже лишь в качестве проблемы, не „предполагая“ бесконечность?» На вопрос, который он формулирует в таких терминах в последнем параграфе своей работы о Канте, Хайдеггер не дает никакого ответа. Вся новая философия от Декарта до Гегеля является тем не менее интерпретацией

⁶⁸ Heidegger M. Vom Wesen des Grundes. 1929. P. 27.

⁶⁹ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 133.

бесконечного, как коренящегося в опыте конечного. «Во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя».⁷⁰ И когда Бог перестает быть бесконечным, на его место встает человек. Возможно, именно поэтому вещи для него все меньше и меньше оказываются *явлениями*. То, что было для него *явлением*, теперь представляет собой лишь объект *господства*. Человек, господствующий над миром, все больше и больше становится навязчивой идеей нового мира, того, где для «нас, других субъектов», как скажет Гуссерль, сам Бог является уже лишь «пограничным понятием», понятием «человека, как бесконечно далекого». В каком-то отношении Кант, без всякого сомнения, мыслит так же: «Разум человека и есть Бог Спинозы, по крайней мере, в том, что касается формального начала познания».⁷¹ Но Кант тем не менее в самом сердце новой философии дает начало припеву к тому гимну, который празднующая триумф субъективность поет самой себе. То, что у него остается, или, скорее, вновь становится явлением, *Erscheinung*, *Darstellung*, одним словом, φαῖνόμενον — именно его спасение и было задачей философии. *Спасти явление* — таково идущее из глубины веков потрясение, которое впервые приносит в новую философию кантовское «возобновление», и это потрясение было тем не менее таким, что не только для последователей Канта, но и для него

⁷⁰ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. С. 136.

⁷¹ Кант Е. Opus posthantum. P. 756.

самого оно остается, как говорит Хайдеггер, «без последствий». Возможно, все могло бы идти и иначе, по крайней мере до тех пор, пока «направляющий вопрос» метафизики, а именно вопрос о бытии, сам был не поставлен под руководством того «фундаментального вопроса», который он в себе скрывает и который является вопросом о времени.

Тогда: *Бытие и Время*? Возможно, на самом деле именно, там и только там, дает о себе знать не преодоление философии как метафизики, но отступление назад, туда, где Кант еще только появился, хотя в этом смысле он уже тайно подает нам знак. Именно поэтому различие феномена и ноумена, связанное с мышлением о конечности человека, есть нечто совершенно иное, чем та «абсурдность», над которой будет пренебрежительно насмехаться Гегель. В своем продвижении вперед, говорит Хайдеггер, Гегель не столько преодолел Канта, сколько перепрыгнул через него, чтобы открыть в современной философии новый фронт. Но кантовская философия — можем мы вместе с ним сделать вывод — «остается тем не менее крепостью, не завоеванной на этом новом фронте».⁷²

⁷² Heidegger M. Die Frage nach dem Ding. 1962. P. 45.

ГЕГЕЛЬ И СПЕКУЛЯТИВНОЕ СУЖДЕНИЕ¹

Обратимся к последней книге, опубликованной самим Гегелем, к его *Философии права*, которая появилась в 1821 году в форме простого учебника, составленного, как он говорит, в рамках его преподавательской деятельности и для использования его студентами.

Эта *Философия права* является не столько введением к юридическим штудиям, где она независимо от действующего права обнаруживала бы намерение постичь принцип права, который был бы неизвестен, сколько стремлением определить то, что в действующем праве хотя и является *общеизвестным* (*bekannt*), тем не менее остается еще *непонятым* (*begriffen*). Язык права охотно говорит о «личности», которая превращается в непосредственный субъект права. Но в предисловии к системе в целом, которое Гегель публикует в 1807 году, в начале *Феноменологии Духа*, бывшей лишь первой частью этой системы, он уже отмечал, что сознание, как непосредственное сознание, представляет два момента: момент *знания* и момент *Gegenständlichkeit* или «момент негативной по отношению к знанию предметности».² На уровне права эта негативная по отношению к непосредст-

¹ Издается впервые.

² *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология Духа. СПб., 1992. С. 19.

венному сознанию предметность есть *нравственность*, для которой, согласно поговорке, упоминаемой Цицероном в *Трактате об обязанностях*, *summum jus summa injuria* (*высшее право часто есть высшее зло*). Так начинается опыт раскола, в котором право отрицается в пользу того, что ему противостоит, если только в тени этой противоположности права не сохраняется какое-то место и для него самого. Именно это случается с кантовской системой, когда, приняв нравственность за точку отсчета, Кант решает, что добродетель выше права. Противоположность между правом и добродетелью, согласно Гегелю, наоборот, неустранима, но таким образом, что обе его стороны лишены истины. Истина находится посередине. Но такая середина (*Mitte zwischen ihnen*) не имеет ничего общего с примирением двух сторон. Это движение, которое совершается от одной стороны к другой, и не для того, чтобы договориться о согласии, которое каждая из сторон нашла бы выгодным, но чтобы перейти от противоположности на уровень, ее превосходящий. Это движение является сущностью разума. Гегель в том же Предисловии говорит нам: *Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist dièse Bewegung, sich ein anderes, d. h. Gegenstand seines Selbsts zu werden, und dièses Anderssein aufzubeben*. Обычно это переводят: «Но дух становится предметом, ибо он и есть это движение, состоящее в том, что он становится для себя чем-то иным, то есть предметом своей самости, и что он снимает это инобытие». Такой перевод, хотя и грамматически правильный, является тем не менее чистой бессмыслицей. Под *Gegenstand* Гегель понимает здесь не простой

предмет, как Кант, но, как Лютер, *der entgegengesetzte Stand*, состояние, противоположное другому состоянию, в том смысле, в каком *Gegenstand* иудаизма, согласно убеждениям Гегеля, является христианство. В таком случае Гегель нам говорит: «Но духу свойственно становиться противоположным самому себе, так как он есть само движение становления, по отношению к самому себе, чем-то иным, а именно противоположным тому, что ему свойственно, чтобы затем подняться выше такого различия».

Только таким образом становится понятным трехчастное деление, внутренне свойственное *Философии права*. Дух начинает с «личности», для которой любое «знание» является абстрактным правом, то есть самым рудиментарным способом быть правым или виновным по отношению к другому. То, по отношению к чему любая личность рудиментарно права или виновна,— это собственность, которая, следовательно, образует непосредственность права. Личность тем самым низвергается с трона, уготованного ей Кантом. Личность является не вершиной духа, но его самой низшей ступенью. Гегель — не «персоналист». С другой стороны, собственность — это объект самой личности. В том, что Руссо ненавидел как первый обман, Гегель, наоборот, приветствует первый проблеск разума. В изначальном свете этого проблеска он снова выделяет три момента: полагание права как собственности и договора, отрицание права как обман и как преступление, и отрицание этого отрицания как кара и наказание. Здесь, между прочим, от права сразу же отделяется и нравственность, которая является его антагонистическим полюсом. Ибо она

осуждает в праве санкцию на принуждение, которая, согласно Канту, была внутренне присуща его сущности. Даже юридическое принуждение является варварством, и «прекрасная душа» может согласиться с ним лишь против своей воли. Именно поэтому в конечном счете Кант растворил «правовые обязанности» в добродетели, которая, наоборот, по доброй воле обращена к другому, чтобы действовать и помогать ему. Так святой Крепин, покровитель сапожников, доходил, как говорят, даже до того, что воровал кожу, чтобы изготовить обувь, которую он раздавал беднякам, и по-своему он действовал согласно логике нравственности. Гегель тем не менее не соглашается с таким способом признавать за каждым его долг. Если нравственность на самом деле является другим обликом права, ее неизбежно враждебной стороной, то и право, и нравственность «лишены истины», так как последняя предполагает, чтобы противопоставление крайностей, которые в противоречии порождают друг друга, было бы в свою очередь преодолено. Более важным, чем любое противопоставление крайности, является «могущество унификации», то, что достигает кульминации на уровне государства. «Но руководимое рассудком существенное благодеяние в своем богатейшем и важнейшем виде — это руководимые рассудком общие действия государства, действия, по сравнению с которыми действие единичного как такового становится чем-то вообще столь ничтожным, что о нем едва ли стоит и говорить».³ Там, где абстрактное право защищает каждого, когда затронута его соб-

³ Там же. С. 226.

ственность (*neminem laedere* — никому не навреди), тогда как нравственность выдвигает противоречивое утверждение, что «хлеб должен быть у всех» (*suum cuique tribuere*), государство ставит перед собой задачу закрепить такой порядок вещей, который, не удовлетворяя, разумеется, никого в отдельности, устанавливает во имя закона реальность идеального и идеальность реального как *Mitte zwischen ihnen*. На этом уровне (*honeste vivere* — живи честно) разум и реальность примиряются, возвращая друг другу присущую им односторонность воздействия.

Таковы три части *Философии права*, которая, не изобретая ничего нового, вносит ясность *понятия* в то, что повсюду, где имеется право, является *общезвестным*, как об этом свидетельствуют три римские пословицы, о которых мы только что напомнили, при условии, что мы будем читать их в надлежащем порядке.⁴ Но то, чем является истина права,— это истина гораздо более общая, чем само право, это истина *суждения*, которая распространяется на право и вместе с тем им не ограничивается. Такую *троичную* структуру суждения Кант уже отмечал в *Трансцендентальной логике*. Действительно, в начале 19 параграфа второй *Дедукции* он пишет: «Я никогда не удовлетворялся дефиницией суждения вообще, даваемой теми логиками, которые говорят, что суждение есть представление об отношении между двумя понятиями»⁵. Действительно, суждение, или мозаичное

⁴ Это порядок, в котором их излагает Лейбниц в своем Предисловии к *Codex Juris Gentium Diplomaticus*, опубликованному в 1693 г. Гегель мог быть с ним знаком.

⁵ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 96.

ние, существует лишь благодаря «совсем иной вещи», а именно третьему элементу, который, в связи с *высшим принципом всех синтетических суждений*, Кант характеризует как «средний» для двух первых. Этот *средний термин* он определяет как отношение связи понятий в «изначально синтетическом единстве апперцепции», отношение, располагающееся поперечно тому, что устанавливает суждение между субъектом и предикатом. Что здесь странно — так это то, что Кант *противопоставляет* свое открытие аристотелевской интерпретации суждения, которая, согласно его мнению, и есть та интерпретация, какую «логики дают суждению вообще», например, когда Гоббс определяет *propositio* как *oratio constans ex duobus nominibus copulatae* (*речь, состоящую из двух связанных имен*). На самом деле аристотелевская интерпретация также говорит о троичности, как и интерпретация Канта. Когда Аристотель утверждает, что *все люди смертны*, это лишь видимость, что он ограничивается соединением двух понятий. Так как если он их и соединяет, то в измерении, которое Платон называл ἀλήθεια τῶν ὄντων, *непотанностью сущего*, которое не является ни одним из двух понятий, но представляет собой тот *третий термин*, о котором говорит Кант. Именно поэтому суждения Аристотеля были *апофантическими*, а не только *предикативными*. Правду говоря, *третий термин* апофантических суждений является не просто *алетейей*, но самим бытием как ἀλήθες ἢ ψεῦδος, отталкиваясь от которого такие суждения, как говорит Платон, «являются как истинными, так и ложными». Но почему, если все это так просто, Кант в свое время этого не заметил?

Именно потому, что все это так очевидно и так просто, это и является наиболее характерным достижением *Бытия и времени* (1927).⁶ Кант рассматривает Аристотеля лишь в оптике Декарта, который для него олицетворяет собой решающий поворот в философии. «Изначальное синтетическое единство апперцепции» — это кантовский образ *ego cogito* Декарта, того, о котором последний говорил, что мы не можем найти ничего иного, что «привело бы нас к еще большей достоверности в познании нашего мышления». Аристотель не мыслит, исходя из *ego cogito*: следовательно, он представляет суждение как отношение между двумя понятиями. Аристотель, конечно, постоянно говорит: мы не можем знать ничего иного, что привело бы нас с еще большей достоверностью к открытому в непотаенности сущего, к его представлению в открытом. Но Кант не может его услышать, так как он одним прыжком уже преодолел *ipsissimum* греческой мысли. То, что для Аристотеля было представлением в открытом, для Декарта на самом деле является лишь *воспринимающим* светом *ego cogito*. Несомненно, он говорит еще о *veritas rei* (*истине вещи*) и даже, в *Пятом Размышлении*, о *veritas aperta* (*явной истине*). Но эта «истина в открытом небе» — так весьма удачно переводит Гуйе — возникает тем не менее даже если в этом принимает участие воображение, лишь в том случае, когда, по словам Декарта Бурману, *tanquam clausis fenestris*, то есть при условии, что окна закрыты. Таким образом, у нас имеются «две идеи солнца»: та, что формируется, когда мы

⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. § 44.

смотрим через окно, и совсем иная, которая, наоборот, предполагает, что все окна закрыты, и мы *мыслим*, «отталкиваясь от астрономии». Следовательно, требуется не столько астрономия, сколько *эгоизация* отношения мышления к вещи, что и является живым очагом картезианской метафизики.

Здесь Гегель не меньше, чем Кант, картезианец, ибо Декарт, как он говорит в *Истории философии*, — самый близкий ему *герой*. Именно поэтому гегелевская интерпретация суждения будет критикой Канта, а не размышлением об отношении Канта к Декарту. Признавая, что Кант в свете Декарта воспринял троичную, в сущности, структуру суждения, Гегель ограничится тем, что даст этой структуре новую и более глубокую интерпретацию, и в этом он пойдет дальше Канта, но по той же дороге, что и он. Для Канта суждение, хотя и соотносимое с *третьим термином*, который в качестве синтеза дает ему основание, *формально* еще остается бинарным, то есть остается таковым с точки зрения понятий, которые оно объединяет, а «третий термин» (*Drittes*), который оно предполагает, является не еще одним понятием, а осознанием нашего Я как «принципа сходства» субъекта и предиката в суждении. Для Гегеля, наоборот, суждение *формально* уже является троичным, так как для него полнота суждения — это уже не простое суждение, но полноценный силлогизм. С такой точки зрения понятие и суждение являются, как скажет Гамельн, не *частями*, но, скорее, *предвестниками* «единственного завершенного троичного акта».⁷

⁷ Hamelin O. Essai sur les éléments principaux de la representation. P. 398.

Эту формально троичную структуру суждения Кант, от которого ничто не ускользает, «инстинктивно» предчувствует, например, в том анализе *отношения*, где он, следуя, скорее, стоикам, чем Аристотелю, различает в качестве формальной структуры гипотетических суждений взаимосвязь трех понятий. Когда, замечает он, говорят: «Если все *тела* из чего-то *состоят*, то они *делимы*», то это, несмотря на видимость, одно-единственное суждение, хотя оно и насчитывает три термина. Но вместо того чтобы повсюду распространять свое собственное открытие, Кант превращает его в частный случай некоторых суждений, допуская теперь «инертность» той троичности, которую он только что предполагал. Именно здесь Гегель с самого начала обобщает. Не только гипотетическое суждение, но и любое другое имеет три термина, а не два, и третий образует *средний термин* для двух первых, так что осознание своего Я как очага опосредствования оказывается уже не третьей, но, если можно так сказать, четвертой позицией, откуда суждение обосновывается, а сама троичность приводится в действие. По поводу суждений, которые он называет синтетическими, Кант имеет полное право сказать: *Es liegt also hier ein gewisses Geheimnis verborgen*, здесь, следовательно, скрывается определенная тайна. Но он, как сказал бы Лейбниц, «лишь наполовину изобретатель» этой тайны, так как недооценил внутреннюю троичную структуру суждения как такового.

Такая, если можно так выразиться, четверичная интерпретация троичности там, где Кант придерживается троичной интерпретации суждения как отношения между двумя понятиями,

образует, «если придавать безусловное значение подсчетам», — говорит Гегель с характерным для него юмором шваба, — огромное новшество по отношению к Канту, для которого силлогизм вместе с опосредствованием, которое его характеризует, еще не был истиной суждения. Но у Гегеля этот шаг сделан. Он, таким образом, вместо трех обнаруживает четыре, там, где приходится записывать три. Так как не только отношение между двумя понятиями, но и набор из трех терминов любого суждения происходит из того, что, не будучи ни одним из них, не перестает среди них жить, так что силлогизм, где три термина, образует законченную форму самого суждения, иначе говоря, «всеобщую форму разума». Силлогизм Гегель определяет в *Пропедевтике* как «суждение, соответствующее своему основанию». Живое единство крайностей в их отношении к среднему термину — в нем, следовательно, нет ничего от той механики, к которой сводятся суждения, ограничивающиеся предикативной формулировкой:

Все люди смертны
Сократ — человек,
Следовательно, Сократ смертен.

Силлогизм, согласно Гегелю, ни в коем случае не является системой трех предикативных суждений. Он неразделим во всеобщем суждении (смертен), присоединяющем индивидуальное (Сократ) через особенное, которое заключено в суждении «быть человеком». Именно поэтому Лейбниц был вправе сказать по поводу силлогистики, «что в

этом шлаке имеются и крупички золота».⁸ Здесь Гегель искусный изыскатель. Даже в предикативном силлогизме «жизнь троичности» не столько устранена, сколько скрыта. Чтобы вновь ее обнаружить, достаточно дать ему более основательную интерпретацию и довести до этой «жизни» движение среднего термина с его унификацией крайностей. Тогда все наполняется новым смыслом. Внезапно мы понимаем, что именно жизнь Сократа как человека и обрекает его на смерть, и что он умирает скорее от того, что, в сущности, является человеком, чем от того, что случайно выпивает яд. Силлогизм, говорит Валери, «ведет Сократа к смерти более уверенно, чем цукута».⁹

Свою новую интерпретацию суждения Гегель сразу же разъясняет на примере, под видом которого в том, что на первый взгляд является лишь предикативным (бинарным) суждением, он обнаруживает более тайную работу опосредствования, оставленную Кантом в тени. Когда, например, я говорю: *Бог есть бытие*, или также: *Бог умер*, я не присоединяю к установленному субъекту, а именно к Богу, предикаты, которые были бы бытием или небытием, иначе говоря, смертью. Но в своем путешествии к предикату, который является для него не логической нагрузкой, но скорее антагонистическим полюсом, субъект теряет свою субстанциальную основу и вступает, образно выражаясь, в «ночь исчезновения». И все же самый темный час этой ночи, в предикате, рикошетом отсылает суждение от предиката к субъекту, но та-

⁸ *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разумении. IV, 8, 9 // *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 2. С. 441.

⁹ *Valéry P.* Variété. II, 97.

ким образом, что субъект, к которому оно, отталкиваясь от предиката, отсылается, уже не тот субъект, с которого оно начинало движение. Другими словами, третье понятие (Бог), хотя и имеет одно имя с первым (Бог), не является этим последним, и *Sittlichkeit* (*нравственность*) в *Философии права* не является абстрактным правом, даже если и имеет его вид. Иначе суждение сводилось бы к тому, о чем сообщает поговорка *что в лоб, что по лбу*, а не говорило бы о необратимом изменении. Тем не менее именно благодаря преодолению «идентизма», о котором говорит Лейбниц,¹⁰ субъект, согласно Гегелю, и *есть* предикат, а слово *есть* оказывается уже не *geistloses Ist* (*бездушным «есть»*), не простой связкой суждения, но как нечто промежуточное между субъектом и предикатом, собственно «духовным» *есть* движения, наиболее подходящим названием которого является: *диалектическое движение суждения*. Такое движение вначале представляет собой только *переход* (*Ubergang*). Но главным образом это *Aufhebung*. Здесь трудно перевести немецкое слово. Гегель в своей *Логике* сближает его с латинским *tollere*, двусмысленность которого дает повод для игры слов Цицерону: *tollendum esse Octavium* — выражение, означающее и то, что необходимо избавиться от Октавиана, и то, что следует привести его к власти. Таким образом, латинское *tollere*, весьма достойное того «словаря двусмысленностей», набросок которого сделал Огюст Конт, а создал его ученик Литре, имеет двойной смысл,

¹⁰ См.: Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разуме. IV, 2, 1.

одновременно и положительный, и отрицательный. Но здесь, замечает Гегель, немецкий предпочтительнее латыни, так как положительный смысл глагола *tollere* говорит только о возвышении. Наоборот, положительный смысл глагола *aufheben*, в отрицательном смысле говорящий о подавлении какой-то вещи, означает не только *возвышать*, но также и *сохранять*. Возвышение здесь лишь служит сохранению того, что оно размещает в надежном месте. Таким образом, в философии права переход к высшей позитивности *нравов*, если он уничтожает первичную противоположность между *абстрактным правом* и *нравственностью*, сохраняет тем не менее и то, и другое, но на высшем уровне. На самом деле он сохраняет как силу принуждения, внутренне присущую абстрактному праву, так и идеализм нравственности, сохраняет в образе государства, которое представляет собой нечто гораздо большее, чем и то и другое, вместе взятые. Так как гражданский закон — это принуждение, но он является также и свободой. Не в том смысле, что он основывается на *общественном договоре*, как считали Гоббс и Руссо, несмотря на видимость, весьма близкие друг другу, но в том, что, превосходя любой договор, этот закон преобразует «личность» и как субъекта абстрактного права, и как субъекта нравственности в *Bürger* (*в гражданина*), в «*буржуа*», отталкиваясь от семьи, от профессии, от государства, которые представляют собой вовсе не результаты договорных отношений, а определенные состояния, более завершенные, чем те, что на уровне абстрактного права следуют из договоров. Не следует, говорит нам Гегель, смешивать брак и договор о браке. Брак является не до-

говором, но «обязательством перед Пенатами».¹¹ Так же и чиновник не работает по договору, но находится на службе государству и его суверенитету, то есть в совершенно ином мире, чем область частных дел, будь это дела семейные или даже профессиональные. Он не знает ни прибыли, ни заработной платы, но он удостоен жалованья, которое предохраняет его как от бедности, так и от богатства. Такого рода мышление не имеет ничего общего с «освящением государства» и еще меньше в сравнении со всем остальным, несмотря на особенно устойчивые «разговоры» с «освящением» прусского государства. Правду говоря, у Гегеля освящается не только государство, но и все, к чему обращается его философия. Собственность не менее священна, чем государство. Так же обстоит дело и с нравственностью. Самое важное — *диалектически* понять их отношения.

Всякое суждение, таким образом, есть введение первого термина, отделение от него во втором, который отличен от первого, и, следовательно, противостоит ему и его отрицает, и объединение противоположностей на более высоком уровне. Поэтому оно является одновременно полаганием, отрицанием, отрицанием отрицания и, следовательно, новым полаганием. Утверждая это, Гегель опять же не говорит много нового, так как он по-своему повторяет, возможно, неведомо для себя, анализ самого Аристотеля, для которого *логос*, в сущности, был «одновременно разделением и синтезом»,¹² а само разделение было возможно,

¹¹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 164.

¹² Аристотель. Метафизика. Е 4, 1027 b 18.

лишь начиная с первого неделимого, являющегося уже целым, но в своем богатстве неразвитым. Это первое неделимое Аристотель называет *тóδε τι*, *вот этим сущим*. В этом смысле можно сказать, что для Гегеля абстрактное право есть *тóδε τι* самого права. Но в отличие от Аристотеля, для которого *тóδε τι* было уже целым, для Гегеля оно лишь *начало*. От этого начала до целого, для которого оно является началом, остается еще проложить путь, тот путь, который Гегель называет *опытом*. По его мнению философия Аристотеля была еще лишена опыта. Противоположное опыту Гегель называет *нетерпением*. Нетерпение, говорит он, «требует невозможного, а именно достижения цели без обращения к средствам».¹³ Если абстрактное право — это *тóδε τι* права, то так же обстоит дело и с *das Unerfabrene*, с еще-не-пережитым. Иным названием опыта было бы тогда *переживание*. Заголовок третьего текста *Holzwege* можно в таком случае перевести: *гегелевское понятие переживания*. Кант уже использует в этом значении слово *Erfahrung*, опыт. «Суждение восприятия» — это еще-не-пережитое суждение. «Суждение опыта» образует его переживание. Кант пишет: «Все восприятия могут представляться как находящиеся во всесторонней и закономерной связи только в одном опыте; точно так же все формы явления и всякое отношение бытия или небытия существуют только в одном пространстве и в одном времени».¹⁴ Опыт, следовательно, является, в сущности, переживанием такой связи. Про-

¹³ Гегель Г. В. Ф. Феноменология Духа. С. 16.

¹⁴ Кант И. Критика чистого разума. С. 269.

странство и время являются для феноменов началом переживания. Но они оставляют феномены еще в «неупорядоченном» состоянии, а не в их отношении к бытию или к небытию. Основой опыта как переживания является для суждения опыт *бытия или небытия*. Опыт заключается в овладении тем, чего еще недостает «здравому рассудку каждого, а именно, как говорит Гегель, *die Kraft (...)* *das Sein zu ertragen*, способности выдержать переживание бытия.

У Канта и еще больше у Гегеля слово «опыт» приобретает такую широту и такое значение, каких оно до тех пор еще не имело, так как им обозначали лишь эмпирическое познание так называемых «чувственных данных». Теперь же опыт оказывается отношением к бытию. Человек «опыта» — это, как говорит Хайдеггер, человек, который «свои главные усилия... направляет на то, чтобы дать вопросу о бытии в полной мере стать единственным и постоянным ориентиром».¹⁵ Так он получает привилегию «вступать в духовный день настоящего».¹⁶ Этот день — духовный, потому что для Гегеля самой глубокой сущностью бытия является *der Geist*, дух. «Что он под этим понимает?» — спрашивал, кажется, Огюст Конт. Гегель говорит нам об этом весьма загадочно: «Дух есть чистое единство Я и бытия».¹⁷ Выдержать опыт бытия — значит, следовательно, на опыте столкнуться с духом как Я, или скорее, как Я = Я. Такой опыт, говорит нам Гегель, соответствует, через посредничество Фихте, Канта и Лейбница, «понятию

¹⁵ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 135.

¹⁶ Гегель Г. В. Ф. Феноменология Духа. С. 140.

¹⁷ Там же. С. 410.

картезианской метафизики, утверждающей, что бытие в себе и мышление — одно и то же».¹⁸

Здесь мы весьма озадачены. Не совпадает ли это «понятие картезианской метафизики, утверждающей, что бытие в себе и мышление — одно и то же» по смыслу с изречением Парменида:

Ибо мыслить — то же, что быть?

Конечно. Но согласно Гегелю изречение Парменида, с точки зрения диалектики,— это лишь начало, которое в качестве начала остается еще «смутным и неопределенным». Тем не менее это начало имеет настолько решающее значение, что «это объяснение и есть именно эволюция самой философии».¹⁹ Главным моментом такого объяснения является в свою очередь картезианство, переворачивающее отношение мышления и бытия. «Картезианский переворот, постигающий бытие в определении мышления, предполагает взамен истину, которая способна порождать саму себя и таким образом освобождать мышление от тупиков онтологии».²⁰ Такой, начиная с Гегеля, является обычная интерпретация изречения Парменида. Правду говоря, Парменид не столько понимает мышление в определении бытия, сколько постигает отношение мышления и бытия в определении Тожественного, которое не является не тем и не другим, но, скорее, в значении Гегеля, *die Mitte zwischen ihnen*. В таком случае сам картезианский переворот представляет собой, скорее перевора-

¹⁸ Там же. С. 311.

¹⁹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. I. СПб., 2001. С. 266.

²⁰ Gourinat M. De la Philosophie. Paris, 1969. I, 351.

чивание тезиса, приписываемого Пармениду, а не того, что позволяет нам понять сам Парменид. И даже не того, что после него говорят Платон и Аристотель, которые остаются в том же самом измерении, что и он.

Когда Парменид выражает тождество мышления и бытия, утверждая: Тождественное на самом деле, для человека, есть одновременно его открытость присутствию и само это присутствие, его изречение ни в коей мере не говорит о том, что оба они, и мышление, и бытие, являются одним и тем же, где определяющим элементом оказывается все же бытие, но о том, что бытие и мышление, не смешиваясь в нечто неопределенное, соответствуют друг другу в рамках определенного единства, как два берега одной реки, которые соединяет мост. Такое единство не представляет собой какой-либо один из двух берегов, который стал бы определяющим для другого, но скорее нечто промежуточное для них, что не является ни тем, ни другим. Платон в *Государстве* также спрашивает о том промежуточном, что господствует между *видением* и *видимой вещью*. Это, по его убеждению, и есть свет. Но последний в свою очередь имеет повелителя, которым является солнце, само оказывающееся видимой вещью. Так свет приходит в чувственный мир. В мире идей этот свет есть непотаенность *алетейи*, которая в качестве света также имеет своего повелителя в лице того, что является его истоком, а именно в идее «блага». Нельзя ли полагать, что «Тождественное» Парменида — это предшественник «владычества» света, который объединяет друг с другом видение и видимую вещь? Но не заключается ли в свою очередь

различие в том, что для Парменида это «владычество» еще не является таким, каким оно будет для Платона, а именно видимой вещью, хотя и такой, которую «трудно увидеть»? И в таком случае не будет ли непотаенность *алетейи*, которая, кажется, и есть то божество, о котором там идет речь, тождеством Тождественного, о чем загадочно упоминает фрагмент 5 Парменида? Таким образом, благодаря могуществу Открытого *видение* раскрывается в том, что открыто в *поле зрения*, чтобы воспринять его на своем уровне, который и есть уровень бытия. Бытие тогда было бы не в большей мере определено мышлением, чем мышление бытием, но и то и другое, и мышление, и бытие были бы определены мерой *алетейи*, которая сама их и объединяет, удерживая бытие «в узак границы, которые она нигде не ослабляет», чтобы *ноэма*, со своей стороны, могла быть бытием «в полной мере».²¹ Не означает ли такое суждение, что мы остаемся еще в области «смутного и неопределенного»? Или же наоборот, к неудовольствию Гегеля, мышление на таком уровне, который нас еще далеко не удовлетворяет, означает, что мы все, как говорит Хайдеггер, несмотря на все наше мнимое превосходство над греками, еще далеки от того, чтобы ему соответствовать, и еще не можем до него подняться?²²

Довольно легко заметить, что вся философия после картезианской восходит от Декарта к Ари-

²¹ Именно так Гегель понимает в поэме Парменида три последних слова 34 стиха 8 фрагмента, перевода их: *im weswillen der Gedanke ist*.

²² *Хайдеггер М.* Гегель и греки // Хайдеггер М. *Время и бытие*. С. 381–390.

стотелю, иначе говоря, от картезианской апологии математики к новому открытию логики, и математика уже для Лейбница была лишь «слабым подобием» возможностей логики. Кант еще старается удержать между математикой и логикой равновесие, но весьма важно, что главной книгой Гегеля, той, с которой *Феноменология* была связана лишь в качестве пропедевтики, была *Wissenschaft der Logik*, и что Гуссерль в свою очередь, через пятнадцать лет после своей *Программы чистой феноменологии и философии с феноменологической точки зрения* (1913), публикует книгу, название которой: *Формальная и трансцендентальная логика* (1929). Но это возвращение к Аристотелю никак не связано с его *апофантической*, в сущности, интерпретацией суждения. В качестве центрального пункта он сохраняет картезианское положение — интерпретацию «истины» не как *алетей*, а как *достоверности*. Именно этому служит гегелевский переход от предикативного к спекулятивному. Ибо дух как разум есть такая же «достоверность... всякой действительности», как и любое «наличное бытие», но в той мере, в какой оно «возвышается до уровня истины», то есть до уровня «диалектического движения суждения». Эту достоверность Гегель прослеживает даже в ее самых скромных формах, то есть даже в чувственности. Сама чувственность уже в определенном смысле является достоверностью. Но это лишь самая абстрактная и самая бедная достоверность, а также самая мимолетная. Утверждать подобное — значит с самого начала становиться антиподом греческого мышления, для которого *αἴσθησις* является, в сущности, *экс-тазом*, то есть не при-

своением, а восприятием явления. Для Гегеля на-оборот уже чувственная достоверность делает на-личие вещи *своим*. «Ее истина — в предмете как предмете, принадлежащем мне (in meinem Gegenstande), или в мнении (Meinen)».²³ Вся философия Гегеля есть переход от примитивного присвоения, не защищающего нас от неожиданностей, к его вершине, к той где Я, как Я = Я, «сознает себя самого как свой мир, а мир — как себя самого».²⁴ Такова достоверность, «возвысившаяся до истины». Греческой философии в целом чужда такая интерпретация. Не в том смысле, что она стремилась отречься только от примитивного присвоения, в самой своей основе она и является изначальным отречением. Тем не менее такое отречение не есть лишение, но оно тем больше дает, чем больше отвергает любое *господство*. Не обязанное что-либо постигать (*greifen*), иными словами, *воспринимать*, мышление «в полной мере» раскрывается в том, что ему противостоит в Открытом, что, со своей стороны, раскрывается в нем, в том смысле, в каком молитва Гельдерлина говорит об этом только с надеждой:

То, что ты ищешь, уже близко, встречает тебя...
Смотрит и ищет тебе, странствующий человек,
Ласковые имена...²⁵

Таким образом, опять же именно в картезианском смысле Гегель вопреки Декарту ставит гораздо выше математики *логос* как суждение, когда

²³ Гегель Г. В. Ф. Феноменология Духа. С. 54.

²⁴ Там же. С. 233.

²⁵ Гельдерлин. Возвращение 4. Цит. по: Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. СПб., 2003.

дает ему спекулятивную интерпретацию. Заголовок *Феноменология*, который он сообщает своей первой большой книге, не должен здесь вводить нас в заблуждение. Разумеется, *явление*, как убежден Гегель,— это фундаментальная черта *бытия*, так как, говорит он в *Лекциях об эстетике*, «чем была бы сама истина, если бы она не сияла светом явления?» (*wenn sie nicht schiene und erschiene*). Но являться для него — значит предлагать себя взять, и в основе такого понимания лежит отношение *ego* к самому себе как к *ego cogito*. Такова его интерпретация «просвета бытия». Тем не менее обращения к Декарту, какое бы важное значение оно не имело, недостаточно, чтобы определить философию Гегеля, которая, как и философия самого Декарта, в сущности является *метафизикой*. Как и метод у Декарта, спекулятивное суждение — это лишь одна сторона такой метафизики. И если у Декарта другой стороной является его не обманывающий нас Бог, то у Гегеля — это связь самого спекулятивного суждения с тем, что Гегель называет *абсолютом*. Таким, по его убеждению, является наиболее подходящее имя для Бога, который, как говорит Хайдеггер, с тех пор, как он «вошел в философию», менял свое имя неоднократно. Так как долог путь — и Э. Жильсон это как раз и подчеркивает²⁶ — от пребывающего *вне движения* Аристотеля к *неизменному* святого Августина, от *неизменного* к *ipsum esse* святого Фомы Аквинского, от *ipsum esse* к *бесконечному* Дунса Скотта, от *бесконечного*, через эпизодически появляющегося *не обманывающего*

²⁶ *Gilson E. Jean Duns Scot. 1952. P. 209, 227, 388.*

нас Бога, к высшей активности Лейбница, от высшей активности к абсолюту в значении Гегеля. Называть Бога абсолютом ни в коей мере не значит приписывать ему один его предпочтительных признаков, то есть давать ему собственно гегелевское истолкование. Скорее Бог оказывается Абсолютом лишь в том, что принято называть «немецким идеализмом», начинающимся с Канта, который первым абсолютизирует божественное, а Гегель, или Шеллинг лишь доводят эту абсолютизацию до крайней возможности. Абсолют означает для Гегеля бытие, *освобожденное* от того, чтобы быть лишь стороной по отношению к другому. В этом смысле *абсолют* выражается в *бесконечном*. Но там, где Декарт говорит об абсолюте (*Правило VI*), он еще не характеризует его как бесконечное, а там, где появляется бесконечное как основа субстанции (*Размышление III*), он еще не говорит о нем как об абсолюте. У Гегеля, наоборот, это, после Канта, решенный вопрос. Но от чего Бог как абсолют освобождается? Как раз от *односторонности*, в которую философия, искажая его, от начала и до конца своей истории облачалась. Отсюда, как говорит Хайдеггер, «теология абсолюта», являющаяся для Гегеля обратной стороной той монеты, *лицевую сторону* которой представляет спекулятивное суждение. Тем не менее в противоположность спекулятивному суждению абсолют обозначает не бытие сущего, но в самом сущем то, в чем это последнее освобождено от того, чтобы быть лишь стороной по отношению к другому. Таким образом, если две мысли, мысль о диалектике и мысль об абсолюте, являются глубоко связанными, они тем не менее не *симметрич-*

ны друг другу. Такая асимметрия, появляющаяся уже в 10 фрагменте Гераклита²⁷, представляет собой то, что Хайдеггер, сообщая новый смысл кантовскому выражению, будет называть *онто-теологической* структурой метафизики.

Таким образом, метафизика — это асимметричная связь между способом бытия сущего, которое является его *родовой* лучезарной вершиной, и сущностью сущего, которая дает ему *общее определение*, но эта связь согласуется со *сверхродовой* общностью, таким образом, что эти два определения в равной мере являются основополагающими. Хотя ни одно из них не следует из другого, они тем не менее в равной мере соответствуют друг другу, но, как говорит Хайдеггер, «в довольно неопределенном контексте». Речь ни в коей мере не идет, как утверждает Йегер относительно Аристотеля, «о двух радикально отличающихся путях мышления», которые были бы «переплетены друг с другом»,²⁸ но, уточняет еще Хайдеггер, о *ständiges Widerspiel (постоянном противоречии)*, об игре раздваивающихся противоположностей в смысле, близком тому, в котором Сезанн будет говорить: «Когда цвет приобретает свое богатство, форма достигает своей полноты». Поэтому метафизика, так же как и живопись, имеет двойное основание. Она включает в себя то, что является ее центром, как сферу, о которой говорит Парменид. Так обстоит дело и с аристотелевским раздвоением *усии*, лучи кото-

²⁷ Где к «целому и нецелому, сходящемуся расходящемуся, созвучному несозвучному» Гераклит асимметрично добавляет: «из всего — одно, из одного — все».

²⁸ Jaeger W. Aristoteles. Berlin, 1923. P. 227.

рой, как «первичной» инстанции, доходят до божественного, но само это излучение следует мыслить на своей собственной основе. Иными словами, вместе с тем, что там уже имеется, если, на каком бы уровне это ни происходило, она излучает свое сияние. Ибо τόδε τι, которым является *усия* как первичное, сверкает не только на уровне божественного, она рассыпается звездами на иных уровнях, например вместе с *вот этим человеком* или *вот этой лошастью*. Что же требуется, чтобы она сверкала? Сверкание сущего, его излучение Аристотель мыслит, уже не взирая прямо на сущее, но отводя взгляд, прежде установленный на сущем. Он, следовательно, мыслит их в первичной инстанции, отталкиваясь от того, что он называет *категорией*. Затем, на более глубоком уровне, он мыслит их как ἐνέρυεια. Таким при ответе на вопрос: «Какова *усия*?» — является сущее в своей сущности, а ответом на этот вопрос будет уже не божественное, но ἐνέρυεια, сама в своей основе представляющая собой *зйдос* (См.: *Метафизика*, книга Z). В своем *Ницше* Хайдеггер иногда характеризует два вопроса, которые по поводу сущего одновременно ставит метафизика, как вопрос *как* и вопрос *что*. Но эти два вопроса представляют собой лишь один, так как *что* всегда мыслится лишь как цель *как*, который, со своей стороны, определяется только как цель *что*. Кант, например, не на нейтральной почве, но в контексте вопроса о существовании Бога, рассматриваемого с целью доказательства, впервые в 1763 году излагает свой «тезис о бытии», но сам Бог, наоборот, только с точки зрения онтологии представляет собой вопрос для метафизики. Тезис Канта о бы-

тии является, следовательно, неразделимо онто-теологическим.

Такой же является и метафизика Гегеля. Самое последнее *как* сущего — это его абсолютность, так как очевидно, что, как устанавливает введение в *Феноменологию*, «только абсолютное истинно, или только истинное абсолютно». Это изречение соответствует порыву, который с самого начала несет с собой гегелевский замысел. Но сам абсолют, если он «царствует» во всеобщем и таким образом, как говорил Аристотель, «охватывает собой всю природу в целом», еще необходимо обнаружить в том, что повсюду ему принадлежит, чтобы в совокупности его проявлений управлять всем сущим в целом, где он оказывается вершиной. Именно здесь нас ожидает удивление. Так как абсолют, который «один является истинным», не похож на одинокую гору, которой было бы достаточно быть вершиной. Ничто ему так не свойственно, как способность спускаться ниже самого себя, ибо только в этом он достигает кульминации. «Кажется, будто абсолютная сущность, наличная в качестве действительного самосознания, снизошла из своей вечной простоты, но на деле она лишь этим достигла своей высшей сущности».²⁹ Кто не проник в эту диалектическую тайну самой божественной сущности, может создавать о Боге такие фразы, как *Бог есть Вечность* или *Бог есть любовь*. Но Бог, непосредственно полагаемый в качестве субъекта, это только звук, лишенный смысла, простое наименование. Бог является Богом лишь благодаря диалектической спо-

²⁹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология Духа. С. 405.

собности спускаться ниже самого себя, чтобы не только унизиться до бытия, как это показывает *Логика*, но даже принять, как говорил Мальбранш, «низменное происхождение и униженность Творца». ³⁰ Так высшее *как* сущего, а именно абсолютное, которое устанавливает сущее в себе как род, в свою очередь возможно лишь в своей связи с тем, что, как говорит Аристотель, уже «вообще не имеет рода». С такой, собственно говоря, *онтологической* точки зрения, хотя и имея в виду абсолют, Гегель говорит, что «он соответствует понятию духа, которым обладает история в момент своего грехопадения во времени». ³¹ Это грехопадение во времени, посредством которого дух является как история, подобно тому как он являлся в качестве природы в «паралитическом покое», остается, таким образом, объектом того, что Гегель называет «теологией и богослужением». Но путеводной нитью такой теологии является спекулятивное суждение, в соответствии с которым диалектически связываются феномены природы и «мировые эпохи». Таким образом, Гегель еще раз полагает, согласно словам Шатобриана, «Вечность в основе истории времени», мысля Вечность и ее отношение ко времени более широким и более глубоким способом, чем кто-либо до него. Остается выяснить, не делает такая онтотеологическая интерпретация истории еще более неизбежным открытием еще более глубокой возможности постижения бытия. «Ведомая вопросом обоснования, метафизика Dasein должна таким образом

³⁰ Malebranche N. Méditations chrétiennes. Paris, 1928. XIX, 5.

³¹ Гегель Г. Ф. Лекции по философии истории. СПб., 2000. С. 42.

раскрывать его бытийный состав, чтобы таковой становился видимым как внутреннее осуществление возможности разумения бытия». ³²

Иногда по поводу Гегеля говорят о «теологии истории». Это слишком поспешное и слишком поверхностное утверждение. Ибо такая теология в свою очередь является таковой лишь в своей связи с определенной онтологией, фундаментальная черта которой в том, что касается суждения, — диалектическая интерпретация того, что Кант называл «связующей частицей» *есть*. Эта мнимая «теология истории» является, следовательно, онто-теологией, иначе говоря, метафизикой. Не менее метафизической является, с этой точки зрения, и философия Маркса как переворот (*Umstülpung*) — именно это слово, и самому Марксу известно, что оно значит — гегелевской метафизики. Согласно марксистскому перевороту человек, как существо, производящее само себя посредством своего отношения к природе в процессе производства, есть «высшее бытие человека» и, следовательно, истина Бога, который в буквальном смысле становится человеком, тогда как, с другой стороны, труд самопроизводства человека, который представляет собой его производство посредством своего собственного труда, раскрывается диалектически. Маркс в смысле, весьма близком Гегелю, хотя и «переворачивая» то, что говорит Гегель, мог бы сказать: «В образе пролетариата человек, как высшее бытие человека, кажется опустившимся ниже своей собственной сущности, но на самом деле только благодаря это-

³² Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 134.

му он и оказывается способен диалектически овладеть своим собственным достоинством». При социализме апофеоз человека как существа, производящего само себя, является, таким образом, «точкой омега» того бесконечного движения, которое, начиная с охоты или с разделения труда в половом акте, образует развитие самой истории, следующей внутренне присущему ей диалектическому ритму. Можно сказать, что именно опираясь на философию, а не повисая в воздухе, молодой Маркс и писал своему отцу в 1837 году, что «без философии невозможно проникнуть в самое сердце вопроса».

Сегодня модно противопоставлять научную позитивность марксизма тому туману, в котором еще раз могла бы затеряться гегелевская философия. На самом деле нет ничего более «позитивного», чем «грубое и материальное земное производство» с точки зрения спекулятивной интерпретации предикативного в оптике абсолюта. Но тогда во всем марксизме в целом диалектика остается одной из тех «мистерий», которые Маркс был намерен «разоблачать» своим так называемым критическим методом. Новая мода возникнет, следовательно, не в силу того, что обнаружат, что диалектика в значении Маркса есть «нечто совершенно иное», чем гегелевская диалектика, до такой степени, что все, что у них есть общего, сводится лишь к названию. Это совершенно точное наблюдение, если слово диалектика лишается всякого содержания, слово, которое сегодня изгибается, как сказал бы Монтень, «во всех направлениях и измерениях» и даже обозначает некую «теоретическую практику», которой предназна-

чено «изменить мир» посредством революции, что, очевидно, не имеет ничего общего с философией Гегеля. Но в чем именно такая «теоретическая практика» является диалектической, если не в том, что она осуществляется как «движение», которому она содействует в качестве последнего его основания, и не в том, что она высвобождает «позитивный смысл отрицания, связываемого с ним самим»? Иначе что могло бы означать марксистское понятие «противоречие капитализма»? Преобразуемое сегодня во множественное число: *противоречия* капитализма,— когда последний представляют как переплетение противоречий, а следовательно, как нечто логически абсурдное в том смысле, в каком абсурдно понятие круга, который был бы квадратным. Нет ничего более далекого от мысли Маркса, который благодаря Гегелю знал, что противоречие ни в коей мере не является источником логической ничтожности, но представляет собой источник самой жизни. Выражение *противоречие капитализма* на самом деле указывает на то, что в такой системе существует тайно и что вынашивает в себе внутри нее определенное отрицание, которое, доведенное до основания, одно лишь и делает возможным и в конечном счете необходимым диалектический переход к другой фигуре — фигуре отрицания *этого* отрицания. Противоречие капитализма Маркс понимает в том смысле, что являющееся его предикатом, а именно «обнищание огромной массы производителей», оказывается диалектической антиномией тому, что является его субъектом, а именно «неограниченному росту производства», и пролетариат представляет собой «отрицательную

сторону антиномии». Эта неспособность капитализма управлять своим собственным пролетариатом или, как говорил Гегель, «подкупить плебс, которому свойственно размножаться», разумеется, не потому что капитализм «недостаточно богат», как полагал Гегель, но потому что он не способен перестать быть самим собой, эта неизбежность, в силу которой внутри него будет рождаться его собственный противник — в этом и проявляется глубоко диалектическая сущность капитализма. Но откуда Маркс берет эту «логику» движения, если не от Гегеля?

Если капитализм и есть *свое* противоречие, то отсюда тем не менее не следует, что такое противоречие, которое и есть его жизнь, было бы прозрачным для него самого и представляло бы повсюду единообразным. Мыслить так — значило бы изменить мышлению Гегеля, который постоянно высмеивал художников, имевших «на своей палитре лишь две краски». В этом случае искусство живописи стало бы несложным. Но это, говорит Гегель, лишь иллюзия «исчисляющего рассудка», до которого, самое большее, и поднимается «здравый смысл каждого». Диалектике как живописи свойственно многоцветие. Именно в этом смысле в *Философии истории* Гегель столь разными красками изображает Французскую революцию, начавшуюся в 1789 году, и английскую революцию 1647 года, хотя обе они основываются на одном и том же принципе. Нельзя исключить, что *Философия истории* Гегеля была для Маркса настольной книгой и что именно в этой книге, которая прежде всего была курсом лекций, он овладел искусством использования оттенков и распределения цветов,

иными словами, искусством глубоко анализа ситуаций одновременно и тождественных, и различных. Именно поэтому он начинает свое исследование 18 Брюмера со слов: «Гегель где-то отмечает, что все великие всемирно-исторические события и личности появляются, так сказать, дважды».³³ Здесь «где-то» ни в коей мере не означает «Я уже не помню, где Гегель так говорит», но: «Читайте *Философию истории*, особенно те страницы, что посвящены преобразованию римской республики в империю, где Гегель столь мастерски анализирует историческое значение Цезаря». Более того, в самом близком к Гегелю смысле, а не вопреки ему, Маркс на последних страницах *Капитала* пишет, что «один и тот же экономический базис, при одних и тех же главных условиях, может в силу различных бесчисленных эмпирических обстоятельств — природных, расовых предпосылок, исторических влияний извне — предоставлять на уровне феноменов бесконечное число вариаций и градаций, которые можно объяснить лишь посредством анализа эмпирически данных обстоятельств».³⁴ Превращать этот эпизод в показатель разрыва Маркса с Гегелем — значит, как говорил Спиноза, «спать с открытыми глазами». Несомненно, для Гегеля общее начало является не тождеством экономического базиса, а другим «принципом». Тем не менее из этого не следует, что тождество принципа не является тождеством следствий. Следовательно, остается пойти на хит-

³³ *Маркс К.* 18 брюмера Луи Бонапарта // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* Т. 8. С. 119.

³⁴ *Маркс К.* *Капитал.* Т. III // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* Т. 26, ч. II. С. 387.

рость, чтобы сделать утверждение о независимости Маркса от Гегеля преобладающим, что без особого стыда и предпринимает Л. Альтюссер, доходящий до высмеивания у Гегеля мнимого упрощенчества, которое вызывает у него даже восхищение, когда в американском силлогизме средний термин, а именно Панамский перешеек, оказывается «весьма незначительным».³⁵ Но разве Гегель когда-либо говорил что-то подобное? Он, наоборот, говорит, что, несмотря на видимость, не Панамский перешеек, а граница между английским миром и испанским, следовательно, граница между Соединенными Штатами и Мексикой образует истинный средний термин американского силлогизма. К упрощениям зелотов Маркса как раз и сводится мнимое упрощенчество Гегеля. Но уже нет необходимости в Бекассине, начавшей изучать философию, чтобы сделать вывод о независимости Маркса по отношению к Гегелю. Книга Альтюссера, которую он озаглавил *За Маркса*, как если бы Маркс нуждался в помощи, это назидательное руководство, предназначенное для неомарксистской интеллигенции и для раздачи ей наград. Преимущество такой «точки зрения» — в том, что она в той или иной мере вдохновляет читателя добровольно отказаться от «традиций мертвых поколений», которые, как известно, «тяготеют, как кошмар, над умами живых».³⁶ Теперь каждый счастливо избавлен от необходимости учиться. Достаточно исказить нечто данное или довольствоваться мнимо научными искажениями,

³⁵ *Althusser L. Pour Marx. Paris, 1965. P. 214.*

³⁶ *Маркс К. 18 брюмера Луи Бонапарта. С. 119.*

которые предлагают другие. Монтень кое-что знал об этом, когда не без дерзости говорил: «Какое мягкое и приятное изголовье невежество и равнодушие предоставляют зрелому уму!» В нашу эпоху агрессивного сциентизма изречение Монтеня становится самой заурядной реальностью. Невежество свирепствует. Равнодушие ликует. Ибо все известно заранее после Маркса и Фрейда, которые нас, как говорится, «демистифицируют», своевременно освобождая нас от нашего собственного прошлого.

Диалектика, наоборот, имеет в своем распоряжении все прошлое, и, исходя из этого, она себя и объясняет. Но проблемой это прошлое становится не у Гегеля, и тем более не у Маркса, а у Хайдеггера, когда он ставит вопрос о том загадочном выраже, который в XIX столетии совершает диалектическая философия. Гегель ограничивается тем, что вступает в область диалектики, куда за ним последует и Маркс, тогда как после него Ницше будет рассматривать как «готику» диалектическое истолкование того, что он называет «самой глубокой сущностью бытия». Тот факт, что термин «диалектика», которая у Платона обозначает саму философию, приобретал и сохранял от Аристотеля до Канта уничижительный, в сущности, смысл, как это видно в *Критике чистого разума*, где Введение в *Трансцендентальную логику* придает диалектике значение «логики видимости», мало что значит для модных сегодня искажений. Таким образом, Л. Альтюссер, не поморщившись, говорит нам, что в соответствии с «длительной традицией» слово «диалектика» оказывается связанным с изучением становления феноменов.

«Длительная традиция» на самом деле лишь на одиннадцать лет старше самого Маркса. Она датируется если и не *Феноменологией* 1807 года, то по крайней мере *Йенскими рукописями*, которые не были опубликованы Гегелем. В том, что называют юношескими рукописями, диалектика именуется еще и *спекуляцией*. Итак, почему же Гегель дает слову «диалектика» столь новый и столь непредвиденный смысл? Это нигде не объясняется. Тем не менее только благодаря этому смыслу и только ему диалектика является интерпретацией самого бытия как становления. Но в конце концов Гегель — это великий Гегель, и Маркс не желает от него отставать. Именно поэтому он в свою очередь «диалектизирует» так же, как сегодня проблематизируют. «У меня проблема», — говорят всякий раз, когда дела идут не так, как должны идти. Тем не менее Маркс читал Гегеля, так же как последний в конце концов читал по крайней мере в 1812 году *Критику чистого разума*, что не свойственно современным «мыслителям», которые довольствуются тем, что осмеливаются говорить в прошедшем времени о своих исследованиях, если становятся, как говорят, «специалистами». Тогда они читают, и даже немало, но не позволяя себя увлечь за пределы дозволенного, то есть за пределы того, что разрешает научная благопристойность, которая должна быть, как говорит Моно, этикой. Именно поэтому такой читатель, как Хайдеггер, является для них, подобно аккорду из трех звуков, *diabolus in musica*. Тем не менее, когда Энгельс нам говорит, что первые греческие мыслители были «стихийными диалектиками», он не знает, что говорит. Это все равно, что утверждать, что

Фра Анжелико — это стихийный Мане. Если все же Гегель и не объясняется по поводу той судьбы, которой он вопреки Канту наделяет слово «диалектика», идя в этом вслед за Фихте и еще больше за Новалисом, чем за Фихте, то остается несомненным, что диалектика для него означает тройное открытие *есть* суждения как спекулятивного, поскольку тем самым и только тем самым то, что есть оказывается оцениваемым одновременно с диаметрально противоположных позиций, где диаметр — это самое крайнее расстояние между двумя точками окружности, и поэтому связь между ними более существенна, чем та, что дает любая хорда. Таким образом, *ди*-алектика могла бы быть отношением крайностей по отношению к тому, что, как говорит Гегель, является *Mitte zwischen ihnen*, то есть относительно самого центра круга. Она, следовательно, является не простым раздвоением, а тройственностью: единством крайностей в том, что является их центром. Отсюда, чтобы представить диалектику (которой Платон был ревнителем, а Аристотель — хулителем) как саму сущность силлогизма (неизвестного Платону, но, наоборот, восхваляемого Аристотелем), а силлогизм — как саму сущность *логоса*, необходимо преодолеть уже небольшое расстояние, и таким образом, соединяя друг с другом, на еще большей высоте, две вершины греческой философии, Гегель и становится диалектиком.

Маркс, конечно, не заходит так далеко, и диалектика для него — этого лишь гегелевское наследие. Самое важное для него — поставить ее на службу социализму, для которого, так же, как и для христианства в начале его истории, филосо-

фия не была сильной стороной. То, что и в первом, и во втором имелось нечто иное и, может быть, более важное, чем философия, а именно их более непосредственное отношение к изначальному мифу, не предохранило их от подчинения ее школе, даже при риске, что они изменят самим себе. Школе философии христианство в свое время нашло место в схоластике, а социализм, в иное время — в марксизме. Возможно, как для первого, так и для второго, это была обременительная авантюра, так как занятия философией не проходят безнаказанно. *Никто не гуляет безнаказанно под пальмами*, гласит одно выражение Лессинга, которое А. Жид любит цитировать. Во Введении к *Что такое метафизика?* Хайдеггер со своей стороны говорит нам о христианстве, ставшем философским: «Эта непотаенность сущего впервые только и дала возможность того, чтобы христианское богословие овладело греческой философией для своей ли пользы, для своего ли вреда — это пусть решают богословы из своего опыта христианства, продумав то, что стоит написанным в Первом послании апостола Павла к Коринфянам: οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; разве Бог не заставил стать глупостью мудрость мира?»³⁷ Тот же самый вопрос и в тех же самых терминах ставится и по поводу социализма, когда его во времена Маркса намереваются соединить с диалектикой как с *plus plus ultra* философии. На этом пути его ожидает будущее, облик которого он стремится приобрести в философии Ницше. Ибо диалектика еще не

³⁷ Хайдеггер М. Введение к «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 34.

является последним словом современной философии в ее истолковании бытия как становления. Еще более тайным и более решающим является возвышение *воли к власти* в ее отношении к *вечному возвращению равного*. Как и христианство, социализм занимает в этом возвышении свою философскую ступень. Ницше, озабоченный тем, чтобы ничего не утратить из человеческого прошлого и, как он говорит, «все бросить в горнило», воспринимает его как один из «инструментов» воли к власти. Он пишет в 1887 году: «Ненависть системы демократического равенства — это лишь *фасад*: в сущности, Заратустра весьма доволен, *что вещи приобрели такой размах*. В настоящее время он может выполнить свою задачу». Так как, говорил он самому себе немного ранее, «если идеалы социального эвдемонизма влекут за собой *регресс* человека, возможно, в конце концов, они получают *весьма полезную разновидность трудящихся*, изобретя *идеального раба будущего*, низшую и *необходимую* касту». Таким образом, капиталистическая система наемного труда не является для Ницше ни достаточно мобилизующей, оставляя благодаря безработице открытой возможность относительной праздности, ни достаточно дисциплинирующей. Один лишь социализм преобразует рабочих в «солдат»³⁸ труда и научит их «требовать властных руководителей», тогда как «события послужат возбуждающим средством». Ницше имеет в виду здесь «парижанина» Революции и Коммуны, в котором он узнает «европейца, доведенного до крайности».

³⁸ См.: Воля к власти. § 763.

Где же, с точки зрения связи между Гегелем и Ницше, располагается социализм? И где он был у Гегеля? Когда последний составил свою *Философию права*, слово «социализм» еще не существовало, как и слово «капитализм», хотя уже существовал термин «капиталист» в том значении, в каком его использовал маркиз Мирабо: «Осуждать капиталистов как людей, бесполезных для общества,— значит, безрассудно возмущаться самими орудиями труда». Хотя капитализм еще не имеет имени, Гегель тем не менее проникает в его сущность, когда упоминает об «абстракции, которая создает спецификацию средств и потребностей, а тем самым специфицирует и продукцию, и создает разделение труда».³⁹ Можно поразиться такой проницательности, которая опережает то, что у него было перед глазами. Ибо в конечном счете так называемая *промышленная революция* начинается в Англии лишь к 1760 году, во Франции — к 1790 году, и не вполне понятно, началась ли она во времена Гегеля в Германии? И разве не из Англии, через двадцать лет после *Философии права*, доходит ее свет до самого Маркса? И все же следует предположить, что Гегель, если бы он был жив,— когда Маркс публикует *Ниццету философии*, ему было бы семьдесят пять лет — с интересом ознакомился бы с некоторыми сочинениями «молодого Маркса», сожалея только, что последний мог придавать столь решающее значение пошlostям Фейербаха, который, разумеется, не лишен эрудиции, но чье значение в философии, самое большее, равно значению слабого Шопенгауэра, бывшего,

³⁹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 198.

слава небесам, лишь некоторое время идолом Ницше. Отсюда злосчастная интерпретация философии как «идеологии», *пустая фразеология* марксизма, которая в целом является лишь улучшением Фейербаха, иными словами, литературным суррогатом. Именно поэтому марксизм имеет такой благопристойный вид. Но Гегель, вероятно, был бы поражен анализом, который под различными состояниями (*Stände*), перечисляемыми и сопоставляемыми в *Философии права*, распознает *классовые* конфликты.⁴⁰ Одобрил бы он отношение, устанавливаемое Марксом как исходный пункт его доктрины, между существованием и эволюцией классов и техническим уровнем развития производительных сил? Нельзя отказываться от предположения, что Гегель, как и Хайдеггер, был бы здесь восхищен пронизательностью Маркса. Зато нет никакой уверенности, что он восхищался бы *вторым* положением, а именно что «борьба классов неизбежно приводит к диктатуре пролетариата»⁴¹, где *неизбежно* имеет значение *диалектически*. Так как, если, согласно Гегелю, диалектика предполагает конфликт двух крайних терминов, из этого ни в коей мере не следует, что повсюду, где имеется конфликт, сам этот конфликт имел бы значение, собственно говоря, диалектического конфликта, то есть конфликта, играющего решающую роль в мировой истории. Иными словами, сам переход к социализму, как к коллективному присвоению средств производст-

⁴⁰ Понятие класса не чуждо и Гегелю. См.: *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. § 245: «Богатые классы».

⁴¹ *Маркс К.* Письмо Йозефу Вейдемейеру // *Маркс К., Энгельс Ф.* Избранные соч. Т. II, М. 1952. С. 433.

ва, был бы, вероятно, для него, как и Французская революция, юношеский энтузиазм которой он безоговорочно приветствовал, лишь *эпизодом* истории, а не решающим ее *поворотом*. Некоторые начинают предчувствовать такой поворот в наши дни и доходят, после Токвилля, даже до того, что спрашивают, не является ли Россия в определенном смысле чем-то *бóльшим*, чем вторая Америка, даже если она и считает себя истинным Новым Миром. Следовательно, разве запрещено думать, что между греческим миром и миром римским, если переход от первого ко второму, от греческого к латыни, с таким трудом поддается диалектике в строго марксистских терминах, имеется *больше* различий, чем между Москвой и Вашингтоном? Ожидать от упразднения капитализма какого-то радикального преобразования — значит, возможно, ограничиваться весьма поверхностным определением социализма. Остается обвинить Россию в *уклонизме*. Легкомысленные от этого не отказываются, пока в свою очередь не уклоняется и Китай. Таким образом, очарованные марксизмом, который, согласно Сартру, и есть *Знание* (не забывайте о заглавной букве), не перестают к нему возвращаться в уверенности, что в силу действия одних и тех же принципов, приобретенных раз и навсегда, в следующий раз обязательно получится лучше.

Все предыдущее, разумеется, утопия, и Гегель — по понятным причинам — не читал ни Маркса, ни тем более Фейербаха. Но эта экстраполяция все же серьезнее, чем интерпретация марксизма как «демистификации» гегелевской диалектики или как изобретения совершенно новой, иными

словами, «негегелевской» диалектики, в том смысле, в каком Башляр говорил о «некартезианской эпистемологии». Так же, как «некартезианская» эпистемология от начала и до конца является картезианской в той мере, в какой она никогда не отказывается от аксиомы, что «природа в целом действует математически», так и «негегелевская» диалектика от начала и до конца оказывается гегелевской, если только она остается диалектикой. Подобно тому, как Сакре-Кер Монмартра в сегодняшнем Париже представляет собой последний памятник романо-византийского стиля, марксизм для нас является последним памятником стиля гегелевского. Несомненно, именно поэтому оба они привлекают к себе целые толпы и являются местами постоянного паломничества. Остается вопрос вопросов: вопрос о самой диалектике. Выше мы пытались показать, что *идея* диалектики, если предположить, что начиная с глубины веков она достигает зрелости вместе с философией Гегеля, не является, как утверждает Энгельс, простым *возобновлением* древнего как мир мышления, но представляет собой *повторение* начала, которое и есть само начало философии, где слово «повторение» обозначает не простой повтор, но новое раскрытие вопроса, до сих пор остававшегося в стороне от ее возможностей. Мы видели, что такое углубление вопроса в его собственные основания, возможно, и вызвало у Гегеля мысль о еще скрытом единстве философии Платона и философии Аристотеля в диалектической интерпретации самого силлогизма, что до него никому не приходило в голову. Для Маркса все обстояло гораздо проще. Он ограничивается тем, что принимает то, что Ге-

гель называет «диалектическим движением суждения», как сущность или, скорее, как нечто «само собой разумеющееся» научного детерминизма. «Заслугой» Гегеля было, по его убеждению, высвобождение самого понятия закона из того математического каркаса, который создали для него Галилей и Декарт. То, что история подчиняется законам и что эти законы являются диалектическими, и было главным достижением.

Такой образ мысли — это образ мысли *позитивизма*. Позитивизм — это наивное представление о науке, когда она ограничивается методическим использованием уже открытой области мысли, никогда не возвращаясь к самому открытию, которое нам эту область предоставляет, но принимая его как нечто само собой разумеющееся, то есть постоянно оставляя его позади самой себя. Так же, как Огюст Конт мимоходом приветствует Декарта, поздравляя его с тем, что он, наконец, осуществил «внутреннее включение вычисления в геометрию»,⁴² так и Маркс, мимоходом приветствуя Гегеля, поздравляет его с тем, что тот в своей *Логике* наконец добился воплощения противоречия в истину. Но на вопрос: почему Декарт, почему Гегель осуществили такой прорыв? Огюст Конт отвечает по крайней мере в том, что касается Декарта, *законом трех стадий*, который в его глазах основывается не столько на «фактах», сколько на законах падения тел. Таким образом, позитивизм приходит в науку благодаря науке. Но путь Конта — это тем не менее не путь Маркса. На вопрос, который ставит Гегель вместе со своим открытием диалектики, он отвеча-

⁴² Comte A. *Système de politique positive*. Paris, 1929. I, 485.

ет, что диалектическая интерпретация законов истории есть просто верное и в конечном счете научное соответствие мышления фактам. И если она ясно формулируется только в начале XIX столетия, то дело в том, что XIX столетие для такой формулировки имеет чрезвычайное значение. Маркс охотно объяснил бы диалектическую интерпретацию движения в гегелевской философии так же, как Сад в своих *Идеях о романе* объяснял появление в XVIII веке *черного романа*, сделав его «неизбежным плодом тех революционных потрясений, которые испытывала вся Европа». Андре Бретон написал по этому поводу несколько блестящих страниц. Таким образом, диалектическая интерпретация Революции не была следствием философии Гегеля: скорее, откликаясь на ставшую всецело революционной реальность, неведомо для себя философия и становится вместе с Гегелем диалектической, и если Гегель диалектически представляет отношение предиката к субъекту в суждении, то просто потому, что вокруг него, на уровне фактов, Революция почти повсюду стоит на повестке дня.

Но марксистское сведение диалектики к очевидности факта, когда «всякая глубокомысленная философская проблема... сводится попросту к некоторому эмпирическому факту»,⁴³ отличается тем не менее от позитивизма Конта тем, что последний не желает иметь никакого иного учителя, кроме знания, в том виде, в каком оно уже представлено в так называемых позитивных науках. Согласно Марксу, наоборот, сама очевидность позитивного

⁴³ Маркс К. и Энгельс Ф. *Немецкая идеология* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 33.

знания и выводит его за его собственные пределы, а ученые, которые также являются людьми и живут в определенном обществе, именно в силу идеологических причин воздерживаются от того, чтобы видеть и говорить с той полнотой ясности, которая повсюду изобилует. Даже математика, согласно Энгельсу, в своей глубине, на уровне вычисления бесконечно малых, является диалектикой.⁴⁴ В таком случае Гегель, если он понимает диалектику, упуская из виду ее полную истину, которая прежде всего является «критической и революционной», представляет для Маркса то, чем для теологов Средних веков была греческая философия, по крайней мере та, что была предоставлена им вместе с Аристотелем, анализ которого они следуют слово в слово. Они также принимают ее за нечто само собой разумеющееся. В таком случае то, что, по словам Святого Павла, «ищут греки», достаточно истолковать, как стремление, еще не реализованное в своей истине, которая откроется лишь христианской вере. На самом деле в философии Аристотеля имеется нечто прочное и здоровое, что, следовательно, нельзя на законных основаниях «завербовать», как скажет Э. Жильсон, на службу религии, для большего блага как религии, так и самого Аристотеля. Разумеется, Аристотель не мог свое мышление довести до конца. *Credo quod non pervertit ad hoc* (верю, что он до этого не дошел), как говорил святой Бонавентура. Но в конечном счете, он уже был на верном пути, на котором Святой Фома Аквинский будет для Аристотеля

⁴⁴ Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 148.

тем, чем станет пятью столетиями позже для несчастного Людовика XVI, пронизательный Тюрго, а именно, согласно Э. Лависсу, «ясным толкователем его искренней, но туманно выраженной доброй воли». Так дело обстоит и с Гегелем, которому только марксизм развязывает язык. *Sine Thoma mutus esset Aristoteles* (*Без Святого Фомы был бы нем Аристотель*). К этим словам Пико делла Мирандолы достаточно добавить: «И без Маркса Гегель». Именно в этом смысле, в своем *Ницше* Хайдеггер мог написать: «То, что теологи Средних веков изучали Платона и Аристотеля своим способом, переворачивая их с головы на ноги,— с этим феноменом мы вновь сталкиваемся, когда Маркс призывает на службу своей политической идеологии метафизику Гегеля».⁴⁵ Так как ни схоластика,

⁴⁵ Хайдеггер М. Ницше. Т. II. С. 132. Эта фраза, произнесенная в 1940 г., очевидно, не является последним словом Хайдеггера о марксизме. В *Письме о гуманизме*, написанном в 1946-м и опубликованном в 1947 г., он лаконично характеризует марксизм как «стихийный опыт чего-то такого, что принадлежит истории мира». Исходным пунктом марксистской интерпретации является, согласно уже цитированному письму Маркса Вейдемейеру, то, что борьба, с которой связывается существование классов, является исторически связанной с развитием производства и, следовательно, с техническим преобразованием мира. Но для Маркса такое техническое преобразование также есть нечто *само собой разумеющееся*. Для Хайдеггера, наоборот, сущность техники *еще требует осмысления*. Таким образом, если марксизм впервые предчувствует в техническом развитии существенный вектор истории, то вопрос о самой технике еще не ставится. Именно в этом марксистский опыт истории остается еще, несмотря на непосредственное проникновение в ее сущность, «стихийным». С другой стороны, ясно, что два высказывания Хайдеггера, 1940 и 1946 г., ни в коей мере не являются противоречивыми. Что марксизм мог быть охарактеризован как «стихийный опыт»

ни Маркс в том, что они переворачивают, не замечают совершенно иного основания или совершенно иного смысла, чем тот, что они сами и привносят, чтобы легче совершить этот переворот под именем «язычества» в одном случае и «идеализма» — в другом. Различие в том, что если греки никогда не говорили: «Мы другие, язычники», — Гегель говорит просто и ясно: «Мы другие, идеалисты», — как будет говорить и Гуссерль: «Мы другие, субъекты». Но «идеализм» и его марксистская карикатура остаются, однако, еще более далеки друг от друга, чем греческий мир алетей и его схоластическая интерпретация, с тем различием, что средневековая схоластика соответствует совсем иной судьбе бытия, чем греческая философия, тогда как марксизм и философия Гегеля принадлежат одному и тому же миру, но двум его разным уровням, из которых только один является уровнем философии.

В той «борьбе гигантов из-за спора друг с другом о бытии»,⁴⁶ которой и является философия в своей истории, Гегель среди великих философов оказывается тем, кто мыслит бытие в измерении спекулятивного суждения, согласно которому оно есть не только тождество, но и противоречие, не только противоречие, но и примирение. Именно поэтому он пишет в *Истории философии*: «Нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою *Логикку*».⁴⁷ Слово «положение» пе-

того, что еще должно быть осмыслено, нисколько не мешает тому, что отношение Маркса к Гегелю, в том, что касается диалектики, могло быть отношением эпигона.

⁴⁶ Платон. Софист. 243 а.

⁴⁷ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 2001. С. 287.

реводит здесь немецкое *Satz*, которое так же, как и суждение, соответствует греческому *λογος*. Тем не менее сразу же нужно отметить один нюанс. Если всякое суждение есть *λογος*, обратное не всегда верно; *λογος* не обязательно является суждением. Он является таковым лишь тогда, когда он становится отношением субъекта к предикату. Но и здесь возможно несколько случаев. Это отношение может иметь вопросительное значение (Что происходит?). Оно может передавать приказ (Идите прочь!). А также выражать пожелание (Дай Вам Бог успеха!). Но оно может также попросту означать, что предикат неотъемлемо связан с субъектом, когда, например, говорят: снег белый. Суждение в таком случае не высказывается в повелительном, сослагательном или желательном наклонении; его «наклонение», как говорили греки, или его «модальность», как будут говорить римляне, является указательной. Это «наклонение» первые характеризовали как *ἀποφαντικὴ ἔγκλισις*, отзвук *апoфaнтичeскoгo лoгoсa* Аристотеля, который у Аристотеля был тем, что в *логосе* имеет самое решающее значение.⁴⁸ Имеется, следовательно, согласно его мнению, суждение, где *логос* нацелен на различие субъекта и предиката и, главным образом, там, где «наклонение» такого *логоса* является указательным, а вещь, таким и только таким образом высказываемая, как будто из этого различия и возникает. Является ли *логос* таковым для Гераклита? Когда Гераклит говорит: «*Все едино*», — или когда он говорит: «*Бессмерт-*

⁴⁸ «Всякая речь что-то обозначает, но не как естественное орудие...». *Аристотель*. Об истолковании. IV, 16 б 33–17 а 2.

ные смертны, смертные бессмертны, одни живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают»,— где здесь субъект, а где предикат? Эти изречения не имеют характера суждения. Являются ли они, следовательно, менее апофантическими, то есть позволяют ли они меньше увидеть и сделать доступным мышлению, чем суждение? Не оказываются ли они, наоборот, дающими гораздо больше? Ни одно из изречений Гераклита не является на самом деле суждением. Или, скорее, как и речь поэта, они являются таковыми лишь по-видимости и для грамматиков. Таким образом, не занимствовал ли Аристотель свой образец суждения в грамматике? Или же, скорее, грамматика, гораздо позже, опирается на анализ Аристотеля? И не опирается ли вся философия после Аристотеля, если не на него самого, то на грамматику? Идея *спекулятивной грамматики*, которую, когда настала для него пора доказывать свои профессорские способности, исследует, обращаясь к Дунсу Скотту, Хайдеггер, должна привлечь наше внимание. Возможно, в его глазах философия Гегеля и является самым завершенным шедевром *спекулятивной грамматики* Нового времени. И, может быть, еще чем-то большим.

Говорить так — ни в коей мере не значит принимать Гегеля. Это значит оценивать его по достоинству. Но такое понимание его высказывания, когда он говорит, что принял и сохранил тем самым в своей *Логике* все «положения» Гераклита, должно нас насторожить. Так как местоположением изречений Гераклита ни в коей мере не является суждение, для Гегеля, наоборот, остающееся каноническим. Тогда не располагается ли *филосо-*

фия Гегеля на уровне, который является не уровнем мышления Гераклита, а уровнем Аристотеля, и не является ли спекулятивная интерпретация суждения лишь «грандиозной вариацией» на тему аристотелевского *логоса*? Ответить утвердительно — значило бы, возможно, потерять из виду как Гераклита, так и Аристотеля. Так как, согласно Аристотелю, *логос*, даже ставший суждением, остается в своей сущности апофантическим. «Сумеет ли, наконец, мышление, спрашивает Хайдеггер, хотя бы немного почувствовать, какое значение имеет то обстоятельство, что Аристотель еще мог ограничивать λέγειν как ἀποφαίνεσθαι»,⁴⁹ — иначе говоря, как «позволяющий являться»? Гегелевское суждение не столько позволяет являться, сколько стремится найти диалектическую достоверность того, что является его объектом, до тех пор, пока Ницше не будет находить ее еще более решительным способом. Оно находит достоверность бытия и его движения. Но, возможно, «загадка бытия и движения», о которой упоминает Хайдеггер в конце *Бытия и времени*, недоступна даже спекулятивному суждению. Возможно, растущее стремление удостовериться всегда является не более чем обратной стороной тайной неуверенности. Так как апофантическое Аристотеля, если «достоверность» ему и неизвестна, несколько не страдает от ее отсутствия. В той же мере, в какой изречения Гераклита не являются суждениями. Должны ли мы в таком случае научиться видеть то, что находится у нас перед глазами? Должны ли мы научиться говорить о том, о чем мы не переста-

⁴⁹ Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. P. 213.

ем высказываться? Но тогда на каком языке? Не идет ли речь о новом языке, как того желал Лейбниц, и в конечном счете о языке математической логики, на котором рядом с нами разговаривают вычислительные машины? Или о языке, на котором, не отдавая себе отчета, мы всегда все разговариваем?

Но может ли путь к языку, на котором мы, не отдавая себе отчета, разговариваем, к языку, который не оставляли поэты, быть также и путем мышления? В той части мира, которую Гегель называет Западом, мышлению свойственно быть философией. «Философы — это мыслители. Их называют так, потому что именно в философии разворачивается игра их мышления».⁵⁰ Так говорит Хайдеггер, вторя Рембо, о котором он не знает, что тот сказал: «Философы, вы пришли с вашего Запада». И дело не в том, что необходимо просто порвать с этим Западом, который является нашим в так называемой восточной философии. Запад, каким знал его Гегель, в себе самом содержит свой собственный Восток, откуда к нему и приходит первоначальный подземный толчок, философия, сразу же его от Востока и отрывающая. Так как философия с самого своего рождения говорит о различии бытия и сущего, которое представляет собой *ipsissimum* греческого мышления, но которое сразу же оказывается доступным ему самому лишь в тени, отбрасываемой сущим на бытие. Переход от Гераклита к Платону является, следовательно, зачаточной мутацией. С нее начинается, как говорит Валери, время «безвозвратного от-

⁵⁰ Там же. Р. 131.

клонения», которым от начала и до конца и является наша история, где вместо того чтобы «отдавать себя истине бытия», как поэма Парменида или как изречения Гераклита, движение мысли становится движением от сущего к сущему, через взгляд, направленный тем не менее на бытие. Такова онто-теологическая структура метафизики, согласно которой от Платона до ницшеанского переворота платонизма каждая эпоха ее истории отсылает к своему собственному источнику, все более и более от нее, однако, скрывающемуся. «Метафизика исходит из сущего, чтобы вновь к нему же и прийти. Но не из бытия, чтобы поставить вопрос о его обнаруживаемости».⁵¹ Такой язык, разумеется, непонятен, если под *бытием* понимают *ipsam esse* святого Фомы. Но бытие в *Бытии и времени* не является тем, что так называет святой Фома. Оно включает в себя, как говорил Хайдеггер вечером 7 июня 1957 года, в день, когда университет Фрейбурга праздновал свое пятисотлетие, «все метафизические интерпретации бытия начиная с Платона и кончая Гегелем и Ницше, то есть от начала и до конца метафизики».

Unterwegs zur Sprache, (*По пути к языку*), — это заглавие Хайдеггера, являющееся также призывом (как *Zur Seinsfrage*, прямо к вопросу о бытии! Или *Zur Sache des Denkens*, прямо к делу мышления!), образует значение того отступления философии, которое, начиная с 1929 года, в связи с Кантом, Хайдеггер представлял как «направляемую здесь-бытием (*Da-sein*) атаку на изначальный метафизический факт, который оно с собой не-

⁵¹ Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 119.

сет», иначе говоря, как *деструкцию метафизики*. Только такая «деструкция» ставит нас «на путь языка». Так как о языке и о речи метафизика создает метафизическое представление, согласно которому язык являлся бы не чем иным, как синтаксическим соединением имеющих определенное значение терминов, а научный анализ так называемого «лингвистического факта», со своей стороны, был бы лишь регистрацией *metaphysisches Urfaktum* (*первичного метафизического факта*) *inconcussum*, который несет с собой *Da-sein*. Но язык — это не то, что о нем говорит лингвистика, то есть не использование вербальных знаков. Он есть дом бытия, понятого в свою очередь как «то, по отношению к чему по своей воле разворачивается мышление». Философия всякий раз, когда она создает эпоху, то есть редко, ни в коей мере не является изобретением систем. Но она «прокладывает своим сказом неприметные борозды в языке. Они еще неприметнее, чем борозды, которые медленным шагом проводит по полю крестьянин». ⁵² Гегелевское тройное открытие *есть* спекулятивного суждения — это одна из таких борозд, не первая и не последняя, хотя Гегель и ничего не знал о стране, в которой возделывал землю. Хайдеггер пишет по поводу философии Канта, то есть об *опыте*, в котором ему было необходимо «испытать» само бытие: «Тем не менее тезис Канта о бытии как чистом полагании остается вершиной, откуда открывается вид назад вплоть до определения бытия как $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$, предлежаия, и вперед в спекулятивно-диалектическое истолкование бы-

⁵² Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 220.

тия как абсолютного понятия».⁵³ То же самое мы могли бы сказать и о гегелевском *опыте* бытия, который открывает глубины прошлого, лишь подготавливая в нем еще непредвидимое будущее. В течение половины столетия, следующей за смертью Гегеля, это будущее окажется философией Ницше, который действительно признает в гегелевской диалектике «грандиозную инициативу», так как в глазах Ницше Гегель уже понимает «невинность становления». Таким образом, Гегель для Ницше, если не для его неосторожных комментаторов, уже является самым близким мыслителем, каким для Гегеля был Кант. Но в чем? В том, что они оба знают, — еще тем не менее не зная этого *в чем*, которое им свойственно, хотя это именно его и касается — что мышление в них разворачивается «по своей воле».

Мышление Гегеля «...не неверно. И не то, что оно отчасти верно, отчасти ложно. Оно так же истинно, как истинна метафизика, которая через Гегеля в его системе впервые дает слово своей до конца продуманной сути».⁵⁴ Эти слова Хайдеггера в *Письме о гуманизме* касаются главным образом гегелевской интерпретации истории. Так как если история не является, согласно Гегелю, основой самого разума, тем не менее она «соответствует понятию духа, которым обладает история в момент своего грехопадения во времени». Так говорит Гегель, полностью подчиненный взгляду, который он отворачивает от сущего, чтобы направить его на то, чем для него является бытие. Сле-

⁵³ Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии. С. 380.

⁵⁴ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 204.

довательно, дух есть история, даже если он и есть нечто большее. Но и история в свою очередь есть дух, то есть путеводной нитью истории является спекулятивное суждение. Таким образом, история, как и сам Бог,— это система. Это, говорит Хайдеггер, «так же истинно, как истинна метафизика, которая через Гегеля в его системе впервые дает слово своей до конца продуманной сути». Нет большей пошлости, чем упрекать Гегеля в том, что он *слишком* систематичен, или что он неправомерно является таковым. Это все равно, что упрекать Декарта за *cogito* или Платона за то, что бытие было для него *эйдосом*, то есть принимать, как Вольтер Паскаля, великих философов за «великих любителей крайностей». Такое отступление мышления до «присущего каждому здравого смысла», согласно Гегелю, равносильно замене кофе цикорием. «Это так!» — сказал он, кажется, перед Альпами. Ничего другого он не говорит и тогда, когда его задачей было «выдержать опыт бытия». Но можно догадаться, что в опыте такого рода предчувствие заходит дальше, чем способность формулировать. Если история имеет во времени свою точку падения, то нам необходимо также сказать, что и сам Бог, только опускаясь в вечности ниже своей собственной сущности, становится духом и истиной. Ничто не достигает вершины своего бытия, если не жертвует собой в опыте своего собственного падения. По поводу Тракля и загадочного Элиса, которого тот упоминает в стихотворении, Хайдеггер пишет: «Элис так же существенно отличен от поэта, как от мыслителя Ницше — образ Заратустры. Но эти два образа сходны между собой тем, что их суть и путь начинается с

заката. Закат Элиса уходит в древнюю рань, которая старше, нежели состарившийся, угасающий род: старше, ибо созерцательнее; созерцательнее, ибо умиротвореннее; умиротвореннее, ибо сама несет мир».⁵⁵ Гегелю не свойственно такое раздвоение мышления и мифа. Тем не менее он — первый философ, у которого опыт бытия был первым и необычным опытом падения. Несомненно, диалектическая интерпретация падения привлекает его лишь как момент «процесса», который еще больше возвышается над той точкой, по отношению к которой он падает, в том смысле, в каком Лейбниц говорил: «Отступить назад, чтобы дальше прыгнуть». Но в конце концов падение здесь впервые появляется в том значении, в котором нет *ничего уничтожительного*. Оно принадлежит самой сущности бытия. Нет ли в таком случае необходимости пойти в осмыслении падения дальше Гегеля и диалектики, даже дальше Ницше и его более пронизательного трагического опыта и утверждать вместе с Хайдеггером, что это падение является *Sache des Seins*, делом самого бытия? И что именно в нем коренится «загадка бытия и движения»? Иными словами, что именно в *падении*, как его «свободное следствие», и возникают постоянно эпохи бытия?

Доверим такие вопросы терпеливости мышления. Они вовсе не обнаруживают ту неуклюжую уловку, когда, из страха перед мышлением, стараются найти ненадежное прибежище у поэтов, но передают отношение мышления к чему-то, воз-

⁵⁵ Хайдеггер М. Георг Трактль: уточнение поэтического строя (фрагменты) // Трактль Г. Избранное. М., 1994. С. 54.

можно, самому тайному в его «тайной истории». Но тогда не является ли само бытие этой историей, и вместо того чтобы история имела потребность во времени как в исходной точке падения, может быть, само время и есть «смысл бытия»? Не следует ли в таком случае, наконец, прочесть *Бытие и время*? И благодаря этому понять, что Хайдеггер уже не гегельянец, что он не опровергает Гегеля и тем более не опровергает Платона или Аристотеля, Декарта или Лейбница, Канта или Ницше, когда имеет с ними дело, но наоборот, позволяет им появиться там, где они, сами того не ведая, находятся, он восхищается их появлением и призывает нас к размышлению, которое было бы не злопамятством по отношению к прошлому, но открытием того, что было его последней возможностью, с самого начала в нем хранившейся. Следовательно, необходимо *прочесть Бытие и время*? По моему мнению, вовсе не случайно перевод, публикуемый на французском, задерживается на полпути. Этот феномен не требует никакого экономического или психологического объяснения. При всей своей явной бесцеремонности это самый яркий признак почтения к Хайдеггеру со стороны эпохи, которая, притворяясь, что нашла ему подобающее место, на самом деле его отвергает.

«ДИАЛОГ С МАРКСИЗМОМ» И «ВОПРОС О ТЕХНИКЕ»¹

Костасу Акселосу

В Письме о гуманизме Хайдеггер как об одной из задач «грядущего мышления» упоминает о *ein produktives Gespräch mit dem Marxismus*. Назовем эту задачу так: диалог с марксизмом, который был бы не бесплоден. Но почему марксизм, а не Маркс? Не является ли сам марксизм одним из тех измов, которые невозможно, как говорит Валери, мыслить серьезно, так как «этикетки с бутылок не опьяняют и не утоляют жажду»? В действительности, термин «марксизм» не имеет ничего уничтожительного, а окончание -изм не является простой этикеткой. Оно, скорее, указывает, что философия Маркса должна быть взята в самом своем существенном, а не в соответствии с теми версиями, которые выдвигают люди, ставшие ее эксплуататорами в литературе. Назовем их «неомарксистами», как говорят о «неотомистах», в том смысле, что искусство неотомизма заключается в том, чтобы великодушно наделять святого Фому Аквинского тем, что ему никогда не было свойственно, и даже превращать в томиста самого Хайдеггера, который сам об этом даже не подозревал. Так обстоят дела и с неомарксизмом. Тем не менее с него мы и начнем, не опасаясь, что мы, возможно, начинаем немного поздно.

¹ Издается впервые.

Приведем пример. Понятие, ставшее модным благодаря неомарксизму, — это понятие предателя, который не имел никакого намерения стать предателем, но который своим поведением предателем является «объективно». Тому, кто будет утверждать, что Дантон в свое время был не предателем, а одним из гигантов революционной эпохи, ответят, вдохновляясь Сен-Жюстом, что, несмотря на чистоту, между прочим подозрительную, его намерений, его склонность к снисходительности делала его в 1794 году «объективным предателем». Отсюда неомарксистское прославление процессов Прериала, исторического прообраза московских процессов, за одним исключением — процессы Прериала еще не предполагали однообразного ритуала признаний тех, кто должен был быть на них осужден. Но в конце концов, как говорил Фукье-Тенвилль: «Головы падали как камни», — включая и головы опасного Лавуазье и не менее грозного Андре Шенье. Но тому, кто в другом контексте вздумает утверждать, что капиталистическому режиму может быть свойственно увеличивать покупательную способность своих пролетариев, также ответят, что намерение капиталистов ни в коем случае таковым не является ввиду того, что, по их собственному признанию, единственный двигатель системы — это поиск прибыли. Оправдание капитализма — истинное или ложное, здесь это не имеет значения — основывается на точно таком же логическом механизме, что и интерпретация предательства как объективного. Если можно быть предателем, ничуть этого не желая, то в не меньшей мере возможно, что функционирование капитала — который, как

говорил, кажется, Жюль Верн, является, «мой друг, инстинктивным чудовищем, имеющим одно-единственное желание: расти»,— имело бы «объективно» совершенно иное значение, чем то, каким его наделяют его же субъективные движущие силы, настолько иное, что переход к социализму мог бы в крайнем случае предполагать определенные неприятности. Но марксисты, придерживающиеся модных веяний, иначе говоря неомарксисты, рассуждают здесь исключительно односторонне, становясь в этом похожими на Дж. С. Милля, по поводу которого Маркс, однако, сказал, напрасно или не без основания, что «ему столь же свойственны плоские противоречия, сколь чуждо гегелевское „противоречие“, источник всякой диалектики».²

На самом деле, распространенная игра субъективного и объективного является всего лишь ничтожной хитростью, достойной самой худшей софистики. Поэтому надо идти дальше. Чему в *Капитале* способствует знаменитый тезис, чисто объективный, о «капиталистическом противоречии», в том виде, в каком оно проявляется в хорошо известном феномене «кризиса», от которого социализм, в силу своей сущности, избавлен. Ему известны лишь «трудности», которыми он, как все знают, обязан враждебности капиталистического мира, не только окружающего его извне, но и упорно угрожающего ему изнутри, и советской России было недостаточно даже более пятидесяти лет диктатуры пролетариата, чтобы предотвратить такую угрозу.

² Маркс К. Капитал. Т. 1. М., 1983. С. 610.

Знаменитые «кризисы», которые были для Маркса самым точным показателем неизбежной революции, сегодня тем не менее спадают. Поэтому последний упрек в адрес капитализма заключается не столько в том, что он вовлекает весь мир в кризис, сколько в том, что он соблазняет народ иллюзорными радостями «цивилизации потребления». Так взор неомарксиста переключается на так называемые «слаборазвитые» страны, которые внушают ему больше надежд: «Белый малыш, ты будешь съеден». Церковь, которая никогда не терялась, также отдается «ветрам истории». Россия — это лишь другая Америка. Тогда: «Да здравствует Китай!» Почему бы нет? — говорят китайцы, для которых мировая история, как они считают, всегда была лишь нескончаемым оскорблением. Разве не мы изобрели порох? говорят они. И разве нас не семьсот миллионов?

И все же следует признать очевидное. Никогда, с тех пор как существует мир, он не был так испорчен. Более, чем когда-либо, это, как заявляет у Софокла Тиресий, *ὄψεϊ πόλις*³ (*больной город*). Но могло бы быть и так, что «тайным основанием» такого состояния вещей является не капитализм, как учит Маркс, но нечто еще более тайное, по отношению к чему сам капитализм мог бы быть чем-то «посторонним», «второстепенным» (*πάρεργον*). Именно к этой тайне Хайдеггер пытается приблизиться, когда в 1953 году ставит вопрос о технике. Перескажем кратко, своими словами, то, что он говорит. Если китайцы, открыв-

³ Софокл. Антигона. Стих 1015. В русском переводе Д. С. Мережковского: «бедствием великим И ужасом объят... Весь город».

шие порох, не сделали это открытие принципом артиллерии, чье грозное могущество нам в полной мере доказали две «последние» мировые войны, то дело не только в отсутствии капиталов и капиталистов, но и в том, что китайцы не были людьми техники, в ее связи с техне греков. Не потому, что в сравнении с греками они оставались первобытными дикарями. Но их не-первобытному состоянию недоставало гораздо более взрывного фермента, чем сам порох, того, который, хотя и оставался, как и все существенное, долгое время возможным в укрытии своей собственной потаенности, вспыхнул подобно молнии в речах Декарта, пророчески объявившего в 1637 году, что для нас, людей Запада, настало время «быть хозяевами и властителями природы».

Не это ли и было извечной мечтой самого человечества? Вовсе нет. Такая мечта была абсолютно чуждой грекам, которые, хотя и были людьми Запада, но еще оставались, по меньшей мере на первый взгляд, весьма близки в этом отношении китайцам. Нет, как говорил Аристотель, никакой нужды «править землей и морем», чтобы быть человеком. Известно, что Архимед не очень строго следовал приказам своего царя, требовавшего, чтобы тот скорее получил из своей математики боевые машины лучше, чем у римлян. Известно также, что греки, подобно китайцам с их порохом, открыли принцип паровой турбины, но использовали ее ради развлечений. Почему? Причина, предполагает, как и многие другие, П.-М. Шуль, в «избытке рабов».⁴ Это маловеро-

⁴ *Schubl P.-M. Machinisme et philosophie. Paris, 1965, Ch. I.*

ятно. Были ли рабы характерной особенностью греков? И нуждался ли в греках мир, чтобы усвоить уроки рабства? Если нет, то, возможно, следует подходить не со стороны рабов, чтобы понять и греческий мир и то «безвозвратное отклонение», которое нас с ним связывает. Но, возможно, уже и не со стороны капитализма, особенно если в нем видят лишь современную версию античного рабства.

Когда читаешь текст, опубликованный Марксом и Энгельсом в 1847 году под названием *Коммунистический Манифест*, то невозможно не поразиться одной из лучших его страниц, где резюмируется история нового времени и где подлежащим во всех фразах является слово «буржуазия». Подразумеваем: капитализм. Это, кажется, та «Буржуазия», что подчинила деревню городу, породила огромные города, сосредоточила средства производства, приступила к порабощению сил природы и к освоению целых континентов, применила в промышленности химию, создала парходное сообщение и даже электрический телеграф и т. д. На самом деле, буржуазия могла бы все это создать только в техническом климате. Почему же тогда Маркс говорит «буржуазия», а не «техника»? Потому что технику Маркс понимает лишь в простом инструментальном значении. Следовательно, именно буржуазия, а не техника является субъектом марксистских суждений до тех пор, пока благодаря диалектическому изменению ситуации этим субъектом не станет пролетариат, который продолжит и усилит, но для пользы всех, техническое производство, бывшее делом буржуазии. Техника для Маркса была не субъектом,

но чем-то нейтральным,⁵ что, в сущности, нуждается в том или ином субъекте, который в свою очередь всегда своевременно появляется, следуя «имманентным законам», то есть диалектике истории.

У Хайдеггера же в этом пункте заключается вся постановка вопроса. Действительно ли техника является таким нейтральным элементом, каким она предстает перед каждым, включая и Маркса? Или же мыслить так — значит оставаться «абсолютно слепым перед сущностью техники»? Другими словами, не является ли в своей сущности техника, по крайней мере для нас, людей Запада, тем самым субъектом, по отношению к которому и буржуазия, и пролетариат были бы лишь предикатами? Если это так, то замена буржуазии пролетариатом была бы лишь относительной революцией, но не той революцией, которую Маркс представлял как окончательную, а капитализм для него не был бы «абсолютной формой развития производительных сил».⁶ Тогда советская Россия была бы на самом деле лишь другой Америкой, что ни в коей мере не значит, что следовало бы у китайцев искать более строгое, чем в советской интерпретации, прочтение Маркса, — *возвращение к Сталину* или *возвращение к Ленину* было бы таким же смехотворным, как и *назад к Канту* или *назад к Лейбницу* в немецкой философии XIX столетия. Вопрос, который ставится, — это не вопрос об истинной интерпретации марксизма, благодаря ко-

⁵ Хотя сам Маркс, превосходящий «марксизм» в том смысле, который будет иметь в виду Хайдеггер, делал *также* и из буржуазии *willenloser und widerstandsloser Trager* (безвольный и пассивный орган) «промышленного прогресса».

⁶ *Маркс К.* Капитал. Т. 3. С. 239.

торой никто не оставляет полемику, если не сказать хуже, это вопрос о *produktives Gespräch mit dem Marxismus*, для которого, уточняет также Хайдеггер, ни философия Гуссерля, ни экзистенциализм Сартра не предоставляют достаточных оснований. В 1955 году в Сериси он добавил: диалог, для которого было бы также важно, чтобы и марксисты хотя бы немного отошли от определенного догматизма. Но как вступить в диалог с тем, кому известна «истина, путь и жизнь»? Разве что для того, чтобы самому узнать «истину, путь и жизнь», подобно тому как их видят на телевидении или на подиуме Мютюалите?

Но разве не является очевидной та инструментальная интерпретация техники, которая здесь ставится под сомнение? Разумеется. Она, как говорит Хайдеггер, является даже слишком очевидной. С точки зрения такой очевидности и утверждают «не без основания», что современная техника представляет собой «нечто совершенно иное и потому новое», если сравнить ее со старой ремесленной техникой. «Электростанции со своими турбинами и генераторами — тоже изготовленное человеком средство, служащее поставленной человеком цели. И реактивный самолет, и высокочастотная установка — тоже средства для достижения целей. Разумеется, радиолокационная станция не так проста, как флюгер. Разумеется, постройка высокочастотного агрегата требует сочетания разнообразных операций промышленно-технического производства. Разумеется, лесопильня в заброшенной шварцвальдской долине — примитивное средство в сравнении с гидроэлектростанцией на Рейне. И все-таки верно: совре-

менная техника — тоже средство для достижения целей».⁷

Но мы благодаря Гегелю также знаем: «Известное вообще — от того, что оно известно, еще не познано. Обыкновеннейший самообман и обман других — предполагать при познании нечто известным и довольствоваться этим; при всем разглагольствовании такое знание, не зная, что с ним делается, не двигается с места».⁸ Мышление Хайдеггера в целом в философии подвергает сомнению хорошо известное, и именно поэтому он задает вопросы там, где другие, наоборот, стремятся смириться с очевидным. Но ставить вопрос — еще не значит находиться в ожидании ответа. Так как, вообще говоря, ответы чаще всего приходят к нам от хорошо известного. Разумеется, не от того, что хорошо известно нам, поскольку именно мы и задаем вопросы, но от того, что хорошо известно специалистам в данном вопросе. *Я намерен Вам объяснить*, говорят специалисты: благодаря нам вам все станет ясно. Так Фрейд объясняет нам любовь, или почему Леонардо да Винчи мог писать так, как он писал. Не потому, разумеется, что он великий художник, но потому что великий художник, каким он был, только и делает, что «сублимирует». Именно этому, кажется, посвящена вся история с грифом. Что касается грифа, то это как раз не гриф, но нечто совершенно иное, о чем приличия не позволяют сказать, хотя все же он был и грифом. Маркс также многое объясняет. Именно в свете Маркса Сартр объясняет самому себе, чем

⁷ Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 222.

⁸ Гегель Г. В. Ф. Феноменология Духа. С. 16.

он является, а именно — оккупированным, захваченным в плен человеком, еще больше, чем во времена оккупации, и поэтому сопротивляющимся сегодня больше, чем вчера, и гораздо меньше, чем завтра. Хайдеггер, наоборот, ни в коей мере не человек, который объясняет. Объяснению, на немецком *Erklärung*, он предпочитает то, что Кант называл совершенно иным именем: *Erörterung*. В *Erörterung* слышится слово *Ort*, которое говорит о месте или о местности. Не следует ли в таком случае переводить *Erörterung* как «рассмотрение»? Не было бы на самом деле ничего лучше, если бы слово «рассмотрение» не использовали и не злоупотребляли им по крайней мере во французском языке, слишком многие эссеисты, которые говорят: *рассмотрение Пруста*, *рассмотрение Валери*, *рассмотрение Бернаноса* и т. д. До такой степени, что слово «рассмотрение» сегодня означает, скорее, литературный жанр наподобие импрессионистского, а не поиск более глубокой, нежели любое объяснение, постановки вопроса.

Но как вернуть вопрос о технике в то место, начиная с которого техника только и становится вопросом, вместо того чтобы сводить ее к очевидности ее инструментального характера? Будет ли своевременным отметить, что вокабула *техника*, которая становится французской — еще Декарт ее не знает — лишь в XVIII столетии, пришла к нам из греческого? Это одно из тех слов, которые прямо обнаруживают в греческом свое происхождение, перескакивая через латынь. Известно, что прямо из греческого приходят названия многих болезней, которыми страдает человеческий род. Не обязаны ли мы этим Гиппократу? Тем не менее,

техника не является названием болезни. Греческому *техне* на латыни соответствует слово *ars*, на французском *art*, *искусство*, которое незамедлительно располагается по соседству с *ремеслом*: говорят *искусства* и *ремесла*, если только оно не возвышается над простыми ремеслами, когда говорят об *изящных искусствах*. Но какой потребности, исключая искусство, соответствует в греческом, а не в латыни, новое слово, которое в свою очередь оказывается необходимым лишь начиная с XVIII века? Было ли в прошлом нечто такое, что мотивировало это весьма необычное обогащение языка? Почему бы нет? На самом деле, именно с XVII по XVIII столетие производство стремится уйти от старых ремесел, чтобы стать делом мануфактур, затем фабрик и, наконец, индустрии, где центральное место занимает уже не инструмент, а машина. Отсюда, возможно, и появление в языке нового названия, которое говорит преимущественно о новой вещи. Начиная с этого момента одно и то же название может использоваться ретроспективно, для характеристики древних ремесел с их инструментами, и обозначать в них тот способ действия, который их отличает. Так, уже Дидро говорит если и не о технике, то по меньшей мере о технике живописи, отличной от техники других искусств, а также в рамках одного и того же искусства, отличающей одну эпоху от другой, и даже одного художника от другого.

Учтем лишь, что слово «техника» приходит в наш язык из греческого лишь к началу эпохи машин, «промышленной революции», которая представляет собой главное достижение этой эпохи и происходит вначале в Англии в 1760-е годы, а за-

тем во Франции, начиная с 1790-х. Но существовала ли связь между техникой и машинами? Было бы все же неосторожным сводить к использованию машин сущность современной техники. Не потому, что машины были лишь одним видом техники среди других, в равной мере возможных. Скорее, это действительно одна из самых ярких отраслей в мире современной технике, но она еще не представляет собой ее сущности. Чем на самом деле являются машины? Машину, вообще говоря, можно определить как применение на практике наук о природе, которые в свою очередь основываются на математике. Не является ли Политехнический институт, созданный Конвентом, но получивший свое имя лишь в Первой империи, исследовательским центром, который соответствует этому отношению самой чистой науки к ее применению? Такое определение машинной техники посредством применения науки на практике, разумеется, абсолютно справедливо. Так же, как и инструментальное определение техники. Первое столь же очевидно, как и последнее. И то и другое размещают нас в *хорошо известном*. Именно поэтому, если мы хотим прямо перейти к вопросу, было бы важно их поставить под сомнение. Если рассматривать все более внимательно, машинная техника — это не столько применение точных наук на практике, сколько такое их использование, когда практика становится иной, чем она была прежде. Дело в том, что, как говорил Гете, нет ни одного из искусств или ремесел, которые в наши дни «не обращались бы к помощи математики». Не для того чтобы придать вещам более точное, нежели позволял взор древнего мастера, из-

мерение, но чтобы придать им совершенно иное измерение, то, что сообщают им точные науки, в которых вещи в своей сущности обнаруживают себя как системы связей между параметрами, функционально изменяющимися по отношению друг к другу. Теперь наполнение кувшина — это уже не прежнее движение, которым черпают воду из фонтана, но замена газообразной субстанции, заполняющей в реальности пустой сосуд, жидкостью, которую прочные стены удерживают в статическом состоянии. Для точных наук никакой кувшин никогда не может быть пустым, за исключением того случая, когда функционирует пневматический насос. И тем не менее говорят, что кувшин пуст. Так говорят в силу невежества. Мольер еще умел смеяться над теми, кто подтрунивает над невеждами:

Невежда, ты не видишь причины своего падения, а оно случилось из-за смещения той точки, которая называется центром тяжести.

В этом новом видении практика (которая, согласно грекам, имела своей основой удивление перед тем, чем являлась для них вещь — *αὐτὸ τὸ πρῶτον*: «входи», говорила им открытая дверь; «вперед», говорила дорога; «садись», говорил стул; «поднимись», говорила лестница; „натяни меня“, говорит Улиссу его лук) становится, как поясняет Огюст Конт, практикой *инженеров*, иными словами, специалистов по машинам. Она заключается, уточняет он, в том, чтобы «ввести в систему причин и следствий несколько модифицирующих ее элементов» чтобы «сделать для нас удовлетво-

рительными окончательные результаты».⁹ Теперь, вместо того чтобы зажигать «свет в ночи»,¹⁰ современный человек нажимает на выключатель, вводя таким образом, без особых усилий, в «систему причин и следствий» «модифицирующий ее элемент», требующийся, чтобы результат оказался для него удовлетворительным. Такого рода практика была бы, как говорит Хайдеггер, настолько поразительной для греков, насколько она остается чуждой и для людей Средних веков. Тем не менее для нас она становится такой же естественной, как воздух, которым мы дышим. Но она связывает нас с вещами лишь благодаря «математическому проекту природы», заключающемуся в том, что сама природа может предстать перед нами лишь тогда, когда она, как говорит Декарт, «сводится к математическим законам». Именно поэтому, возможно, имеется нечто иллюзорное в анализе машин Маркса, который считал, что в их видимой форме он обнаруживает орудия «древних знаний». Новая практика, которая им соответствует, не является, как он говорит, *nur eine (...) veränderte mechanische Ausgabe*¹¹ прежней, но именно в той мере, в какой она связана с машинами, она представляет собой абсолютно изменившуюся версию. Поворот ручки выключателя — это не повторение, всего лишь механически модифицированное, того, чем был «зажженный в ночи свет»; это нечто совершенно иное.

⁹ Comte A. Cours de philosophie positive. Paris, 1927. Первая лекция.

¹⁰ Гераклит. Фрагмент 48.

¹¹ Маркс К. Капитал. Т. 1. «Всего лишь механически модифицированной версией».

Для древнего столяра его отношение к дереву рождалось непосредственно из его отношения к произведению. Таким образом, он, как говорит Аристотель, «имел дело с деревом». Сегодня рабочий имеет дело, скорее, с «первичной материей», на которую он провоцирует воздействие других материалов, пользуясь, как говорит Маркс, «механическими, физическими, химическими свойствами вещей, для того чтобы в соответствии со своей целью применить их как орудия воздействия на другие вещи».¹² Эти две ситуации разделяет целый мир. Нет ничего более немислимого для грека IV века, чем современное понятие продукта труда. Он не нашел бы в нем ничего из своего собственного отношения к миру, где *техне* соответствует *фюзису*, самому в своей основе являющемуся *пойззисом*. Оно дало миру Парфенон на Акрополе, а не Эйфелеву башню на Марсовом поле. Различие между ними не в том, что орудие труда, «карликовый инструмент», как говорит Маркс, в руках греков, стал в руках современных людей «гигантским», но в том, что современные машины, вместо того чтобы быть орудиями труда, образуют внешне видимый аспект более тайной мутации этих орудий, предзнаменованнием которой является уже появление «точных наук» и соответствующее им отношение к вещам в области мысли. Когда Декарт объясняет в *Правилах*, что кружевницы и вышивальщицы математизируют неведомо для себя, в силу того что сама природа, под руководством которой они трудятся, «во всем действует математически», он уже заранее уста-

¹² Там же. С. 190.

навливает то положение, в котором мы все находимся, включая даже высадку на Луне. О *Рассуждении о методе* можно сказать то же самое, что говорит наблюдатель у Эсхила, когда он видит, как ночью зажигается огонь, предвещающий взятие Трои: *τελεῖται*, свершилось! Современные машины ни в коей мере не являются практическим применением наук и природы; это появление новой практики, с точки зрения которой сама природа оказывается лишь объектом науки в современном смысле слова, а сама эта практика состоит в том, чтобы поворачивать выключатель или приводить в движение двигатель, запуская стартер. И то, и другое — это не вещи, и даже не орудия труда, хотя они и имеют такую видимость; сегодня они освещены тем невидимым светом, который и есть дух нашего мира и который Хайдеггер называет сущностью техники.

Теперь, кажется, установлено следующее: сущность машин состоит не столько в преобразовании орудия труда в машину, сколько в самой природе машины, которая является машиной, скажем мы, видоизменяя изречение Канта, лишь «в той мере, в какой в ней обнаруживается математика». Именно в силу своей внутренней природы, начиная со специфической новизны знания, которое она использует, и не как внешнее применение знания к практике вообще, машина и является машиной. Вопрос, который перед нами ставит современная техника, та, для которой слово *техника* только и выходит из греческого языка, чтобы войти в наш, перемещается таким образом из практики по направлению к знанию, благодаря которому сама практика смогла приобрести вид исполь-

зования машин. Такое знание, еще неопределенное, не предшествует в XVII столетии так называемому «применению», тому, что будет иметь место во второй половине XVIII века. Но, как и вера в истолковании Откровения у Святого Павла, оно само является ἀρραβών, даром преображения, которое будет осуществлено на практике лишь позже. Поэтому первые машины, вместо того чтобы непосредственно исходить из такого знания, еще, в сущности, соответствуют тому, что Вольтер характеризовал как «механический инстинкт». Монгольфьеры — это еще не машины в значении современной техники. Так же, как и судно на колесах, которое Дени Папен благодаря паровому давлению заставил в 1707 году передвигаться по реке Фульде. Такие сооружения станут, собственно говоря, машинами только в соотношении со знанием, для которого $ax - b = 0$ истинно только для $x = b / a$, то есть если только x удаляется от b / a , $ax - b = 0$ становится ложным. То, что до сих пор имело свое начало в изобретательной симпатии к природным силам и обнаруживало тем самым «механический инстинкт», столь удачно названный Вольтером, уступает теперь совсем иному отношению к той же самой природе. Но тем самым техника современных людей еще больше сближается с греческим смыслом слова *техне*. Разумеется, для греков это слово обозначает ремесло, а также говорит об изящных искусствах. Но в соответствии с употреблением, предшествующим Платону, которое во времена самого Платона еще действует, оно главным образом обозначает само знание. Когда Сократ в *Филебе* характеризует в связи с музыкой архитек-

туру как τεχνικωτέρα,¹³ он не имеет в виду, что в последней больше техники, чем в первой, поскольку архитектура требует орудий и инструментов, но что для занятий ею необходимо быть более сведущим. Музыка, наоборот, более «стохастична», то есть она в большей степени зависит от удачной случайности.

Но не слишком ли легко разрешает интерпретация *техне*, а следовательно и техники как знания, вопрос, который в современной философии часто принимается за вопрос вопросов, вопрос об отношении теории и практики? Не означает ли она, что техника на деле, в ущерб практике, превращается в чисто теоретическое занятие? И не оказывается ли вопрос об их отношении и о первенстве первой или второй второстепенным вопросом, содержащим в себе другой вопрос, более существенный? Ницше предчувствовал такой вопрос, говоря о нераздельности теории и практики. Не об этом ли как раз и говорит Маркс? Ни в коей мере. Не следует, говорит Маркс, и он говорит это в рамках своего «материализма», изолировать теорию *от* практики, которая представляет собой материнскую почву, *подлежащее*, тогда как первая является лишь его эхом или отражением (*Reflex*). Не следует, говорит Ницше, разделять теорию *и* практику,¹⁴ так как они взаимосвязаны более существенным отношением, которое одно имеет решающее значение для их объединяющего соответствия. Но где они так взаимосвязаны? В *воле к власти*, которая является не практикой, а «самой глубокой

¹³ Платон. Филеб. 56 в.

¹⁴ Ницше Ф. Воля к власти. 458.

сущностью бытия». Другими словами, истинным подлежащим, истинным субъектом — это не теория и не практика, а нечто иное, что не является не тем и не другим. В том смысле, в каком, согласно Пармениду, истинный субъект во фрагменте стиха, названного III-м фрагментом поэмы,— это не νοεῖν (мышление), не εἶναι (бытие), но τὸ γὰρ αὐτὸ (истинно тождественное).

Так же, как и утверждение о классовой борьбе, объяснение теории практикой не является изначально марксистским тезисом. Мы находим его как у Прудона, так и у Бергсона, у которого оно появляется вовсе не от Маркса. Что является специфически марксистским, так это попытка, исходя из исторически различных способов производства, вывести различные «идеологические» представления, которые из них в каждом случае «вытекают». «На самом деле, гораздо легче посредством анализа обнаружить земное ядро религиозных туманностей, чем, двигаясь в обратном направлении, исходя из действительных условий жизни, какими они всякий раз предстают на уровне фактов, вывести их небесно идеализированные формы».¹⁵ В этом отношении, например, для решения вопроса об историческом развитии различных религий, из «разглагольствований Фейербаха», как писал в 1846 году Энгельс Марксу, ничего нельзя извлечь. Второй тезис предполагает первый лишь для того, чтобы установить точку разрыва Маркса с Фейербахом. Если, таким образом, идеологические представления «вытекают» из отношений между классами, которые сами связаны

¹⁵ *Маркс К.* Капитал. Т. 1. С. 389.

с «определенными фазами развития производства», само научное мышление в свою очередь представляет собой лишь прелюдию к практике, которая проецирует его впереди себя, чтобы объяснить себя в его свете. Когда, например, начиная с первой половины XVII века, математика у Галилея становится «логикой физики» — так будет говорить Лейбниц — или, точнее, особым видом математики, геометрически объясняющим пространство как одновременно и однородную и бесконечную среду, то не происходит ли это под воздействием «торгового капитализма», который ищет для себя всегда новые каналы сбыта, и где ничто не располагается столь далеко, чтобы не распространять этот поиск еще дальше и не расширять рынки? Поэтому Маркс пишет: «Чем было бы естествознание без промышленности и торговли?»¹⁶ На самом деле это никому не известно. А чем было бы оно без многих иных вещей? Оставим все же за собой право сомневаться, что отношение *Геометрии* Декарта к *Началам* Евклида точно измеряется отношением долгих путешествий, предпринимаемых торговым капитализмом, к средиземноморскому судоходству, которым дольствовались греки, если мы не ограничиваемся теорией, догматически полагающей, что иначе и быть не может. Но если все обстоит иначе, иными словами, если теория не исходит из практики, то, *следовательно*, практика исходит из теории? Ибо, как и в проблеме яйца и курицы, необходимо, чтобы одна из них исходила из другой.

¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 28.

Повсюду, где выражена двойственность взаимосвязанных терминов, логика стремится отдать предпочтение одному из них, чтобы сделать его основанием другого. Так, Огюст Конт, замечая по поводу науки, «насколько ее связь с искусством имела на первых порах существенное значение», сразу же добавляет, что как раз их «полное разделение» более всего и «способствует скорости их прогресса».¹⁷ Но этот прогресс, разумеется, распространяется и на область деятельности. Следовательно, если вначале практика была основой теории, то теперь последняя становится «основой» первой. Действительно, есть ли что-либо более очевидное в современной технике, чем применение науки? Маркс переворачивает предположение. Не только в весьма отдаленном, но даже и в доисторическом прошлом практика служила основой развития теории. Ибо «чем было бы естествознание без промышленности и торговли?» В таком случае возникает спор, такой же академический, как и тот, что в век самого Маркса вспыхнул между этнологами, когда в связи с двойственностью в религиозной жизни мифа и ритуала они стремились выяснить, что из них может служить объяснением другому. Вот как В. Ф. Отто резюмирует ситуацию: «Вначале кажется очевидным, что именно культ предшествует мифу, получая от него свое значение. Но в последнем столетии обнаруживается, что необходимо было перевернуть отношение. Культ вместе с его ритуалами казался гораздо более древним, чем миф (который фактически повсюду обнаруживается в относительно

¹⁷ Comte A. Cours de philosophie positive. 40 лекция.

поздней форме, в форме поэзии), а с другой стороны, миф, бывший, наоборот, совершенно необъяснимым для рационалистического мышления эпохи, гораздо легче объяснить, в особенности исходя из магии. Но при переходе от XIX столетия к XX более обстоятельное исследование в области ритуалов, особенно у первобытных людей, должно было привести к констатации, что нет и никогда не могло быть никакой культовой деятельности без связанного с ней мифа. Везде ритуал соотносится с мифом, с которым он неразрывно связан».¹⁸

Сторонники объяснения мифа, исходящего из ритуалов, могли бы сказать, вдохновляясь Марксом (*Второй из Тезисов о Фейербахе*): «Спор о действительности или недействительности мифа, изолирующегося от ритуальной практики, есть чисто схоластический вопрос». Ибо (Восьмой Тезис) «все мистерии, которые увлекают мифологию в мистицизм, находят свое разрешение в ритуальной практике и в понимании этой практики». На что другая сторона отвечает: ни в коей мере, так как ритуал всегда является лишь мифом в действии. Таким образом, спор, однажды вспыхнувший, разворачивается во всю ширину. Как говорил Кант: «Они прекрасно сражались; тени, с которыми они воевали, как герои Вальгаллы, в мгновение ока собираются вновь, дабы они еще раз смогли насладиться такой же бескровной битвой». Но почему? Потому что обе стороны мыслят одинаково поверхностно. Упомянув о двух враждебных точках зрения, В. Ф. Отто утверждает: «*Beides ist*

¹⁸ *Otto W. F. Das Wort der Antike. Stuttgart, 1962. P. 364.*

gleich falsch»,¹⁹ — обе они одинаково ложны. В неразрывной связи мифа и ритуала, ни один из них не дает объяснения другому в силу той причины, уточняет он в другом месте, «что в своей основе они представляют собой одно и то же».²⁰ Но что это за основа? То, что позади их обоих остается, тем не менее основой вопроса и что Отто называет «обнаружением божественного и самого его присутствия». Не только миф, но и ритуал соответствуют этому обнаружению, хотя и двумя различными способами. Миф соответствует ему в языке, ритуал — в действии. «Культы древних народов переносят в настоящее священное событие, которое предшествует времени и приносит в язык речь, о нем свидетельствующую, не для того чтобы под воздействием магического принуждения заставить это событие произойти снова, но потому что имеющееся в нем божественное само требует возможности обнаружить себя как присутствующее в настоящем».²¹

Хайдеггер не мыслит иначе, когда дело касается не только мифа и ритуала, но в более общей форме — и теории, и практики. Разумеется, можно попытаться объяснять практику, исходя из теории, простым «применением» которой она бы была, или теорию, исходя из практики, как простую прелюдию к практике, которая была бы ее следствием. *Beides ist gleich falsch (и то, и другое ложно)*. Это ложно в обоих случаях в силу того, что они хотя и разделены, но *im Grunde das Selbe* — имеют в своей основе Тождественное. Но что это за ос-

¹⁹ *Otto W. F. Die Gestalt und das Sein. Düsseldorf, 1955. P. 254.*

²⁰ *Otto W. F. Mythos und Welt. Stuttgart, 1962. P. 273.*

²¹ *Otto W. F. Die Gestalt und das Sein. P. 80.*

нова? Это то, что позади и теории, и практики остается тем не менее основанием вопроса, а именно отношение к бытию, каким оно раскрывается в просвете сущего, соответствуя миру сущего. В этом мире само божественное относительно и связано с бытием. Именно поэтому мы читаем у Хайдеггера в его *Ницше*: «Ни практика не преобразуется на основе теории, ни теория на основе практики, но обе они преобразуются вместе, исходя из изменения отношения к бытию».²² Так, отношение греков к бытию несет в себе изначальную взаимосвязь теоретического и практического, которые, как говорит Аристотель, «вступают друг с другом в противоречие», когда окончательная граница теоретического поиска оказывается исходной точкой действия. Но до какой границы может пойти такой поиск? До той точки, где сами *πράγματα* видны в их *изначальном расцвете*. Аристотель говорит: ἐξ ἀρχῆς φύσιν.²³ Именно здесь интерпретация бытия как *φύσις* утверждает свое значение в теоретическом поиске и сообщает свой стиль действию. Измерять греческую интерпретацию бытия как *φύσις* мерками «производительных сил», заявляя, что именно потому, что греки были еще ремесленным народом, едва вышедшим из «идиотизма сельской жизни», то, что для нас сегодня является математически обработанной природой, было для них «только» *φύσις*, — это мнение настолько же обосновано, как и объяснение мифов из ритуалов, которые в свою очередь объясняются благодаря гипотезе о «ма-

²² Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. С. 178.

²³ Аристотель. Политика. I, 1, 1252a 23–25: «В рассмотрении первичного образования предметов».

гии», а она также предполагается утилитарной. Такого рода конструкции не считаются с тем «феноменом», которым они намерены овладеть, но который явно насмехается над ними. Тогда же, когда Маркс, обращаясь к Фейербаху, оказался под властью его упрощений, Шеллинг, столь ненавистный Марксу, говорил: «Вопрос не в том, чтобы узнать, каким образом явление должно быть искажено, извращено, упрощено или сокращено, чтобы быть в случае необходимости всегда объяснимым из принципов, которые мы решили не нарушать; наоборот, мы должны спросить: в каком смысле необходимо расширение нашего мышления, чтобы сохранить связь с явлением?»²⁴

Но в таком случае само теоретическое всегда представляет собой нечто большее, чем «просто теоретическое»? Разумеется. В том смысле, что практическое всегда есть нечто гораздо большее, чем «просто практическое». В этом смысле, как говорит Хайдеггер, «чистого практика вообще не существует».²⁵ Так же, как и чистого теоретика. И тот, и другой являются таковыми, начиная с прорыва, имеющего гораздо более решающее значение, с того, о котором нам, например, рассказывает в 1637 году Декарт в *Рассуждении о методе*. На самом деле речь там идет не о простой «теоретической революции» в значении Маркса, то есть в том смысле, в каком *Диоптрика*, непосредственно следующая за *Рассуждением*, приносит с собой нечто совершенно новое в том, что касается теории рефракции. Ибо «теория» Декарта как раз и

²⁴ Schelling F. W. J. Philosophie de la mythologie; Werke. XII, 137.

²⁵ Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. С. 177.

предполагает тот *метод*, одним из *применений* которого она является. Чтобы такое «применение» было возможно, необходимо вначале дойти до метода. Сегодняшняя путаница, связанная с тем, что под теорией понимается все то, что не зависит непосредственно от практики, а сам термин «практика» означает лишь инструментальное знание-действие, образует здесь препятствие для любого понимания того, что приходит вместе с Декартом. Гуйе имел все основания сказать: «В открытии метода нет ничего методического. Посредством метода можно сделать все, но нельзя его получить».²⁶ Скорее, об открытии метода возвещается как об «озарении» или «изумлении», которое случилось с Декартом ночью 10 или 11 ноября 1619 года. Многое, как говорит в знаменитом *Седьмом письме* Платон, происходит так, словно внезапно вспыхивает спящий огонь, и сияние истины нисходит в душу, насыщая ее своим светом. Ницше в *Ессе Ното* говорил по этому поводу об «откровении». Сегодня благодаря Бергсону модно называть это «интуицией». Но тем самым оставляется без внимания тот факт, что для Декарта *intuitus*, как он сам говорит, еще больше, чем *deduction*, является существенным моментом самого метода, *ipsamet deductione certior, quia simplicior* (в силу самой дедукции более достоверным, ибо более простым). Таким образом, нет ничего более далекого от картезианства, чем превращение открытия метода в «интуитивное». На такое злоупотребление терминами и идет Бергсон, противопоставляя одновременно и *homo sapiens*, и

²⁶Goubier H. Descartes, Essais. 1949. P. 76.

homo faber столь строго осуждаемому *homo loquax*, мышление которого, как он говорит, «когда он мыслит, является лишь рефлексией над его речью». ²⁷ Но как тогда назвать то *трансметодическое*, что для Декарта имеется в открытии метода? Не лучше ли, как читаем мы в *Письме о гуманизме*, оставаться здесь «в безымянном»? Отклик этого мы читаем также и в другом месте:

«Когда во мраке зимней ночи вокруг хижины бушует снежная буря с ее свирепыми порывами ветра, когда все окрест застилает снежная пелена, все, скрывая от глаз, вот когда наступает время торжествовать философии. Вот когда она обязана вопрошать просто и существенно. Всякая мысль должна прорабатываться сурово и отчетливо. Тогда печатляется труд мысли в языке — все равно как ели, высясь, противостоят буре». ²⁸

Таким образом, Аристотель остается в «безымянном» относительно того, что XVII век, наоборот, весьма легко, одним росчерком пера или одной фразой одного из своих второстепенных философов, окрестит *онтологией*. Будем поэтому остерегаться неуместного употребления слова *интуиция*, которое, возможно, «скорее затемняет вопрос, чем проливает на него свет». ²⁹ Вероятно это было, скорее, дипломатическое выражение, чем изречение философа.

И все же — называли ли как-нибудь греки то, о чем идет речь? Разумеется, называли, но таким на-

²⁷ Bergson A. La Pensée et le mouvant. Paris, 1946. P. 106.

²⁸ Хайдеггер М. Творческий ландшафт. Почему мы остаемся в провинции? // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1994. С. 218–219.

²⁹ Heidegger M. Der Satz vom Grund. P. 166.

званием, которое само заслуживало вопроса. На самом деле они называли это Θεωρία. То есть *теорией*? Ни в коем случае. Θεωρία не имеет никаких «теоретических свойств», противоположных практике, которыми такие конструкторы, предприниматели, навигаторы и исследователи, какими были греки, на первый взгляд вообще пренебрегали. То, что некоторые из них называли θεωρία, было, скорее, более высоким видом практики, видом, в котором само сущее, как оно есть, становилось αὐτὸ τὸ πράγμα, делом, которым они занимались. Как иначе можно понять, что об «идее блага», как обычно выражаются, не слишком задумываясь, о чем идет речь, Платон говорит: δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.³⁰ Обычно переводят: «На нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни». Но не говорит ли Платон, скорее, следующее: «Именно до нее должен довести свой взор тот, кто имеет дело с самой обдуманной практикой как в том, что касается его самого, так и в его отношениях к другому»? Теперь удерживать взор на идее блага, иначе говоря, быть человеком θεωρία,— это не только *условие* образцового поведения, вроде того, каким будет для Канта требование никогда не утрачивать из виду нравственный закон, но прежде всего — само *содержание* практики как *Selbstbehauptung* (*самоутверждение*), как будет повторять Хайдеггер, говоря тем самым о человеке, который опирается на свой собственный ум. Таким для греков был философ, чье превосходство заключается не столько в

³⁰ Платон. Государство. VII. 517 с.

том, чтобы вести себя лучше, чем другие, преподавая тем самым каждому уроки нравственности, сколько в πρᾶττεῖν τὰ καλὰ, где смыслом и горизонтом его жизни является θεωρία.

Очевидно, такого рода практика заключается не в том, чтобы обрабатывать землю или переносить тяжести. Но она не заключается и в том, чтобы «создавать теории» о том или об этом там, где другие подвергают себя более суровым испытаниям. Она, скорее, состоит в опыте прорыва, имеющего еще более решающее значение в сравнении не только с практикой в обычном смысле, но и с простым описанием на языке суждения того, с чем мы чаще всего сталкиваемся. «Теоретическому» описанию вещей Аристотель отдавал должное, размещая его на уровне λόγος ἀποφαντικός: на уровне, который все что угодно показывает в виде субъекта суждения. Но κατάφασις, который оставался участью *логоса* как *апофантического*, был в свою очередь лишь падением речи, на уровне которой с самого начала, в *категориальном* мышлении о сущем в его бытии, только и решался вопрос о самой сущности истины. Οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις: «ведь не одно и то же — утвердительная речь и сказывание».³¹ Кант также не создает теории, когда в *Критике чистого разума* он отваживается дойти до того «необычного и противящегося здравому смыслу», что имеется в картине бытия в том виде, в каком она раскрывается *категориально*, а затем *схематически* в *трансцендентальной аналитике*, то есть на «еще не проложенной» дороге. Но точно так же обстояло дело и

³¹ Аристотель. Метафизика. Θ. 1051 б 24–25.

с *Рассуждением о методе*. Если все *фразы* этого *Рассуждения* являются, грамматически выражаясь, такими же «теоретическими суждениями», включая и то, которое сообщает нам, что настала пора стать нам «хозяевами и властителями природы», то само *Рассуждение*, как *проект* или *уведомление*, касающееся метода, не является *κατάφασις*, но представляет собой *φύσις*, то есть речь в значении Аристотеля. В этой речи внезапно пробуждается и вновь отправляется в путь сама история Запада. Ибо, как мы знаем благодаря Гегелю, изначальный вопрос о самой сущности истины вновь оказывается решенным. «Декарт — это герой», — лаконично говорит Гегель.

Интерпретировать подобно Марксу содержание знаменитого *Рассуждения* как обнаружение на уровне идей того, что требует развитие производительных сил, — это, возможно, не такое уж великое достижение, если и под теорией, и под практикой не понимать нечто «хорошо знакомое», но «именно по этой причине остающееся неизвестным». С точки зрения «хорошо знакомого» теоретик был бы просто тем «образованным человеком в своем кабинете», о котором в начале *Рассуждения* упоминает Декарт: «Ибо мне казалось, что я могу встретить более истины в рассуждениях каждого, касающихся непосредственно интересующих его дел, исход которых немедленно накажет его, если он неправильно рассудил, чем в кабинетных умозрениях образованного человека, не завершающихся действием...»³² И все

³² *Декарт Р.* Рассуждение о методе. Часть I // Декарт Р. Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии. С. 37.

же очень трудно узнать в этом изображении Платона или Аристотеля, Декарта или Лейбница, Канта или Гегеля, или Ницше, то есть тех, в чьей речи в ходе долгой истории, богатой метаморфозами, бытие высказывало себя в языке, и это происходило уже в самой первой речи философа, которая звучит для нас в изречениях Гераклита и Парменида. Ни в коей мере не отрицая очевидного, то есть более обстоятельное исследование земли, ставшее возможным, начиная главным образом с XIV века, благодаря использованию буссоли, в которой, как мы читаем у хорошо известного нам с детства старика Мале, «открытие Америки находилось в зародыше», а также необычайный рост торгового оборота, происходящий в то же самое время, необходимо, вероятно, признать, что ни «шелковый путь», ни «дорога пряностей», ни даже распространение *Книги Чудес* или *Картины Мифа* ничего не изменили в существенном, которое сохраняло ту же самую природу, что и в древнем мире. Но все меняется, когда, наконец, слово берет Декарт. *Объяснение устройств* 1637 года родилось в голове Декарта не потому, что зарождающаяся промышленность имела потребность в машинах, которую тем более он едва ли мог бы удовлетворить. Дело, скорее, в том, что Декарт в своей математической теории устройств устанавливает совершенно новый взгляд на мир, взгляд, который лишь в будущем станет механистическим, если сущность механицизма заключается не в использовании машин, но в математической интерпретации сущего в его бытии, а машина, предназначена ли она для изучения времени или для серийного производства булавок, являет-

ся не улучшенным рабочим инструментом, а ове­щественной теоремой.

Когда мы говорим о мире техники, мы, следова­тельно, оказываемся на самом деле не столько на стороне людей действия, замечательных исполни­телей — от *менеджера* до чернорабочего — сколь­ко на стороне людей мысли, иначе говоря, фило­софов. Ибо все же не как ученые, а как философы Галилей и Декарт создали проект математической интерпретации природы в целом. Они станови­лись учеными, лишь обращаясь к деталям, когда один, например, устанавливал математические за­коны падения тел, что, разумеется, уже само по себе немало, или когда другой доказывал, что тай­на «чудесных очков», которые в его время начина­ют свое движение по миру — Спиноза, говорят, был мастер в их изготовлении,— есть такая же ма­тематическая пропорциональность синуса угла воздействия синусу угла преломления. Иногда случается, что ученый становится философом, ра­зумеется, не тогда, когда он с головой уходит в не­выносимые банальности, и не тогда, когда он про­рочествует о существовании Бога или о связи тео­рии и практики, но когда он спрашивает себя, что же именно он делает. О том, что ученые наших дней делают это с большим многословием, но с меньшим мастерством, чем Галилей и Декарт, можно, конечно же, сожалеть. Но в конце концов именно как философ Гейзенберг в 1927 году, еще до формулировки своих «отношений неопреде­ленности», заявляет: «В суждении „узнав все па­раметры, математически определяющие настоя­щее состояние вещи, можно с определенностью вычислить ее будущее“» ложно именно при­даточ-

ное, а не главное предложение“. На самом деле мы имеем здесь дело с высказыванием, за которое не может отвечать ни одна наука. Оно заходит гораздо дальше, чем любое только научное суждение. Так как даже если оно позволяет формализовать себя на языке уравнений, то именно для того, чтобы тем самым определить границу, внутренне свойственную сведению физики к «математическим законам», что с точки зрения Декарта было условием существования физики как области достоверности. Идея, что достоверность предполагает неопределенность, разумеется, регулируемая,— это не закон природы, подобный закону синуса, но закон законов, закон, который хотя и сохраняет галилеевский принцип, что природа разговаривает лишь тогда, когда математика ей предоставляет язык, но ставит под сомнение средствами философии саму возможность идеи закона. Дело в том, говорит Хайдеггер, что позитивные науки «изначально принадлежали той области, где одно лишь мышление имело возможность произвести их на свет, при условии, что оно в свою очередь могло свободно пользоваться тем, что ему свойственно».³³ Можно сказать еще лучше: что в своей истории философия ни в коей мере не «питается»³⁴ наукой. Скорее, именно становясь философствующей, наука, вместо того, чтобы, по словам Бэкона, оставаться «на уровне почвы»,

³³ *Heidegger M. Was heist Denken?* P. 52.

³⁴ Хотя Геро уже присвоил себе эту «питательную» интерпретацию философии, которая, согласно ему, «питается главным образом из двух источников: из религии и науки» // *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*. Апрель-июнь 1970. P. 44.

вновь в свое время оказывается способной к тому, чтобы, по словам Аристотеля, *περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν*, «обладать истинным знанием самих принципов»³⁵ — хотя на мелях позитивизма ее корабль не брал курс на «Открытое, что было бы для нее постоянным обновлением ее собственного проекта», но, как нечто само собой разумеющееся, «плелся у этого знания в хвосте».³⁶ Там, где мы все сегодня находимся, наука утверждает, что имеет ответы на все вопросы, а мышление вправе лишь восхищаться ее подвигами, сразу же как только о них узнает, «что уже немало», как великодушно замечает Леви-Стросс.

Как теория не вытекает из практики, так и последняя не является простым применением первой, но обе они, и теория и практика, зависят от мышления, которое, как мышление, их опережающее, делает их обе возможными, задает им тон. Такое мышление и есть заря мира. Но как такая заря, в тот час, когда она наступает, возможна? Это вопрос, на который не может ответить никакое рассмотрение понятий теории и практики. Разумеется, на досуге мы докажем, что геометрия вытекает из землемерных работ, которые, как говорит Маркс, на практике неотделимы в Египте от того обстоятельства, что Нил в половодье каждый год покрывает своими водами землю, и что со своей стороны землемерные работы, как заметит Бергсон, уже предполагают «естественную» или «скрытую» геометрию, так как, говорит он также, способность к геометрии — это не счастливая на-

³⁵ *Аристотель*. Никомахова этика. 1141 а 18.

³⁶ *Heidegger M. Holzwege*. P. 90.

ходка, свалившаяся уже в готовом виде с неба прямо в руки Евклида. С такой точки зрения можно лишь без конца переходить от теории к практике и от практики к теории, никогда полностью не исключая ни первую, ни вторую в том смысле, в каком анализ желая, каким бы «динамистским» он не стремился быть, остается тем не менее в своей основе «интеллектуалистским», и наоборот. Выходить из этой ситуации вместе с Энгельсом посредством не менее двусмысленного понятия *взаимодействия* — значит останавливаться в нерешительности на *παλίτροπος κέλευθος* (*извилистом пути*) *доксы*, на том пути, по которому, как говорит Парменид, продвигаться можно, только возвращаясь назад, то есть значит, готовиться к полемике, а не к мышлению. Но если различие теории и практики не является последним словом мышления, если, выходя на первый план, оно образует один из тупиков мышления, которое само «не относится ни к теории, ни к практике, а... имеет место прежде их различения»,³⁷ то тогда, возможно, мы поймем, что слово *революция* имеет более решительный и более радикальный смысл, чем тот, что люди привыкли видеть в ужасе или в экстазе. Возможно, в периоде от Гераклита до Аристотеля и от Аристотеля до Декарта имеется больше *революционного*, чем во французской революции, и даже в том, что марксисты готовят в качестве «финальной катастрофы». Такая *революция* совершается без особого шума и ярости. Она, как говорит Ницше, происходит «в тишине». Ибо «на голубиных лапках подкрадываются мыс-

³⁷ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 217.

ли, управляющие миром». Такой была картезианская *революция*, преобразовавшая платоновскую идею в *perceptio*, или ницшеанская *революция*, превратившая само бытие в *ценность*. Именно тогда, когда Декарт начинает мыслить мир *перспективно*, то есть в его существенном отношении к *ego cogito* как *prima et certissima cognitio* (*перво-му и самому достоверному познанию*), эта молчаливая революция и имеет место. Она имеет более решающее значение для будущего, чем то, что способствует «развитию производительных сил». Такая революция — тайное предвестие «промышленной революции», которая разразится с гораздо большим грохотом в XIX столетии. И Декарт является революционером не потому, что, как считается, он принимает здравый смысл за «не-что, более всего отделенное от мира», так как Платону это было известно так же, как и ему. Но потому что он воспринимает здравый смысл как рефлексивное, в сущности, представление, задача которого — «обосновать» любое мнение на «уровне разума», что оно тем самым стало для него приемлемым. Теперь сущее для него — это не более чем *объект*, к которому он в свою очередь относится как *субъект*. Тем самым он покидает Средние века и удаляется от греческого мира еще больше, чем схоластика. Какие расстояния и на каких дорогах были пройдены от *усии* Платона до творения и от творения до объекта? Была ли это дорога прогресса, как наивно воображали Декарт и Паскаль? Или же это была совсем иная дорога, та, что Хайдеггер называет *Holzweg*, та, где мы от леса переходим к дереву, но которая, как дорога, может привести нас лишь в глубины леса? Разуме-

ется, каждому дозволено составлять представление об истории, руководствуясь идеей прогресса, и даже вместе с Марксом размещая сущность прогресса в «развитии производительных сил». Тем не менее, остается возможным и вопрос, находится ли Декарт в сравнении с Аристотелем, а Гегель в сравнении с Декартом на более высокой ступени прогресса, чем Шекспир в сравнении с Эсхилом или Рембо в сравнении с Вийоном. Но тогда все они в определенном отношении остаются «на одном месте»? Может быть. Весь вопрос тогда сводится к тому месту, на котором они остаются, не переставая тем не менее быть всегда разными. Возможно, в этом вопросе было бы своевременно оставаться еще в «безымянном», если греки, бывшие первыми, кто спрашивал себя, где же именно они находятся, уже дали имя тому месту, которое было их местом и которое остается нашим, имя, или, скорее, глагол, который вызывает такое же сомнение, как и сам вопрос, хотя судьба этого основополагающего глагола сложилась так, что он стал простым вспомогательным глаголом: глаголом *быть*. Именно поэтому Хайдеггер мог написать: «Для нас уже с давних пор наименование бытия предполагает загадку».³⁸

Мышление Декарта — это одна из эпох бытия, то есть одна из тех эпох, в которые само бытие создает эпоху, внезапно раскрываясь в просвете сущего. Такому раскрытию бытия в сущем соответствует определенное имя, само по себе неожиданное — *метод*. Это и есть собственно картезианское наименование самого бытия. Но разве не

³⁸ Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. P. 229.

является слово «метод» более старым, чем Декарт? Конечно же. Абсолютно новым является тот смысл, который Декарт дает этому слову. Декарт не изобрел метод, как не изобрел он и бытие, но он мыслит бытие как метод. О том, что метод является наименованием бытия, Декарт нигде ясно не говорит. Это будет суждено сказать Гегелю в своей *Логике*, Гегелю, для которого именно «Декарт — это герой», тот, кто является «избранным», как говорит *Бытие и время*, что ни в коей мере не значит, что такой выбор не имеет ничего случайного. Но в чем заключается для Декарта метод? Не в простом способе, который избирает человек, чтобы обратиться к вещам, но в предрасположенности, которую они сами обнаруживают, и не в сумме «изолированных свойств», но в *séries rerum*, в рядах, в которых им, вещам, свойственно располагаться «таким образом, что одни из них могли бы познаваться, исходя из других». В методе, в совершенно новом его значении у Декарта познание и бытие, следовательно, так же неразделимы, как и в поэме Парменида, но таким образом, что первое возвышается над вторым. Познаваемое бытие, однако, интерпретируется, исходя из *ego cogito*, в той мере, в какой последнее в свою очередь действует *se solum alloquendo*, само обращаясь к языку, что и представляет собой тот способ, каким бытие обращается к *ego*. Отсюда до господства и власти над природой, столь решительно чуждых φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (*любящей прятаться природе*) Гераклита, только один шаг, который уже наполовину сделан. Мы можем сказать, что только благодаря сиянию бытия как метода, такому же ослепительному, как у

Декарта, современный мир вступил в эру техники.³⁹

Но здесь вновь возникает вопрос. Если, как и метод Декарта, *техне* Платона является в своей сущности знанием, если оно, в сущности, скорее представляет собой теорию, чем практику, а слово теория обозначает не простую теорию, но сам прорыв философии к бытию, то не истолковывается ли с самого начала философия, как высшая форма мышления, в качестве *техне*? Ни в коей мере. На самом деле, ничто так не свойственно Платону, как истолкование философии как *техне*, то есть истолкование *техне* не в качестве практики, но в качестве более существенного отношения к самой *алетейе*, к *несокрывтому*. Тем не менее *техне* принадлежит области *пойэзиса*. Не является ли этот последний простым аспектом практики, которая в своей основе есть *хеирουργия*? Ни в коей мере. Даже в *хеирουργии*, в ручной работе, уже скрывается *пойэзис* в его более тайном значении. Под *пойэзисом*, под *ποιεῖν*, что несколько поспешно переводят словом *дело*, и жертвой этого перевода стал Валери, греки понимали, как говорит нам Хайдеггер, *vom Erscheinenlassen her: позволять появляться, позволять показываться*.⁴⁰ Так позволяет появляться греческому храму его архитектор, ни в коей мере не заставляя его, подобно Эйфелевой башне, выходить из недр конструкторского бюро, где он замышлялся бы картезианским способом, то есть методически, что ничуть не означает, что греческий храм был бы несовершенным. Но, как

³⁹ См.: *Ницше*. Воля к власти. § 466.

⁴⁰ *Heidegger M. Vorträge und Aufsätze*. P. 160.

говорит нам Аристотель, способ действий мастера за работой раскрывается так же, как распускается цветок, и наоборот. Именно поэтому сам глагол ποιεῖν может оказаться в непосредственной близости к λέγειν, к слову, которое говорит с нами так, как предлагает нам себя вещь, сама оставаясь на своем месте. 23 фрагмент Гераклита гласит следующее: Σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας. Обычно переводят: «Целомудрие — величайшая добродетель, мудрость же в том, чтобы говорить истину и действовать согласно природе». Жозеф Прудон не смог бы выразиться лучше. И тем не менее такой перевод не имеет никаких грамматических пороков. Однако, не говоря уже о первых словах фразы Гераклита, было бы все же грубой ошибкой вместе с Кранцем прочесть ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν как «говорить истину и следовать ей на практике». Так как *алетейя* — это ни в коей мере не «истина», не «истина» суждения, но само сущее, как оно показывает себя в несокрытом. «*София*, σοφίη — это значит *оставлять все так, как оно является и, следовательно, осмелюсь я сказать, становится поэтом, вслушиваясь в то, что является его истоком*». Ибо поэт ничего не *делает*. Он позволяет вещи высказываться, он позволяет вещи даже разговаривать с самой собой, опасаясь теперь, что язык до того, момента, когда сама вещь станет речью, — момента, который наступит или нет, — говорит об этой вещи слишком много или слишком мало. Теперь уже нет ничего, о чем следовало бы *говорить*, и тем более нет ничего, что требовалось бы *делать*, но внезапно, в стихотворении, возникает

Дева, в сей миг живая и прекрасная...

Таково, говорит Гельдерлин, «ремесло поэта», которое, как скажет Рене Шар, есть «высшее ремесло». Но мышление — это такое же ремесло, когда по крайней мере оно не избегает задачи, перед ним открывающейся.

Но если *техне* отсылает нас к *пойэзису*, то необходимо многое, чтобы слово *пойэзис* смогло, всегда сохраняя свои корни в родной почве, оставаться верным своей изначальной широте. В первой книге *Метафизики* Аристотель упоминает об учениках Платона, называя их οἱ τὰς ἰδέας ποιοῦντες. Не создателями или производителями идей, но теми, кто, вместо того чтобы позволять появляться самим вещам, сохраняют место для идей, которые теперь присваивают его в ущерб тому, что является истинным. Такое использование ποιεῖν было настолько же привычным и для Платона, когда он говорит, например, о тех, кто ἔν ποιοῦσι,⁴¹ кто стихийно, наудачу показывает Единое, быстрее, или медленнее, чем следует. Ποιεῖν на этот раз синоним τιθέναι, «располагать», «устанавливать», или λάμβάνειν, «брать». Платон также говорит, в диалоге *Горгий*: θῶμεν δύο εἶδη πειθοῦς, «установим два вида убеждения». Он мог бы также сказать вместо θῶμεν: λάβωμεν или ποιήσωμεν.⁴² Очевидно, ποιεῖν мыслится еще в своем изначальном значении *позволять показываться*. Но упрощение уже проникло в то, что для Гераклита было ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν. Такое упрощение прямо соразмерно различию, разделяющему *эйдос* Пла-

⁴¹ Платон. Филеб. 17 а.

⁴² Платон. Горгий. 454 е; Филеб. 23 с.

тона и *алетейю* Гераклита, которому *эйдетическая редукция*, как будет называть ее Гуссерль, еще чужда, так как эйдетическая редукция начинается только с постановки вопроса у Сократа. *Τί ἐστὶ*, спрашивал Сократ — *что это такое?* Этим вопросом он, «словно овод», постоянно преследует своих современников. Что такое мужество, красота, благочестие, дружба? «Будем искать вместе», — говорил он, словно прийти к общему определению — это и есть верх точности и строгости. Иными были и стиль Гераклита, и его значение *алетейи*, которые рождаются от *πόλεμος*, что ни в коей мере не значит, что он проводил все свое время в полемике, отказываясь договариваться с другими относительно того, что могло бы на самом деле быть общим для всех. То, что является общим для всех и для каждого, именно Гераклит первый и назвал: *τὸ ξυνὸν πάντων* (фрагмент 23). Но это Тождественное, которое является *общим*, не представляет собой ту всеобщность, к которой стремится определение. Это то, что все собирает в Едином, мыслимом как *τὸ σοφὸν μόνον* (фрагмент 84). Оно, следовательно, не является общим в смысле *эйдоса* Платона, когда Платон скажет: «Возьмем и теперь какое тебе угодно множество. Ну, если хочешь, например, кроватей и столов на свете множество... Но идей этих предметов только две — одна для кровати и одна для стола».⁴³ *Ἐνὸν*, о котором упоминает Гераклит, — это единственный в своем роде *космос*, подобно тому, как *ἔδον ἕκτεναί*, сущее-бытие, является у Парменида *космосом* своих собственных *σῆματα*. Но в глазах

⁴³ Платон. Государство. X. 596 b.

Сократа как Гераклит, так и Парменид уже должны были быть досократиками, как наверняка они будут ими для Платона и даже для Аристотеля, а затем для всего мира после них вплоть до Ницше, который первым ощутит свое своеобразие в борьбе с Сократом. Именно поэтому Ален назовет его «туманный Ницше», после того как Валери скажет о нем: «Он раздражал во мне чувство строгости». Тем не менее Хайдеггер также уже не приверженец Сократа, как это видно в его письме 1955 года Эрнсту Юнгеру, который еще в 1949 году писал ему, что только «верное определение» нигилизма могло бы дать нам возможность преодолеть его и, таким образом, на твердой почве приступить к «переходу через границу», имея на своей стороне все преимущества. «Верное определение»,— отвечал ему Хайдеггер, заранее предполагает совершенно иной подход, и нет никакой уверенности, что он мог бы привести к «верному определению». И поэтому, повторяя само название очерка Юнгера, *Ueber die Linie*, которое переводится как *Переход через границу*, он предлагает понимать это название не как *trans lineam*, но как *de linea: по поводу границы*, как попытку, скорее, приблизиться к месту, а не преодолеть границу, дав ей определение, или, скорее, пытаясь ее определить, не рассчитывать на слишком простое ее преодоление.

Платоновская редукция $\lambda\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ и его *пойэзиса* к установлению *эйдоса* определяет тем не менее сущность *пойэзиса*, который удаляет *эйдос* от *фюзиса*, чтобы теперь вернуться к нему, будучи тем не менее, как говорит Аристотель, не в состоянии его превзойти, хотя новый *пойэзис* будет в свою

очередь самой сущностью *фюзиса* в том отношении, что, согласно его убеждению, его главный момент как раз и есть платоновский *эйдос*, если верно, что с точки зрения Аристотеля именно μορφή (*форма*), в φύσει ὄντα (в *истинно существе*), и есть μάλλον φύσις (*лучшая природа*), лучший *фюзис*. Φύσει ὄντα (*истинно существе*) принадлежит ему теперь как ποιοῦμενα (*нечто созданное*). Таким образом, Аристотелю известен двойной *пойэзис*. Прежде всего *пойэзис фюзиса*, который остается непревзойденным. Затем *пойэзис техне*, который «имитирует» первый, не только создавая произведения, такие, как корабль или статую, но также в той мере, в какой о таком *техне*, каким является *также* и философия, можно, например, сказать: τὰ εἶδη ποιεῖ (*создающая вид*), или еще: τὰς ἀρχὰς λαμβάνει (*охватывающая первоначала*),⁴⁴ позволяя им появиться как тому, из чего все существе воспринимает то ограничение,⁴⁵ которое ему, в сущности, свойственно, идет ли речь о «фигурах категорий» или об отношении ἐνέρυεια к δύναισις, которое дает еще более глубокий опыт существе.⁴⁶ Но ποιεῖν — здесь уже не значит, как для Гераклита, быть поэтом *алетейи* и «прислушиваться к *фюзису*», но значит представлять существе, которое ему соответствует, φύσει ὄντα (*истинно существе*), как ἐξ ἀρχῆς φύμενα, как порожденное тем, что есть его *архе*. Это понятие *архе*, имеющее столь решающее значение для мышления Платона и Аристотеля, как раз и не является, замечает Хайдеггер, «архаическим понятием». Напротив, оно весьма точ-

⁴⁴ *Аристотель*. Аналитики. II, 74 б 23; Физика. θ, 252 а 10.

⁴⁵ *Аристотель*. Метафизика. Z, 1029 а 21.

⁴⁶ *Аристотель*. Этика Никомаха. III, 1115 б 22.

но определяет *поэтическую* редукцию *фюзиса*, знаменующую собой переход от Гераклита к Аристотелю. Таким образом, в греческом мире *фюзис* и *пойэзис* вращаются вокруг друг друга, но таким образом, что центр тяжести все больше и больше устанавливается в *пойэзисе*. Не только идеи Платона, но также и философия Аристотеля является, в своей сущности такой *поэтической метафорой*, таким смещением центра по направлению к *пойэзису*, в каком он упрекал Платона. Настолько решающим остается для Аристотеля платоновский прорыв, тот, в котором Платон объединяет, двигаясь далее, то, что было, как скажет Ницше, таким необычно антигреческим,— мышление Сократа. Тем не менее Хайдеггер иногда говорит, что, несмотря на свое северное и провинциальное происхождение Аристотель *в большей мере грек*, чем афинянин Платон. Но говорит он это, чтобы сразу же добавить на последних страницах своего *Ницше* следующую поправку: «Говоря о том, что Аристотель мыслит более по-гречески, чем Платон, мы не имеем в виду, что он в большей степени приблизился к изначальному мышлению бытия. Между ἐνέρυεια и изначальной сущностью бытия (*алетейя-фюзис*) стоит *идея*». ⁴⁷ Не таким ли образом мы и были вовлечены, как говорит Валери, в то движение «безвозвратного отклонения», каким была сама философия? И не было ли первым моментом такого отклонения то невидимо возрастающее давление *пойэзиса* на *фюзис*, которое наделяет мышление новым центром? Пусть, как говорит Хайдеггер, все это будет предоставлено,

⁴⁷ Хайдеггер М. Ницше. Т. II. С. 409.

терпеливости мышления, если оно останется достаточно терпеливым, чтобы в конце концов поставить вопрос о сущности техники.

В таком случае сущностью техники был бы не ее инструментальный характер. Скорее, эту сущность следовало бы искать в постепенном очищении этого инструментализма в пользу определенного типа знания, того, которому более чем две тысячи лет назад Платон дал имя *техне*. Именно в этом смысле Хайдеггер может сказать нам, хотя никто и не понимает то, что он говорит: *сущность техники не имеет с техникой ничего общего: das Wesen der Technick ist nichts Technisches*.⁴⁸ Это свойственно всякой *Wesen* (сущности), и сущностью дерева не будет какое-то одно дерево, которое можно было бы найти среди других. Но это еще более верно для того, сущностью (*Wesen*) чего является нечто иное, нежели общая идея, к которой напрасно пытается свести эту сущность несостоятельное мышление, заменяющее процесс мысли мнением специалистов, когда они все же пробуют свои силы в ремесле мышления. Например, в наши дни один известный социолог «определяет» технику через использование ресурсов при создании ценностей.⁴⁹ Такое определение обрадовало бы Куртелина:

Падают первичные истины,
Подставляйте ладони!

Дело в том, что специалисты считают, что для того чтобы мыслить какую-либо вещь в ее сущно-

⁴⁸ Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. P. 31.

⁴⁹ Bulletin international des sciences sociales. Лето 1952. Vol. IV, N 2. P. 252–351.

сти, достаточно нескольким из них собраться и сгруппировать максимум, как они говорят, «информации» о рассматриваемой вещи. Вычислительные машины сделают остальное, а телевидение и радио обеспечат распространение. Таков мир современной техники. Присутствие Хайдеггера в нем неуместно и, как известно, является вызовом эре информации.

Сущность техники не имеет с техникой ничего общего, говорит нам Хайдеггер. И шестью годами ранее в *Письме о гуманизме* он говорил: «Техника есть в своем существе бытийно-историческая судьба покоящейся в забвении истины бытия. Она не только по своему названию восходит к *техне* греков, но и в истории своего развертывания происходит из *техне* как определенного способа „истинствования“, ἀληθεύειν, т. е. раскрытия сущего».⁵⁰ Но греческий мир, а тем более Средние века — это не единое целое, в центре которого находилась бы философия Платона и Аристотеля. Сам этот мир есть начало более тайной истории, в которой философия вместе с Платоном и Аристотелем образует заключительный этап, а истоком этой истории в лице Гераклита и Парменида является совсем иное мышление. Ибо никогда в своей жизни ни Гераклит, ни Парменид не характеризовали *свое* знание как *техне*. Глубокомысленная речь Гераклита — это не *техне* в том смысле, в каком Эсхил скажет о последнем: «слабее ум, чем власть Необходимости».⁵¹ Эта речь — прямое откровение самой Необходимости. Отсюда она бе-

⁵⁰ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 207.

⁵¹ Эсхил. Прометей. Стих 514.

рет свою необычайную непринужденность: «одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти противоположности, переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти» (фрагмент 88). Эта речь прерывает дыхание. Чтобы такое знание стало у Платона *техне*, необходимо, чтобы *алетейя*, которая была стихией самого знания, перестала быть таким чудесным даром. Теперь σοφόν, непосредственное единство νοεῖν и εἶναι, становится ζητούμενον, *quaesitum, desideratum*, тем, что необходимо *исследовать*. Она исследуется в соответствии с испытательской склонностью ὄρεξις (*воли*). И все же не случайно Платон определяет свое φιλο-σοφεῖν как ὀρέεσθαι τοῦ ὄντος. (*как «устремляющееся к подлинному бытию»*).⁵² Ничто так не чуждо мышлению Гераклита и Парменида. Ни тот, ни другой не являются «стремящимися к бытию». Но почему? Потому что бытие и есть их обитель.

В мире современной техники мы все далеки от этой обители. Но так же далеки и от мира Платона и Аристотеля, не переставая все же ему принадлежать, как и Платон и Аристотель не переставали принадлежать той обители, поэтами которой были их предки. Как измерить пропасть, нас от них отделяющую, но ни в коей мере не отрывающую, как не отрывает она нас и от людей Средневековья, которые, находясь между греками и нами, остаются, может быть, более близки к ним, чем мы, несмотря на возникновение христианства и преграду латыни? Одно изречение Бальзака в начале *Беатрис* говорит о существенном различии

⁵² Платон. Федон. 65 с.

между современным миром техники и миром, который так долго оставался миром *техне*: «У нас есть *продукты* труда, но нет больше *произведений*». Но в различии, которое перед ним таким образом проявляется, речь не идет о том, в чем он, как журналист, мог бы легко найти удовлетворение, а именно о появлении того, что он интерпретировал бы с точки зрения промышленности, «работающей на благо масс», так что количественное занимало бы место качественного. В своей безупречной формуле Бальзак говорит больше, чем добавляет его комментарий. Так как различие произведения и продукта имеет тайную зависимость от более далекого разрыва. Его формула отсылает нас к тому, что идет из глубины веков. *Глубина веков*, говорит Хайдеггер, *когда горный ручей в ночной тишине звенит своими каскадами по воле скалистых пород, глубина веков в мышлении, которое ей открывается, подкрадывается к нам сзади и наступает нас.*

Закончились времена *Трудов и дней*. Наступило время *рабочего дня*. Тем не менее в последнем еще делятся первые. Не в том смысле, что они были медом, тогда как последний сохранил только горечь. Столь же глупо в земледельческих временах Гесиода видеть рай на земле, как и представлять их, исходя из развития производительных сил, разумеется, революционного, которое, как известно, поставило нас «под дуло ружья». Говорить так — ни в коей мере не значит обесценивать революцию и ее насилие, с тем чтобы обескураживать «массы» и побуждать их смириться с теми злоупотреблениями, следствием которых сама революция и является. Но новый субъект техники, появление

которого революция предсказывает, ничего не меняет в том, что революция намерена надеть только субъектом, и что теперь она представляет как нечто нейтральное, как чисто инструментальное состояние вещей. Мыслить так — значит мыслить поверхностно, то есть исходя из безопасности «хорошо известного». Революция в значении Маркса принадлежит как таковая, скорее, тому, что Гельдерлин называет *die Gefahr*, опасностью, тому, что уже не является *das Rettende*, спасительным, хотя и то, и другое были ближе всего друг к другу:

Но там, где опасность ждет,
Растет и спасенье.

Но что это за опасность? Не у Маркса, но в мышлении гораздо более пронизательном и остром, чем марксизм, а именно в мышлении Ницше, сама эта опасность может оказаться предметом рассмотрения. Это «рассмотрение» опасности было даже темой книги, оставшейся незамеченной, — как осталась незамеченной и другая книга, опубликованная недавно, которая в области немецкой культуры объединяет огромное количество материалов о том, что вокруг нас повсюду дает о себе знать, но сама об этом даже не упоминает. На самом деле симптоматично, что солидное исследование Фридриха Вагнера, опубликованное в 1964 году под названием *Наука и миф в опасности*, не забывая цитировать даже Хайдеггера, забывает в своей библиографии о книге Эрнста Юнгера, появившейся чуть более тридцати лет спустя после смерти Ницше, книге, озаглавленной в 1932 году *der Arbeiter (Рабочий)*. Исследование

Юнгера, писал Хайдеггер в 1939 году, *hat Gewicht*, имеет большое значение. И он добавлял: «Если оно имеет большое значение, то потому, что несет с собой, совершенно иным способом, чем Шпенглер, то, на что литература, исходящая из Ницше, до сих пор была неспособна, а именно опыт сущего в его бытии в свете воли к власти». В этой книге, говорит также Хайдеггер, «метафизика Ницше, правда, не осмысливается; пути, ведущие к такому мышлению, даже не указаны; совсем наоборот, вместо того чтобы ставиться под вопрос, эта метафизика изображается как нечто само собой разумеющееся и явно излишнее». Эти строчки 1939 года известны нам благодаря письму Эрнсту Юнгеру 1953 года *Ueber die Linie*, опубликованному в 1955 году под заглавием *Zur Seinsfrage*, которое мы можем перевести так: *К вопросу о бытии*. Чем Хайдеггер восхищается в книге Эрнста Юнгера, так это тем, что тот впервые не просто дает современной технике всего лишь номинальное, иными словами, инструментальное определение, как это до сих пор делалось, но под видимостью такого определения разрабатывает ее понятие, раскрывает его во всей еще неведомой широте. Такая постановка вопроса, которую можно назвать *герменевтической*, внезапно выводит на первый план то, что оставалось в стороне для всех номинальных определений, включая марксистскую интерпретацию техники как способа практической деятельности, понимаемой в свою очередь как «человеческий труд», в противоположность жизнедеятельности животного. Под инструментальной интерпретацией техники, которая превращает ее в нечто нейтральное, Юнгер в одном необычайно

откровенном рассуждении раскрывает совершенно иной смысл современной техники, говоря, что «она является тотальной мобилизацией всего мира в фигуре Рабочего». Спиноза однажды прекрасно сказал: «Одно дело — круг, другое — идея круга: идея круга не является предметом, обладающим, как круг, центром и периферией».⁵³ Преломление его фразы дает черный алмаз, и Юнгер говорит нам: «Одно дело — техника, другое — сущность техники; в сущности техники нет ничего технического».

Но если Хайдеггер безоговорочно восхищается тем необычным представлением о технике, которое, с точки зрения философии Ницше, в конечном счете предлагает Юнгер, то еще больше его удивляет то, что философия Ницше рассматривается им как нечто само собой разумеющееся. На самом деле она предстает перед ним только более ясной, более прозрачной, чем остальные, или, как говорят в наши дни, «демистифицирующей», вместо того чтобы вызывать вопросы в отношении того, что в ней как раз и провоцирует сомнение, а именно в отношении интерпретации «самой глубокой сущности бытия» как воли к власти. Тем не менее нельзя исключать, что такая интерпретация в свою очередь и выявила бы саму сущность того, что Юнгер стремится определить в «ее свете». Отсюда необходимость еще более обстоятельной радикализации вопроса, и самое главное не в том, чтобы вместе с Юнгером «в свете воли к власти», взятой в свою очередь в качестве «самой глубокой

⁵³ Спиноза. Трактат об усовершенствовании разума // Спиноза Б. Соч. Т. I. С. 233.

сущности бытия», выдвинуть наилучшее определение техники, но в том, чтобы мыслить ницшевскую метафизику бытия как воли к власти, исходя из «движения бытия», того, которое, возможно, вынашивает в себе медленное пришествие более тайного господства самой техники, господства, которое в свою очередь начинает осуществляться очень давно, еще даже до времен Платона, с едва заметного согласования *эпистеме* и *техне*. В таком случае ницшевский замысел сущего как воли к власти и соответствующая интерпретация последней как *ценности* обнаруживали бы, неведомо для него, историю еще более *тайную*, чем та, которую сам Ницше и называет *тайной историей*. Более тайную, потому что сам Ницше не дошел до открытия того, что в ней более всего и достойно вопроса, то есть до вопроса о происхождении ее существа. Так как, если Ницше и первый, кто предчувствовал, что «на голубиных лапках подкрадываются мысли, управляющие миром», то, возможно, следовало бы иметь еще более чуткие уши, чтобы заранее расслышать еще более незаметную тишину.

Именно поэтому Ницше, даже если он и предвидит в *Страннике и его тени* «предпосылки века машин» (§ 278), еще не является мыслителем техники. Еще меньше им является Гегель, даже если в *Философии права* он и различает абстракцию, «которая создает спецификацию средств и потребностей, а тем самым специфицирует и продукцию и создает разделение труда».⁵⁴ И тем более им не является Маркс, даже если он отводит

⁵⁴ Гегель. Философия права. § 198.

«производительным силам» и «их развитию» роль основы истории, намереваясь лишь установить посредством «сокращения рабочего дня» «более короткий день», который и будет днем торжества техники, в чем он видит «фундаментальное условие перехода из мира необходимости в мир свободы».⁵⁵ Все они на самом деле мыслят еще «в тени того, чем является для них сущность техники».⁵⁶ Так как все они представляют ее еще инструментальным способом. Гегель и главным образом Маркс обладали, разумеется, ее «стихийным опытом». Но именно у Ницше и только у него начинает даваться о себе знать ее загадка, которую он, скорее, задает самому себе, чем объясняет необычным соответствием воли к власти и вечного возвращения равного.

Вместе с истолкованием сущего в его бытии как воли к власти, кульминацией которой является вечное возвращение равного, Ницше на самом деле подходит к крайней черте «не-выхождения» из тени и тем самым оказывается в непосредственной близости к «самой критической точке».⁵⁷ Ницше, на первый взгляд, обращается к ней в «жизни» и в «искусстве» вопреки той «серости», которой до сих пор довольствовалась философия. Но это трепетное обращение, под вуалью эстетизма, который Ницше выставляет напоказ, представляет собой лишь алиби проекта, к которому жизнь и искусство имеют только косвенное отношение, проекта безусловного господства сущего,

⁵⁵ *Маркс К.* Капитал. Т. III. С. 874.

⁵⁶ *Heidegger M.* Was heist Denken? P. 54. См.: *Axelos K.* Marx penseur de la technique. 1961.

⁵⁷ Там же. P. 130.

именуемого «человек», над всем остальным сущим. Именно в соответствии с таким проектом сущее в его бытии равномерно и повсюду оказывается уже не *объектом*, а *ценностью*. *Объект* еще окружен ореолом *истины*, и даже ее картезианская интерпретация как *достоверности*, если она и сводит то, что в нем есть враждебного, к тому, что может быть в нем определено способностью вычисления, связывает тем не менее эту достоверность с ним самим и позволяет ему сиять как объекту там, где сверкало еще солнце Платона, когда он стремился увидеть его «в своем пребывании в нем». Но сама идея истины становится для Ницше невыносимой. Истина — это уже не более чем последний идол. Нет истины, за исключением «точки зрения ценности», которая в своей основе является точкой зрения воли к власти. Теперь объект — это не более чем термин, соотносимый с оценкой. Вопрос: что это? становится вопросом: какую ценность он имеет как вспомогательное средство или как препятствие, иными словами, как «условие» попытки его преодолеть? *Оценка* — это отношение к вещам, к другим людям, к самому Богу, гораздо более важное, чем *познание*, которое является лишь выпадением оценки в область атавизма. В сущности уже нет больше *вещей*, но только *условия*, с которыми воля к власти должна *считаться*. Новалис говорил: «Мы повсюду ищем безусловное, а находим всегда лишь вещи».⁵⁸ Ницше мог бы сказать: «Там, где мы верим, что встречаем вещи, мы всегда имеем дело лишь с условиями. Таков скрытый смысл призыва Ницше к жизни

⁵⁸ *Novalis. Die Dichtungen*. 1953. P. 307.

и к искусству, рассматриваемому «с точки зрения жизни». Будем, следовательно, остерегаться противопоставлять мнимый рационализм Декарта или Лейбница мнимому иррационализму Ницше. Это значило бы оставаться на поверхности того, что надлежит мыслить. Хайдеггер мыслит гораздо глубже, когда говорит нам, что жизни как воле к власти принадлежит «безоговорочное господство разума как способности к исчислению, а не тревога и путаница кипения жизни, окутанной своими собственными парами».⁵⁹ Так как исчисление по своей сути не сводится неизбежно к тому, чтобы все сводить к числовым формулам, но «господствует с еще большей силой там, где нет даже потребности в числах».⁶⁰

Одиннадцатый из двадцати восьми параграфов, собранных в книге *Очерки и конференции* под заглавием *Преодоление метафизики*, начинается так: «То, что метафизика Ницше выводит на свет в воле к власти, является *предпоследней* ступенью волюнтаристского развертывания сущего в его бытии как *воли к воле*». Это выражение, сформулированное Хайдеггером по образу воли к власти, представляет собой наиболее подходящее для него название современной техники, а «тотальная мобилизация всего мира в фигуре Рабочего» является в его глазах важнейшим следствием, но не сущностью. Различие между волей к власти и волей к воле в том, что первая еще скрывает в себе ответ на разложение того, что Ницше «эстетически» представляет как «великий стиль», в более

⁵⁹ Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. P. 81.

⁶⁰ Heidegger M. Holzwege. P. 270.

незаметную унификацию исчисления, которое техника повсюду осуществляет при всегда еще более совершенной эксплуатации сущего. Ницше писал еще в 1884 году: «Что нам необходимо, так это учение достаточно сильное, чтобы действовать как *средство отбора*». Согласно такому «учению» господство над землей само имеет смысл лишь как «средство произвести более высокий тип». ⁶¹ Но воля к воле уже не нуждается более в таком «учении». Ей достаточно располагать вычислительными машинами. Появление вычислительной техники, «информационных машин», которые на наших глазах руководят «программированием» любого человеческого занятия,— это предельное преобразование отношения человека к тому, что до сих пор было для него речью, упрощение самой речи до чисто «вычислительного» языка, а главным новшеством стало открытие, что «вычислительные возможности машины значительно превосходят возможности человека». ⁶² Правду говоря, такое новшество подготавливается задолго до нашей эпохи, в лейбницевском проекте *lingua rationalis*, а сам Лейбниц получил директиву, остающуюся еще скрытой, через Декарта и вопреки ему из *Логики* Аристотеля, греческого шедевра, рассматривавшего *эпистеме* как *техне*. Таким образом, то, что все же начинается еще до Ницше, и что доходит до той точки, где мы все находимся, наступает нас именно через него. Так как «оценки», образующие «вычислительные возможности» языка, на котором разговаривает с со-

⁶¹ Ницше Ф. Воля к власти. § 862.

⁶² Cahiers de philosophie (UNEF, FGEL). Janvier 1967. № 1. P. 148.

бой воля к власти, являются не приблизительным, но самым точным расчетом «условий», согласно которым жизнь раскрывается как «эскалация», где *сохранение* и *экспансия* ее могущества взаимно обуславливают друг друга. Но не заходит ли современная информатика и ее программирование в этой эскалации еще дальше, чем переоценка ценностей Ницше? Не позволяет ли «обработка» информации в действительности методически преумножать ее значимость, и таким образом максимально развивать то, что для Ницше стало самым важным, а именно «перспективизм», благодаря которому воля к власти, способная «смотреть на вещь не двумя глазами, а сотней», только и могла бы полностью утвердить саму себя в своих начинаниях, истинной целью которых под ее величественной маской была бы уже та самая цель, которую информатика считает своей: многообразие форм господства человека над землей?

Каким бы ни было убеждение, заставлявшее Ницше «оставаться поэтом в самом крайнем значении слова»,⁶³ и кто бы в столь необычном истолковании бытия сущего как воли к власти ни узнавал непосредственную прелюдию к той «нулевой степени» языка, чей абсолютный триумф в мире техники, управляемом информатикой, связанной в свою очередь с лингвистикой, мы уже переживаем, он, извлекая философию Ницше из «мешанины» так называемой современности, сможет составить о ней представление, которое ему понравится, которое он будет использовать как *средств-*

⁶³ Ницше Ф. Письмо Э. Родэ. 22 февраля 1884 г. // Письма Фридриха Ницше 1881–1883 годов. М., 2001.

во отбора, которое он произвольно противопоставит гегелевской диалектике, или перечеркнет ее по диагонали, поднявшись выше модного сегодня тандема, именуемого *Маркс-и-Фрейд*. Тем не менее он еще не дойдет до того, о чем позволяет нам мыслить тот, кого Хайдеггер называет: последний философ. Что же он позволяет нам мыслить? Что его понятие воли к власти как «самой тайной сущности бытия», возможно, начинает проясняться, лишь исходя из того, о чем он еще не говорит, и такое сокрытие в свою очередь было лишь доведенным до основания и поэтому философски завершенным повторением того, с чего на заре нашего мира начинается *техне* греческих философов. *Техне*, в котором изначально трепещет тот решающий импульс, который, на протяжении всей истории Запада, неведомо для нас самих, вел нас к тому, чем мы все являемся. Но чем же мы все являемся?

Знак бессмысленный мы,
Мы не чувствуем боли и почти
Потеряли язык на чужбине.

Так говорит нам Гельдерлин. И то, что говорит нам Гельдерлин, Ницше перед самым концом столетия охарактеризует как *пришествие европейского нигилизма*.

Именно Хайдеггеру будет суждено через окно, в котором «разбил стекло»⁶⁴ Ницше, увидеть грядущую опасность нигилизма, достаточно сильную, чтобы, пытаясь преодолеть ее и исторгая

⁶⁴ Это выражение Лейбница по поводу Галилея; *Leibniz G. W. Opuscules et fragments inédits*. P. 178.

лишь новый петушиный крик, ею занялась философия бытия как воли к власти. Ибо это грядущее, начавшее свой ход задолго до Ницше, и было от эпохи к эпохе той историей, которой для нас от начала и до конца метафизики является несокрытость в просвете бытия в сущем, начиная с рассвета, каким было греческое рождение мира сущего, и до заката времен, когда человек, как раз и родившийся в этом мире, уже не имеет никакого иного наследия, даже самого скудного, кроме *господства* над тем, что вначале было для него *явлением*. Такова еще незамеченная Ницше сущность *европейского нигилизма*. В мышлении Ницше господство над землей, обещанное ему из глубины веков одним изречением Ветхого Завета, кажется еще чем-то слишком очевидным. Трудность заключается лишь в открытии «принципов», во имя которых задача, заранее поставленная, могла бы быть доведена до конца. «Большая политика, всемирное правительство при ближайшем рассмотрении; полное отсутствие принципов на этот счет».⁶⁵ В мышлении Хайдеггера не столько принципы, сколько сама задача становится заслуживающей вопроса. Таким вопросом в свою очередь становится следующий: как человек Запада смог прийти до того, чтобы оказаться в своих глазах человеком такой задачи, относительно которой Ницше был вправе сказать, что все остальное является лишь уловкой и оправданием. Таким является *Вопрос о технике*, впервые по существу поставленный в докладе, прочитанном Хайдеггером в 1953 году, вопрос, который, вместо того чтобы еще раз обра-

⁶⁵ Ницше Ф. Воля к власти. § 978.

титься к преимуществам или к отрицательным сторонам техники, или к возможности или невозможности поставить ее под контроль, оказывается вопросом о самой технике как таковой, соразмерным ее сегодняшнему мировому господству.

Узнаем ли мы еще раз в глубинах современной техники, которая делает доступной для нас даже луну, позволяя американцам своевременно там высадиться, отзвук той ностальгии, которая в *техне* Платона и Аристотеля воспламеняется «стремлением к бытию»? Или же современная техника, при всей своей отчаянной самоуверенности, оказывается еще более радикальным забвением того, чей отзвук с самого своего рождения хранила философия? Тем не менее такое забвение не является чистым упразднением. Она есть самое далекое отступление от того, чем мы были изначально. В «ясной ночи» забвения и *ничто*, чьим царством оно является, возникает спасительная тревога. Она возникает там редко. Но всякий раз открывается целый мир. Теперь греческий триумф *техне* в *философии*, если он является источником и тем самым сущностью техники в современном значении, то есть той, что начинается с возрастающего удаления от существенного,— это не отказ, не упадок. Скорее, это «самое объемлющее и самое богатое событие, внутри которого вся история западного мира оказывается нашей неотступной судьбой».⁶⁶

Эти слова Хайдеггер произнес более двадцати лет тому назад. В то время он имел в виду не столько технику как волю к воле, сколько саму метафи-

⁶⁶ *Heidegger M. Holzwege*. P. 336.

зику. Тем не менее не было ли возможности в свете всего предшествующего почувствовать, что и то, и другое объединяет тайная связь? Тогда длительная история, ведущая человека метафизики, каким он возникает с самым началом греческой мысли, к тому, чем он стал сегодня, а именно «функционером техники», была бы лишь *по-видимости* западной версией всеобщей истории, в которой Запад шел бы впереди лишь так, как более одаренный спортсмен опережает в соревновании других. Было бы тогда человеку метафизики суждено сегодня оказаться функционером техники? Которая, не имея, строго говоря, в своей сущности никакой инструментальной нейтральности, к которой она обычно сводится, не нуждалась бы ни в каком ином субъекте, кроме ее самой, чтобы то, что она собой представляет, постепенно появлялось на свет? Этот свет, говорит Хайдеггер, — свет «самого короткого дня: в нем таится угроза нескончаемой зимы». ⁶⁷ Эту мировую зиму, неотвратимо надвигающуюся, Ницше, внимательный к тому, что он называл «мифом будущего», иногда, начиная с *Заратустры*, предчувствовал: «Из вашей осени я предвещаю вам зиму и нищету льда». Но откуда исходит и чему служит такое предвестие? Исходит от того чуда, говорит Хайдеггер, что человек Запада есть *das Meta-Physische selbst* — сама метафизика, и тем не менее этот человек способен осмыслить, сказал он также пятнадцатью годами ранее, что «сущность современной метафизики и сущность современной техники имеют одну и ту же тайну». ⁶⁸

⁶⁷ Heidegger M. Holzwege. P. 272.

Если техника и метафизика совпадают в тайне их сущности, то не следует ли нам в конце концов признать, что стремиться к господству над техникой, как это в наши дни принято, означает стремиться к преодолению метафизики? Никто не возражает, что это уже достигнуто либо в философии Ницше, либо в странах социализма, а еще лучше — у хиппи. Можно было бы им этого пожелать. Но если, согласно фразе Хайдеггера, «метафизику не отбрасывают так легко, как меняют точку зрения»,⁶⁹ то были ли мы безоговорочно обречены на то и на другое? И тем самым подчинены *мойре*, удерживающей, как сказано в поэме Парменида, «само бытие в тех узлах необходимости, которые она нигде не ослабляет»?

Мойра тем не менее — это не тот *fatum*, который Лейбниц определит как *стоический*, *магометанский* и, наконец, *христианский*. Разумеется, именно она удерживает бытие в его узлах, но является ли в свою очередь бытие, с которым имели дело греки, окончательной судьбой? Не следует ли нам именно в нем, в бытии, мыслить ту связь с *мойрой*, которая у нас есть, связь с более существенной *участью*, сама загадка которой нам давно уже предлагается в наименовании бытия? Поэтому, говорит Хайдеггер, задача мышления состоит не только в том, чтобы мыслить: *zurück zu den Griechen*, отступая до греков, но и *über das Griechische hinaus*, преодолевая сам греческий мир. Не без претензии, разумеется, превзойти греков, которые остаются непревзойденными, но,

⁶⁸ Ibid. P. 69.

⁶⁹ Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. P. 72.

скорее, удаляясь от того, что является их истоком. Вместе с греками мы все еще ἐπὶ κύκλου περιφερείας,⁷⁰ на окружности круга: мы, конечно, в стране *алетейи*, но еще ничего не знаем о том, что богиня Парменида называет ἀληθείης ἦτορ, о том, что в Открытом-без-изъятия является его *сердцем*, центром, исходя из которого нам такая открытость только и даруется. Задача мышления заключалась бы, следовательно, в том, чтобы стать более мыслящими, чем были те, кому мы все обязаны метафизическим способом нашего мышления.

Бытие и время более сорока лет назад, было первым опытом мышления, которое в этом отношении рисковало собой, осмеливалось, шаг за шагом себя освобождая, отступать назад, вплоть до попытки перейти от *направляющего* вопроса метафизики, вопроса о бытии, к ее *фундаментальному* вопросу, который Хайдеггер тогда формулировал как вопрос о *смысле* бытия, к вопросу, начиная с которого наше отношение к первому вопросу только и становится свободным. Такая свобода не преодолевает то, что с самого начала предполагается, и не господствует над ним. Она незаметно его сохраняет, раскрывая тем самым более глубокую тайну очевидного присутствия. Она уже не позволяет себе застывать в восхищении перед тем, что повсюду выражено в настоящем; в какой-то мере она им даже разочарована. Вместо того чтобы, руководствуясь страстью, доходить до двойной крайности одобрения или отторжения, она, возможно, начинает учиться говорить одновременно *нет* и *да* тому настоящему, ко-

⁷⁰ Гераклит. Фрагмент 34.

торым сегодня для нас является техника. Разумеется, не благодаря мнимой неспособности найти то, что Ницше называл «новой дорогой к утверждению», но следуя строгости более пытливого мышления, мышления о бытии как цветении и увядании. «Бытие уходит в сокровенное в то время, когда оно раскрывается в сущем».⁷¹ Если техническая организация становится для нас сегодня тем, чем было для Платона сущее в его бытии, в силу того что сущее, по всей очевидности, сегодня служит лишь господству человека над ним, то такая очевидность не является чем-то само собой разумеющимся. Скорее, это забвение в сущем того, чем было бытие. Такое забвение — это не просто оплошность вроде той, когда, как читаем мы в письме Юнгеру, «рассеянный профессор забывает свой зонтик». Его «ясная ночь» — это изъятие того, что досталось нам мыслить.

Если забвение, понятое как изъятие бытия,— это дело мышления, то нам следует, скорее, научиться *терпеливо ждать*, чем стремиться его преодолеть. Так как современная техника обладает более глубокой сущностью, чем подозревают те, кто планируют «поставить ее под контроль», или те, кто считают себя достаточно сильными, чтобы «читать ей мораль» от имени метафизики или религии, будь это даже, как у Ницше, пришествие Диониса. Но *терпеливо ждать* — не значит пассивно подчиняться. Это значит, согласно изречению Эсхила в *Агамемноне* — научиться быть τῷ πάθει μάθος — знатоками опыта. Тем не менее не будем ждать от такого обучения на уровне опыта

⁷¹ Heidegger M. Holzwege. P. 310.

решения какой-либо «проблемы». Вопрос о технике, как о соответствии опыту, на самом деле не является проблемой, то есть согласно Лейбницу, таким именно вопросом, где «часть предложения остается незаполненной... когда требуется найти зеркало, собирающее все солнечные лучи в одной точке».⁷² Многие вопросы являются всего лишь проблемами. Но если всякая проблема — это, разумеется, вопрос, требуется многое, чтобы то, что является вопросом, с необходимостью сводилось бы к простой проблеме в значении Лейбница. Вопрос и проблема — это разные вещи.

Не следует ли сделать вопрос более глубоким, каким не может быть никакая проблема? Не значит ли это попросту потерять время? Или же необходимо еще раз перевести дыхание и начать с того, что *Бытие и время* называло «спокойной силой возможного», которая, препятствуя любому предвидению, как научному, так и техническому, постоянно тем не менее открывает человеку будущее? Были ли мы лишены будущего? Сегодня, когда все для нас становится предположительным, напрашивается утвердительный ответ. Однако такая опасность — это еще не последнее слово. Гельдерлин, в начале поэмы *Патмос*, задуманной *in durftiger Zeit*, в эпоху скудности, которая все больше и больше становится нашим уделом, говорит нам:

Но там, где опасность ждет,
Растет и спасенье.

Это *спасенье* — не техника, где, наоборот, нам грозит крайняя опасность, но тайна ее сущности,

⁷² Лейбниц Г. В. Новые опыты. IV. Гл. 2, § 7. С. 375.

более неотступная, чем любая весть о новом божестве, более близкая, чем все то, что преобразует жизнь лишь технически, то есть как следствие такой сущности. В сущности техники нет ничего технического. И уж тем более то, что спасает, не является простой опасностью. И то, и другое *тождественно*. Но внутри какого Тождества? Никакая логика не способна нам здесь помочь, как и диалектика, но только мышление, отваживающееся открыть в своем вопрошании тот путь, который всегда был достоин вопроса. Именно на этот путь, сам того не подозревая, нам и указывает Хайдеггер, с необычайной силой убеждая нас задуматься не над *проблемами*, которые ставит техника, а над тем еще не продуманным *вопросом*, каким для нас остается вопрос о технике.

ХАЙДЕГГЕР И НИЦШЕ: ПОНЯТИЕ ЦЕННОСТИ¹

В философии Ницше «точка зрения ценности», кажется, играет такую же центральную роль, как и двойственное определение бытия как *воли к власти* и как *вечного возвращения*. Следует ли ограничиться констатацией того факта, что язык ценностей был во времена Ницше еще больше в «моде», чем в наши дни, и видеть в этом лишь не имеющую особого значения случайность? Или же, наоборот, необходимо считать, что здесь нет ничего случайного и несущественного, и что как раз сама метафизика Ницше, рассматриваемая в горизонте того, что Хайдеггер называет *историей*, или, лучше, *судьбой* бытия, — *Seinsgeschichte* (*историческое бытие*), в своей основе является *Seinsgeschick* (*судьбой бытия*) — и требует обращения Ницше к понятию ценности, которое теперь является не одним выразительным средством среди других, а самим именем судьбы, и приобретает весь свой смысл лишь с точки зрения воли к власти и, соответственно, в кульминации воли к власти в фигуре вечного возвращения? В рамках такой гипотезы философия Ницше была бы, как говорят сегодня, не определенным видом «аксиологии», но самой философией ценностей, а язык ценностей за пределами этой привилегированной и

¹ Появилась в книге: *Ницше*. Париж, 1967.

единственной в своем роде ситуации — лишь легкомысленным пустословием. Этот очевидный парадокс Хайдеггер предлагает нам осмыслить как в *Лесных тропах*, которые он посвящает Ницше, так и во втором томе *Ницше*, куда он через два года после опубликования внес замечания, которые я намерен развить.

Еще раз подчеркнем: нет, на первый взгляд, ничего более парадоксального, чем такая интерпретация. Действительно, она сталкивается с прочно укоренившейся идеей, что понятие ценности — это универсально используемое понятие, и что наиболее характерной задачей философии с самого начала является исследование мира ценностей с целью установления шкалы оценок, без которой человеческие занятия были бы обречены на произвол. И один из часто высказываемых в адрес Хайдеггера упреков как раз и состоит в том, что его мышление неспособно обосновать этику, то есть привести к твердому различию добра и зла, и ограничивается призывом к «решимости», для которой все возможности равноценны, а самое существенное решается без какой-либо заботы о том, что было, как говорил Кант, в глазах всех философов «величайшим делом» не только философии, но и человеческой жизни.

Мы, конечно, можем рассуждать таким образом. Мы можем также относиться к этому с недоверием. И если мышление с самого начала, то есть греческое мышление, было в высшей степени внимательным к тому, что в мире или где-то еще могло быть ἄξιον τοῦ λόγου, то следует ли из этого, что мышление, например Платона, можно охарактеризовать как «аксиологию», по меньшей мере как

неявную, имплицитную. Иными словами, в этом отношении платоновская философия идей оказывается лишь одной разновидностью идеологии наряду с другими. И все же философия Платона не является идеологией. Она представляет собой обнаружение бытия в философии в образе *зйдоса* — в чем нет ничего идеологического. Возможно, что-то от платонизма еще продолжает жить в том, что мы сегодня называем идеологией, и такого рода идеологиям свойственно быть лишь поздними отражениями или, если угодно, длительным обесцениванием того первичного явления, которому соответствует мышление Платона, образующее оригинальное начало всей истории философии. Современная аксиология, являющаяся всего лишь формой вырождения философии в идеологическую систему, стремится подняться над самой философией и анализировать ее структуры исходя из законов ценности, полагаемых в свою очередь как нечто абсолютное. С такой точки зрения, объявляемой «научной», нет ничего более соблазнительного, нежели поднять на смех аксиологические «упрощения»,² наивно «обсуждавшиеся» греческими философами ввиду рудиментарного характера их определения «ценности». Весь вопрос в том, чтобы знать, действительно ли греческая философия — это первая вариация на тему ценностей, которые подразумеваются во всякой философии до тех пор, пока они не станут объектом более научного разъяснения. Уже Ницше писал о греках, характер которых, «смущающий» «явившихся позже», то есть всех нас, он глубоко

² *Ruyer R.* Le monde des valeurs. Paris, 1948. P. 19.

чувствовал: «Они уважали иначе, они презирали иначе».³ Как понять это *иначе*? Имели ли они просто иные ценности, чем мы? Или, наоборот, они были так же чужды и тому, что мы называем ценностью, и нашей идеологической интерпретации философии? Но чему же именно они были чужды, эти греки, которые и уважали и презирали совершенно иначе, чем мы? К чему, следовательно, они обращались в своем уважении и презрении? И чем было то, что для них было ἄξιον τοῦ λόγου?

Прежде чем греческое мышление приняло у Платона и Аристотеля форму, которой суждено было остаться в веках, форму философии, важнейшее слово этого мышления именовалось бытием. Но мысль о *бытии*, тождественная в их понимании мысли о *едином*, тем не менее не выступает как фактор единообразия. Скорее, это расцвет мира различий. Бытие, а именно единственное в своем роде своеобразие того, что есть *как оно есть*, иначе говоря, сущего, образует в своей основе то «благо», что в нем имеется. Но «благо» в свою очередь имеет множество обликов. Аристотель насчитывает три: наслаждение, пользу и красоту. Согласно этим трем типам бытия, ни один из которых не сводится логически к двум другим, и проявляется разнообразие того, что *есть*. Красота более достойна почитания, чем наслаждение и польза, хотя ей, вообще говоря, недостает наслаждения, а иногда случается быть полезной. Но не менее достойно не жертвовать ни пользой, ни наслаждением, «если только мы хотим, чтобы наша

³ Ницше Ф. Утренняя заря. § 170 // Ницше Ф. Соч. Т. 1. М., 1990.

жизнь хоть сколько-нибудь походила на жизнь».⁴ Следовательно, когда греки располагают красотой, пользу и наслаждение рядом с бытием, то ни в коем случае не с целью установить «онтологический масштаб», где монотонность «ступеней бытия»⁵ неправомерно заслоняла бы собой радикальную дифференциацию красоты, наслаждения и пользы, но потому что явление бытия в его истине само по себе достаточно богато различиями, чтобы прежде всего давать возможность выбора. Страна бытия — это страна выбора. Именно это нам говорит фраза Гераклита: «Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу — бранным вещам, а большинство обжирается как скоты».⁶ Такой αἰρεῖσθαι ἀντί, предпочтительный выбор и является в высшей степени критической задачей мышления. Философия вновь обратится к ней как к προαίρεσις, что значит, как скажет Аристотель, вторя Гераклиту, обращаться к чему-то как к πρὸ ἐτέρων αἰρετόν (к достойному быть избранным среди других вещей). Такая идея выбора — это основа *логоса*, значение которого не в том, чтобы собирать все без разбора, но в том, чтобы хранить в собранном то, что он отобрал. Κρίναι δὲ λόγῳ, говорит Парменид. Делай решающий выбор. Но должны ли мы, следуя *логосу*, выбрать именно λόγῳ, или, как скажет Аристотель, μετὰ λόγου? Разве это не то благо, или, скорее, то наилучшее, что находится в поле зрения? Разве оно не принимает различные, в сущности, формы

⁴ Платон. Филеб. 62 с.

⁵ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik. Bern, München, Francke, 1966. P. 167.

⁶ Гераклит. Фрагмент 95.

наслаждения, пользы и красоты? В *Риторике* Аристотель добивается большей точности. Если, говорит он, детство живет лишь наслаждением, а старость — пользой, тогда как юность воодушевляется главным образом красотой, то существует все же и четвертый жизненный возраст, которым является ἀκμῆ. Аристотель, располагающий его возле пятидесятилетия, многозначительно говорит ο ἀκμάζοντες: «не выказывая всем ни доверия, ни недоверия, но рассуждая более соответственно истине, не живя исключительно ни для прекрасного, ни для полезного, но для того и другого вместе».⁷

Таким образом, нет ничего более близкого греческой мысли, чем различие в бытии наилучшего и наихудшего, исходящее из «достаточного», кроме разве что еще более тонкого различия между «всеми благами, которые могут существовать *de facto*»⁸ и тем, *каким образом* эти блага являются благами. На самом деле, только варвар Гиппий ничего не понимает в различии между τί ἐστὶ καλόν и τί ἐστὶ τὸ καλόν,— что является прекрасным? и что такое само прекрасное?⁹ В ответ на первый вопрос на самом деле достаточно указать на прекрасные вещи, из которых самой прекрасной, говорит Гиппий, является, бесспорно, золото. Не так легко ответить на второй вопрос. Действительно, сказать δι' ὅ (поэтому), указав на то, благодаря чему, например, прекрасная девушка, обладает красотой, гораздо труднее, чем окликнуть ее, проходя мимо, так как вся трудность заключается здесь в совсем

⁷ Аристотель. Риторика. II. Гл. XIV. 1390 а 31.

⁸ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik. P. 103.

⁹ Платон. Гиппий больший. 287 d.

ином переходе, в свойственном грекам переходе от *онтического* к *онтологическому*. Но если греческая философия является таким переходом, если, следовательно, *ἄγαθόν* (*благо*) представляет собой не «хорошую вещь», но то, *каким образом* благо является таковым, то не оказывается ли и сама греческая философия переходом от рассмотрения вещей под углом блага к точке зрения ценностей? В силу этого весьма поверхностная критика, которой Шелер то здесь, то там подвергает Аристотеля, упрекая его в том, что он не делает никакого различия ни между ценностью и бытием, ни между благом и ценностью, просто указывает, на каком расстоянии столь пронизательное мышление Шелера находится от греческой философии, которую он, не слишком много в ней понимая, отвергает. И тем не менее Шелер, возможно, не ошибается, когда говорит об Аристотеле в предисловии к третьему изданию своей книги (1926), что тот «игнорирует само понятие ценности». Разумеется, не в силу тех причин, которые он упоминает, но потому что в греческой философии определение блага *как оно есть* еще не имеет современного значения ценности, предполагающего совсем иное основание, чем греческая философия.

Возможно, неслучайно, что слово «ценность» начинает становиться техническим термином философии, лишь начиная с Декарта. В *Трактате о страстях* и еще ранее, в письмах принцессе Елизавете и Пьеру Шану, Декарт видит кульминацию философии в определении «точной ценности» благ, приобретение которых зависит от нас. Из их числа он исключает те, которыми мы обязаны не-

предложной безвозмездности божественного слова, или тем моментам *удачи*, которые, как Сократу его демон, дарят нам иногда непредвиденное счастье. Но сделав эти исключения, откуда и каким образом можем мы определить «точную ценность благ»? Откуда, если не из единственного в своем роде источника точных определений, которым является *ego cogito*? Каким образом, если не вынуждая нас связать с *sub cogitationem cadere* (с подчиненностью *cogito*) все блага, о которых мы можем иметь представление? Появление понятия ценности в философии исторически происходит, следовательно, параллельно интерпретации мышления как *cogito*, то есть картезианской интерпретации. Однако нет ничего более чуждого греческому мышлению, чем такая интерпретация. И, разумеется, нет ничего ближе этому мышлению, чем включение в бытие существенного отношения к *логосу* таким образом, что именно там, где имеется *логос*, и обнаруживается чудо бытия. Таково, можем мы сказать, «начало» самого греческого мышления, первой речью которого было изречение о тождестве мышления и бытия. Эта речь ничего не высказывает о самом бытии, как, наоборот, гораздо позже выскажется Беркли: *esse est percipi*. Она высказывается именно о мышлении, когда утверждает, что мышление и его ноэма существуют «в виду бытия», то есть «имеют бытие в виду». Но это отношение к *логосу*, которое принадлежит самой сущности бытия, не доходит до того, чтобы сделать человека единственным в своем роде центром принятия решений о природе бытия. Здесь человек, скорее, поражен открытием самой Открытости бытия, которую ему не свойст-

венно сводить к предварительно установленной мере, мере *clara et distincta perception* (ясного и отчетливого представления), которая в свою очередь существует лишь в представлении, то есть во взоре человеческого разума. Что ни в коем случае не значит, что греческое мышление было туманным и запутанным, но что его свет еще не измерялся с позиций картезианской точки зрения.

Современная философия, порожденная картезианством, наоборот, может быть охарактеризована появлением нового образа человека, образа избранного *субъекта*, для которого то, что греки называли бытием, теперь, как скажет Кант, является лишь *коррелятом*. Именно как коррелят субъекта бытие обнаруживает себя одновременно и в своем единстве, и в своих различиях. Появление субъекта в области философии не связано исключительно с современностью. Скорее, оно относится к временам Аристотеля. Что является современным, так это главенство, признаваемое за определенным субъектом, а именно субъектом, удостоверяющим самого себя, тем, чья рефлексивная наука, которой он обладает, иными словами, его сознание становится теперь пред-наукой и тем самым играет решающую роль в установлении истины. С появлением этой новой истины, радикальным основанием которой является внутренне присущее ей *эгологическое* или *когнитивное* начало, появляется новый мир представления. Теперь, выскажет Гамельн формулу, которую Хайдеггер принял бы безоговорочно, «представление есть бытие, а бытие есть представление». В новом мире представления мышление уже не является тем соответствием бытию в нескрытости Откры-

того, опыт которого дает Поэма Парменида. Происходит переверот. *Ego cogito*, рассматриваемое как беседующее с самим собой — *se solum alloquendo*, как говорил Декарт,— во что тайно преобразуется *unmittelbares Selbstgespräch mit sich* (непосредственный разговор с самим собой) гегелевского субъекта, а именно та одинокая беседа, внутри которой такой субъект «подвергается атаке со всех сторон, никогда не позволяя зайти с тыла»,— вот что становится мерой самого бытия, сведенного в своей основе к пропорциям *cogitatum* или *cogitandum*. Именно на этой основе раскрываются, теперь проявляясь в восприятии, те отличительные признаки бытия, которые на другой основе раскрывали древние греки и схоласты. Наряду с этими признаками естественно возникает и панорама различий, обозначенных Аристотелем, а бытие в качестве основания не только обладает общей мерой *cogitatum*, но и обнаруживается также постепенно, начиная с максимума, которым является *nihil majus potest cogitari* (ничто больше не может быть осознано). Но для кого? Для *ego cogito*, нацеленного на само себя. Таков вид или новый горизонт, внутри которого, как скажет Кант, только и сможет найти место «всякое отношение (к чему бы то ни было) бытия или не-бытия».

«Ценность блага» в современной философии, определяется *cogitando*, то есть с точки зрения *clara et distincta perception*, которое для Декарта имеет решающее значение для сущности самого бытия. Такая точка зрения является, если угодно, *когитативной* интерпретацией того, чему $\alpha\lambda\alpha\theta\acute{\iota}\nu$ во всем множестве своих обликов служил

эйдетической интерпретацией. Этот радикальный поворот от эйдетического к перцептивному — настолько осязаемое достижение современной философии, что даже масштабное противопоставление Паскаля картезианству, которое даст Шелеру сам принцип его аксиологии, будет ограничиваться заменой собственно перцептивной, «эгологической имманенции», как скажет Гуссерль, другой имманенцией, которую Паскаль называет «сердцем», но которая, как он вызывающе уточняет, является лишь иной версией определенного «согласия Я с самим собой», которое Декарт сделал *ipsissimum* своей интерпретации истины. Паскаль, как и Декарт, именно *solum alloquendo* (*обращаясь к самому себе*) отваживается на познание Бога, которого он прежде всего желает «чувствовать сердцем». Он считает, что дерзко признает в нем «Бога Авраама, Исаака и Иакова». Но если в глубине сердца Паскаль разговаривает сам с собой, восприятие, согласно Декарту, не является последней глубиной мысли. Разумеется, Декарт заявляет, что самая нелепая и самая чрезмерная ошибка, которую мог бы совершить философ,— это «суждение, которое не соответствует восприятию имеющихся вещей» — или, говорит он еще, не выводит свое правило из этого восприятия. Именно в силу этого правила кусок воска из *Второго Размышления* является «не чем иным», как той вещью, какой он на самом деле и является. Но Декарт идет еще дальше. И, может быть, именно благодаря преодолению первой позиции он сам делает вывод, еще робкий, что происходит гораздо более радикальная революция. Эту

революцию предопределяет собственно картезианская интерпретация суждения.

До тех пор суждение в том значении, в каком его понимал Декарт, регулировалось *перцептивно*. Но более важным, чем перцептивное регулирование, для него теперь оказывается регулирование *элективное*, согласно которому сама основа истины устанавливается не только восприятием, но и волей. Картезианская достоверность — это прежде всего дело воли. *Ego cogito* является беседой с самим собой скорее как воля, а не как рассудок. Иными словами, Декарт в суждении превращает *идею* Платона в *perception* лишь для того, чтобы превратить само суждение в акт воли. Теперь как бытие, так и истина, которая в нем укоренена, оказываются включены в глубоко чуждую и средневековой, и греческой философии перспективу. Благодаря этому вторжению в мышление такой новой и такой непредвиденной черты, согласно которой именно «усердие и пылкость воли», как скажет Мальбранш, ее *facilitas* (*предрасположенность*) и ее *impetus* (*устремленность*), как говорил Декарт, и несут с собой *actus judicandi* (*акт суждения*), сама истина поколеблена в своей сущности. Теперь интуиция и решимость идут вместе. Но в философии, как и на войне, важна именно решимость. Природе решимости свойственно подгонять мгновение. Всякое решение бьет наотмашь. Декарт говорит об истине как полководец. Необходимо, говорит он, «дать сражение», чтобы попытаться дойти до познания истины. *Геометрия* 1637 года, которую Лейбниц не без оснований будет осуждать, но через сорок лет, являлась, начиная с «бахвальства», одной из таких битв, могу-

щих завершиться победой лишь при условии, которое формулирует чрезвычайный случай *Четвертого Размышления: cum latinis pateat voluntas quia intellectus* (поскольку латинянам больше подобает опираться на волю, а не на интеллект). Движимая от начала и до конца волей к завершению мысль Декарта идет вперед. Можно сказать, что она *идет напролом* и скорее *вторгается* в будущее, чем задерживается в настоящем.

Если теперь мы вернемся к попытке определить через *cogito* «точную ценность» всех благ, к попытке, в которой только начинает проявляться представление о ценности, то станет ясно, что картезианская точность такого определения сообразуется скорее с одобрением воли, чем с рассудочным восприятием. Иначе говоря, само познание истины, то, что требуется для точной оценки ценностей, становится объектом оценки, которая со своей стороны в высшей степени зависит от воли, действующей избирательно в ситуациях, в которые она оказывается вовлечена. Другими словами: оценочная или элективная точка зрения ценности начинает вместе с Декартом одерживать верх в самом определении истины. Если Декарт может, как это с ним и случается, говорить: *neto ante me...* никто до меня..., то причина главным образом в том подземном толчке, который, в том, что касается истины, производит его интерпретация суждения. Таким образом, Декарт в философии оказывается тем «сотрясающим землю» мыслителем, чьи «тяжелые шаги» — шаги Посейдона *Илиады*, а не «французского кавалера» Пеги — издали подготавливают то, что взорвется только у Ницше, а именно ту крайность философии,

которой с точки зрения воли, преобразованной в волю к власти, будет интерпретация самой сущности истины как *Wertschätzung* (ценности).

Интерпретация суждения как акта воли, которая, впрочем, у Декарта появляется не с самого начала, так как она почти полностью отсутствует в *Правилах*, где суждение появляется скорее как *nexus* или как *composition*, образует среди тезисов картезианской метафизики одно из тех утверждений, к которым философы, называемые «картезианцами», наиболее часто и наиболее решительно возвращаются. Уже при жизни самого философа жизнерадостный переводчик *Принципов*, аббат Пико, прикрываясь одной из тех неточностей, коллекция которых составляет то, что уже три столетия называют французским переводом *Принципов Декарта*, свободно устраняет это излишество. Но в первую очередь именно Спиноза вопреки доктрине о первенстве воли провозгласит врожденное тождество воли и рассудка. В свою очередь Лейбниц, воспроизводя само движение фразы Аристотеля, скажет: *judicamus igitur non quia volumus, sed quia apparet* (следовательно, мы выносим суждение не потому, что так хотим, а потому, что так оно и есть). Наконец, в *Критике чистого разума* Кант определяет суждение с точки зрения только рассудка и как «представление представления». Например, в случае с камнем на солнце, который из холодного становится теплым, именно представление о солнце как причине, уже присутствующее в первом представлении, является причиной того, что камень становится теплым. Когда Кант говорит: «Мыслить, значит рассуждать», — он не желает сказать ничего иного.

Суждение ни в коей мере не является актом воли, но позволяет проявиться одному *как* другому в ясности категориального горизонта. Суждение в значении Канта, строго говоря, не имеет ничего общего с суждением в значении Декарта, то есть с тем, которое *non nisi in assensu consistit (сохраняется только благодаря соглашению)*. Если суждение для Канта и остается актом, то именно как интеллектуальный синтез, а не как волевое соглашение. Гегель здесь остается глубоким кантианцем. Если Декарт действительно герой, начавший все дело со своей точки отсчета и создавший новую почву философии, то он все же остается одним из тех французов, которые «часто раздражительны» и чрезмерно торопливы. Если воля и остается основой мышления, то ей нельзя отдавать предпочтение перед рассудком. *Quia apparet (ибо так и есть)* Лейбница даже приобретает у Гегеля пропорции *Феноменологии Духа*, в которой воля уравнена с пониманием и образует его *die nächste Wahrheit (ближайшую истину)*.

Если это так, то есть если все развитие современной философии оказывается движением, противоположным оригинальному импульсу картезианского землетрясения, то, может быть, небезынтересно будет заметить, что два века спустя после Декарта и за тридцать лет до появления Ницше именно в тесной связи с историческим переворотом философия в этом противоположном движении и обнаруживает себя впервые в образе философии ценностей. В каноническом виде феномен возникает у Лотце — того самого, которого Гуссерль наивно разместит в одном ряду с Кантом, прославляя в *Пролегоменах* «авторитет вели-

ких мыслителей, таких, как Кант, Герbart и Лотце», — и это происходит в рамках интерпретации идей Платона как ценностей. Ученик Лотце, Виндельбанд, водрузит позже знамя ценностей в окрестностях Бадена, где на смену ему придет Риккерт, предшественник Гуссерля в университете Фрейбурга. Начиная с 1911 года Риккерт будет преподавать там философию, то есть ценности, юному Хайдеггеру, оставившему к этому времени теологию скорее ради философии, чем ради ценностей, к которым его мало предрасполагала его аристотелевская подготовка. Но Риккерт все же предоставил ему в 1913 году возможность защитить докторскую диссертацию, а двумя годами позже сам ее утвердил. Риккерт открыто исповедовал в рамках точки зрения Лотце в противоположность собственно герменевтической интерпретации суждения, той, что разворачивалась в *Критике чистого разума* и имела аристотелевское происхождение, картезианскую интерпретацию, в которой ясность синтеза стирается в выдвижении на первый план *assensus*. Теперь природа ценности пронизывает природу истины, которая стремится стать ценностью, даже если никто не осмеливается довести редукцию до конца, так как только у Ницше она становится тотальной.

Лотце не является кем-то неизвестным для Ницше. На самом деле он то тут, то там упоминает о нем в текстах, которые, кажется, датированы 1875 годом, говоря, например, о «дурной книге Лотце», или цитируя Лотце наряду с другими в списке, озаглавленном *Anzugreifen!* — В атаку! Но если Ницше готовится к атаке, то с целью встретиться с Лотце на своей собственной терри-

тории, территории ценностей. Задачей философии в той мере, в какой она состоит в «сохранении в веках горной цепи духа», становится уже «определение ценности». Такая задача, скажет позже Ницше (в 1885 году), достигает своего расцвета лишь у Шопенгауэра. Именно он впервые осмелился стать достаточно радикальным, чтобы спросить, чего *стоит* существование, вместо того чтобы придерживаться старых оценок. Таким образом, он поставил вопрос вопросов. Его ответ, признаться, весьма жалок. Необходимо преодолеть все жалкое в немецком пессимизме, то есть негативизм Шопенгауэра, и найти «новую дорогу к утверждению». Открытие этой дороги предполагает переоценку ценностей. Шопенгауэр продолжал все взвешивать на старых весах и старыми гирями эвдемонизма. Сами эти веса следует изобрести вновь, чтобы «точка зрения ценности» преобразила, наконец, старый мир. Для этого по меньшей мере потребуется, чтобы интерпретация бытия как *жизни* сама дошла до интерпретации жизни как *воли к власти*, которая является *das innerste Wesen des Seins* (внутренней сущностью бытия). Тот, кто говорит о воле, говорит также и о власти. *So ist der Wille Macht an ihm selber und das Wesen allgemeiner Macht, der Natur und des Geistes* (таким образом, воля — это власть в себе, она является сущностью власти вообще, как в природе, так и в царстве духа),¹⁰ — говорил уже Гегель. Для Аристотеля власть была только способностью. Для Лейбница она была и способностью и склонностью. Для Гегеля и для Ницше

¹⁰ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. С. 113.

она не только способность и склонность, она, в сущности, становится *Herrssein über* (господством) — не только над другим, но и *über sich selbst* (над самим собой). Однако Гегель не заходит еще слишком далеко. Его интерпретация могущества разума фактически достигает высшей точки в понятии в силу того, что он не выяснил истинного отношения разума и власти, то есть не понял что то, что Ницше будет называть *die höchste Mächtigkeit des Geistes* (наивысшей мощью духа), и было самой волей к власти. В результате — если гегелевская инициатива и грандиозна, она все же всего лишь инициатива и сразу же гаснет на «лестнице готических небес», вместо того чтобы *sich an den Dingen vergreifen* (атаковать сами вещи), что в глазах Ницше является истинной целью философии. Только при радикальном преобразовании воли в волю к власти, при корреляции моментов «сохранения» и «роста», которую такое преобразование предполагает, философия перестает грезить о бытии и начинает, наконец, мыслить во всей грубой наготе его сущность. Но именно тогда истина, словно под воздействием динамита, вспыхивает в сиянии ценности. Уже нет времени отступить: «Мы поставили на карту истину. Возможно, человечество погибнет в этой игре. Что ж, пускай!»

Здесь мы все, по крайней мере на первый взгляд, антиподы Декарта. Тем не менее Декарт — это, возможно, философ, который, своим знанием-делом, «взрыхлил и перекопал» территорию, где затем сможет появиться такое решающее «доказательство», каким окажется философия Ницше. Приведем пример, и пусть говорят сами факты.

В сентябре 1637 года Гюйгенс приглашает Декарта «немного развлечься» и просит его, как это ранее он уже делал в отношении Бекмана и по поводу музыки, написать для него небольшой трактат об «основании механики и трех или четырех устройств, которые там демонстрируются». Месяцем позже Декарт посылает ему свое *Объяснение устройств*. Речь шла о том, чтобы, как он любил говорить, «свести к математике» вопросы механики. Но как преуспеть в таком упрощении? Галилей уже пытался это сделать, рассматривая силы, действующие в устройствах как обратно пропорциональные скоростям точек, к которым они были приложены. Идея Декарта, наоборот, в том, чтобы «опустить», как он говорит, рассмотрение скорости и обратиться к пройденному пути. Уравнение, к которому приводит предпринимаемое упрощение, теперь и будет тем, что позже назовут равенством работ и что станет принципом новой статики.

Маленький *Трактат об устройствах* совершенен в своем жанре, и тем не менее у современников Декарта было впечатление, что он оставил их голод неутоленным. Почему? Потому что он исключал рассмотрение скорости, которая самому феномену внутренне свойственна. Декарт писал: «Если я и засвидетельствовал хоть немного хитрости в какой-либо части этого маленького сочинения о статике, то я хотел бы, чтобы знали, что скорее именно в этом, чем во всем остальном». Все, следовательно, основывается на хитрости, на искусности Декарта в том смысле, в каком Лейбниц позже напишет в своей *Теодицее* (§ 186): «Очевидно, это было одним из его двусмысленных учений, одной из его философских хитростей; этим

он подготовил для себя некоторый выход...».¹¹ Достоин ли на самом деле все это того, что Гассенди называл «чистосердечностью философа и его ревностью к истине»? В сущности, Декарт весьма предприимчив. Его решение, скорее, более умелое, чем истинное. Противоположное мнение будет, между прочим, заключаться в том, что «опустив» в статике рассмотрение скорости, он не сможет разобраться с тем случаем, когда скорость невозможно устранить, и останется колеблющимся в том, что касается определения «действующих сил». Именно это и будет подчеркивать Лейбниц: «Ему случалось отбрасывать рассмотрение скорости там, где оно могло бы его остановить, и задерживаться на нем там, где оно порождало ошибки». Так же и Ферма по поводу *Диоптрики* будет упрекать Декарта, что тот довольствуется слишком малыми затратами сил, ограниваясь, при доказательстве законов преломления стремлением «приноровить своего *медиума* к своему выводу, в истинности которого он был уверен и ранее».

Ницше пишет: «Организованное насилие высшего ранга, как, например, у Наполеона,— именно оно было необходимо ему, чтобы удерживать связь с тем, что он собирался организовывать. Неважно, были или не были его чувства прекрасными. Ему достаточно было глубоко оценить то, что было самым сильным, что имело решающее значение в массах, которые требовалось организовать». Вероятно, можно было бы сказать, переносить эти слова Ницше на его предшественника, на

¹¹ Лейбниц Г. В. Соч. Т. IV. С. 262.

Декарта: «Организованное насилие высшего ранга, как, например, в случае с *ego cogito*, вооруженным своим методом,— именно оно необходимо прежде всего, чтобы удерживать связь с ситуацией, которой *ego* намерено овладеть. Ему, не слишком озабоченному истиной вещи, достаточно с первого взгляда оценить то, над чем он в этой ситуации может получить преимущество и стать властителем».

Возможно, наш пример лучше всего соответствует интерпретации суждения как одобрения воли, и «соизволить» или «одобрить» здесь означает: считать уместным принять это скорее так, чем иначе, то есть действительно рассудить. Разумеется, Декарт, в отличие от Ницше, еще в сущности поддерживает идею истины как последнего основания всех наук, но прежде, чем истина могла бы быть достигнута, множество «исправлений» удостоиваются чести быть испробованными по меньшей мере как временные. На самом деле есть *distinguo*, которое следует проводить между «объяснением возможности вещей вообще» и «объяснением одного и того же частного следствия». В последнем случае можно просто «подогнать причину к следствию различными возможными способами». В первом случае имеется только «один способ объяснения, который является истинным». В *Трактате об Устройствах*, как и в *Диоптрике*, мы еще не имеем дело с доводами, характерными для последнего случая. Следовательно, дозволено прибегать в доказательствах к «хитрости», например «опускать» скорость, если такое замалчивание выгодно. Таким образом, иногда метод заключается в том, чтобы искать

окольные пути, то есть косвенные средства, а обоснованием смысла этих окольных путей, которое Декарт предоставляет, является интерпретация суждения как акта воли. Лейбниц напрасно будет говорить, что именно суждение, которое не зависит от воли, и есть *окольный путь* — *quatenus obliqua arte*, — землетрясение уже начинается, с неустранимой силой того, что Хайдеггер иногда называет судьбой бытия.

Окончательный образ этой судьбы — тотальная мутация истины в ценность, метафизика Ницше, оказывающаяся теперь, как говорит Хайдеггер, «завершением» или, скорее, «исполнением» того, чему неведомо для Декарта предшествует картезианский поворот. В мутации истины в ценность отныне преобладает то, что Ницше за неимением лучшего называет *пользой*. Но речь ни в коей мере не идет о сведении философии к какому-нибудь утилитаризму, так как слово «польза», как его понимает Ницше, в сущности, двусмысленно. Это слово он охотно заключает в кавычки, когда, например, вероятно, в более позднее время, пишет: «„Полезно“ в отношении ускорения темпа развития совсем не то, что „полезно“ с точки зрения прочности и устойчивости форм развития».¹² Сводя пользу к этому второму случаю, Ницше мог также написать следующее: «Именно *вкус* — не польза — дает ценность». Вкус в свою очередь дозволено определить как *starker Wille zu seinem Ja und seinem Nein*, энергичную волю либо к *Да* либо к *Нет*, которая более всего свойственна тому, кто желает. Такова сущность воли, ради-

¹² Ницше Ф. Воля к власти. § 648. С. 356.

кально преобразованной в волю к власти, формула которой дана также и в *Сумерках идолов*: «Да, нет, прямая линия, цель». Если это герой в смысле Ницше, то не в этом ли смысле героем, как говорил Гегель, является и Декарт? И не удивительно ли, что когда Валери в 1937 году пробует написать портрет Декарта, то он делает набросок человека, каким его понимал Ницше? Здесь «воля к власти переполняет человека, поднимает героя, напоминает ему о его личной миссии, о его собственной судьбе; и даже о его непохожести, о его индивидуальном несчастье; ибо после всего величия, которое ему суждено, он должен стать глухим, слепым, нечувствительным ко всему, что, будь это даже истина, будь это даже реальность, перечеркивало бы его влечение, его судьбу, его путь роста, его свет, его линию мира».

Мы видели: только обратив взор назад, Пророческая птица Философии может рассказать о том, что произойдет в будущем. Мы от Ницше дошли до Декарта, пытаясь в мышлении основоположника Нового времени уловить некоторые признаки того землетрясения в стране истины, которое в мышлении Ницше, в конце Нового времени, разразится в облике *Wertschätzung* (*ценности*). Однако, возможно, следовало бы пойти еще дальше Декарта, чтобы увидеть в совершенно иной перспективе еще более отдаленный исток происшедшего. Близость Ницше к Декарту на самом деле дублируется еще более странной близостью, близостью Ницше к мышлению Платона, в философии которого Ницше и совершает «переворот». Но любой переворот — это преобразование, которому свойственно предполагать определенные

инварианты, характеризующие его в той мере, в какой оно является преобразованием. Не соответствует ли в свою очередь ницшеанский переворот платонизма одной из сторон самого платонизма, которая становится еще более очевидной в свете этого переворота?

Историческим прототипом того, что Ницше с большей строгостью, чем кто-либо другой, будет называть ценностью, является, как мы видели, платоновский приоритет ἀγαθόν. Но как мы можем понять такой приоритет? И что означает ἀγαθόν? Это греческое слово обычно принято переводить как *Благо*. Возможно, переводить так — значит слушать греческий несколько издали или немного рассеянно. Когда греки говорят *благо*, или, скорее, *добро*, они, кажется, понимают под этим нечто *хорошее в чем-то* или *для чего-то*. Хорошая лошадь, говорит Аристотель, — это ἀγαθὸς δρακεῖν (хорошая для бега), Диомед в *Илиаде* — ἀγαθὸς βόην (хорош в том, что касается крика), а Итака в *Одиссее* — это, как говорит сам Улисс, знающий, что он говорит, ἀγαθὴ κουροτρόφος (хороша для рождения красивых юношей). Но все, что является хорошим, будучи хорошим в какой-либо вещи, может быть действительным благом, *Благом*, которое у Платона называется абсолютным, лишь в вещи вещей, которая есть *бытие*, бытие чего бы то ни было. Бытие для Платона, — это то, в соответствии с чем вещь обнаруживает себя в открытом, его *эйдос*. Благо, когда оно будет мыслиться *абсолютным*, будет на самом деле мыслиться *относительно эйдоса*, как то, «под чем» только и существует *эйдос*. Теперь, бытие-в-открытом вещей, их *алетейя*, зависит в

свою очередь от более высокой и могущественной инстанции, функция которой в том, чтобы это бытие *предоставлять*. Связь *алетейя*—*усия*, как это без всяких прикрас уточняет *Государство*, находится «под игом» Блага, которое благодаря идеям соединяет друг с другом $\nu\omicron\delta$ и $\nu\omicron\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ в том смысле, в каком солнце благодаря свету соединяет друг с другом $\omicron\rho\acute{\alpha}\nu$ и $\omicron\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$. Именно поэтому всякий *эйдос* есть прежде всего $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$. Как *эйдос*, он подчинен «могуществу Блага», которое над ним господствует. Мир идей предполагает, таким образом, верховную регулирующую инстанцию, а эта инстанция, управляющая идеями, сама в свою очередь является идеей, самой первой из всех. «Идея — не изобразительный первый план *алетейи*, а основание, делающее ее возможным». Так говорит Хайдеггер в *Учении Платона об истине*.¹³ Ἐὰν εἶναι τὰ εἶδη , позволять идеям быть, согласно изречению Платона в *Пармениде*, значит на самом деле ставить истину в подчинение. Более существенным, чем истина, является то, что ее подчиняет. Таким образом, Платон под именем философии начинает тот процесс обработки истины, в котором неведомо для себя гораздо позже примет участие и Кант, когда подчинит всякую истину господствующим над ней «условиям ее возможности». Они являются априорным отношением *я мыслю* к «условиям», также априорным, ее восприимчивости. Опыт в кантовском смысле — это порабощение, платоновское в своей основе, эмпирического трансцендентальным.

¹³ См.: Хайдеггер М. Время и бытие. С. 359.

Язык «условий возможности», каким он раскрывается в *Критике чистого разума* — без особых предуведомлений и без того, чтобы Кант заподозрил в нем скрытый платонизм, — это и есть тот язык, к которому Ницше намерен обратиться вновь, осознавая это не в большей степени, чем Кант, но перенося этот язык в свою интерпретацию бытия как жизни. И здесь условия возможности, когда их интерпретируют как жизнь, оказываются ценностями. Сама жизнь возможна лишь в том горизонте, где вещи предстают как ценности. Во времена *Веселой науки* Ницше пишет: «Познавать — значит делать опыт возможным». Можно подумать, что мы слышим Канта. Но Ницше сразу же добавляет: «Тем самым все, что действительно происходит, как со стороны сил, действующих внутри нас, так и со стороны нашей способности творить формы, чрезвычайно упрощается... Следовательно, жизнь возможна лишь благодаря такому механизму фальсификаций. Мышление — это фальсифицирующее преобразование, чувство и воля также относятся к таким фальсификациям». Ницше здесь отдаляется от Канта, заменяя *истинное* на *ложное*. Но, называя такие «условия возможности», являющиеся фальсификациями, *ценностями*, Ницше не более, чем Кант, это замечающий, сближается еще больше, чем Кант, с платоновским подчинением *истинного благу*.¹⁴ Из всех философов Ницше, как говорит Хайдеггер, «самый отъявленный платоник». Но Хайдеггер, мыслящий исходя из жизни и как ценность то, что саму жизнь

¹⁴ Хайдеггер М. Ницше. Т. II. С. 233.

делает возможной, также говорит: «Сущности ἀγαθόν, в гораздо более свободном стиле пред-
рассудка, он воздал больше почестей, чем те, кто
стремятся придерживаться такой лишенной
смысла подделки, какую представляют собой
сами ценности».

Если в отношении Платона довольствоваться
тем искусственным образом, который передает
нам косная традиция, то вполне очевидно, что
Ницше здесь — антипод Платона, это философ,
ниспровергающий платонизм. «О братья мои, раз-
бейте, разбейте старые скрижали!» — скажет За-
ратустра. Но если предположить, что у Платона
происходит такое чрезвычайное событие, как по-
рабощение истинного благом в эйдетическом воз-
вышении бытия сущего, и если учесть, насколько
разлагающим и агрессивным, то есть антигрече-
ским, было такое порабощение, тогда перспекти-
ва меняется. Благодаря выдвигению на передний
план Блага и порабощению истины в ἀγαθόν, Пла-
тон грубо разрывает связь с мышлением Геракли-
та и Парменида, которые тем не менее не были
«негодяями». Но обращение к Благу не было для
них существенно, а истина, будучи сама по себе
достаточной, не нуждалась в гарантиях свыше.
Ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν — это было для Гераклита
κατὰ φύσιν ἐπαίειν, а не τὸ ἀγαθόν κατιδεῖν, как для
Платона. Действовать согласно *φюзису*, а не удер-
живать в поле зрения *Agate*. *Agate?* — то есть то,
что в τὸ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχον, *в постоянст-
ве, которое все время оказывается одинаковым*,
овладевает бытием, чтобы его эйдетизировать, и
таким образом, чтобы остальное оставалось μὴ ὄν
τι, не чистым, разумеется, ничто, но тем, что ни в

коей мере не следует принимать за бытие. В мышлении Платона превосходство или, лучше, выдвижение на передний план ἀγαθόν, интерпретация бытия как *эйдоса* и дискредитация, распространяемая на все остальное, то есть то, что Ницше назовет «дурным» или «ядовитым взглядом» злопамятства, — идут рядом друг с другом.

Что касается Блага, запредельного бытию, то мы имеем его мифологического двойника в демиурге *Тимея*, о котором Платон как раз и говорит: «Он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи чужд зависти, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому... и чтобы ничто по возможности не было дурно».¹⁵ Он был благ, это не значит: он излучал доброту, но скорее: он был на высоте решаемой задачи, у него действительно были качества, требующиеся, чтобы, «собрав воедино, создать τὸ πᾶν τὸδε — все, что имеется». Ничего не убавляя и не уменьшая, он просто был настоящим мастером, без колебаний сделавшим все возможное. Демиург *Тимея* мифологически соответствует философскому приоритету Блага над бытием и над истиной. Философия Аристотеля, наоборот, в сущности, отказывается от такого раздвоения. Она вернется к выявлению условий истинности, чтобы наделить истинное таким достоинством, как альтернатива: истинное или ложное будут одним и тем же способом, возвышаясь над бытием, обладать *логосом*. Что касается Всевышнего, в теологическом смысле, то он, в отличие от Блага, ни в коей мере не «функционирует»

¹⁵ Платон. Тимей. 34 в.

за пределами бытия, где он мог бы заботиться о том, чтобы то, что становится, уже в силу самого этого факта, эйдетически наделять *agente*; он сам есть безраздельно суверенное бытие. Таков двигатель, который, не двигаясь, все приводит в движение. Возникновение остального не требует никакого вмешательства с его стороны, в отличие от Платона, когда речь у него идет о Благе и о демиурге, являющемся его образом.

Именно поэтому много столетий спустя Святой Фома Аквинский, хотя и вдохновлявшийся Аристотелем, в определенном смысле оказывается более близок Платону, для которого мир, по крайней мере мифологически, — это *factus a Deo* (*творение Бога*). Одним словом, учение о творении мира, скорее, созвучно Платону, чем Аристотелю. Как творец Бог на самом деле — это *Summum Bonum*. Но такая квалификация — не столько прообраз Доброго Бога, Бога добрых детей, сколько отзвук, еще до-аристотелевский, странного платоновского приоритета Блага над бытием. Бог Святого Фомы будет тем не менее Богом Декарта и Спинозы, прежде чем даст место кантовскому *я мыслю*,¹⁶ которое в свою очередь в эмпирическом «хаосе» обеспечит условия его организации в Опыт. В конечном счете он будет Абсолютом Гегеля, которому ницшевский поворот к воле сообщает, как последнее прибежище Блага, «точку зрения ценности». Таким образом, точка зрения ценности появляется как окончательный образ, имеющий позади себя долгую, богатую метамор-

¹⁶ «Человеческий разум — это Бог Спинозы...». *Kant E. Opus posthumum*. P. 756.

фозами историю, историю выявления условий истинности, которая в философии начинается с Платона и завершается у Ницше, способного, когда он сообщает истине ее новое имя, «достоверность», написать: «Может показаться, что я избегаю вопроса о достоверности. Истинно как раз обратное. Но вопрос о ценностях более фундаментален, чем вопрос о достоверности, который является всего лишь производным вопросом, вопросом второго ранга». Платон мог бы сказать: «Может показаться, что я избегаю вопроса об *алетейе*. Истинно как раз обратное. Но этот вопрос приобретает всю свою серьезность лишь в связи с вопросом об ἀγαθόν, с точки зрения которого он является лишь второразрядным».

Возможно, мы могли бы сделать следующий вывод. В своем мышлении о ценностях Ницше, нисколько не обращаясь к Декарту, для которого в его глазах истина остается «необходимой при определении всех верховных ценностей», и вспоминая о Платоне лишь в рамках переворота платонизма, оказывается в реальности более близок и к Декарту, хотя и провозглашает его «наивным», и к Платону, которого он в рамках этого переворота намерен преодолеть, чем те, кто, как Лотце, постоянно ссылаются и на того, и на другого. Ницше более близок Декарту в той мере, в какой перестройка истины в пользу воли, которую начинает Декарт, приводит к собственно ницшеанской интерпретации истины как *Wertschätzung* с точки зрения воли, которая сама радикально преобразована в волю к власти. Но еще более тайно он близок и Платону в той мере, в какой истина оказывается впервые подчинена чему-то более высо-

кому, чем она, и такое подчинение истины образует собой собственно платоновский статус западной метафизики, от которой Ницше едва ли уходит, поскольку к самому платонизму он упорно возвращается.

Такая близость является, впрочем, исключительной привилегией весьма небольшого круга великих мыслителей. Будучи, по-видимости, антиподами друг другу, они, как говорил Гельдерлин, лишь «диссонансы жизни». И завершая свой *Гиперион*, он пишет: «Все диссонансы жизни — только ссоры влюбленных. Примиренье таится в самом раздоре, и все разобщенное соединяется вновь».¹⁷ Об этой тайне Ницше кое-что знал. Именно о ней он, без сомнения, говорит нам в *Vescelой Науке* под заголовком *Sternenfreundschaft*: звездная дружба (§ 279). Текст составляет часть того *Sanctus Januarii*, который приходится на самое счастливое время жизни Ницше. Прочтем его, чтобы закончить. Возможно, он не лишен связи со всем, что выше было сказано.

«Звездная дружба. Мы были друзьями и стали друг другу чужими. Но это так и есть, и мы не хотим скрывать этого от себя и стусевывать, словно бы мы стыдились этого. Мы два корабля, у каждого из которых своя цель и свой путь; мы, конечно, можем встретиться и отпраздновать нашу встречу, как сделали это некогда,— а тогда отважные корабли стояли так спокойно в одной гавани и под одним солнцем, что могло казаться, будто они уже у цели и будто у них была одна цель. Но все-

¹⁷ Гельдерлин Ф. Гиперион, или отшельник в изгнании. М., 2004. С. 161.

могущая сила нашей задачи разогнала нас снова в разные стороны, в разные моря и поясы, и, быть может, мы никогда не свидимся,— а быть может, и свидимся, но уже не узнаем друг друга: разные моря и солнца изменили нас! Что мы должны были стать чужими друг другу, этого требовал закон, царящий над нами: именно поэтому должны мы также и больше уважать друг друга! Именно поэтому мысль о нашей былой дружбе должна стать еще более священной! Должно быть, есть огромная невидимая кривая и звездная орбита, куда включены наши столь различные пути и цели, как крохотные участки,— возвысимся до этой мысли! Но жизнь наша слишком коротка, и зрение наше слишком слабо, для того чтобы мы могли быть более чем друзьями в смысле этой высшей возможности.— Так будем же верить в нашу звездную дружбу, даже если мы должны были стать друг другу земными врагами».¹⁸

¹⁸ Ницше Ф. Веселая наука. Минск, 1997. С. 482–483.

ЗАМЕЧАНИЯ О СВЯЗИ ДВУХ «ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ ИЗРЕЧЕНИЙ» НИЦШЕ¹

Медарду Боссу

У Хайдеггера, в его интерпретации мышления Ницше как философии, центральным вопросом этой философии является, по его мнению, загадка связи двух «фундаментальных изречений», посредством которых она определяет сущее в его бытии одновременно и как *волю к власти*, и как *вечное возвращение равного*. Характерно, что эта интерпретация ускользает от внимания всех, кто уже десять лет и более упоминает о Хайдеггере, упоминает лишь для того, чтобы сразу же отойти от него на определенное расстояние. На самом деле, для них нет ничего более чуждого, чем свойственное Хайдеггеру измерение мышления, которое сам он в конце своего *Ницше* называет: *die Erinnerung in die Metaphysik*. Мы можем перевести: *воспоминание* как возможность подойти к вопросу, каким остается сама метафизика. Так он сам в 1941 году развивает свой заголовок 1929 года: *Что такое метафизика?*

Очерки о Ницше, сегодня расцветающие как маргаритки весной, подступают к своему предмету лишь с претензией на разрыв с метафизикой, либо в пользу более позитивного знания, вдохновляющегося психоанализом и лингвистикой, либо ради почтенной и наивной нравственности, «де-

¹ Издается впервые.

мистификация» которой могла бы быть его принципом. Но с чем же именно стремятся они по-рвать? И что такое метафизика? На этот вопрос Ницше, действительно стремящийся стать анти-метафизиком², отвечает только тем, что называет «психологией метафизики», намерение которой заключалось в том, чтобы разоблачать ее «задние мысли». Хайдеггер же отвечает на него так: если метафизика не является прозрачной для самой себя, какой она является для профанов, то дело не в том, что у нее могли бы быть, даже без ее ведома, «задние мысли». «Психологии метафизики» он теперь противопоставляет то, что он называет: *Erinnerung in die Metaphysik*.

Итак, что же такое метафизика? Слово *мета*, основное значение которого — *посреди*, говорит также соединенное с существительным в винительном падеже *идущий после* и в более широком смысле — *за пределами*, чему будет соответствовать латинское *транс*. Но за пределами чего? Самого непосредственного представления о том, что существует. Когда, например, Аристотель обращается к *φύσει ὄντα* с вопросом относительно того, что является их *фюзисом*, его вопрошание является в высшей степени метафизическим. Именно поэтому Хайдеггер, полностью соглашаясь с точкой зрения У. Д. Росса, пишет: «„Физика“ Аристотеля остается основной книгой того, что позднее назовут „метафизикой“». ³ В этом смысле можно сказать, что метафизиками как таковыми были первые греческие мыслители в том значении, в каком

² Ницше Ф. Воля к власти. § 1048. С. 547.

³ Хайдеггер М. Положение об основании. С. 106.

Парменид рассматривает сущее лишь с точки зрения бытия. Хайдеггер нам также говорит: «В этом *мета*, которое имеется в виду, то есть мыслится, заключен простой и вместе с тем неисчерпаемый смысл мышления греков в целом». ⁴ Но слово *мета* не просто указывает, отталкиваясь от все же проявленного сущего, на развитие вопроса о бытии сущего. Скорее этот вопрос почти сразу же дает повод для поиска, поднимающегося от вначале просто видимого сущего, через сущее, более устойчивое и постоянное, к сущему высшего порядка. ⁵ В этом смысле можно сказать, что метафизика начинается лишь с Платона и Аристотеля.

Возможно, такая зачаточная мутация метафизики и есть то, что следует прежде всего «вспомнить», если речь идет о том, чтобы подойти к тайне ее сущности. Возможно даже, что только такое воспоминание позволит нам хоть что-то понять в словах Ницше, когда он характеризует «мир, поскольку он имеет для нас какое-либо значение», ⁶ и как волю к власти, и как вечное возвращение равного.

Вторая из этих двух характеристик в его сочинениях предшествует первой. На самом деле она возникает для обозначения маловероятной гипотезы второго из *Несвоевременных размышлений* (1874, § 2). Первая же, напротив, отсутствует даже в *Утренней заре* (1881) и в *Веселой науке* (1882), а в рукописях Ницше появляется лишь к 1880–1881 году: «Еще едва ли осмеливаются говорить о воле к власти: иначе обстояло дело в Афи-

⁴ Heidegger M. Was heist Denken? P. 77.

⁵ Платон. Государство. 516 с.

⁶ Ницше Ф. Воля к власти. § 616. С. 342.

нах».⁷ Но обе эти характеристики фигурируют в *Заратустре*, хотя и в разных планах. Вторая остается как будто бы *невысказанной* в самой книге. Первая же высказывается словно мимоходом: «Там где я нашел жизнь, там я нашел и волю к власти» (*О победе над собой*). Тем не менее, можно, вместе с Хайдеггером, начиная с *Заратустры*, искать первую попытку гармонизировать эти две, по-видимости, разнородные мысли, и в этом значении интерпретировать текст из второй части, озаглавленный *О самопреодолении*.

Что в любом случае не может отрицаться — так это тот факт, что воля к власти и вечное возвращение равного все больше и больше становятся двумя фундаментальными выражениями смысла философии Ницше, теми, между которыми она напрасно будет стремиться проложить дорогу. К 1883–1884 годам, не отступая даже перед пошлостью позитивизма, который в конце концов и является «петушиным криком»,⁸ ему приходится сказать, что если волю к власти представляют так, как это и следует делать, как «конечную силу», то ее развитие до бесконечности «может мыслиться не иначе, как периодически». Несколькими годами позже (1886–1887) он продолжит в том же самом духе: «Принцип существования энергии требует вечного возвращения».⁹

Тем не менее можно предположить, что «научная» интерпретация, предлагаемая самим Ницше для своей собственной философии, оставляет нас

⁷ Ницше Ф. Утренняя заря. С. 638.

⁸ Ницше Ф. Сумерки идолов. Как «истинный мир» наконец стал басней. 4. С. 572.

⁹ Ницше Ф. Воля к власти. § 1063. С. 555.

на поверхности того, что он открывает нашему мышлению. Попытка Хайдеггера будет заключаться в стремлении определить, еще до Ницше и «исходя из истории бытия», более глубокую связь этих двух выражений. Но здесь нам следует принять во внимание два текста: *Ницше*, опубликованный в 1961 и собравший лекции, прочитанные с 1936 по 1941 годам, а также одно эссе 1944–1946 годов, и очерк, включенный в 1950 году в *Лесные тропы*, о которых Хайдеггер говорит, что их важнейшая часть датируется 1943 годом. Оба они если и говорят об одном и том же, то все же далеко не одним и тем же способом, раскрывая весьма различные горизонты.

I. Очерк из *Holzwege*: Слова Ницше «Бог умер»

Согласно лаконичному толкованию, которое Хайдеггер предлагает в этом очерке, две мысли, вначале (по крайней мере во времена *Заратустры*) относительно внешние друг другу, тем не менее сближаются и, разумеется, не для того, чтобы смешаться в неразличимом, но чтобы соединиться или, скорее, соответствовать друг другу в близости двух *modi essendi*, которыми с точки зрения бытия в любом существе являются сущность и существование.

То, что Ницше явно ничего подобного не говорил и что различие сущности и существования нигде в его философии не проявляется, что оно, скорее, даже из нее исчезло, может поразить лишь внимательного читателя. Но не являются ли его

слова, как радикальное раздвоение того, что они открывают нашей мысли, лишь тенью, отбрасываемой тем, что скрывается в таком различии, давно уже ставшем общеизвестной истиной философии? Ибо такая общеизвестная истина, при всей своей явной незначительности, является в свою очередь, лишь слабым отзвуком той «тайной истории», которая и есть история самой метафизики. В этой истории запоздалое появление различия сущности и существования знаменует собой целую эпоху, которой предшествует другая, та, где аристотелевское различие в бытии $\tau\acute{\iota}$ и $\acute{\omicron}\tau\iota$, к которому исторически присоединяется различие сущности и существования, также не является изначальным. Именно поэтому Хайдеггер мог написать: *Различие между тем, что есть сущее, и тем, чем оно является, не образует всего лишь доктринальный раздел метафизики. Оно указывает на то, что наиболее свойственно истории бытия.*¹⁰

Итак, сделаем попытку *вспомнить* то, по отношению к чему аристотелевское различие $\tau\acute{\iota}$ и $\acute{\omicron}\tau\iota$ является не изначальной, а уже поздней версией, то есть попытку увидеть тот путь, по которому пришлось пройти самому Аристотелю, чтобы сказать то, что он говорит. Метафизика, архетипом которой, как известно, является его первая философия, мыслит сущее *таким, как оно есть*, мысля его при этом как единое целое. Но эти два определения в его время составляли лишь одно-единственное. В поэме Парменида нет ни одной фразы, даже ни одного слова, которое не говорило бы о

¹⁰ Хайдеггер М. Ницше. Т. II. С. 402.

единственной и всеобъемлющей «сфере», «сфере» бытия, несущей в себе свой собственный центр, сфере, где все сущее как присутствует, так и отсутствует, и при этом ни сфера, ни ее центр сами не имеют ничего общего с сущим, тогда как дерево и лужайка, крутой берег и море, рыбы в море и стадо на лужайке всякий раз таким сущим являются. Но тогда сфера и ее центр не существуют? Ничего подобного. «За пределами сущего, которое бытие превосходит не для того, чтобы от него удалиться, но чтобы выйти на первый план и его опередить, открывается свободное пространство. Открывается просвет. Мыслимый, исходя из сущего, он более сущностен, чем сущее. Этот очаг открытости не ограничивается, следовательно, сущим, но своим излучением, как и ничто, о котором мы мало что знаем, описывает возле него круг».¹¹ То, что слова Парменида, и на другом конце греческого мира — слова Гераклита, вместо того чтобы говорить нам просто о сущем, говорят нам из глубины веков об открытости в просвете бытия в сущем, смог впервые понять только Хайдеггер, и только он один. Но если то чудо, каким для нас является рождение слов у философов, говорящих с нами еще неведомо для нас, было утром нашего мира, то мы уже не настолько близки к этому утру, как были близки к нему Платон и Аристотель. Жившие в это утро мира люди, познававшие расцвет всех вещей в живом источнике собственных им противоречий, находившие всему примирение в неповторимом созвучии, эхо которого нигде не сохранилось,— эти люди породили

¹¹ *Heidegger M. Holzwege*. P. 41.

Сократа. У него бытие уже не позволяет слышать что-либо подобное. Принадлежал ли он в таком случае к миру, исчезающему в момент перехода к другому миру? И был ли этот другой мир в свою очередь миром философии, миром упадка по отношению к тем вершинам, где слова Гераклита и Парменида еще не были всего лишь «жалким лепетом».¹² Но как, по отношению к старому миру, охарактеризовать этот новый? Скажем, что если мир первых греческих мыслителей, вероятно, был миром присутствия и его расцвета (*фюзис*), то мир философии уже знает о подобном расцвете лишь то, что из него теперь, в представлении, следует (*усия*). *Присутствие* и *представление* — это разные вещи. Последнее усиливает первое и выдвигает его на передний план. Оно *производит* то, что присутствие, наоборот, *в себе содержит*. Слово «производит» не напоминает здесь о действии причинности, и еще меньше о деятельности, следствием которой было бы осуществление. Это слово должно быть взято буквально, в том смысле, в каком оно еще и сегодня говорит: выводить на свет и таким образом показывать то, что само оставалось бы в непрявленности своего сохранения:

Вчера из Пуатье вернулся я домой,
И вот пожалуйста: любовь, женитьба, ссора.—

говорит *Ажец* Корнеля, удивляясь, что уже столько произошло, хотя он только что появился в Париже.

Про-изводству сущего в его бытии соответствует аспект, который оно представляет совместно

¹² *Аристотель*. Метафизика. А, 10, 993 а 15.

с каким угодно множеством других, а уже не его принадлежность многообразной игре единственного в своем роде присутствия, лишь одним из контрастов которого оно является в том смысле, в каком остров контрастирует с морем, обнаруживающим в нем свою границу в то время, когда приближающийся корабль ищет вход в гавань, где в контрасте простору успокаивается волна, а земля, которую порт делает доступной, контрастирует в свою очередь с враждебным побережьем, которое она повсюду противопоставляет лоцману. Таким образом, Единому Целому (ἐν πάντα), которое различается в самом себе, никогда не разъединяясь, противопоставляется определение соотносительно единому (καθ' ἑν) сущих, взятых по-отдельности, в связи с единственным в своем роде *эйдосом*, и следуя тому, что «они подобны *эйдосу*» (ὁμοειδῆ).¹³ Такое отклонение, отталкиваясь от мира присутствия и его расцвета, принимает мир производства сущего в его бытии. Так производит сущее — для Платона значит приступать к его эйдетическому делению, где всякий *эйдос* зависит от определения (ὀρισμός), которое ограничивает его свойственными ему отличительными признаками. Так обстоит дело со знанием, которому он дает имя *техне*. Такого рода название уже не указывает на технологическую интерпретацию мышления, где оно является лишь метафорой, взятой из ремесла. *Техне* означает, что человек, им владеющий, знает это ремесло, понимает его, и этот термин указывает не на какой-то «ручной труд» (χειρουργία), но на знание, которое само

¹³ Аристотель. О Небе. I, 9, 278 а 15.

«отделено от любой практики». Превосходство такого знания состоит буквально в том, что оно *производит* перед нами то, чему оно соответствует. Самым тайным в самом раннем мышлении, доверяющем сущее «буре бытия», — буре, огонь которой, как говорил Гераклит, правит каждой вещью, пока ей свойственно проявляться в его мере,¹⁴ — оказывается вдруг *напряженность* сущего в его бытии, и ее первый образ — это платоновский *эйдос*. «Действовать согласно природе»¹⁵ внезапно оборачивается: становится знатоком в искусстве различия «идей», каждая из которых является общим определением сущего. *Сущее теперь преобладает над бытием*. Такова незаметная мутация, благодаря которой один мир вызревает в другом, в то время как этот другой в нем исчезает, но тем самым остается для него в еще большей мере присутствующим, чем то, что новый мир может исторически знать о мире, из которого он происходит. Платон уже не знает, какую связь его философия сохраняет с мышлением Гераклита, о котором ему все же недостает сведений, как и Декарт не знает своего собственного происхождения, когда ограничивается тем, что категорически отвергает своих предшественников. Ибо история — это «тайная история».

Мир Платона как мир «идей» — это также и мир Аристотеля, чья критическая позиция по отношению к философии Платона является лишь отклонением, которое эту философию еще больше утверждает в качестве исходного центра и еще более решительно поднимает ее статус. Можно

¹⁵ Гераклит. Фрагмент 79.

сказать, что Аристотель освобождает горизонт, внутри которого Платон мыслил, не рассматривая его тем не менее как горизонт своей собственной мысли. Такой горизонт сам Аристотель ясно обозначает в анализе *движения*, который становится путеводной нитью всей его философии. Дело не в том, что само бытие было понято как движение, так как подвижность в той мере, в какой она в свою очередь что-то собой представляет, зависит уже от вопроса о бытии; дело в том, что из взгляда, сосредоточенного на загадке сущего как обладающего подвижностью, Аристотель разворачивает всю свою проблематику. На самом деле, отталкиваясь от движения, он видит, что сущее представляется согласно *эйдосу*, а последний мыслится теперь как *μορφή*,— термин, раскрывающий представление о сущем с другой стороны, нежели та, что определяет его согласно образу, в котором он раскрывается как то или иное сущее. Эта другая сторона, ненавистная для Платона, для Аристотеля, наоборот, является не менее существенной, чем *эйдос*, в производстве сущего в его бытии, и соответствует тому, что уже присутствовало перед бытием в ином образе. Таков мрамор, из которого возникает статуя, глина, из которой гончар получает амфору, или дерево, из которого получится штурвал. Сущее в своем бытии является, следовательно, *произведением*, к которому приближается то, что было всего лишь мрамором, глиной или деревом. Произведение не сводится ни к образу вещи, ни к тому, от чего оно приобретает образ, но собирает и то и другое, исходя из движения, благодаря которому каждое из них, обра-

щенное к другому, отвечает ему большей близостью в единстве целого.

Платон рассматривал *эйдос* как бытие сущего, но не рассматривал подвижность сущего, чьим *эйдосом* он является, и тем самым не рассматривал ее как одну из сторон сущего в его бытии. Но кто говорит так, считает Аристотель, говорит не только об *эйдосе*, но и о том, откуда возникает сущее такого *эйдоса* и движение, которое, следуя *эйдосу*, доводит такое сущее до заверченного присутствия и помещает его перед нами как «именно это» сущее, а не какое-либо другое того же рода. С точки зрения подвижности *эйдос*, следовательно, не является присутствием в целом, которое, вместо того чтобы сводиться к устойчивости того аспекта, что оно открывает, имеет иные границы, нежели границы определения. Присутствие вещей — это нечто большее, чем их определение. Но если определение остается существенным для присутствия, его раскрытие — это прежде всего присутствие произведения (*ἔργον*), для которого у Аристотеля требуется в языке новый термин — *ἐνέρχεια*. С точки зрения движения *ἐνέρχεια* соединяет в себе глыбу мрамора и образ, который эта глыба принимает в статуе человека или бога. И вот перед нами *Аполлон Олимпийский* или *Задумавшаяся Афина*, но также все то, что в неразрывной связи с ними раскрывает присутствие, в котором живет подвижность, чей *эйдос* — это лишь образ, по крайней мере настолько устойчивый, что будучи общим для многих вещей, он не является единичным обликом именно этой вещи, становясь в таком случае, но только в таком случае, неотделимым от *ἐνέρχεια* и словно иным ее названием. Та-

ким образом, ἐνέργεια, εἶναι и ἐν τῷ εἶδει εἶναι¹⁵ в пределе совпадают, и остается узнать, является ли бытие стола бытием стола вообще или бытием этого стола, иными словами, является ли последним основанием бытия тот способ, каким птица отличается от рыбы, от лошади, от лестницы, или единственное в своем роде присутствие сущего, которое здесь, перед нами. На этот вопрос Аристотель отвечает во II части *Категорий*, различая в самой *усии* две стороны, *эйдос* и *тὸδε τι*, причем последняя названа первичной по отношению к другой, которая является бытием лишь во вторичном смысле. Такой оказывается основа различия, которое обычно Аристотель проводит между *тем, что есть* вещи и тем, что является ее *просто бытием*, то есть тем фактом, что *она есть* (ὅτι ἔστι), что она непосредственно является как вот эта вещь, имеющаяся перед нами.

Имеется ли здесь, как обычно утверждают, то различие, «которое сегодня называют... различием сущности и существования»?¹⁶ Ни в коем случае. Под *бытием* Аристотель понимает само присутствие вещей, которое достигает своей вершины в покое произведения, с чем связываются все различия, которые он устанавливает. Наоборот, нет ничего более далекого от присутствия вещей, чем различие в бытии сущности и существования, так как это различие одним скачком оставляет позади себя то, что с самого рождения мира принадлежало открытости греческой речи. Когда философия после римского испытания вновь обретает дыха-

¹⁵ Аристотель. *Метафизика*. θ, 8, 1050 а 16.

¹⁶ Gilson E. *Le Thomisme*. P. 53.

ние, она говорит уже не о присутствии вещей, но об их творении. Творение, утверждает Кант,— это *actuatio substantiae*,¹⁷ причем субстанция в свою очередь принципиально определяется как сущность. Сущность является еще только возможностью. Творение дает ей актуальное существование. Но откуда появляется в бытии сущего определение возможности и преодоление последней в существовании, которое, как говорит Кант, не устанавливает ничего сверх того, что уже установила сущность, но саму эту сущность устанавливает *в большей мере*, чем она до сих пор была установлена? Это появляется от того намерения или той цели, к которой философия, ставшая схоластической, верит, что приходит, *quasi pedetentim* (якобы, шаг за шагом),¹⁸ и от которой на самом деле она отталкивается, а именно что все в своем принципе объясняется воздействием Бога творца. Теперь возникает следующая аргументация: Бог, сущность которого совпадает с существованием, задумывает разнообразные сущности вещей, связывая с ними свою сущность, не абсолютно, но пропорционально тому, что ему нравится творить, и оказывает единообразное «влияние» на существование, как *aliquid fixum et quietum in ente* (неизменное и неподвижное в сущем),¹⁹ отталкиваясь от того, благодаря чему сам он обладает образцовым существованием. Различие в бытии сущности и существования, вместо того чтобы со-

¹⁷ Кант И. Критика способности суждения. § 87, примечание. С. 324.

¹⁸ Св. Фома Аквинский. Сумма теологии. I. Вопрос XLIV, а. 2.

¹⁹ Св. Фома Аквинский. Против язычников. I, 20.

ответствовать, как это не без отваги утверждает Э. Жильсон, «двум аспектам реального, которые метафизический анализ должен тщательно различать»,²⁰ является, следовательно, лишь парафразой творения и тем самым, как он также говорит, но на этот раз вполне справедливо, скорее «углубляет еврейскую традицию»,²¹ чем находит своего предшественника в философии Аристотеля. Последняя привлекается лишь ради потребности в причинности, то есть чтобы снабдить аргументацию «материалом понятий»,²² без которого схоластика была бы невозможна, и остается лишь узнать, может ли греческий язык оказать помощь древнееврейскому, или, наоборот, он предполагает совершенно иное рассмотрение вещей, чем то, которым нас смущает догма. Если, говорит Хайдеггер, понятия античной онтологии кажутся «скроенными по меркам» их использования в христианской интерпретации мира, то это ничуть не препятствует тому, что для схоластов различие сущности и существования «буквально падает с неба».

Тень, отбрасываемая библейским откровением на философию, простирается настолько далеко, что даже когда философия намеревается освободиться от откровения, ей ничто не кажется таким очевидным, как различие в бытии сущности и существования. Оно, говорил Декарт Гоббсу, «хорошо всем известно», *omnibus nota*. В таком случае достаточно вместе со Спинозой принять это общеизвестное, чтобы окончательным ответом на

²⁰ *Gilson E.* Le Thomisme. P. 42.

²¹ *Gilson E.* L'Esprit de la philosophie médiévale. T. I. P. 238.

²² *Gilson E.* La philosophie au Moyen Age. Paris, 1952. P. 601.

вопрос о бытии стало обращение к сущему, «сущность которого скрывает существование». Следует ли удивляться, что это и было первым определением *Этики*, а не определение сущности или существования: *quid enim magis clarum quam, quid sit essentia et existentia, intelligere (ведь это легче понять, чем то, что есть сущность и существование)*?²³ Ни Мальбранш, ни Лейбниц не мыслят иначе. Только у Канта впервые философия начинает беспокоиться о такой очевидности, но еще не об ее основании. «Уместно ли теперь удивляться, что различие сущности и существования, когда западная метафизика приходит к его завершению, выходит еще раз на передний план в своей крайней остроте, но одновременно таким образом, что это различие, как таковое, уходит в область невидимого, и что два фундаментальных определения сущего в целом, как воли к власти и как вечного возвращения равного, были теперь выражены в языке, вне всякой метафизической почвы, но в безусловности их полагания?»²⁴ Действительно, волю к власти Ницше называет «глубочайшей сущностью бытия»,²⁵ а вечное возвращение равного, «без заключительного „ничто“», представляет собой ее существование. Всякое сущее как таковое, на предикативном языке, сущее, которое логики называют *de tertio adjacente* (*третьим примыкающим*), есть воля к власти, но оно обречено оставаться в том круговороте, которым для него является *de secundo adjacente* (*второе примыкающее*), само бытие в смысле су-

²³ *Cogitata metaphysica*. I. Ch. II.

²⁴ *Хайдеггер* М. Ницше, II, 15–16.

²⁵ *Ницше* Ф. Воля к власти. § 693. С. 382.

ществования. Показательно, что в вечном возвращении Ницше мыслит *Dasein* (существование) того, чьей *Wesen* (сущностью) является воля к власти, ничуть не беспокоясь, что бытие и как *Wesen*, и как *Dasein*, было не более чем философским атавизмом, в силу которого имеется и то, и другое. В чем тот же Ницше, сам того не зная, является метафизиком, так как он говорит, не зная истоков своих слов, что нисколько не мешает его речи соответствовать тому, что следует говорить, и выражать это одновременно и в самом строгом, и в самом ясном языке. Благодаря этому он не просто один метафизик среди других, но неповторимое олицетворение судьбы, которой мы все не в состоянии избежать, хотя сегодня заниматься философией — значит отказываться видеть, где именно мы все находимся, включая и слова Ницше, которые, как известно, являются лишь поводом исказить то, что они говорят.

Тем не менее, если язык Ницше, неведомо для него самого, соответствует традиции, от которой, как он считает, он свободен, хотя на самом деле и остается ее заложником, то, возможно, появление такого порядка вещей позволит понять иначе, чем понимал он сам, то двойственное определение бытия, которое оставляют в языке его глубоко-мысленные слова. Именно это пытается сделать Хайдеггер, не для того чтобы отодвинуть слова Ницше в прошлое, в котором они возникают и в котором «ищут себе убежище в традиции»,²⁶ но чтобы еще раз понять их как метафизику, то есть как слова, имеющие дело только с сущим, под при-

²⁶ *Heidegger M. Holzwege*. P. 88.

крытием, разумеется, определенного взгляда на бытие, но такого взгляда, который не позволяет ему появиться в качестве бытия и в своей истине. Метафизика Ницше, таким образом,— это скорее конец, чем начало: конец мира, а не двух тысячелетий. То, что она говорит об этом мире, о нашем мире — и есть то, чем он окончательно в своей сущности является и в качестве чего он существует. Она высказывает это в двух изречениях, единство которых остается загадочным для самого Ницше. Так как в каком смысле вечное возвращение равного не устанавливает ничего сверх того, что уже установила воля к власти, но устанавливает это *в большей мере*, чем было установлено до сих пор? Как понять эти две мысли в единстве в том смысле, в каком в Боге древнего мира они в предельном случае представляли собой лишь одну-единственную мысль, поскольку Бог был тем, чьей сущностью и является существование? Но кто является для нового мира тем, кем для старого мира был его Бог? Ницше называет его Дионисом. Дионис — это бог, в котором то, что, с одной стороны, является волей к власти, является в то же время и вечным возвращением. В чем сам Дионис и есть «вечное ДА бытия», иными словами, «сама его личность и есть апология и обожествление жизни», понятой в свою очередь как воля к власти. Дионис, следовательно,— это «обещание жизни», вечно возрождающейся и постоянно возвращающейся из глубин своего собственного разрушения.²⁷ Так говорит Ницше, как раз перед концом своей жизни в здравом рассудке, обозначая в

²⁷ Ницше Ф. Воля к власти. § 1052.

циклическом круговороте сам источник того, что, с другой стороны, он мыслит как волю к власти.

«Тот факт, что Ницше воспринимал и объяснял свое мышление над пропастью, исходя из дионисийского начала, свидетельствует лишь о том, что ему необходимо было осмыслить его метафизически, и что он мог мыслить только так. Этому ничуть не противоречит, что в таком мышлении над пропастью скрывается немислимое, которое вместе с тем остается для метафизического мышления закрытым».²⁸ Так говорит Хайдеггер в примечании, которое он добавляет к своему докладу: *Кто такой Заратустра у Ницше?*

Метафизика, как мы говорили, мыслит сущее как таковое, сущее в целом, исходя из отсутствия в нем бытия и его истины. Таким образом, она представляет собой метафору бытия, отступившего в тень, которую сущее на него отбрасывает. Метафора — это затемнение смысла. Но она еще лучше сохраняет то, о чем она говорит по-своему, и то, о чем не говорит ясно. С тем, о чем, не высказываясь ясно, говорит Ницше, создавая таким образом «миф будущего», грядущая эпоха, возможно, столкнется лицом к лицу, «если, разумеется, предположить, что мышлению суждено будет разоблачить тайну современной техники».²⁹

Если верно, что двойное определение того, на что направлена его мысль, соответствует различию в сущем сущности и существования, то языком такого разоблачения уже не будет язык метафизики, на котором Ницше, сам того не ведая, говорит. Но

²⁸ Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. P. 126.

²⁹ Там же.

это будет язык, где сущее в своем бытии будет являться одновременно и сущностью, и существованием, где оно будет мыслиться уже не под знаком абсолютного, но исходя из движения бытия, и где именно бытию будет свойственно в конце концов обнаружить себя именно таким образом, а не иначе. Тем не менее, что бытие могло бы быть в своей сущности волей к власти, каждый из нас отвергает, опасаясь, несомненно, вновь оказаться тем Калликлом, которого Сократ, по словам Платона, успешно опровергал. Но то, что бытие существует как вечное возвращение,— это еще более недопустимо. Метафизически оно, конечно же, является и сущностью, и существованием, но совершенно иначе, чем говорит об этом Ницше. И все же, что представляет собой тот мир, с которым мы имеем дело или, скорее, с которым, что то же самое, имеет дело современная техника? Разве это не тот мир, «императивы роста» которого определяют, как говорится, повестку дня? И в чем заключается принцип этого мира, если не в том, чтобы всегда стремиться к господству ради господства, и не в том, что достигнутого, каким бы оно ни было, всегда не хватает? Организация, которая сегодня является идолом этого мира и которую он определяет как искусство с наименьшими затратами достигать чего бы то ни было, только углубляет это «всегда не хватает». У организации нет иного выхода, кроме как реорганизовывать саму себя, ненасытно возвращаясь к своим собственным возможностям, чтобы создавать из них новый фронт атаки, и так до бесконечности. Такова, говорит Ницше, победа *метода*,³⁰

³⁰ Ницше Ф. Воля к власти. § 466. С. 275.

для которого не имеет значения цель и который только ради самого себя раскрывает свою способность к метаморфозам в вечном возобновлении.

Непреходящее
Лишь твоя участь!
Бог — вседразнящая
Рифма: на случай...
Цель, и как следствие —
Только дыра,
Хмурому — бедствие,
Дурню — игра...

Так поет принц Фогельфрай, в то время как Ницше заявляет: «Вот речь, которая освободит вас от вечного потока. Поток не перестает в ней струиться, и вот вы вновь вступаете в бесформенность потока, неизменно равные самим себе». Но не могло бы тогда быть так, что вечное возвращение равного, вместо того чтобы соответствовать космологическому понятию, которое извне дополняло бы мнимое «психологическое» понятие воли к власти, говорит о совершенно ином хороваде? Так по крайней мере представляется мыслителю, для которого сама техника в свою очередь является не простым человеческим изобретением, но в своем освобожденном, наконец, неистовстве предстает как окончательный образ судьбы мира, начавшего в свое время свое движение с греческого взгляда на будущее. Если само бытие техники не имеет ничего технического, но обладает еще непроявленной сущностью, то, может быть, слова Ницше, при всей своей глубочайшей загадочности, являются зеркалом того, что сегодня дает о себе знать в нашем мире, когда рассуждения, на-

зываемые философскими, перед лицом достижений техники либо страстно ее прославляют, либо безапелляционно осуждают, либо, когда заблуждение достигает вершины, рассматривают ее как нечто нейтральное, стремясь поставить ее под контроль во имя какого-либо идеала. Идеализирует ее скорее Хайдеггер, если слово «идеализирует» понимается в том смысле, в каком его понимал Ницше, когда в *Набегах несвоевременного* он нам говорит: «Освободимся тут от одного предрассудка: идеализирование не состоит, как обыкновенно думают, в отвлечении или исключении незначительного, побочного. Скорее решающим является чудовищное выдвигание главных черт, так что другие благодаря этому исчезают».³¹

Для того, кто осмысливает вечное возвращение во всей его глубине, воля к власти является на самом деле не столько опьянением жизнью, так прославляемым Ницше, сколько всегда равным самому себе преодолением всего достигнутого в завоевании еще большего, которое всякий раз соответствует еще большему могуществу в господстве человека над сущим. Могущество, и ничего, кроме могущества. Каждое из завоеваний воли, сущностью которой является воля к власти, превращает точку ее прибытия в точку отправки, откуда все начинается вновь в том же самом порыве. Если, замечает Хайдеггер, «равное возвращается к своему равенству в требовании всякий раз нового»,³² то различные формы, которые приобретает это новое, всегда представляют собой, как говорил уже

³¹ *Ницше Ф.* Сумерки идолов. Набеги несвоевременного. § 8. С. 598.

³² *Хайдеггер М.* Ницше. Т. II. С. 311.

Ницше, «только формы выражения и метаморфозы одной и той же воли, которая присуща всякому процессу — воли к власти». ³³ Не в этом ли смысле мыслитель воли как воли к власти, в тексте, многозначительно озаглавленном: *Сводка сказанного*, мог говорить о вечном возвращении равного как о *вершине* самой воли к власти?

«*Сообщать* становлению характер сущего — это есть *высшая воля к власти*...

Что все возвращается, это есть крайняя степень приближения мира становления к миру бытия — вершина созерцания». ³⁴

Таким образом, вечное возвращение равного не витает в мечтах вокруг интерпретации бытия как воли. «Это высший триумф метафизики воли в той мере, в какой последняя постоянно стремится к своему волеию». ³⁵ Но тогда понятие воли к власти,— его Ницше мыслил как дополнение, которого требует «восторжествовавшее понятие „сила“, с помощью которого наши физики создали Бога и мир» ³⁶ — должно быть само еще раз осмыслено, исходя из того, что в нем остается скрытым. На самом деле, власть, могущество, хотя ему внутренне присуще движение, является чем-то таким, на что нацелена воля, которая благодаря этому еще не совпадает с опустошением своей собственной сущности, когда воля бесцельно желает саму себя. Таковой и оказывается воля к власти для того, кто мыслит ее исходя из вечного возвращения равного, хотя Ницше еще не осмеливался явным обра-

³³ Ницше Ф. Воля к власти. § 675. С. 368.

³⁴ Там же. § 617. С. 343.

³⁵ Heidegger. Was heist Denken? P. 43.

³⁶ Ницше Ф. Воля к власти. § 619. С. 345.

зом до этого дойти. Отсюда это предположение Хайдеггера: «Метафизика Ницше выявляет в воле к власти *предпоследнюю* степень волюнтаристского развертывания сущего в его бытии как *воли к воле*». ³⁷ Такое выражение звучит здесь так, словно мы говорим: *искусство для искусства*. Воля к воле — это истина воли к власти в радикальном забвении *бытия* в пользу *деятельности*, причем последняя в свою очередь не имеет другого смысла, кроме как постоянного *переделывания* в лишенной горизонта суетливости, повсюду мобилизующей мир и открывающей в нем новое пространство, пространство планирования. *Птица Феникс* нового мира, как будет, опираясь на Ницше, говорить Эрнст Юнгер, истребляет саму себя, чтобы вновь возродиться из своего праха, и то новое, что она производит на свет, стареет на глазах и уступает место другому новому, из чего еще раз возродится другое, «без заключительного „ничто“». ³⁸

Мир современной техники втягивается в безостановочный и бесцельный вихрь воли, желающей заполучить все то, что до сих стремилось существовать самостоятельно. Это мир эфемерного, где уже неуместно ни мыслить, ни трудиться, ни тем более жить. Сегодня уже не мыслят. Создают и разрушают потоки мнений, которые удовлетворяются лозунгами. Иными словами, приводят в смятение. Само искусство резко меняется. Оно становится «творческим», изо дня в день приумножающим эрзацы, которым реклама через какое-то вре-

³⁷ Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. P. 81.

³⁸ Ницше Ф. Воля к власти. § 55. С. 56.

мя обеспечивает известность. Более того, никто уже нигде не живет, так как ничто уже не является жилищем. Строительство дома до сих пор было вызовом времени. Воля к воле, наоборот, знает со всей ясностью, что жилища людей, их *дома* — это лишь отжившее свой век старье. В «доме бытия» — так называл его Ницше — все дышит движением. Сам Университет, берущий начало в Средние века, где он был *monumentum aëre perennius* (*неуко-творным памятником*), на наших глазах, вслед за Церковью, приступает к танцу. Брак писал Хайдеггеру: *эхо отвечает на эхо, все отражается, мир техники в свою очередь вторит эху: один план сменяет другой, да здравствует круговорот!*

II. Ницше Хайдеггера

Но онтологическое раздвоение бытия на сущность и существование, которому, кажется, соответствует, пусть даже без ведома Ницше, загадочная близость, в которой по отношению друг к другу находятся два фундаментальных изречения метафизики, отражается в свою очередь в онто-теологическом раздвоении самой метафизики, которая объясняет их связь различным образом. Данное раздвоение — это уже не раздвоение в сущем сущности и существования, но раздвоение сущего, рассматриваемого как таковое, в целом. Вообще говоря, в *Ницше Хайдеггера* связь двух фундаментальных изречений Ницше интерпретируется именно со второй точки зрения.

Согласно своей фундаментальной структуре метафизика говорит о сущем как таковом лишь в

связи с совершенно иным его определением, тем, которое полагает его как истинное или высшее сущее. Она, следовательно, является *онто-теологией*. Выражение онто-теология не создано Хайдеггером. Оно принадлежит не ему, а Канту, который в *Критике чистого разума* характеризует трансцендентальную теологию, теологию *действий*, в противоположность естественной теологии, теологии *теистов*, как *онто-теологию*.³⁹ Когда Хайдеггер вновь обращается к этому кантовскому выражению, чтобы дать характеристику самой метафизики, то это происходит лишь после того, как теологи начали проявлять особый интерес к *Бытию и времени*. В *Что такое метафизика?* оно еще не играет никакой роли. Метафизика там предстает как вопрос, который переступает через сущее, не для того чтобы оставить его позади себя, но чтобы вместо этого установить его *как таковое*, как сущее *в целом*. Доклад показывает, как, добравшись до *ничто*, метафизика может вернуться к сущему в таком двойственном видении и таким образом «утвердить его на уровне понятия». Именно это происходит с «первой философией Аристотеля». Она определяет сущее как таковое в той мере, в какой оно обнаруживается множеством способом, хотя главным образом оно проявляет себя как *ἐνέρχεια*. Она определяет его в целом, исходя из области, которой оно отдает предпочтение пред другими и от которой эти последние зависят, каждая на своем уровне. Представление о целом, исходящее из того, что в нем является его вершиной, не менее *метафизично*, то

³⁹ Кант И. Критика чистого разума. С. 239.

есть *трансгрессивно* для сущего как такового, если по крайней мере целое сущего не является всего лишь «всем сущим» в смысле простой *суммы*, но представляет собой соединение в нем различных областей, о которых Аристотель уточняет, что та из них, что является самой близкой для нас, составляет ничтожную часть этого целого.⁴⁰ Отсюда позже приходит раздвоение метафизики на *общую метафизику* или онтологию, которой Кант сообщит широту *Критики чистого разума*, и *специальную метафизику*, с ее тремя «неизбежными проблемами»: «Бог, свобода и бессмертие».⁴¹ Бог назван первым, так как во всем сущем, как скажет Гегель, «самое бесспорное право имел бы Бог начинать именно с него».⁴² Метафизика, следовательно,— это и онтология, и теология. Без того, что вначале достигает теология, онтология не имела бы даже предмета, «так как иначе ей пришлось бы следовать тому нелепому предположению, что могло бы существовать явление, и в нем ничего бы не являлось».⁴³ Но без онтологии самой теологии было бы нечего рассматривать. Об этом онто-теологическом раздвоении метафизики Хайдеггер нам говорит: эти две стороны не допускают больше подчинения друг другу, кроме их координации на одном и том же уровне. «Обе они, каждая по-своему, представляют собой Тождественное».⁴⁴ Но какое *Тождественное*? То, что выражено в одном и том же преобладании сущего над бы-

⁴⁰ *Аристотель*. Метафизика. I, 5, 1010 а 30–31.

⁴¹ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 6.

⁴² *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. С. 84.

⁴³ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 6.

⁴⁴ *Heidegger M.* Holzwege. P.179.

тием, для мышления, которое, как мы видели, бросает взгляд на бытие лишь для того, чтобы перейти от одного сущего к другому с той целью, чтобы это сущее было дано в представлении.

Таким образом, если представление о сущем в целом соответствует как возвышению сущего до бытия, так и представлению о сущем как таковом, то это двойственное возвышение в свою очередь соответствует *представлению* о том, над чем оно возвышается, а не включению в еще более неявное единство *присутствия*, к которому оно тем не менее уже принадлежит. Изречение Гераклита «действовать согласно природе» (фрагмент 79) не имело иного смысла, кроме «приближения» такого присутствия и его сохранения. Оно, следовательно, было иным преодолением сущего, чем то, что преодолевает его лишь в онто-теологическом раздвоении. Такое преодоление достигает кульминации одновременно в обозначении высшего рода сущего и в сверх-родовом определении, которое говорит о сущем вообще, даже если оно говорит о нем не только как у Платона, *следуя единому* (καθ' ἑν), но и «в различных значениях, но всякий раз *по отношению к единому началу*» (πρὸς ἑν).⁴⁵ Онто-теологическое преодоление — это, следовательно, признак упадка присутствия, которым является бытие, в пользу *производства* сущего, которое в таком случае преобладает над бытием, а это последнее доступно уже лишь в тени, отбрасываемой на него сущим, представляющим собой, на уровне языка, самую близкую *угрозу*. Именно поэтому схоластика, нацеленная вначале на от-

⁴⁵ *Аристотель*. Метафизика. Г, 2, 1003 б 2.

кровение сущего как высшего сущего, найдет свой «материал понятий» в философии Аристотеля, а не в более ранних изречениях, от которых философия уже отошла. То, что эти забытые изречения внезапно будут *возвращены*, когда у Гегеля современная философия пожелает стать *системой*, не означает, что они *оживут в памяти*. Сказать вместе с Гегелем: «Нет ни одного положения Гераклита, которое я не принял бы в мою Логику»⁴⁶ — или, еще более необычно, вместе с Ницше: «У меня в предшественниках и философия Вед, и Гераклит», — еще не значит попытаться приблизиться к загадке, оставленной нам изречениями того, кого сами древние уже называли *Темным*. Возможно, на самом деле тот же Гегель, тот же Ницше находились чрезвычайно далеко от мышления, к которому они были намерены присоединиться и даже его преодолеть. Возврат к «досократикам», как он им представляется, не освобождает все же их мышление от метафизики, идущей от Аристотеля. Вся философия Гегеля — это онто-теологическая корреляция абсолюта, как самого подходящего названия для сущего, и диалектики, как интерпретации сущего как такового. Можно даже философию Ницше понять, как высшую ступень метафизики, утверждающую корреляцию бытия, определенного как воля к власти, и сущего на его вершине в качестве вечного возвращения равного. Только на этом уровне философия встает на твердую почву в истинно сущем, остающемся наиболее характерным предметом исследования, в котором

⁴⁶ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Т. I. С. 287.

воля к власти выступает лишь как трамплин, иначе говоря, на языке Ницше, как «предпосылка».

Таким образом, если Ницше суждено еще раз осмыслить метафизически вопрос о бытии, то есть осмыслить онто-теологическим способом сущее в его бытии, то ему следовало говорить о нем и как о сущем в целом, и как о сущем как таковом. Его язык говорит о сущем как таковом, определяя его через волю к власти. Он говорит о сущем в целом, исходя из солнцестояния, которое в сущем и есть вечное возвращение равного. Такова ницшеанская версия вечности. Действительно, в облике вечности, в начале метафизики как онто-теологии, является истинно сущее, в мере которого то, что временно, всего лишь второстепенно. Однако появиться оно могло, только отталкиваясь от времени, от его «теперь», в той мере, в какой это последнее, едва появившись, уже сменяется следующим «теперь». «Как *это* меняющееся оно кажет все же и постоянное пребывание себя самого, оттого уже Платон должен был при этой направленности зрения на время как возникающе-уходящую череду „теперь“ назвать время образом вечности».⁴⁷ «Теперь», которое в последовательности моментов времени появляется на мгновение, чтобы миновать и возродиться, но через которое, как говорил Платон, тем не менее невозможно перепрыгнуть,— это образ или отзвук более чистого «теперь», которое находится уже не *между* прошлым и будущим, но *вне* прошлого и будущего. Так само время, представленное, исходя из «теперь», которое преходяще, ставит нас перед ли-

⁴⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 423.

цом вечности, знаки которой в качестве «теперь» встречаются повсюду. Аристотелевский анализ времени, каким он разворачивается в IV книге *Физики*, в неменьшей мере отдает предпочтение переходящему «теперь». На самом деле, то, что относится к истинно сущему, существует во времени. Прошлого уже нет, будущее еще не наступило, и то, и другое в не-сущем уходят, с одной стороны и с другой, от «теперь», которое одно *существует* истинно.⁴⁸ Таким образом, вершина сущего будет в свою очередь представлена как «теперь». Об этом Аристотель явно не говорит, как едва ли об этом говорит и Святой Августин. Но столетие спустя об этом будет говорить Боэций, на которого будет ссылаться Святой Фома Аквинский.⁴⁹ Так, в философской обработке христианства вечность подвергается формальной интерпретации в качестве непрерывности «теперь», которую мы все же воспринимаем лишь в последовательности, где это «теперь» никогда не заканчивается и всегда является лишь переходом. С этой точки зрения, говорит Хайдеггер, «даже Ницше мыслит три фазы времени, исходя из вечности как непрерывности „теперь“, с тем исключением, что эта непрерывность полагается им не в покое, а в вечном возвращении равного».⁵⁰ *Nunc (теперь)* как *ratio aeternitatis* (основание вечности), вместо того чтобы быть *nunc stans* (длящимся «теперь»), как этого желает, после Боэция, Святой Фома, остается тем, что Боэций называет *nunc currens* (текущим «теперь»), но *recurrens nunc* (возвращаю-

⁴⁸ Аристотель. Физика. 223 а 5.

⁴⁹ Св. Фома Аквинский. Сумма теологии. I. Вопрос X, а. 2.

⁵⁰ Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. P. 109.

щимся «теперь»). Святому Августину, узнавшему в комментарии к 38 Псалму: *nihil de praeterito revocatur, quod futurum est, transiturum expectatur* (ничто не возвращается из прошлого, а к тому, что произойдет в будущем, надо ждать перехода),— отвечают слова Ницше: *omnia de praeterito revocantur, quod futurum est, sempiternum expectetur*.⁵¹ Иными словами: *Non alia sed haec vita sempiterna* (не какая-нибудь иная, а именно эта вечная жизнь).

Вечное возвращение равного здесь уже не является, как мы утверждали в рамках другой точки зрения, центральным пунктом самой воли к власти, иными словами, очагом ее раскрытия в виде воли к воле, но представляет собой лишь иную сторону того, одной из сторон чего метафизически является воля к власти, а именно высшей точкой, определением и в целом, и в его вершине того, что Ницше называет волей к власти. Это то целое, которое он еще раз мыслит как вечность, беспокоясь не больше, чем его предшественники, что он мыслит эту вечность лишь при помощи проходящего времени и его «теперь», выведенного из последовательности, которая его в себе содержит, и ставшего ее глубочайшим истоком. В силу этого его «мышление над пропастью» является лишь еще одной вариацией на тему метафизической интерпретации времени, которой оно продолжает платить дань. Тем самым его мышление — это последнее эхо платонизма, хотя Ницше и осуществляет его переворот. В этом смысле Хайдеггер мог

⁵¹ «Все, что возвращается из прошлого, все, что должно произойти, ожидается как вечное».

написать: «Метафизика находит опору в различии между тем, что существует истинно, и тем, что, по его меркам, образует неистинное сущее. Для сущности метафизики решающий пункт заключается не в том, что вышеупомянутое различие представляет противоположность сверхчувственного и чувственного, но в том, что такое различие, открывающее бездну, остается первичной основой, основой всего в целом. Она сохраняет свою силу даже там, где платоновская иерархия сверхчувственного и чувственного переворачивается, и чувственное воспринимается более широко и более глубоко в том смысле, в каком Ницше характеризует его, упоминая имя Диониса».⁵² Бездна, открытая Ницше,— это бездна, разделяющая в истолковании становления линейное и циклическое, а это последнее собирает в себе как сущее то, что до сих пор рассеивалось в не-сущем *уже не и еще не*. Такова, как говорит Заратустра, «самая узкая пропасть», через которую труднее всего перебросить мост. Ибо мыслить вечность в становлении — это трудность более высокая, чем противопоставлять становлению вечность, чтобы суметь обесценить первое во имя последней. Здесь к Ницше ближе всего подходит Гегель, когда предвещает возвращение к самосознанию того мира, который до сих пор был разделен «на постороннее и потустороннее».⁵³ То, что такое возвращение стало вечным возвращением равного,— заслуга смелости Ницше, ушедшего дальше Гегеля на один шаг в том величайшем деле, которым, для

⁵² Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. P. 122.

⁵³ Гегель Г. В. Ф. Феноменология Духа. С. 235.

современной философии стало спасение становления из «мрака исчезновения».

Но если вечное возвращение равно как истина сущего в его бытии является в целом лишь еще одним переходом от временного к вечному, переходом, возвеличивающим вечность в самом истоке времени, то не заходит ли сама воля к власти *еще дальше*, чем мышление, которое ей соответствует? Не будучи ни вечной, ни временной, она располагается, скорее, выше сущего любого рода, как эйдос Платона, ἐνέρεια Аристотеля или *vis primitiva active* (действующая первоизданная сила) Лейбница. Не имея сама ничего общего с сущим, она соответствует онтологии Ницше, понятой в свою очередь как самая крайняя радикализация того, чем для него ранее было, как он говорит об этом в *Ессе Ното*, вдохновение, или, лучше, *откровение*, имевшее тем не менее решающее значение. «Именно поэтому мысль о вечном возвращении того же самого Ницше продумывал раньше мысли о воле к власти, ибо каждый мыслитель, впервые продумывая свою единственную мысль, хотя и осмысляет ее в ее полноте, однако еще не в ее раскрытии, то есть не в том ее опасном перерастании себя самой и простираемости за свои пределы, которые постоянно дают о себе знать».⁵⁴ Когда в 1763 году Кант впервые замечает, что задача установить доказательство существования Бога, проблема, имеющая решающее значение для разума, предполагает одно условие, которое до сих пор метафизика не замечала, тогда пред нами уже сам Кант, хотя он еще и не готов к решению задачи, к кото-

⁵⁴ Хайдеггер М. Ницше. Т. I. С. 415.

рой еще ему предстоит вернуться: онтологически установить «Геркулесовы столбы»⁵⁵ познания, подвергая себя риску на «еще неизведанных» дорогах. При переходе от «сверкания золота», каким было в августе 1881 года, видение в Сурлей, к истолкованию вечного возвращения равного как «высшей ступени воли к власти», Ницше в свою очередь «становится тем, кто он есть», в том «опасном перерастании», каким для него было стремление «установить новое понятие жизни». Такая «новая установка» — следствие того, что «наука о бытии, онтология, напротив, нуждается в коренной перестройке взгляда на сущее: от сущего она обращается к бытию, при этом сущее, находящееся уже под иным углом зрения, также не исчезает из поля видимости».⁵⁶ Так как воля к власти уже не имеет ничего общего с сущим. Конечно, она остается «последним фактом, до которого мы смогли дойти». Но сам этот *letztes Faktum* не является *eine Grundtatsache* (основополагающим фактом), в котором мы могли бы «непосредственно удостовериться», как, например, в полуденном солнце. Наоборот, «великой ошибкой» Шопенгауэра было то, что он принял волю «за нечто, лучше всего в мире известное, даже за единственно известное». Не в большей мере, чем то, что Аристотель называл *категорией* или ἐνέργεια, только с точки зрения *фактализма* — это варварское выражение является изобретением Ницше — может быть открыта воля к власти. Она есть повсюду и в то же время нигде. Нет ничего более зна-

⁵⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 291.

⁵⁶ Heidegger М. Phänomenologie und Theologie. Frankfurt/M., 1970. P. 13–33.

чительного, чем попытка Ницше радикально ее дестабилизировать. Разумеется, путеводной нитью здесь остается психология. Из этого тем более следует, что в выражении *Воля к власти* появление предписания *к власти!* как сущности *Воли* разрушает своды психологии. Вечное возвращение, наоборот, если оно и не является *фактом* в значении позитивизма, то остается тем не менее *верованием*. Разумеется, одним из тех верований, «гиперболическая наивность»⁵⁷ которых состоит в том, чтобы «вцепляться зубами в религиозное истолкование бытия»,⁵⁸ так как такое верование есть «нечто большее, чем все религии». Но каким бы загадочным оно ни оставалось, в непрерывном потоке становления оно тем не менее определяет «ту прочность, благодаря которой люди устанавливают предел всякому сомнению и всякому возможному обновлению их собственного беспокойства».⁵⁹ В вечном возвращении как становлении, мыслимом под знаком бытия, встает на твердую почву то, что в своей сущности является лишь становящимся. Возможно, можно было бы сказать, перевернув слова Ницше, что именно вечное возвращение и есть «последний факт», сама основа сущего, то высшее сущее, что в нем имеется, божественное, тогда как воля к власти представляет, наоборот, то, что, по словам Аристотеля по поводу движения, «трудно увидеть»⁶⁰ в онтологическом исследовании.

⁵⁷ Ницше Ф. Воля к власти. § 12. С. 34.

⁵⁸ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. § 59. С. 286.

⁵⁹ Хайдеггер М. Ницше. Т. I. С. 388.

⁶⁰ Аристотель. Физика. III, 2, 202 а 2.

Двойственное размышление о сущем в его бытии как о воле к власти и о становлении под знаком бытия как о вечном возвращении равного приводит в философии Ницше к безвыходным затруднениям. Не только нас, но и самого Ницше. Тем не менее источник таких затруднений, возможно, следует искать не в его философии, но, скорее, еще до нее, в том контексте, где она неведомо для него самого раскрывается как метафизика. Источник этих затруднений не в философии Ницше, а в самой философии как метафизике. «Новые философы», появление которых предвещает Ницше, мыслители, задачей которых будет «подготовить мудрость, требующуюся для управления землей», являются тем не менее философами и как таковые относятся к той же самой *линии родства*, что и те, кого они намерены превзойти. Обнаруживать в философии, предшествующей философии Ницше, тайный припев к тому, о чем она говорит ясно, и мыслить ее в существенной связи с тем «первоначалом», каким был греческий исток философии, которому она в конце длительной метаморфозы остается верна, — такое начинание может лишь удивить и, следовательно, обескуражить того, кого никогда не волновал вопрос: *что такое метафизика?* Иными словами, каждого. Именно поэтому каждый может оставаться лишь на расстоянии от интерпретации Хайдеггера, принимая ее за одну интерпретацию среди других, включая и его собственную, то есть за такую, для которой необходимо найти определенное место и поставить ее рядом с другими. Такое же место, как и для *Размышлений* Декарта, *Монадологии* Лейбница, *Критики чистого*

разума и Логики Гегеля. Но *где*, если названным произведениям свойственно не только занимать место, но и создавать его, со всем характерным для него необычайно вместительным простором, как это сделало в свой час *Бытие и время*? Тем не менее Хайдеггер не является новым метафизиком. То, что приходит вместе с *Бытием и временем*, является не еще одним «утверждением о бытии», но «иным началом», чья связь с первым началом остается существенной. Возможно, все мы еще недостаточно зрелы или, как говорит Хайдеггер, недостаточно «причастны началу» (*unangefangen*), чтобы понять *Бытие и время* с его попыткой выразить в языке то, что во всей метафизике с самого начала остается *невывказанным*, в том числе и тогда, когда рядом с нами такой метафизик, как Ницше.

Кто же такой Ницше? Может быть, он тот, кого, в своей ректорской речи (май 1933 года) Хайдеггер упоминал как *der leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph*, последнего философа Германии, в котором живет страстный поиск Бога. Но тогда его философия не является атеизмом? Ни в коей мере. «Атеистами» для него являются иные философы, а именно адепты «морального Бога», те, кого навсегда оставило божественное присутствие. Его мышление, как предвестие «смерти Бога», есть лишь «разновидность негативной теологии», а позитивным, которое скрывает в себе это негативное, оказывается в свою очередь изобретение языка, являющегося не удушением божественного, чем была до сих пор теология, но возможностью «возродиться во всей своей роскоши» в качестве

«божественной игры по ту сторону добра и зла». Такой, говорит он также, упоминая Гераклита, является *die «Kindlichkeit» Gottes*, божественная невинность, невинность ребенка. Но эта «божественная игра», в которой «преображается» существование, предполагает в свою очередь, чтобы воля к власти являлась «самой глубокой сущностью бытия». Каждое из двух выражений отсылает к другому. Они эхом повторяют друг друга. Что такое эхо было в свою очередь возможно не просто как случайная встреча,— это чудо, которое Хайдеггер пытается не объяснить, но открыть во всей полноте его еще скрывающейся в глубине сложности, показав на его примере свойственную философии Ницше инерционность двойного раздвоения, судьбу бытия, которую это чудо, оставаясь неведомым, *оживляет*, как говорил Монтень, *в памяти*: метафизического раздвоения сущего в его бытии как сущности и как существования и онто-теологического раздвоения самой метафизики, причем последнее возникает лишь в связи с первым, но не смешиваясь с ним.

Так, в мышлении, определяющем свою собственную задачу как *die Erinnerung in die Metaphysik*, становятся необычно многозначительными два изречения, одинаково необычные, чье тайное единство творчество Ницше доводит до ослепительного блеска черного бриллианта: воля к власти как глубочайшая сущность бытия и вечное возвращение как преобразование существования. Если каждое из этих двух изречений дает ответ на другое, то для того, чтобы пойти еще дальше, чем другое, следуя тому, что открывается уху в их диа-

логе, в размышлениях о философии как о еще сокрытой истории. Философия не является чем-то однозначным. Не потому, что она находит удовольствие в двусмысленности. Но, как утверждал Аристотель, сущее в своем бытии говорит различными способами и по-разному выражает себя в языке: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.

НОВАЯ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ЖАНА БОФРЕ

Представление, или, как сказали бы сейчас, *презентация* Жана Бофре отечественному читателю неизбежно выдвигает на первый план одну проблему, решение которой, если оно вообще возможно, связано не столько с усилиями познающего разума, сколько с ходом самой истории. Речь идет о радикальном несовпадении горизонтов, очерчивающих пространство существования философской мысли в современной России, и тех интеллектуальных пейзажей Европы, без которых, в сущности, были бы невозможны ни Жан Бофре, ни сам Мартин Хайдеггер.

У этой проблемы две стороны. Одна — более универсальная — обозначена задачей, сформулированной Хайдеггером: «Мыслить бытие без сущего: мыслить бытие, не считаясь с метафизикой».¹ Приближение к решению этой задачи может подразумевать переориентацию мысли с сущего на *горизонт*, в котором оно себя обнаруживает, и поэтому горизонт — это то, что еще предстоит осмыслить западноевропейской философии. (Возможно, это будет уже не философия. «Будущая мысль уже не философия, потому что она мыслит ближе к истокам, чем метафизика... и... нисходит к нищете своего предваряющего су-

¹ *Хайдеггер М.* Время и бытие // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. С. 100.

щества».²) Другая — более частного характера — предполагает, что при любом соприкосновении горизонтов, при их наложении друг на друга следует обращаться к общему для них истоку. И здесь уместно вспомнить, что и современная Россия, и Франция Бофре, и даже Германия Хайдеггера, при всем их разительном несходстве имеют одно общее начало, то, что Хайдеггер именует *griechischer Ansatz* (*греческим началом*). Начало это не теряется в безднах доисторического существования человечества, но пребывает как возможность общего кругозора осмысления. «Лишь вводя историческое бытие двух... народов в кругозор того осмысления, которое, стремясь своей мыслью вперед, задумывается над обновлением всего основополагающего строя западного бытия, мы открываем настоящее пространство, в котором будут соседствовать оба эти народа».³

Такие масштабные перспективы здесь, в послесловии ко второму выпуску *Диалога с Хайдеггером*, возникают неслучайно. В известном отношении фигуру Жана Бофре следует рассматривать в качестве философа *par excellence*, имея в виду не своеобразие высказанных им идей, а прежде всего характер проделанной им работы. Именно эта работа при определенных обстоятельствах должна рассматриваться в качестве идеала. Безусловно, следует отдавать себе отчет, что ни во Франции, ни тем более в России, такая оценка Бофре не была и не будет общепринятой. Более того, что касается России, то позиция Бофре, то, каким обра-

² Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 220.

³ Хайдеггер М. Пути к собеседованию // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. С. 237.

зом он позиционирует себя в философском дискурсе, вообще может оказаться *неприемлемым*.

Во-первых, с самого начала мы узнаем, что он — всего лишь ученик Хайдеггера, истолкователь его мышления (признанный самим учителем), и поэтому не претендует даже на малую толику той оригинальности, которая у нас в обязательном порядке требуется чуть ли даже не от авторов студенческих курсовых работ. Чем же тогда он нам, пресытившимся своеобразием мысли, может быть интересен? Тем, что у него мы можем узнать, что на самом деле не имеем ни своеобразия, ни — страшно подумать — самой мысли? Это для нас недопустимо.

Во-вторых, у самого Хайдеггера мы можем прочесть, что никакой «...хайдеггеровской философии не существует. Вот уже шестьдесят лет я пытаюсь понять, что такое философия, а не предлагать свою».⁴ Мы готовы увидеть в этих словах игру в скромность, кокетство мыслителя, мировое значение которого в момент беседы уже никем не оспаривается. Но серьезное отношение к этим словам — это для нас еще дело далекого будущего.

Мы мало задумываемся, как выглядит философский пейзаж России (пусть даже не только современной, но всего XX столетия) со стороны. Википедия, популярная Интернет-энциклопедия, ее русский раздел, представляющий современную философию Франции, дает около сотни различных имен. Аналогичный французский раздел сообщает о следующих русских философах: М. Бахтине, Н. Бердяеве, А. Шестове, Я. Гордине (?),

⁴ Беседа с Хайдеггером // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. С. 154.

Г. Гюрджиеве (?), А. Койре, о равнине Ц. Г. Шапиро (?) и об А. Зиновьеве. Разумеется, Интернет-энциклопедия — это не истина в последней инстанции, но она отражает *opinion publique*, и очевидно, что такая оценка не совпадает с нашей. Нам кажется досадным недоразумением, что в много-томной «Истории философии», в академическом проекте, имеются обширные очерки о чечено-ингушской, осетинской, дагестанской, башкирской, чувашской и многих других разновидностях философии народов СССР. Но причина рождения этих монстров лежит не в области идеологического принуждения, как пытаются позже оправдаться некоторые авторы этих очерков, а во вполне определенном представлении о природе философии, о сущности философского знания. О том, что это представление никуда не исчезло, а и «сейчас живет всех живых», красноречиво свидетельствует хотя бы тот факт, что на смену вышеназванным химерам чуть позже пришла не менее призрачная древнерусская философия. «Сон разума рождает чудовищ» и, вероятно, будет рождать до тех пор, пока мы не согласимся *принять* в целом несложный для понимания комментарий Бофре к приводимому им отрывку из Чжуан-цзы: «...прежде чем говорить, как это обычно делается, о „китайском философе“, необходимо, возможно, задать вопрос: чем же именно является философия? Возможно даже, что в наши дни все размышления Мао Цзе-дуна могли бы иметь гораздо меньшее отношение к философии, чем одна-единственная мысль Маркса, основанная на гегелевской, то есть на диалектической интерпретации бытия. От этого они тем не менее не лишаются ни

смысла, ни даже глубины. Просто они приходят к нам из мира, где философия не родилась, а была экспортирована гораздо позже, в одной из своих поздних форм...»⁵

Разумеется, даже самое общее представление о судьбе философии в России, если оно не затуманено фимиамом самовосхваления, способно вызвать удручающие чувства. Поэтому не будем это представление развивать, но заметим, что у нас вполне мирно уживаются и знание об экспортировании философии на территорию России, и убеждение в невозможности отказать русской культуре, на какой бы ранней стадии мы ее ни брали, в способности к философской рефлексии. Первый элемент воспринимается как малозначащий исторический факт, тогда как второй несомненен, но до сих пор лишь в силу нерасторопности историков не подтвержден фактически. Когда еще не задан вопрос, «чем же именно является философия?», под последней можно понимать очень многое, если вообще не все, что угодно. Она может, так и не родившись, существовать в форме теологии, художественной литературы, публицистики и т. д., но только не в своей собственной форме, в форме философского дискурса.

Очень важно, что Бофре разделяет философию и мышление, руководствуясь именно дискурсивными, лингвистическими критериями. Важно, что на всех языках философия сохраняет свое греческое звучание, то есть не переводится с языка на язык, указывая тем самым на единый исток своей генеалогии. «С другой стороны, даже в греческом

⁵ *Бофре Ж.* Диалог с Хайдеггером. Греческая философия. С. 43.

слово *φιλοσοφία* существовало не всегда. Образованное от прилагательного *φιλοσοφος*, которое можно найти у Гераклита в начале V века, и от глагола *φιλοσοφείν* — обнаруживаемого у Геродота, то есть в другой половине того же столетия, это слово входит в язык лишь у Платона, то есть в IV веке. К этому времени *Илиаде* и *Одиссее* должно было быть уже пять веков. Все это время греки и говорили и мыслили, не будучи тем не менее философами. Платон же, между прочим, представляет философию, которую он таковой и окрестил, как нечто оригинальное и новое». ⁶ Если ни Гераклит, ни Парменид не называют себя философами, то были ли они таковыми? «Нет, если этому слову придать то техническое значение, какое дает ему Платон». ⁷ Добавим лишь, что значение, какое дает этому слову Платон, остается на протяжении всей истории единственным, а все остальные, если они и встречаются, являются, в сущности, лишь недоразумением. У самого же Бофре тот факт, что Гераклит и Парменид остаются вне философии, совсем не принижает их значения, скорее наоборот, ибо они мыслят, находясь «ближе к истокам, чем метафизика» и ближе «к ницете предваряющего существа» философии. Более того, что касается русского языка, не сообразованного с философским дискурсом, то там эти «истоки» и это «предваряющее существо» обнажены в самом слове «мысль». «Русское „мысль“ — то же слово, что греческое *μύθος*, „миф“». ⁸

⁶ Там же. С. 24.

⁷ Там же. С. 152.

⁸ *Бибихин В. В.* Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 11.

Таким образом, если слово «философия» получает свое значение у Бодра из совсем иных скрытых предпосылок, нежели те, к которым мы привыкли, то внешняя простота его историко-философских очерков, собранных в первых двух выпусках *Диалога с Хайдеггером*, может оказаться обманчивой. Чтобы прояснить ситуацию, условимся под дискурсом понимать некую вполне определенную языковую формацию, которая действует (и это действие приводит к соответствующим предполагаемым результатам) именно в том пространстве-времени, которое предполагается порядком самого дискурса. Исходя из такого представления, можно предполагать, что под внешне одинаково организованными языковыми формациями, имеющими одно и то же имя (например, «философия», «идеология» или «медицина») могут скрываться совершенно разные коммуникационные стратегии и происходить совершенно различные «языковые игры». Значение высказываний в дискурсе зависит не столько от их содержания, сколько от места и времени, когда они произносятся. Дискурсивные практики, утверждает М. Фуко, «...нельзя путать с экспрессивными операциями, посредством которых индивид формулирует идею, образ, желание, ни с рациональной деятельностью, которая может выполняться в системе выводов, ни с „компетенцией“ говорящего субъекта, когда он строит грамматические фразы. Это совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и в пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического про-

странства условия выполнения функции высказывания»⁹.

Философия как дискурс не должна обязательно рассматриваться исключительно в связи с поиском истины, который является, следовательно, в границах данного дискурса только одной из возможных стратегем философии. Но дело даже не в том, чтобы обратить внимание на некоторые иные, не связанные с истиной стратегии философствования, которые позволяют обнаружить себя при помощи широко применяемых сегодня исследовательских техник; так, например, психоанализ предполагает не только установление истины-диагноза, но и обнаружение скрывающегося под теми или иными симптомами бессознательного желания. Психоанализ поэтому неизбежно становится не только дискурсом истины, но и дискурсом желания, и применяемый к философии как к вполне возможному и даже любопытному с точки зрения психоаналитика объекту, психоанализ способен выявить стратегии желания в философии.

Дело в том, что даже поверхностное описание философии именно как дискурса дает возможность обнаружить внутри свойственных этому дискурсу стратегий поиска истины важные различия и особенности, обычно ускользающие от внимания историков философии, которые, собственно говоря, и конструируют в рамках «единого историко-философского процесса» некий образ перманентно существующей философии, сохраняющей свои важнейшие качества и признаки независимо от того, в каком пространстве-времени

⁹ Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 118.

обнаруживает себя дискурсивная формация под именем «философия». Заметим сразу же, что далеко не все, что обычно относится к истории философии, имеет вообще хоть какую-то связь с дискурсивными практиками вообще. Так, например, тот дискурс, который мы обнаруживаем в дошедших до нашего времени сведениях о школе киников и который экспонирует эту школу в глазах современного европейца, имеет только косвенные связи с обычными для него условиями производства и воспроизводства философского дискурса. Но даже и эти связи легко поставить под сомнение, поскольку все, что известно о письменных сочинениях киников, дошло до нас главным образом в пересказе доксографов, большинство из которых к тому же были настроены явно критически как к философии киников, так и вообще к возможности найти для последних хоть какое-то достойное место на пьедестале достижений античной цивилизации. Однако, даже не обращая внимания на степень достоверности сведений о содержании апофтегм, диатриб и гномов киников, можно заметить, что восприятие специфических особенностей этой философской школы как сейчас, так и во времена античности строится не на основе фрагментов текстов и высказываний, а вокруг тех необычных ситуаций, которые нередко возникали в связи деятельностью этой школы и которые, как можно предположить, прежде всего остального и закрепились в памяти древних греков. Если философия киников и была выражена дискурсивно (в том случае, если их письменные, или устные декламации совершались именно с этой целью), то следует признать, что у нас о ней слишком мало

сведений, чтобы составить об учении киников хоть в какой-то степени достоверное представление; если же предположить обратное, то привычный образ философии киников предполагает ее выражение не через речь, а через жест, иногда сопровождаемый речью, а иногда нет. Вероятно, это далеко не единственный пример того, что философия может связывать себя с недискурсивными практиками, поскольку такие же примеры можно обнаружить и на Востоке, в частности в чань-буддизме.

Следует также обратить особое внимание на тот способ, которым при конструировании «единого историко-философского процесса» обычно элиминируется всякий дискурс, по тем или иным причинам не встраивающийся в общую конструкцию. Типичный пример можно найти в различных интерпретациях рассказа Диогена Лаэртского об обращении Диогена-кинника к оракулу. Изречение оракула связывало занятия Диогена философией с изготовлением фальшивых монет, и эта связь историками истолковывается либо как совет порвать с преступным прошлым и заняться философией¹⁰, либо как неверно понятую современниками Диогена аллегорическую рекомендацию, в которой философия была названа искусством «изготавливать» ценности.¹¹ Любой вариант не учитывает ту особую роль дискурсивных

¹⁰ Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000.

¹¹ У самого Бофре такая интерпретация ничего, кроме иронии, не вызывает. Аксиологическим проектам в философии он уделяет немало места в трех последних очерках второго выпуска. В целом аксиология для него — это стремление овеществить философскую мысль в идеологических формациях, и в то же время сохранить хотя бы внешнюю форму философии.

практик, какую эти последние (прежде всего те из них, где предполагалось участие оракулов) играли в древнегреческой цивилизации. Еще в VI веке, утверждает М. Фуко, у греков «... истинным дискурсом — в точном и ценностно значимом смысле, — истинным дискурсом, перед которым испытывали почтение и ужас, которому действительно нужно было подчиняться, потому что он властвовал, был дискурс, произнесенный, во-первых, в соответствии с надлежащим ритуалом; это был дискурс, который вершил правосудие и присуждал каждому его долю; это был дискурс, который, предсказывая будущее, не только возвещал то, что должно произойти, но и способствовал его осуществлению, притягивал и увлекал за собой людей и выступал, таким образом, в сговор с судьбой. Но вот век спустя наивысшая правда больше уже не заключалась ни в том, чем *был* дискурс, ни в том, что он *делал*, — она заключалась теперь в том, что он *говори́л*: пришел день, когда истина переместилась из акта высказывания — ритуализованного, действительного и справедливого — к тому, что собственно высказывается: к его смыслу и форме, его объекту, его отношению к своему референту. Между Гесиодом и Платоном установилось определенное разделение, отделяющее истинный дискурс от дискурса ложного. Разделение — новое, поскольку отныне истинный дискурс не является больше чем-то драгоценным и желаемым и поскольку теперь уже дискурс не связан с отправлением власти».¹² Если это так, то, разумеется, исключительное важное значение приобретает хорошо извест-

¹²Фуко М. Археология знания. С. 54–55.

ная оппозиция киников Платону и его ученикам. Вместе с тем, даже не претендуя на аутентичную интерпретацию рассказа Диогена Лаэртского, следует обратить внимание и на логическую основу всех тех интерпретаций, в которых Диоген-киник тем или иным способом «возвращается» в русло «нормального» историко-философского процесса. И в этом случае, как и во многих других, аргументация строится приблизительно так: сначала выдвигается общеизвестное утверждение о том, что из истории античной философии нам доступны лишь фрагментарные сведения, на которых нельзя строить достоверную картину целого; затем на этом основании ставится под сомнение достоверность всех тех сведений, которые противоречат нормам «единого историко-философского процесса», наконец, из этих посылок следует вывод (который на самом деле является ничем не обоснованным предположением), что в действительности историко-философский процесс античности всегда осуществлялся в рамках «нормального» (то есть характерного для философии Нового времени) философского дискурса, и лишь дистанция в более чем два тысячелетия порождает естественные в таких условиях иллюзорные представления о его «аномальности». Но более строгие выводы не могут не натолкнуть на мысль что и сведения, на первый взгляд подтверждающие существование «нормального» философского дискурса у древних греков, оказываются в той же самой степени фрагментарными. Поэтому целесообразно было бы строить любые предположения, исходя из равной вероятности утраты или сохранности фрагментов любого качества.

Очевидно, что задача реконструкции архаичных философских дискурсов является чрезвычайно сложной, и тексты Бофре, касающиеся решения этой задачи («Рождение философии», «Герраклит и Парменид», «Лекция о Пармениде»), могут вызвать большой интерес. Но было бы ошибочным представление, что разнообразие дискурсивных практик, скрывающееся под мнимым единством «философии вообще», — это черта, характерная лишь для античности. И если Бофре вслед за Хайдеггером ищет ответ на вопрос, «что такое философия», то этот поиск будет в полной мере понятен лишь в том случае, если он рассматривается как антитеза философскому дискурсу, господствующему в современности.

Условно этот дискурс, используя выражение Д. Зильбермана, можно назвать «дискурсом конференсье».¹³ Его отличительным признаком является отсутствие у философии своей собственной предметной области, и в силу этого обстоятельства философия лишь объявляет презентацию других форм теоретической или практической деятельности в лице науки, искусства, религии, морали и т. д. Сам Бофре определяет свое отношение к этому дискурсу вполне недвусмысленно: «Философия науки или философия жизни, философия истории или философия искусства, философия промышленной техники или рыбной ловли, философия языка или ангажированности, философия нищеты и нищета философии, грядущая филосо-

¹³ Более подробно см.: Гурко Е. Н. «Философология» Давида Зильбермана // «Философия не кончается...». Из истории отечественной философии: XX век. Кн. 2: 60–80-е гг. М., 1998.

фия мира как грядущий мир философии — это всегда философия, которая повсюду поднимается, провозглашая *perennis* (вечность) философии, чью кончину, возможно, мы уже оставили за спиной... Единственная слабость во всем этом — это растущая неопределенность того, что слышат, когда произносят слово „философия“.¹⁴ Заранее предполагается, что именно та или иная из этих форм человеческой активности и обладает всей полнотой истины, а поэтому задача философии состоит в том, чтобы подготовить возможного реципиента к путешествию в соответствующие регионы, осуществить там рекогносцировку местности и обозначить важнейшие ориентиры. Такой тип дискурса является строго предварительным и не допускает никаких претензий философии заменить собой ту область духа, или практической деятельности, которая должна появиться сразу же после философского введения. И поскольку предполагается, что любой из видов деятельности может быть носителем истины, то почему бы не допустить возможность появления «философии рыбной ловли»?

Генеалогически этот тип философского дискурса восходит, вероятно, к деятельности пифагорейских союзов, где он был предназначен для того, чтобы нормировать и по возможности систематизировать все, что происходит на самых первых ступеньках инициатического посвящения. Если верить Диогену Лаэртию, то проходящий инициацию должен был в течение пяти лет молчать, слушая речи Пифагора, но не видя его самого. Такое

¹⁴ *Бюффе Ж.* Диалог с Хайдеггером. Вып. II. Современная философия. С. 17.

изнуряющее испытание требовало не только воли и терпения, но и искреннего стремления овладеть мудростью, даруемой Пифагором тому, кто эту предварительную ступень иерархической организации союза преодолевал. Это стремление должно было в первую очередь быть искренним, то есть неподдельным, и поэтому слово «любовь» (φιλ) оказывается самым подходящим для его обозначения. Этот дискурс одновременно и был схож с дискурсивными практиками греков, организуемыми вокруг изречений оракулов, и в то же самое время отличен от них. Отличие может быть найдено, среди всего прочего, и в том, что задолго до появления каких бы то ни было педагогических и образовательных институтов у пифагорейцев уже появляется дискурс воспитания; однако само слово «воспитание» в наше время, безусловно, теряет свое этимологически чистое звучание и подталкивает к тому, чтобы увидеть в деятельности пифагорейских союзов привычные нам признаки школьной дискурсии. Напомним в этой связи, что хлеб у пифагорейцев был символом взыскуемой мудрости, и эта мудрость, как и мудрость изречения оракула, была сверхчеловеческой. Но если оракул как бы «предполагает» постоянную открытость человека инъекциям сакрального, то хлеб пифагорейцев «предполагает» вероятную проблематичность воспитания, неподготовленность неофита, и специфический дискурс философии организуется с целью эту неподготовленность устранить.

Заметим, что даже выйдя из пифагорейских союзов на агору, философия древних греков сохраняет в себе определенные внешние признаки этого первоначального дискурса. Не останавлива-

ясь на этой проблеме специально, к таким признакам следует отнести «школьную» самоквалификацию античной философии и связанное с ней стремление к анонимности. В рамках своей «школы» любой автор оказывается всего лишь комментатором, разъясняющим самые трудные для восприятия положения доктрины; более того, у греков это стремление к анонимности очень часто приводит к мистификациям, которые совершенно непонятны современному европейцу, видящему в признании авторских прав бесспорную заслугу.

Экспансия дискурса-«конферансье» не ограничивается агорой и распространяется на последующие исторические эпохи. Мы встречаем Философа в качестве концептуального персонажа многих алхимических трактатов, где этот титул используется для обозначения человека, находящегося в преддверии Великого Делания и даже еще смутно представляющего себе окончательную цель избранного им самим предприятия. Последнее обстоятельство должно свидетельствовать о неизбежном профаническом измерении внутренних состояний Философа, а также о том, что Философский Камень как цель Магистериума является таковой только с его дилетантской точки зрения. Добавим также, что если окажется когда-то возможной в литературоведении инициатическая интерпретация знаменитой повести Н. В. Гоголя «Вий», то добавление к имени Хомы Брута титула «Философ» будет означать, разумеется, не факт обучения последнего на маловероятном философском факультете семинария, а свойственное ему предварительное состояние духа, характерное для человека, отправляющегося в опасное путешествие, которое, можно пред-

положить, и имели в виду пифагорейцы. Термометр, именуемый И. Ньютоном «философским инструментом», приобретает такое название только потому, что использование его практикуется в рамках все того же дискурса, где философии отводится роль конферансье. Причем уже не имеет особого значения, в какую практическую область вводит философия: в «королевское искусство» алхимии или в экспериментальную науку Нового времени. Понятно, что там, где философия оказывается введением в метафизику, возникает самая опасная для современного исследователя ситуация, и чаще всего он, не обладая достаточной чуткостью к специфике того дискурса, с которым имеет дело, смешивает вводную и основную части в рамках искусственно созданного представления о некоей единой «философской системе». Возникают сразу две фикции, совершенно неприемлемые в границах дискурса философии-«конферансье»: фикция «системы философии» и фикция авторского изобретения метафизики.

В наши дни этот дискурс воспроизводится с еще большей частотой и интенсивностью, чем ранее, и это воспроизведение осуществляется чаще всего таким образом, что сам порядок дискурса остается в тени. Философия существует сегодня в виде огромного количества относительно самостоятельных дисциплин, название которых говорит само за себя: «философия науки», «философия культуры», «философия религии», «философия права», «философия техники», «философия образования», «философская антропология» (то есть «философия человека»), этика («философия нравственности и морали») и т. д. Каждая из этих дисциплин указывает на

ту область знания или деятельности, в которой тот же самый концептуальный персонаж под именем Философа при желании и некоторых других условиях будет способен отыскать истину.

За философией в каждой из этих дисциплин закрепляется роль молчаливого слушателя, которая, если задуматься, является не более чем немым монологом в театре одного актера. Действительно, во всех других случаях, когда дискурс философии-«конферансье» экспонирует себя в самых разных модификациях, оказывается обязательным присутствие самого объекта философского введения. «Философия культуры», или «философия права» возможны тогда, когда «культура», или «право» доступны представлению, а поэтому обладают некоторой степенью эмпирической самоочевидности. Когда же эта самоочевидность или чрезвычайно слаба, или отсутствует вовсе, дискурс-«конферансье» будет производить мнимости, чаще всего находящие себе прибежище в предельно отвлеченных понятиях-универсалиях. Так, например, хорошо известное всем понятие «культуры вообще», включающей в себя «совокупность материальных и духовных ценностей», является именно такой мнимостью, поскольку позволяет применять его в тех случаях, которые не имеют уже никакой связи с этимологией самого слова «культура», с изначальным значением этого слова как «возделывания». То есть вместо понятия, обозначающего именно процесс «возделывания» как в прямом, так и в переносном смысле, а также его результаты и технологии, предлагается более широкое понятие культуры, которое теперь может включать в свое содержание как «возде-

ланные», так и «невозделанные» предметы (лишь бы они принадлежали социальному порядку реальности). Должно быть ясно, что в этом случае мы не имеем дело с двумя различными и в равной мере относительными точками зрения, каждая из которых имеет право на существование, поскольку вторая, более широкая точка зрения на культуру по мере своего утверждения в рамках «философии культуры» закономерно приводит к уничтожению этой последней. Как если бы вместо понятия «материи» кто-то предложил бы пользоваться более широким понятием, включающим в себя и материю, и дух, и все остальное.

Бофре прекрасно понимает бесперспективность существования философии во всех этих «философских науках». Тот проект, который он им противопоставляет и которому сам, как верный ученик феноменолога Хайдеггера, следует, он очень редко называет феноменологическим. Вероятно, Бофре смущает явная непоследовательность основателя феноменологии. «Где мы оказываемся вместе с Хайдеггером? Его попытка состоит в том, чтобы выявить область открытого, где мы пребываем в двойственной связи *субъекта и переживания*, того, что исходит из *cogito* Декарта и еще остается основой гуссерлианской феноменологии. Такое мышление ни в коей мере не означает попытки превзойти картезианство, оно является возвращением к его более существенным истокам. Греческой философии неведом *субъект*... Но, добавляет Хайдеггер, ей также неведомо и *переживание*».¹⁵ Таким образом, «чтобы вы-

¹⁵ Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. Вып. II. Современная философия. С. 37.

явить область открытого», чтобы мыслить «ближе к истокам» и «нисходить к нищете своего предвещающего существа», следует быть более последовательным феноменологом, чем сам Гуссерль.

Преимущества феноменологического дискурса заключены не только в том, что он соответствует самой природе мышления, понятого как «бытие-в-пути» (М. Хайдеггер). Важно подчеркнуть его принципиально анти-утопический характер, его дескриптивные лейтмотивы, его обращенность к «здесь-и-теперь». Анти-утопизм феноменологии — это ее привязка к пространственным и темпоральным параметрам описываемых феноменов, и термин «утопия» здесь взят в его самом точном, и потому, возможно, непривычном для слуха значении. Феноменология в каком-то смысле оказывается неспособной существовать в «чистом» виде и всегда тематизируется в гилетически чуждых ей модусах. Вопрос об адекватной форме феноменологии принципиально неразрешим, и это обстоятельство позволяет говорить даже, например, о гео-метафизической невозможности феноменологии в России.¹⁶ Принципиальный анти-утопизм феноменологии не позволяет воспользоваться неким ее идеальным эталоном, который был бы раз и навсегда кем-либо — Гуссерлем или Хайдеггером — сконструирован. Кем бы ни осуществлялась феноменологическая работа, она всегда нуждается во вполне определенном гилетическом материале,

¹⁶ См.: *Маяцкий Мих.* Там и тогда // Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. М., 1996. Есть даже специальное исследование, посвященное невозможности феноменологии: *Alliez E.* De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine. Paris, 1995.

следовательно, ноэзис этой работы всегда находится в корреляции с соответствующими ноэмами, инкорпорированными в какие-то гилетические конструкции, и по этой причине извлечение из этой работы вышеупомянутого эталона требует опять-таки обращения к феноменологии, то есть чего-то такого, что можно было бы условно назвать «феноменологией феноменологии». Такое радикальное преодоление «фактичности» сознания, его «здесь-и-теперь» самим Гуссерлем мыслилось в качестве хотя и возможной, но все же не связанной непосредственно с задачами самого феноменологического движения «трансцендентальной самокритикой феноменологического познания».¹⁷ Если же отложить эту возможность окончательной и абсолютной редукции, то остается признать, что феноменология всегда имеет свою определенность в некотором «здесь-и-теперь бытии», что она обречена на укорененность во вполне определенной исторической и культурной почве. Иными словами, феноменология в России всегда будет не более чем «феноменологией в России», а феноменология во Франции — не более чем «феноменологией во Франции», то есть фактом судьбы самой философии, всякий раз, на свой страх и риск, проходящей своей особой дорогой, всякий раз возвращающейся к опыту бытия как присутствия.

Философия подобно птице Феникс обречена истреблять саму себя, чтобы вновь возродиться из своего праха.

В. Ю. Быстров

¹⁷ См.: *Husserl E. E. Formal and transcendental logic. The Hague, 1969.*

СОДЕРЖАНИЕ

Христианская философия	5
Заметки о Декарте	38
I. Божественная гарантия истины	38
II. <i>Cogito ergo sum</i>	60
Паскаль как ученый	82
Сказание о мире	103
Кант и понятие <i>darstellung</i>	121
Гегель и спекулятивное суждение	178
«Диалог с марксизмом» и «вопрос о технике» ...	235
Хайдеггер и Ницше: понятие ценности	302
Замечания о связи двух «фундаментальных изречений» Ницше	334
I. Очерк из <i>Holzwege</i> : Слова Ницше «Бог умер»	338
II. <i>Ницше</i> Хайдеггера	358
<i>В. Ю. Быстров. Новая история философии</i> <i>Жана Бофре</i>	374

Жан Бофре

ДИАЛОГ С ХАЙДЕГГЕРОМ

В 4-х книгах

Кн. 2

НОВОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Редактор *О. В. Иванова*

Верстка *Е. Малышкин*

Подписано к печати 01.03.07. Формат 80×100 ¹/₃₂.

Бумага офсетная. Гарнитура «Мысль».

Печать офсетная. Уч.-изд. л. 16.1

Тип. зак. №

Издательство «Владимир Даль»
193036, Санкт-Петербург, ул. 7-я Советская, д. 19

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9-я лин., 12