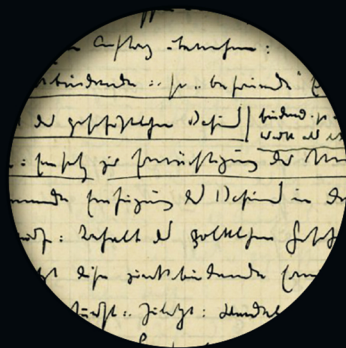


ХАЙДЕГГЕР,
«ЧЕРНЫЕ ТЕТРАДИ»
И РОССИЯ



|Издательский дом ДЕЛО|



РАНХиГС
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Хайдеггер, «Черные тетради» и Россия

Под редакцией

МАРЛЕН ЛАРЮЭЛЬ И ЭММАНИЮЭЛЯ ФАЙЯ

Перевод под научной редакцией

МИХАИЛА МАЯЦКОГО



| Издательский дом ДЕЛО |

Москва | 2018

УДК 1(091)
ББК 87.3(4Гем)6-63
Х12

Хайдеггер, «Черные тетради» и Россия / под ред. М. Ларюэль и Э. Файя; пер. под науч. ред. М. Маяцкого. — М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. — 368 с.

ISBN 978-5-7749-1314-5

Публикация так называемых «Черных тетрадей», записных книжек, которые Мартин Хайдеггер вел в течение многих лет, вновь оживила дебаты о политической ангажированности этого мыслителя и в целом об отношениях философии и власти. Является ли антисемитизм, куда более откровенно проявляющийся здесь, чем в прижизненных публикациях, случайным и неважным или же, напротив, системным элементом его мысли? Была ли включенность Хайдеггера в нацистскую культурную и образовательную политику временной «глупостью» или же тем, в чем проявляется истина его философии? К этому последнему выводу приходят — с разным знаком — западные исследователи (некоторые из которых представлены в этом сборнике) и современные правые идеологи, как, например, А. Г. Дугин. Собранные здесь статьи обсуждают различные — политические, идеологические, интерпретационные, издательские — проблемы, которые ставит перед нами выход «Черных тетрадей». Книга предназначена для ученых, преподавателей, студентов, всех, интересующихся историей философии XX века, отношениями философии и политики.

УДК 1(091)
ББК 87.3(4Гем)6-63

ISBN 978-5-7749-1314-5

© ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», 2018

Содержание

Предисловие · 7

Марион Хайнц. Критика Хайдеггером
«Бытия и времени» в «Черных тетрадах»
30-х годов · 11

Эмманюэль Фай. От категорий к экзистенциалам.
Запрограммированная деструкция философии
в метаполитическом проекте Мартина
Хайдеггера · 29

Йоханнес Фриче. Еврейская и греческая
расчетливость у Хайдеггера · 59

Сидони Келлерер. «Черные тетради» и их борьба
с еврейской махинацией · 87

Ричард Волин. Антисемитизм и метаполитика
в «Черных тетрадах» Хайдеггера · 97

Франсуа Растье. Евреи на выручку Хайдеггеру?
По поводу «самоуничтожения» · 117

Ричард Волин. «Черные тетради» Хайдеггера:
национал-социализм, мировое еврейство
и история бытия · 175

Ричард Волин. Мартин Хайдеггер
и национал-социализм: последние открытия · 205

Сидони Келлерер. Переписывая прошлое:
послевоенная публикация доклада Хайдеггера
1938 года · 241

Гаэтан Пени. Александр Дугин, открытое
и одновременно скрытое хайдеггерианство · 283

Александр Басов. Интервью с Эмманюэлем
Файем · 305

Эмманюэль Фай. Хайдеггер и Россия.
От консервативной революции ко Второй мировой
войне · 329

Библиография · 343

Сведения об авторах · 363

Предисловие¹

УЖЕ в конце 1980-х годов, особенно после международной конференции к 100-летию мыслителя, организованной в Институте философии АН СССР в октябре 1989 года, Мартин Хайдеггер стал важным ориентиром в советском и постсоветском русскоязычном философском пейзаже. Как отметила—возможно, несколько поспешно—в 1998 году Мариз Денн, ссылка на Хайдеггера быстро заменила «цитирование Маркса, Ленина и даже Гегеля» (Dennes 1998: 246).

Рецепция Хайдеггера в России уже имеет свою переводческую и интерпретативную историю. Важным посредником послужил здесь малоизвестный на Западе философ и переводчик Владимир Бибинин (1938–2004) с его очень свободным и нестандартным прочтением Хайдеггера, в котором, в частности, сопоставлял его с исихастской традицией (Григорий Палама)². К этой в определенном

1. В сборнике приняты следующие сокращения:

GA: Gesamtausgabe, Полное собрание сочинений Хайдеггера, с номером тома, затем, после двоеточия, номерами страниц;

ЧТ: «Черные тетради»; ЧТ с номером страницы отсылают к единственному переведенному пока на русский язык тому, GA 94;

БиВ: «Бытие и время».

2. Эту линию продолжает С. Хоружий. См., например: Хоружий 2015.

смысле богословской линии уже лет пятнадцать назад добавилась другая, преимущественно политическая, которая остается на периферии университетской науки, хотя и находит определенный отзвук в рамках академической рецепции Хайдеггера, — линия неоевразийца Александра Дугина (Дугин 2010, 2011, 2014). Дугин считает, что истину хайдеггеровского мышления следует искать как раз в его открыто нацистском периоде, и опирается на работы Хайдеггера второй половины 30-х годов, такие как «Вклады в философию» и «История Бытия». Спекулируя на интересе российской публики к новым публикациям работ классиков западной мысли, Дугин пропагандирует философов, наиболее скомпрометировавших себя связями с фашистскими режимами — наряду с Хайдеггером еще и Карла Шмитта и Юлиуса Эволу.

Интерес к Хайдеггеру в России касается широкого спектра тем — богословия, герменевтики, политики. Хайдеггер в моде на философских факультетах российских университетов. Новая волна интереса к нему, как в Германии, так и мире вообще, была вызвана публикацией «Черных тетрадей», 1800 страниц записей, покрывающих период с 1931 по 1948 год и составляющих отныне непреложную часть его трудов. Еще до перевода на русский язык³ первые их тома были проанализированы Н. В. Мотрошиловой (Мотрошилова 2015). Два коротких текста западных философов были весьма оперативно опубликованы в «Вопросах философии» (Gabriel 2015, Nancu 2015); круглый стол о ЧТ готовится в журнале «Логос».

3. GA 94 вышел в русском переводе в 2016 г. Следующий том (GA 95) готовится к переводу в том же издательстве. Первые переводы ЧТ на французский планируются на 2018 год.

Однако в целом актуальным остается вопрос о критическом подходе к Хайдеггеру. Понятный, учитывая предшествующую многолетнюю недоступность, энтузиазм по отношению к открытию хайдеггеровского корпуса далеко не всегда оставляет место для критической дистанции. Например, книга чилийского философа Виктора Фариаса «Хайдеггер и нацизм» (Farias 1987), переведенная на десятки языков, так пока и не вышла на русском, тогда как книга хайдеггеровского апологета Франсуа Фёдьё «Анатомия скандала» (Fédier 1988) была издана по-русски.

В интересах более критического исследования и более открытой дискуссии московский Центр франко-российских исследований и философский факультет МГУ в октябре 2015 года провели международную конференцию «Хайдеггер, “Черные тетради” и Россия»⁴. Она лишь подтвердила неслучайный характер фактора Хайдеггера в современной российской философской ситуации.

Настоящий сборник отражает современную дискуссию во Франции, Германии, Италии и США, посвященную ЧТ. Присущие им радикальный антисемитизм, мифологизация «немецкой сущности», унижительные суждения о славянах (за исключением двухлетнего периода действия пакта Молотова — Риббентропа, когда Россия снискала симпатию в глазах Хайдеггера), оправдание политики массового уничтожения — все это не могло не привести

4. <http://www.centre-fr.net/events/503/>. Координатор Марлен Ларюэль. В ней приняли участие франко-немецкий философ Сидони Келлерер, американский историк идей Ричард Волин, французский философ Эмманюэль Файи, с русской стороны, философы Владимир Миронов, Михаил Маслин, Анна Костикова и Егор Фалёв.

МАРЛЕН ЛАРЮЭЛЬ И ЭММАНЮЭЛЬ ФАЙ

к необходимости заново перечитать и истолковать мысль Хайдеггера на протяжении всего его «пути». Необходимо поэтому, чтобы все составляющие этой полемики были доступны российской читающей публике, с тем чтобы дать ей возможность вынести свое взвешенное суждение.

Марлен Ларюэль и Эмманюэль Фай

Критика Хайдеггером «Бытия и времени» в «Черных тетрадах» 30-х годов¹

МАРИОН ХАЙНЦ

СКАНДАЛЬНЫЕ высказывания политического характера — одобрение национал-социализма и антисемизм — излагаются в «Черных тетрадах» как философские воззрения, вполне соответствующие общей линии тогдашней философии Хайдеггера. Эти связи между философией и политикой требуют вновь — и еще более радикально, чем когда бы то ни было, — поставить вопрос о ценности и значении мышления Хайдеггера. Это касается и «Бытия и времени», работы, которая, несмотря на критические работы Р. Мартена, Х. Гивсана, В. Фариаса, Й. Фриче, Э. Файя и других, всё еще имеет в большой степени неоспоренную репутацию одного из важнейших философских трудов XX века. Примером стратегии иммунизации «Бытия и времени» против всякой критики может служить Ханс Ульрих Гумбрехт, который стремится как можно дальше увести эту работу от «банальности “Черных тетрадей”» и попросту объявляет «вдохновляющую мощь» этого и других трудов Хайдеггера «давно до-

1. Переведено по: Heinz, Marion. Heideggers Kritik an *Sein und Zeit* nach den *Schwarzen Heften* der 30er-Jahren // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 63 (5), 2015.

De Gruyter “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, Walter De Gruyter GmbH Berlin Boston, 2015. Copyright and all rights reserved. Material from this publication has been used with the permission of Walter De Gruyter GmbH.

казанной» (Gumbrecht 2015). Юрген Хабермас, очень рано указавший на связь Хайдеггера с национал-социализмом и его поздние попытки затушевать эту связь (Habermas 1973), убежден тем не менее даже после публикации ЧТ, что

аргументы «Бытия и времени» сохраняют свое большое значение, если читать их глазами Канта и Кьеркегора. Несмотря на политическую амбивалентность стиля, я [*sc.* Хабермас] рассматриваю этот труд как результат длительной истории детрансцендентализации кантовского субъекта; своевольно использую средства феноменологии Гуссерля, «Бытие и время» четко концептуализирует важное наследие американского прагматизма (Habermas 2015).

Бросается в глаза, что Хабермас рассматривает и защищает «Бытие и время» в перспективе собственных философских интересов как вклад в посткантовскую теорию субъективности. Но тем самым устраняется сама возможность подвергнуть этот труд критическому анализу в свете ЧТ, поскольку оказывается скрытым то, что связывает обе фазы мышления Хайдеггера — до и после 1929–30 годов. Важно найти точку зрения, которая бы высветила философски сомнительное в «Бытии и времени» с учетом позднейшего развития. И если философским фундаментом, на котором базируются поддержка Хайдеггером национал-социализма, псевдофилософское обоснование существования народов разного уровня, отказ от просвещенного модерна, отвержение разума и науки, является мысль о всякий раз историческом характере истины бытия, то философскую дискуссию о месте «Бытия и времени» нужно направить на системное ядро подразумеваемой здесь темпоральной онтологии и предположенную ей концепцию временности *Dasein*. Это не означает, что отстаиваемая там фи-

лософская программа оставалась неизменной до 30-х годов и в такой форме стала основой политической поддержки национал-социализма. В то же время необходимо — особенно в связи с попытками подвергнуть значимость первого из главных трудов Хайдеггера свободному от предубеждений критическому анализу — направить взгляд на основную идею хайдеггеровского мышления — идею временности и конечности бытия и мышления: именно на этой мысли основаны радикальная критика Хайдеггером разума и его выбор в пользу национал-социализма; у него это две стороны одной медали. Поэтому следует решительно возражать против всех попыток расценить хайдеггеровскую критику модерна и рациональности как важный вклад в самопознание современного человека, бросающий свет на «слепые пятна» Просвещения, или же как пронизательный диагноз проблем современности, каковые якобы нужно полностью отделить от возмутительных политических поступков Хайдеггера.

В дальнейшем мне хотелось бы сосредоточиться на проблеме, ставится ли «Бытие и время» под вопрос из-за позднейших ярко выраженных связей философии и политики и если да, то насколько. При этом я буду опираться на авторитет самого мыслителя, остановившись на критике, которой Хайдеггер подверг «Бытие и время» в своих ЧТ 30-х годов. Как сам Хайдеггер оценивает последовательность и разрывы в развитии своего мышления? Возможно ли проблематизировать философию раннего Хайдеггера, рассматривая его высказывания о философских выводах «Бытия и времени» как индикаторы его ошибок? Плодотворным представляется рассмотреть именно положительные оценки его так называемого главного труда, которые могут выявить всё принципиально сомнительное

в этом мышлении. То, что особо ценит деградировавший в поборника национал-социализма мыслитель, может оказаться достойным самой резкой критики, во всяком случае тогда, когда им поддерживаемое становится философской основой возмутительных политических высказываний.

Хайдеггер решительно отвергает толкования «Бытия и времени» как экзистенциальной философии или антропологии, к которым прибегают Хабермас и другие во имя спасения «Бытия и времени»:

Если бы вопрос о бытии был понят хотя бы только в общих чертах, т. е. *что* это вообще есть вопрос, — со времен Платона до Гегеля это уже больше не вопрос, а то, что еще придет, вообще может не считаться — если бы поняли только это, то «Бытие и время» не было бы ложно истолковано и превратно использовано как антропология или как «экзистенциальная философия» (GA 94:21; ЧТ 28).

Между тем возникновение таких недоразумений отнюдь не случайно. «Подчеркивание единичного и единичности существования» (там же) осуществляется Хайдеггером намеренно, служит ему, однако, лишь средством для нанесения «контрудара [...] по ложному истолкованию “сознания”, “субъекта”, “души” и “жизни” в рамках Dasein» (там же). Подчеркивание «единичности» является, таким образом, тем важным инструментом на службе деструкции, который заранее объявляет ложной любую попытку дать существенное определение человека и сформулировать общий характер человеческого бытия.

Едва ли было замечено, что акцент на отдельном <человеке> и отдельности экзистенции есть лишь контрудар против ложного истолкования Dasein как «сознания» и «субъекта», «души» и «жизни»; что не в отдельности экзистирующего отдельного

<человека> состоит проблема, а только в случайном проходе к все-единству (Allein-heit) Da-sein, в котором осуществляется все-единство (All-einheit) бытия (там же, перевод изменен).

Эта игра слов с ее отсылками к спинозистски-лессинговскому *hen kai pan* (одно и всё) в качестве присяги спинозистскому монизму единой субстанции служит Хайдеггеру для представления сингулярности Dasein и сингулярности бытия как составляющих единое целое, но различающихся по онтологическому рангу моментов *одного* происходящего бытия. Этому своеобразию взаимосвязи происходящего основополагающего все-единства (All-einheit) бытия и зависящего от него все-единства (Allein-heit) Dasein противоречит универсальное определение человека как таковое независимо от содержания, ибо оно извращает контингентное, всякий раз сообразное с моментом происходящее и соответствующее ему человека, формулируя высказывание, претендующее на то, чтобы определять человека через всеобщие вневременные предикаты. «Подчеркивание единичности» служит для освобождения не только от традиционных дефиниций человека — например, от аристотелевской дефиниции — как разумного существа, но и вообще от всех попыток дать дефиниции; только благодаря этому бунту против платоновского наследия основополагающих методов и принципов разумного мышления Хайдеггер может постулировать или высвободить, как он предположительно сказал бы сам, восприимчивость к соответствующему событию бытия как подлинное предназначение человека. Человек — это Dasein, и ничто иное².

2. С какими унижениями и искажениями самосознания человека это связано, показали Marten (1991) и Givsan (1998b).

До сих пор, однако, «упускалось из виду именно понимание бытия как фундаментальное свершение и лишь задним числом подключалось под чужими психологическими названиями и возможностями (ratio, разум)» (GA 94:69; ЧТ 82). Это упущение из виду понимания бытия не является, однако, субъективной ошибкой лишенных способностей философов, а имеет отношение к «видимости бытия» (GA 94:70; ЧТ 84), от которого, согласно Хайдеггеру, и ведет свое начало философия. «Видимость бытия» состоит и в том, что бытие являет себя как «самое общее и самое пустое», как «голое понятие», как «абстрактум», так что мышление о бытии вынуждено ложно понимать себя как науку. Этому Хайдеггер противопоставляет «Иное» (там же), что означает здесь «случайность бытия, в которой заключена высшая и острейшая необходимость сгущения (Dichtung) сущности» (там же). В ЧТ 30-х годов Хайдеггер понимает под творением-сгущением (Dichtung) бытия или сущности то же, что и под уполномочиванием бытия (многократно в GA 94), а именно определяемое свершением бытия мышление и политическое действие, в котором происходит создание новых, преодолевающих эпохальный кризис нигилизма «горизонтов» в единстве с учреждением властвующего над историей народа. Таким народом для него являются немцы — греки современности. Это соответствие греческого и немецкого народов заключается для Хайдеггера около 1930 года в том, что каждый из них на своем языке мог мыслить бытие во всей его проблематичности. Нужно подчеркнуть последовательно антиуниверсалистский подход, заключающийся в соотношении нового, исторически необходимого и более радикального вопрошания о бытии у немцев с особым «мировым событием» (GA 94:96; ЧТ 109) — постанов-

кой вопроса о бытии в мышлении досократиков. От этой готовности допустить случайность подобных особенных событий и, следовательно, не заслонять их какого-либо вида научным пониманием бытия и сущего и ждет спасения Хайдеггер: должен возникнуть новый вид масштабов для мышления и действия, которые — находясь вне платоновской традиции мышления — не подвержены влиянию нигилизма; тогда рухнут все ветхие стены малодушных умалчиваний или попыток спасения, наблюдаемых Хайдеггером в учреждениях культуры и науки, а также в церквях.

На фоне этой антиплатоновской концепции случайности, т. е. на фоне придания бытию конечности и историчности, Хайдеггер дает амбивалентную оценку «Бытию и времени»: с одной стороны, этот труд со своей концепцией временности и историчности *Dasein* открывает направление, в котором движется и позднее мышление Хайдеггера. С другой же, путь «через понимание бытия — *Dasein* — временность — время — к “смыслу бытия”» (GA 94:67; ЧТ 80), начатый Хайдеггером в «Бытии и времени», представляется сомнительным с более поздних позиций. На самокритичный вопрос о том, «в какой предрасположенности» находится здесь бытие, Хайдеггер отвечает:

- 1) Нерасчлененно и некатегориально: состояние вопроса традиционной онтологии, способы бытия (региональных) областей, модальности, связка — все *продумано* и *пронизано* ориентированным на них пониманием бытия.
- 2) «Расширение» греческого *on, ousia* (qua постоянного присутствия и *против* «становления») на все, что не является Ничто.
- 3) Таким образом схваченное бытие, *соотнесенное* с пониманием.

- 4) Это понимание, одновременно возвращенное в «экзистентное» (там же).

Критика «Бытия и времени» сводится, таким образом, в основном к тому, что это мышление в своем проблемном горизонте темпоральной онтологии (обрисованной здесь в четырех пунктах) остается в плену «видимости бытия». Этот философский подход остается привязанным как к понятиям бытия, принадлежащим этой видимости и сформировавшимся в традиционной онтологии, так и к идущему с ним рука об руку ложному пониманию философии как науки. Всё это Хайдеггер ретроспективно использует как возражение против своих прежних попыток обоснования специфической формы науки в виде темпоральной онтологии. Эти переделки познания в понимание и субъективности в заботу, т. е. в *Dasein*, охваченный экзистенциальной тоской, суть, следовательно, еще несостоятельные попытки преодолеть предшествующую, Платоном заданную философию. Хайдеггер дает точный диагноз недостатков своего сочинения, выросшего из «упадка философствования», недостатков, чьи причины лежат, по его мнению, в его захваченности установками современной ему философии.

«Бытию и времени» не удалось справиться на своем пути — *но не в цели и задаче* — с тремя «искушениями» окружающей действительности:

- 1) с позицией «основополагания» из неокантианства;
- 2) с «экзистентным» — Кьеркегор — Дильтей;
- 3) с «научностью» — феноменология (GA 94:75; ЧТ 89).

В горизонте новой истории бытия 30-х годов цель и задача «Бытия и времени» одобряются, но путь

оценивается как ошибочный. Если рассматривать развитие философии Хайдеггера, эта его оценка становится понятной: с самого начала становления своего философского мышления Хайдеггер был решительным антиплатоником, противящимся всем классическим и современным формам философии как науки. Достаточно привести краткое напоминание о концепции «пранауки» (*Urwissenschaft*) из лекции, прочитанной во время чрезвычайного военного семестра 1919 года и демонстрирующей столь же характерную для Хайдеггера и сохранившуюся в разных вариантах до более поздних периодов связь критики разума и науки со стремлением придать экзистенциальные или исторические смыслы настоящему, понимаемому как эпохальный кризис. Концепция философии как «нетеоретической науки, (как) *пра*-науки» (Heidegger 1919:96) выступает в качестве решения проблемы нового выстраивания духовной жизни и преодоления фундаментального кризиса современности, — решения, которое превосходит все современные подходы — философию жизни Дильтея, феноменологию Гуссерля и неокантианство. Это превосходство связано с новым самопониманием философии как толкования дотеоретической жизни, которое только и может быть адекватным характеру жизни, поскольку создает новый тип «эвокативных» понятий, берущих начало в исторической жизни, призывающих жизнь обратиться к себе самой и таким образом живущих в жизни (там же, 115). Философия как пранаука извратила себя и жизнь, стремясь к тому, чтобы остановить подвижность жизни надвременными ценностями и априорными принципами. Последние надо упразднить, чтобы освободить и вернуть изначально оценивающую жизнь к ней самой.

Концепция, разрабатываемая в «Бытии и времени», развивает этот первый подход: философия — это

прежде всего онтология существования, легитимирующая себя «силой» просветления и высвобождения существования, укорененной в фактическом и влияющей на фактическое (GA 2:310; БиВ 310). Эта фундаментальная онтология, начинающаяся с единичного существования, по своей программе есть лишь первый шаг к созданию темпоральной онтологии, которое, однако, никогда не было завершено. Прежде всего время рассматривается как смысл бытия Dasein и бытия как такового, а также его различных видов. Экзистенциальная онтология реализуется как герменевтика фактического существования, которая не просто следует самоистолкованиям существующих, но предположительно должна быть способна выявить основополагающие структуры Dasein из предварительного взгляда на истину экзистенции. Схему, внутри которой Хайдеггер в разнообразных деталях разрабатывает отношение между истиной и сокрытием существования, можно представить себе следующим образом: несобственным, не свойственным себе образом Dasein ложно понимает свое понимание; собственным же оно понимает себя через бытие qua понимание бытия. Бытие Dasein также определяется временем, а это значит, что оно не субстанция и не субъект, а временящее себя происходящее, историческое экзистирование. Понимаемый таким образом подлинный Dasein должен быть способен на самоопределяемый выбор между заданными возможностями экзистирования. Но онтология отсылает экзистирующих к фактическому не только в этом поле «наследия» (GA 2:507; БиВ 507) как совокупности заданных возможностей. Из фактического вытекает и содержание экзистенциальной онтологии — экзистенциалы.

В основе осуществленной онтологической интерпретации существования Dasein [лежит] определенное онтическое понимание подлинного существования, фактический идеал Dasein. [...] этот факт следует не только отрицать и лишь вынужденно признавать; он должен быть осознан в своей *позитивной необходимости* на основе тематического предмета исследования (GA 2:411; ЧТ 310).

О запланированной темпоральной онтологии на основе первой части «Бытия и времени» мы можем сказать только, что Хайдеггер намеревался истолковать структуры временности Dasein, в особенности горизонтальные структуры, таким образом, чтобы можно было осмыслить как темпоральный смысл бытия вообще, так и смысл многообразных значений бытия.

Из этого краткого очерка самопонимания философии Хайдеггера отчетливо следует:

1. Полная оппозиция платонизму, отрицание философии как теоретической науки и разума как руководящей инстанции в теории и на практике.
2. Оппозиция универсальному сначала соединяется с попыткой раскрыть жизнь как не-разумный источник полагания смыслов и ценностей и использовать последнее для спасения из кризисной современности.
3. В «Бытии и времени» Хайдеггер вводит время в качестве горизонта понимания бытия, чтобы вновь основать онтологию и ввести понимание человека как Dasein, якобы превосходящее традиционные концепции. На основе временности и темпоральности разрабатывается концепция философии, в которой не только ее предмет — единичное существование — встроено в фактически заданные «миры» безликости или «насле-

дия», но и сама философия должна видеть себя встроенной в фактическое, становясь прозрачной в своей необходимости ориентироваться на экзистенциальные идеалы мыслителя³.

4. Хайдеггер в 30-е годы одобряет в «Бытии и времени» понимание человека как *Dasein*, а это означает следующее: человек — это не что иное, как место, в котором значения бытия выражаются в не подвластных ему событиях. Правда, в «Бытии и времени» дело выглядит таким образом, как будто за *Dasein* признается собственная способность создавать бытие. Основопологающей структурой *Dasein* является, однако, временность, из которой вытекают так или иначе порождающие себя, а следовательно, бес-субъектные события, истинные или неистинные осуществления единичного существования.
5. Хотя основой онтологии якобы является предположенное всякому разуму происходящее, в котором значения бытия раскрываются в их временном смысле, у онтологии, однако, есть здесь и задача понятийно оформить эти значения. Но для критической дискуссии о «Бытии и времени» решающее значение имеет вопрос о том, может ли темпоральная онтология вообще встать на точку зрения, с которой могут быть осмыслены общие значения бытия.

После 1929–30 годов Хайдеггер больше не использует quasi трансцендентально-философский подход к экзистенциальным и временным структурам су-

3. По поводу критического анализа хайдеггеровской концепции историчности в «Бытии и времени» и ее зависимости от незасвидетельствованных фактических оценок см. Fritsche 2014.

щего, постигающего бытие, — к Dasein. Он мыслит само бытие как властвующий над историей принцип, который основывает истинную историчность и самобытие народов (как греческого, так и немецкого) на связи как раз с этим бытийственно свершающимся. Когда Хайдеггер с 1929–30 годов пытается соединить случайность происходящего как существенной основы всех реально-исторических процессов с историческими деяниями народов и государств, он последовательно развивает ту идею, согласно которой платонизм в философии должен быть преодолен с помощью идеи конечности и историчности бытия. Для толкования бытия нет идеального надвременного места вне фактического; скорее истинное событие открытия бытия происходит в реальном пространстве и в реальном времени. Именно собственно происходящее — признаём мы это или нет — лежит в основе всякой истории, но в реальном времени около и после 1930 года, и это подчеркивается мыслителем и политическим деятелем в том смысле, что открывается новая эпоха всемирной истории, которая преодолевает тени платонизма и вытекающего из него нигилизма.

Согласно Хайдеггеру, задачу и цель «Бытия и времени» следует оценить позитивно, если понимать под ними попытки сформулировать конечность, т. е. темпорализацию бытия; путь же к созданию онтологии, базирующейся на свершениях Dasein, представляет собой, однако, отражение видимости бытия, еще не преодоленный остаток платонизма. Поэтому Хайдеггер оценивает первый свой важный труд как предварительную ступень и как трамплин к той фазе своего мышления в 30-е годы, которая определяется идеей истории бытия и соответствующей ей реальной истории.

Отсюда возникает вопрос: что остается от «Бытия и времени»? Сместились ли наши суждения от феноменологических описаний к пониманию самих себя как исходящих из а-теоретических реализаций проникнутого заботой обращения с окружающим миром? Оказываются ли, таким образом, ошибочными сходные экзистенциалистские философы «Бытия и времени», например идея экзистенции, осознающей себя конечной, имея в виду свою смерть и свое рождение? Подойти к этому со всей ответственностью — задача начатой в том числе и самим Хайдеггером ревизии этой части нашей многозначной философской традиции. Описательно верные комментарии Хайдеггера к «Бытию и времени» подчеркивают преемственность этой работы с позднейшими направлениями его мышления применительно к истории бытия, заключающуюся в том, что даже в этой первой из главных его работ речь идет о том, чтобы поставить вопрос о бытии и понять человека как *Dasein*, т. е. как осознающее бытие сущее. Объявляя учреждение новой темпоральной науки ошибочным, Хайдеггер имплицитно констатирует латентно остающееся в «Бытии и времени» противоречие между идеей темпоральности бытия и временностью либо историчностью *Dasein*, с одной стороны, и стремлением к основанию науки о бытии — с другой. Тем самым позднейший отказ от научной программатике «Бытия и времени» в пользу «метаполитики исторического [немецкого] народа» (GA 94:124; ЧТ 140) представляется последовательным мыслительным развитием, благодаря которому бытие впервые смогло быть адекватно выражено как время, т. е. как происходящее. Для этого необходимо было преодолеть намеченное в «Бытии и времени» темпоральное учение, которое вслед за учением Канта о транс-

цендентальном схематизме и самоаффицировании намеревалось обнажить время как основу бытия и, таким образом, стремилось сделать возможными универсальные суждения о чувстве времени бытия⁴.

Если принять самокритику Хайдеггера, то можно действительно констатировать применительно к «Бытию и времени» напряженность между программой основания науки о бытии в горизонтальных схемах времени и самопониманием этой онтологии как науки, укорененной в фактическом. В свете этой критики особый интерес представляют методологические реакции на необходимость использовать фактическое как основу частично реализованной, а частично лишь намеченной онтологии. Они подталкивают к двойному критическому пересмотру этого произведения: во-первых, следует изучить включения элементов признанных самими Хайдеггером онтических экзистенциальных идеалов и не тематизированных им идеологем в понятиях онтологии. В качестве примера здесь⁵ следует отослать к § 74 и высказываниям Хайдеггера о «*посыле* (Geschick) [...] как свершающемся с сообществом, с народом», чья «власть [...] высвобождается лишь в вести и в борьбе» (GA 2:508; БиВ 508). Эта концепция свершающегося в жизни «сообщества, народа» вбирает элементы праворадикального толка в политическом дискурсе и представляет собой тот момент преемственности с позднейшим мышлением, который сам Хайдеггер не упоминал.

4. Хайдеггер объясняет в предисловии 1929 г. к работе «Кант и проблема метафизики» (GA 3: XVI) связь между стремлением разработать вторую часть «Бытия и времени» и интерпретациями «Критики чистого разума» начиная с зимнего семестра 1928–29 г.

5. Ср. Farías (1987), Marten (1991), Fritsche (2014), Faye (2009).

Тем самым имплицитно уже совершается отказ от систематики фундаментальной онтологии, в которой установление временности служит основой реализации единичного существования и чьи схемы учитываются как по-разному артикулируемый смысл бытия; идея коллективно свершающегося не может быть постигнута на почве фундаментальной онтологии «Бытия и времени». Идея свершающегося с народом указывает скорее на позднейшие тексты, пропагандирующие историчность и самость немецкого народа. Науку, о создании которой заявлено в «Бытии и времени», следует поэтому поставить под сомнение не только в ее отдельных частях, но и в ее основной идее: могут ли вообще существовать вместе существенное для этой науки укоренение в фактическом и ее претензия на то, чтобы сформулировать в одной науке указывающие за пределы фактического общие структуры бытия? Дело в том, что привязанность онтологии к онтическому, согласно высказыванию самого Хайдеггера, идет значительно дальше, чем отсылка к «*онтическому фундаменту*» (GA 24:27), сущему qua Dasein. Хайдеггер заявляет: «Онтологическое исследование, которое мы сейчас осуществляем, также определяется своим историческим положением и вместе с этим определенными возможностями доступа к сущему и к традиции предшествующей философии» (там же, 31). А в «Бытии и времени» он вместе с Йорком фон Вартенбургом объявляет «не-историзацию (Nicht-Vergeschichtlichung) философствования» метафизическим остатком (GA 2:531; БиВ 531). «Историзация» (Vergeschichtlichung) здесь еще мыслится не в духе истории бытия; речь идет в общем о том, чтобы учитывать контингенцию философствования в смысле его помещенности в реальное пространство и реальное время. Но и в контексте темпоральной он-

тологии для Хайдеггера уже важно доказать существенное единство идеи времени как основы понимания бытия и идеи фактичности и контингенции всего понимания и научного истолкования бытия и отграничить с помощью этого двоякого соотнесения со временем свою темпоральную онтологию от забывшей о времени платоновской метафизики. В работе «Кант и проблема метафизики» отчетливо видно, что философствование как «ярко выраженная трансценденция» (GA 3:242) с необходимостью является историчным, поскольку основано на свершающемся с Dasein. «Метафизика — это не то, что только “создается” людьми в системах и учениях, понимание бытия [...] *происходит* в Dasein как таковом» (там же). При рассмотрении хайдеггеровской самокритики выявляется, таким образом, не только отличие «Бытия и времени» от его позднейшего мышления; более внимательное изучение отвергнутой позднее попытки основания науки о бытии поучительно для выявления близости этого проекта к мышлению в духе истории бытия, для которого идея происходящего-вершающегося открытия бытия в реальном пространстве и в реальном времени становится решающей. Поэтому возникает вопрос, могла ли вообще стать осмысленным проектом намеченная в «Бытии и времени» двояко *обысторивающая* (vergeschichtlichende) наука, которая зиждется на бессубъектном и лишенном всяких правил происходящем, якобы предшествующем всей реализации познающего и действующего человека, и одновременно как фактическая включена в определенную реально-историческую ситуацию.

*Перевод
Виктора Баума и Виталия Бенцианова*

От категорий к экзистенциалам. Запрограммированная деструкция философии в метаполитическом проекте Мартина Хайдеггера¹

ЭММАНЮЭЛЬ ФАЙ

[...] Когда заходит речь о великих делах, следует хранить молчание как можно дольше.

Мартин Хайдеггер²

КАК сказал Хайдеггер по поводу своих работ, вошедших в 102 тома Полного собрания сочинений, это «лишь пути, а не произведения». Действительно, каждый из его текстов вписывается в некое «движение», тесно связанное с современностью и одновременно стремящееся к долгосрочному воздействию. Поэтому следует соотносить всё, что выходило из-под его пера, с определенной временной фазой. Действительно, *темп* развития содержащихся в его текстах явных и неявных отсылок вторит военно-политической динамике современной ему Германии³. Здесь мы можем различить две восходящие фазы, связанные, как одна, так и другая, с ростом национал-социалистического движения. Тесно коррелирующая с политическими событиями

1. Переведено по: Faye, Emmanuel. *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée*. Paris: Albin Michel, 2016. P. 217-240.

2. Письмо Эльфриде от 19.03.1933, Heidegger M. & E. 2005:249.

3. Одним из первых это заметил Джеффри Бараш (Barash 1995, ch. X).

первая фаза достигает кульминации в 1933–34 годах, ознаменовавшихся приходом к власти Гитлера и годичным ректорством Хайдеггера в Университете Фрайбурга. Вторая фаза, связанная с военными событиями, переживает свой апогей в 1940–41 годах, в период первых военных побед вермахта.

Каждому из этих кульминационных моментов соответствует период эйфории, когда Хайдеггер недвусмысленно формулирует то, о чем ранее предпочитал высказываться окольно и эвфемизмами. За каждой из этих фаз следует более сложный период, в течение которого Хайдеггер вследствие неудач как личных (смещение с ректорской должности), так и коллективных (первые поражения на русском фронте) замыкается в способе выражения, который можно назвать зашифрованным, и в эзотерической форме письма с толкованиями Гёльдерлина и Гераклита. Это относится к курсу лекций зимнего семестра 1934–35 годов, посвященному гимнам Гёльдерлина «Германия» и «Рейн», а также к курсам зимнего семестра 1941–42 и летнего семестра 1942 года, в которых он комментирует на этот раз «Воспоминание» и «Истр». Следует упомянуть и важнейший курс лета 1943 года о Гераклите. Ни один из этих трех курсов лекций, ключевых для понимания Хайдеггера видения нацистской программы массового уничтожения 1941–44 годов, пока не переведен на французский язык.

В этой статье мы ограничимся рассмотрением некоторых элементов первой фазы, достигшей кульминации весной 1934-го и берущей начало в 1919 году, если верить указанию, оставленному Хайдеггером в тетради «Размышления и знаки III». В примечании, датированном концом февраля 1934 года, он уточняет, что «изменение всего бытия», в котором «должно укорениться движение»,

подготавливалось «в течение 15 лет» (GA 94:157; ЧТ 178). Это отсылает нас к 1919 году, когда Хайдеггер публично порывает с «системой католицизма», чтобы избрать для себя новое направление⁴.

Середина этой восходящей пятнадцатилетней фазы совпадает с выходом в свет «Бытия и времени» (1927). Было бы затруднительно рассматривать это произведение вне его контекста. Оно было подготовлено целым рядом текстов, таких как лекция и трактат «Понятие времени» (1924), а также прочитанные в апреле 1925 года в Касселе лекции под заголовком «Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни». Как известно, «Бытие и время» — незаконченное произведение. Опубликовано было только два раздела первой части, т. е. треть первоначально задуманной книги, если верить плану, помещенному в § 8. Некоторые последующие сочинения, такие как книга о Канте (1929), несколько сгладят эту незавершенность, но объявленная «деструкция» Аристотелевой и Декартовой онтологий так никогда и не будет философски реализована. Причина этого обстоятельства, несомненно, кроется в том, что Хайдеггер целился не столько в саму философию Аристотеля, Декарта и Канта, сколько в христианскую схоластику, гуссерлевскую феноменологию и неокантианство, непосредственно подразумеваемые под этими тремя именами. Недвусмысленное одобрение «национал-социалистического мировоззрения» в его курсе лекций зимнего семестра 1933–34 годов станет резкой отповедью

4. См. письмо от 9.01.1919 Энгельберту Кребсу (Ott 1992:106–107). В историческом плане напомним, что в этом же году 5 января была основана Немецкая рабочая партия (DAP), из которой выросла НСДАП.

этим философским традициям. Так, например, преподавание в немецких университетах Декарта с его *Я* и методическим сомнением будет уподоблено «духовному упадку» (*geistige Verlotterung*, GA 36/37:39).

Незавершенности «Бытия и времени» соответствует еще один пропуск. ЧТ, четыре тома которых опубликованы на сегодняшний день, демонстрируют очевидный изначальный пробел. Первая из опубликованных тетрадей, начатая в октябре 1931 года, как указано автором, носит следующий заголовок: «Знаки X размышления (II) и указания». Пометка «размышления (II)» заставляет предположить, что первая тетрадь «Размышлений» в настоящее время отсутствует. Но, учитывая, что первая опубликованная тетрадь, как и следующая, включает несколько существенных ссылок, дающих представление о всей важности «Бытия и времени» для Хайдеггера, анализ этих двух тетрадей (вторая доходит до его отставки с должности ректора) позволит нам по-новому взглянуть на эволюцию взглядов автора начиная с момента выхода в свет «Бытия и времени» до весны 1934 года.

Категории и экзистенциалы в «Бытии и времени»

Модус письма у Мартина Хайдеггера можно назвать ассерторическим: сомнений здесь нет, аргументации мало. Автор утверждает, заявляет, отвергает, возвещает. По этому поводу Ясперс скажет в 1945 году о его «несвободном, диктаторском, некоммуникативном стиле мышления»⁵. Вместе с тем

5. Карл Ясперс Фридриху Олькерсу от 22.12.1945: Jaspers/Heidegger 1990: 270–273; рус. пер. 363–364.

догматический апломб рассуждений Хайдеггера смягчается вопросительной риторикой. Множество вопросов, подтачивающих уверенность читателя и не пускающих мысль двигаться вперед, вопросов с откладываемым до бесконечности ответом, вопросов намеченных, но неразвернутых. К последнему модусу относится самый знаменитый из Хайдеггеровых «вопросов» о «бытии» или о «смысле бытия». Этот вопрос трудно сформулировать⁶. Действительно, было бы невозможно ни поставить вопрос, ни рассмотреть вопрошание «Что есть бытие?», не уронив при этом бытие в область категориальной детерминации и не утратив тем самым его радикальную трансцендентность, утверждаемую в «Бытии и времени». На самом деле вопрос «Что есть бытие?» ставится в произведениях Хайдеггера несколько косвенным образом; например в дополнительных примечаниях к лекционному курсу летнего семестра 1933 года. Там мы читаем следующее: «*Вовлеченность в нашу реальность. Что есть бытие?*» (курсив автора). Это далеко уводит нас от чистой онтологии. Здесь поставлена на карту «борьба за ясность подлинной сущности народно-националистического (völklich)» (GA 36/37:273). Кстати, в ЧТ Хайдеггер утверждает, что «любой вопрос о бытии содержит угрозу и разрушение бытия» (GA 94; ЧТ 110).

Если точнее, Хайдеггер отводит вопрос «Что?» (Was) в пользу вопроса «Кто?» (Wer). Категориальную детерминацию сущности сущего он подменяет

6. Вопрос «Was ist Sein?», ритмично выкрикиваемый немецкой зонг-группой Pigor & Eichhorn в сатирической песне «Хайдеггер», звучит в высшей степени комично, но никак не отражает то, чем руководствовался философ в своих трудах.

вопросом, который уже можно назвать идентитарным. Уточним, что различие между этими двумя способами постановки вопроса проявилось весьма рано — уже в заключении к лекции «Понятие времени» (1924). Эта лекция, долгое время не издававшаяся, представляет собой пандан к тексту того же года и с тем же названием, который можно рассматривать в качестве матрицы «Бытия и времени». В нем Хайдеггер утверждает что вопрос о времени претерпел трансформацию. «Вопрос “Что есть время?” стал вопросом: “Кто есть время?” или даже “Есть ли мы сами время?”»⁷. Впоследствии Хайдеггер вернулся к этому различию между *Was* и *Wer* и тематизировал его в «Бытии и времени», говоря о различии между категориями и экзистенциалами (§ 9). Вместе с тем нельзя не заметить, что, будучи основополагающим для всего подхода данной книги, подобная дифференциация категорий, отвечающих на вопрос «Что?» и экзистенциалов, отвечающих на вопрос «Кто?», не приводит его в «Бытии и времени» к законченной формулировке вопроса. В 1927 году вопрошание, начинающееся с «Кто?» (*Wer?*), по-прежнему носит инхоативный, начальный характер. Единственный возникающий вопрос направлен на «то, что́ есть человек (*was der Mensch sei*)»⁸. Хайдеггер пока еще не покончил с основным, согласно Канту, вопросом философии.

7. GA 64:125. Уже наличествующее измерение «мы» пока не полностью заменило собой «я». Хайдеггер далее продолжает: «Или же: есть ли я моё время? (*bin ich meine Zeit?*)».

8. Это видимое противоречие между заявленным новым способом вопрошания и тем, который фактически сохранился, привело к тому, что Эмманюэль Мартино, по ошибке или оговорившись, перевел *was der Mensch sei* как «кто есть человек», тогда как данное немецкое выражение означает именно «что такое человек».

Не есть ли эта незаконченность смещения от Was к Wer признак мысли, еще не достигшей завершенности? Не подтверждает ли она самую распространенную интерпретацию «Бытия и времени», выдвинутую, в частности, Карлом Лёвитом, который пришел к выводу о недетерминированности таких экзистенциалов, как «решимость»? «Я решился, — приводит Лёвит шутку одного из студентов Хайдеггера, — только не знаю на что» (Löwith 1986:29). И не является ли подобная видимость неопределенности частью стратегии автора, не желающего раскрываться слишком рано? Напомним, что еще в 20-е годы он заявил немецкому феноменологу и автору расовых теорий Людвигу Фердинанду Клаусу: «То, что я думаю, я скажу, когда стану ординариусом»⁹.

Но вскоре после того как в 1928 году он занял кафедру своего учителя Гуссерля во Фрайбургском университете и начал отход от его учения, Хайдеггер раскрывается в большей степени, с одной стороны, в своей книге «Кант и проблема метафизики» (1929) и, с другой, в курсе лекций «Основные понятия метафизики» (1929–30). Следует ли в данном случае говорить о некоем повороте в его мысли? Не будет ли правильнее увидеть здесь скорее непрерывное продвижение в осмыслении различия между вопросом «Что?» (Was?) и вопросом «Кто?» (Wer?), по поводу которого в курсе лекций под названием «Логика» летнего семестра 1933 года Хайдеггер уже говорит о Werfrage (GA 38:108)? В действительности данное различие будет полностью тематизировано лишь в первые годы после прихода к власти национал-социалистов.

9. Письмо Л. Ф. Клауса Эриху Ротхакеру от 1.12.1954 (цит. по: Böhnigh 2002:131).

Указав в § 9 «Бытия и времени» на различие между двумя модусами вопрошания, первый из которых, «Кто?», относится к экзистенции, а второй, «Что?», — к «наличию», Хайдеггер откладывает на потом полное уяснение «связи» между экзистенциалами и категориями. Прежде, пишет он, надлежит прояснить горизонт «вопроса о бытии». Не есть ли этот так и не сформулированный здесь «вопрос о бытии» не что иное, как своего рода «линия схода» и лазейка?

Следующий параграф имеет программное значение. Вместо уяснения «горизонта» «вопроса о бытии» Хайдеггер говорит о «задаче, настоятельность которой едва ли меньше»: необходимое для уяснения вопроса «что есть человек?» «выявление» «априори». Одним движением мысли, которое он будет непрестанно повторять, Хайдеггер отсылает к задаче, представленной им как более изначальная, чем антропология. Используя частично заимствованную у Канта терминологию, он характеризует эту программу как «экзистенциальную аналитику», *предваряющую* любую антропологию, психологию или биологию. Но что означает это *предварение*? Что это за *априори*? Идет ли речь о трансцендентальном? Позволяет ли экзистенциальная аналитика выделить *априорные* трансцендентальные детерминации экзистенции, подобно тому как Кантова трансцендентальная аналитика попыталась сделать это в отношении способности рассудка и его способности к осмыслению и упорядочению опыта¹⁰?

10. Если есть какой-то смысл говорить о трансцендентальном в мышлении по отношению к опыту, т. е. о формах рассудка, категориях, позволяющих нашему мышлению упорядочивать опыт, то можно ли говорить о трансцендентальном применительно к экзистенции? У Хайдеггера,

Хайдеггер так и не даст ясного ответа на эти вопросы, которые в любом случае не удостоиваются какого-либо его разъяснения, поскольку он их сразу отвергает как не заслуживающие такового, раз надлежащая тематизация экзистенции предполагает, по его мнению, отвод всякого вопрошания на тему «что?».

Кант сумел выделить *априорные* детерминации опыта, проявляющиеся в нашем рассудке в форме категорий. Хайдеггер одновременно имитирует ход рассуждения Канта и производит его деструкцию в принципе. *Предварительное*, или *априорное*, впредь полагается как нечто неосмысленное или даже немислимое, будучи вне ведения нашего рассудка. Действительно, в заключении § 31 «Бытия и времени», где во второй раз встречается термин «экзистенциалы» (Existenzialien), первая из детерминаций Dasein, или первый из «экзистенциалов», не принадлежит к порядку мышления. Речь идет об «аффективной расположенности» (Befindlichkeit). Что же касается рассудка (Verstand), в «Бытии и времени» (§ 31) Хайдеггер заменяет его на «понимание» (Verstehen), представляемое как вторичный по отношению к аффективной расположенности «экзистенциал».

В более общем плане нужно заметить, что в «Бытии и времени» Хайдеггер прибегнул к довольно-таки туманной форме изложения, позволившей ему сослаться одинаково и на Кантову аналитику, транспонируемую с рассудка на Dasein,

которого повторяет и оспаривает Оскар Беккер, придумавший для этой цели термин «пара-трансценденции», за этим скрывается на самом деле некая форма пре-детерминации в стиле *völkisch* (см. Faye 2005:425–431, Høgrebe 2006:221–253).

и на герменевтику Шлейермахера в редакции Дильтея, и — гораздо более отстраненно — на Гуссерлево феноменологическое описание. В конечном счете Хайдеггер сбросит эти методологические одежды ради более соответствующего программному характеру его произведения стиля, когда в § 74 подойдет к вопросу о «фундаментальном конституировании историчности». И тогда он призвет продолжить «борьбу» — это слово, как мы видели, фигурировало уже в заголовке «Кассельских лекций» (1925). Нужно ли напомнить в этой связи, что восхваление «борьбы» прозвучало у Хайдеггера дважды — в 1925-м и 1927-м — в одно время с поочередным выходом в свет двух частей гитлеровского «Mein Kampf»? Несомненно, что хайдеггерианцы будут возражать против проведения какой бы то ни было параллели на тему «борьбы» между публикациями Хайдеггера и Гитлера в 1920-е годы, но пока они не представили никакого удовлетворительного истолкования хайдеггеровской программы борьбы, содержание и направленность которой стали совершенно очевидными в начале 1930-х годов¹¹.

11. Мы испытываем сильные сомнения в отношении прочтения Хайдеггера в частности Райнером Шюрманом — безусловно, одного из самых блестящих, но в то же время одного из самых надуманных. В его истолковании Хайдеггерово противопоставление между категориями и экзистенциалами фактически стерто, ему повсюду видится действие некой «дедукции категорий», которые лишь перемещаются из экзистенциальной аналитики в то, что он называет аналитикой «эпохальной». Здесь имеет место недооценка характерного для рассуждений Хайдеггера ассерторического, а не дедуктивного модуса, не позволяющая увидеть, что переход от «Что есть?» к «Кто?» равносителен непризнанию категориального мышления. См.: Schürmann 2013:225–236.

Аффективная расположенность как настрой, предшествующий всякому познаванию

Аффективная расположенность, согласно «Бытию и времени» (§ 29), есть первичный «настрой» (*Stimmung*), образующий в свою очередь «модус бытия, происходящий из *Dasein*, в котором последнее раскрывается самому себе *до* всякого познания и всякого желания и *вне* их способности к раскрытию». Нужно ли уточнять, что оба экзистенциала — аффективная расположенность и понимание, о которых заходит речь уже в § 28, ни в коем случае не являются следствием дедукции, а просто-напросто постулатами?

Если трансцендентный по отношению к познанию и воле настрой аффективной расположенности назначается первичным в экзистенции, нетрудно понять, почему подход Хайдеггера в изложении тех, кто его усвоил и принял, так противится любой форме критического аргументирования. Но может ли такой примат аффективного над мыслительным — источник власти над душами, сердцами и умами — стать основой какой-либо собственно философии? Среди близких к Хайдеггеру в 1920-е годы студентов наиболее отстраненное и пронизательное суждение в этой связи принадлежит Хансу Йонасу, так высказавшемуся об учении мэтра из Месскирха в своих мемуарах: «Это было не философией, а каким-то сектантством, почти что новым верованием» (Jonas 2003:108).

То, что в кругу хайдеггерианцев первичным является не мысль и не сознательная воля, а настрой аффективной расположенности, для этого написанного пером явно недостаточно, ведь власть Хайдеггера над его учениками в значительной степени

объясняется умело вызываемым им завораживающим эффектом его учения. И это учение было не только академическим, оно находило продолжение и усиливалось благодаря образу жизни: лыжные прогулки, ночные бдения, совместное проживание в хижине (Hütte). Обо всем этом нам рассказывают воспоминания Гюнтера Андерса, свидетельства Макса Мюллера, фотографии (юный Гадамер, пилящий дрова в паре с учителем), письма (в частности, к Элизабет Блохман). Над этим веет ярко выраженный дух Jugendbewegung, тогдашнего немецкого «молодежного движения», проникнутого своеобразным эросом.

Действительно, говоря об аффективной расположенности у Хайдеггера, обычно приводят изложение темы ужаса в первой части «Бытия и времени». При этом реже задумываются о том, чем становится настрой экзистенции и аффективной расположенности, когда в судьбе сообщества какого-либо народа, где судьбы уже заранее кем-то возглавлены и ведомы (geleitet), Dasein свершается в общении, борьбе и выборе своего героя (§ 74). Какая же аффективная расположенность объединяет «друзей существенного» в «борьбе за бытие», как Хайдеггер выразился в книге о Канте? Гитлеровский семинар зимы 1933–1934 годов дает ответ: это эрос народа ради фюрера. Одного и единственного фюрера, указующего, говоря словами из курса лекций о «Гимнах» Гельдерлина следующего года, на область (Bereich) полубогов.

Но как тогда попасть в лад с каким-либо настроением, как с помощью пера вызывать или поддерживать аффективную расположенность? Измерение недосказанности играет здесь важнейшую роль. Благодаря этому Хайдеггеру удается заменить передачу мыслей некой формой инициации, предназна-

ченной лишь «некоторым» — тем, кто способен откликнуться на зов бытия¹². Именно в такой перспективе незавершенность «Бытия и времени» приобретает весь смысл. Несоразмерность между представленным в § 8 планом, в том числе с проектом «деструкции истории онтологии», восходящим от Канта к Декарту и Аристотелю, и опубликованной частью книги — треть от задуманного — играла важнейшую роль в завораживающем эффекте, который производило это произведение. В силу этого горизонт мысли автора, его 'философский' потенциал выглядят более просторными и обширными, чем сам опубликованный труд. Это создает определенный эффект ожидания: Гадамер назвал бы его «горизонтом ожидания» (Erwartungshorizont), на котором Хайдеггер будет играть в течение четверти века, прежде чем объявит, только в 1953 году, в предисловии (Vorbemerkung) к девятому изданию, что, собственно говоря, вторая часть «Бытия и времени» уже невозможна, но есть «путь, остающийся в наши дни еще более необходимым, если вопрос о бытии должен привести в движение наше Dasein».

Вместо ожидаемой второй части он всё в том же предисловии сообщает об одновременном переиздании курса лекций летнего семестра 1935 года

12. Это эзотерическое, если не сказать оккультное, измерение хайдеггеровского учения и в более общем плане любого способа трансляции, нацеленного на господство и овладение умами, было тематизировано в ходе семинара «Власть посредством эзотерики в интеллектуальной культуре Веймарской республики» (*Herrschaft durch Esoterik in der Intellektuellen Kultur der Weimarer Republik*), организованного Э. Каминада, С. Келлерер и С. Никласом, а также Kolleg Morphomata и A.R.T.E.S. в Кёльнском университете 19 и 20 февраля 2015 г., где был изложен ряд выводов этой статьи.

«Введение в метафизику», в котором возносит хвалу «внутренней правде и величию этого [т. е. национал-социалистического] движения». Не является ли сказанное в этом контексте «привести в движение наше Dasein» едва замаскированным указанием на того, к кому обращено это «мы» и что за «движение», какая «истина» всегда сможет и должна будет привести «нас» в движение?

Написанная в 1929 году книга о Канте вступила в некоторое противоречие с проектом деструкции истории онтологии. В самом деле лейтмотивом этой книги было «обоснование метафизики» — тема, предполагающая пересмотр неокантианских интерпретаций «Критики чистого разума», рассматриваемой как теория познания. В книге «Кант и проблема метафизики» особый интерес представляет для нас удивительный четвертый, последний и самый короткий (около сорока страниц) раздел, озаглавленный «Обоснование метафизики в повторении». Было бы трудно изложить его кратко: в нем нет ни дедукции, ни настоящей аргументации. Его стиль по-прежнему ассерторичен и эллиптичен, мысль автора как будто вертится вокруг чего-то недосказанного.

В самом конце третьего раздела Хайдеггер говорит о «выявлении скрытых возможностей» повторения обоснования метафизики. Речь идет о том, чтобы «преобразовать рассматриваемую проблему» и «тем самым сохранить ее подлинное содержание» (GA 3:261). При такой концепции, изменяющей содержание и смысл мысли ради сохранения ее предполагаемого «подлинного содержания», из любой философии можно извлечь всё что угодно и делать с ней всё что захочется. Хайдеггер признаёт это. Вообще его полемический замысел очевиден: вопреки сторонникам Канта, таким неокантианцам, как Кас-

сирер, он намеревается повторить предположительно подлинное содержание его мысли, трансформируя ее «за гранью слов» самого Канта. Что неизбежно означает, допускает Хайдеггер, «прибегнуть к насилию» (там же, 256). Фактически мы можем заметить, как он прибегает к насильственной интерпретации на протяжении всей своей книги о Канте, особенно по завершении третьего раздела, где он легко переходит от времени у Канта к бытию, как его понимает автор «Бытия и времени».

Тем не менее «бытийный вопрос» — в значительной степени, как мы уже видели ранее, вопрос риторический и пустой, который Хайдеггер никогда не сможет развить как таковой, — есть на самом деле «вопрос о человеке», взятый им у Канта для того, чтобы подвергнуть его радикальной трансформации. Сам Хайдеггер писал: «Кантово обоснование показывает, что обоснование метафизики есть вопрос о человеке, есть антропология» (там же, 262). Но речь идет не об ответе на вопрос Канта о том, «что есть человек?», а о том, чтобы постоянно спрашивать, как поставить вопрос о человеке. Благодаря такому приему — постановке открытых вопросов при отсутствии ответов — мысль Хайдеггера становится неуловимой, исчезая в череде вопросов (там же, 269). В то же время мы можем проследить, как от вопроса о человеке он плавно переходит к тому, что сам называет экзистенциальным вопросом бытия *Dasein*. Как и в «Бытии и времени», он делает акцент на отношении между *Dasein* и аффективной расположенностью (там же, 283).

Конец книги с характерными для его стиля фигурами умолчания и тем, как автор заставляет читателя кружить на месте, не позволяет сразу увидеть, куда клонит Хайдеггер. Этот зашифрованный финал обращен, как пишет автор в конце книги,

исключительно к «друзьям сущностного» (die Freunde des Wesentlichen), а не к «помешанным на организации» (Narren der Organisation)¹³.

Годы 1929–1934: народно-националистическая (völkisch) переформулировка «вопроса о человеке»

То, что Хайдеггер не желал высказать в печатном издании, получает возможность материализоваться словесно в одном долгое время не издававшемся лекционном курсе. В том же году, что Давосский семинар и книга о Канте, в своем курсе лекций зимнего семестра 1929–1930 годов, озаглавленном «Основополагающие понятия метафизики: мир, конечность, одиночество», он внезапно пускается в откровенности, хотя пока еще не полностью, заговорив о «нашей нынешней ситуации». «*Какой* настрой должны мы пробуждать [...] Кто же такие *мы*? Что мы подразумеваем, говоря “мы” [...] как немцы?..» (GA 30:103–104), — вопрошает он.

Всё становится ясно именно в курсе под общим заголовком «О сущности истины», прочитанном после прихода к власти национал-социалистов зимой 1933–34 годов. Ректор Хайдеггер в своих лекциях призывает изучающих философию студентов «поставить перед собой как далекую цель» «полное истребление [внутреннего] врага», «внедрившегося в глубочайшие корни народа». В этом курсе он сно-

13. Последнее выражение было неправильно переведено на французский язык как «помешанность на технике», что выглядит как обезличивающий противника анахронизм, вводящий в датируемый 1929 г. текст мотив, получивший свое развитие только в 40-е гг.

ва возвращается к вопросу, поставленному Кантом: «Что есть человек?» (GA 36/37:175), для того чтобы на этот раз приступить к ответу:

Человек есть тот, чья *история* представляет *наступление истины*. [...] На этот вопрос можно ответить только тогда, когда он *правильно представлен*. Надлежит всегда сначала спросить: *Кто мы есть?* [...] Вопрос, кто есть человек, есть, таким образом, вопрос пра-собственного характера (там же, 176–177).

Теперь уже четко проявляется идентитарное и дискриминирующее измерение такой постановки вопроса. Единственное, что заслуживает называться человеком, это общее Dasein — *мы*, чье историческое существование ведет к наступлению «истины». И наоборот: в том же курсе лекций Хайдеггер утверждает, что «истина есть всегда истина *для нас*» (там же, 262), что он уподобляет некоей борьбе (Kampf). Речь идет, следовательно, о народно-националистическом (völkisch) присвоении истины.

На следующей странице Хайдеггер усматривает телесность в «существовании человека», а не в «биологии животных», подразумевая, что «раса и потомство также должны быть поняты в этой связи, а не в представлении устаревшей либеральной биологии» (там же, 178). Не отказываясь от какой-либо мысли о расе, он намеревается обосновать последнюю в рамках собственной концепции существования, а не оставлять ее определение за дарвиновской биологией англо-саксонского происхождения, отвергаемой им в одной из своих работ того же периода, где он подверг критике нацистского писателя Гвидо Кольбенхайера¹⁴. Далее он уточняет, что

14. GA 36/37:209–213. На самом деле направленная против Кольбенхайера обличительная речь, почему-то выделенная курсивом по воле издателя, не была произнесена на

постижение человека как существа «исторического» означает понимание того, что он «существует во взаимном сообществе исторического народа» (там же, 263). Как и в § 74 «Бытия и времени», но еще более настойчиво историческое Dasein означает существование не индивидуума, а именно объединенного в определенное сообщество народа и даже потомства и расы.

Если в курсе лекций зимы 1933–34 годов наконец эксплицитно поставлен вопрос «Кто есть человек?» и если отныне такое вопрошание заменяет вопрос «Что есть человек?», считавшийся Кантом направляющим для философии вопросом, то уже в следующем семестре Хайдеггер дает на него ответ. По правде говоря, он сначала переиначивает вопрос: вместо «Кто есть человек?» он вопрошает: «Кто есть мы сами?». И, на этот раз, отвечает: «“Мы” есть народ» (GA 38:39, 64, 56).

На этом он не останавливается. То, что Хайдеггер отныне называет *Werfrage*, взывает к народу самой постановкой вопроса. Как он поясняет, «здесь также, для того чтобы прийти к универсальному определению, мы должны задать вопрос не “Что есть народ?”, а “Кто есть *этот* народ, который есть мы сами?”». Это, как уточняет он, есть «вопрос, требующий принятия решения» (там же, 69). А дело здесь в том, что он далее называет «самоутвержде-

лекционном занятии 30 января 1934 г., когда ректор Хайдеггер ударился в восторженную импровизацию по поводу выступления Гитлера, только что переданного по радио. Речь идет о грубой фальсификации, совершенной издателем Хартмутом Титьеном и раскрытой благодаря не изданным по сей день исследованиям философа и германиста Фрэнка Джоллеса. С согласия ныне покойного Джоллеса мы предали огласке этот важнейший факт. См. Faue 2014b.

нием немецкой народной силы» (Selbstbehaupten der deutschen Volkskraft) (там же, 75).

Согласно «Критике чистого разума», три направляющих вопроса: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что мне позволено надеяться?» — встают перед каждой разумной личностью и касаются любого человека. Они предполагают принятие во внимание истории человечества, в которой можно найти соответствующие моральным принципам действия. Из «Логики» Канта известно, что к этим трем вопросам с ясно выраженным «космополитическим значением» добавляется четвертый — антропологический вопрос «Что есть человек?».

Однако еще в октябре 1931 года первая из опубликованных ЧТ открывается серией вопросов, по поводу которых можно сказать, что они подменяют собой вопросы Канта. С той разницей, что два исправления полностью поменяли его дух:

- I. Прежде всего сама формулировка. Вместо второго вопроса Канта «Что я должен делать?» (Was soll ich thun?) появляется вопрос, поставленный Хайдеггером первым: «Что мы должны делать?» (Was sollen wir tun?). Таким образом, речь идет уже не о *я*, а о *мы*: то есть не о разумном индивидуальном сознании, а о некоей бытийной совокупности — о сообществе.
- II. За переменной очередности вопросов следует отмена одного из них. Более не упоминается первый направляющий вопрос философии по Канту, звучащий как «Что я могу знать?». Проблема знания не только не стоит на первом месте, но и вообще исчезает из направляющих вопросов философской мысли. Начиная с 1931 года на первое место выходит вопрос предписанного «нам» действия.

За первым направляющим вопросом у Хайдеггера следуют четыре вопроса, напечатанные с типографским отступом. Первый — это знаменитый *Werfrage* («Кто?»), впервые сформулированный им двумя годами ранее в лекциях зимнего семестра 1929–1930 годов: «Кто *есть* мы?», с той разницей, что предикат «*есть*» дан курсивом, тогда как за два года до того курсивом было выделено «*мы*». В следующем вопросе «Почему мы должны *быть*?» уместились некоторым образом первоначальный вопрос о «нашем действии» и *Werfrage*. Такое слияние двух вопрошаний привело к замене морального вопроса на онтологический, сформулированный далее в два приема: за вопросом «Что?», обращенным к сущему, следует вопрос «Почему свершается бытие?».

Как можно видеть, из этого ряда вопросов исчезло всякое упоминание о «я» и о человеке. Хайдеггер апеллирует только к «мы» и «бытию» этого «мы». Заключительный же вопрос, частично производный от Лейбница «Почему существует нечто, а не ничто?», вопрос «Почему наступает бытие?» представляет собой более позднюю и с тех пор направляющую формулировку Хайдеггером «бытийного вопроса», которая приведет его к рассмотрению «истории бытия» как истории способов его наступления.

Это разворачивание нового вопрошания в начале ЧТ способно впечатлить того, кто еще не прочитал все опубликованные их тома, ибо общий замысел Хайдеггера по-своему логичен. Из него легко можно было бы сделать вывод о том, что Хайдеггер заменил Кантову концепцию философии неким новым модусом философствования, в котором онтология отеснила познание и мораль, а вопрос «Что?» ограничен тем, что *есть*, — сущим, и что

Хайдеггер, поставив вместо бытийного вопроса «Что?» (Was?) вопрос «Почему?» (Warum?), отказывается от какой бы то ни было субстанциализации бытия. Однако нам не следует упускать трудность, возникающую непосредственно в самом модусе постановки вопроса, а именно исчезновение всякой ссылки на человека, исчезновение какого бы то ни было общего вопрошания, обращенного на любое мыслящее существо, и навязывание, пусть и не сформулированное со всей ясностью, некоего «мы» как единственного, к чему обращено данное вопрошание.

Но в какой степени возможна философия «мы»? И если она возможна, то какой ценой¹⁵? Кроме того, вопрос «Почему?» отсылает к определенному телосу — к некой искомой цели. Какова эта цель? Какую задачу ставил перед собой Хайдеггер? Всё это остается невысказанным, по крайней мере в начале ЧТ. Он отвергает универсальную рациональную основу Кантова вопрошания, пока не разъясняя явно, что же предлагается взамен. Поэтому в его вопрошании содержится определенная недосказанность, тогда

15. Эти принципиальные вопросы были поставлены, но в данном случае они выходят за рамки нашей темы. Как можно заметить, Хайдеггер не сформулировал какого-либо общего определения «мы». Так, говоря «мы», он употребляет это местоимение отнюдь не в свойственном классическому стилю французского языка смысле. Последний, впрочем, не однозначен: например, в высказывании «Мы думаем, что» «мы» обозначает обезличенное из вежливости «я», а в высказывании «Не следует ли нам думать, что» — нечто, допускаемое любым читателем. Поэтому нам придется отталкиваться от того, что Хайдеггер действительно предлагает в ЧТ, и ограничиться постановкой следующего вопроса: можно ли обоснованно рассматривать утверждаемое им «мы» как составляющую его философии?

как рациональность Кантова вопрошания эксплицитна. Следовательно, статус Хайдеггеровых вопросов не может быть рассмотрен в той же плоскости, что и рациональное вопрошание Канта при всей правомерности обоих подходов.

Зато в ЧТ заметна решимость, подкрепленная неким «мы», примененным в его отношении к своему «бытию» и своей «сущности». Конечно, в дальнейшем ссылка на человека не исчезает вовсе, но остается только в том смысле, что человек «поменял свое расположение в Dasein» и был вынужден «долго молчать» (GA 94:6; ЧТ 12). Что же касается «бытийного вопроса», то теперь тематизируется уже его «преодоление» (Überwindung, GA 94:12; ЧТ 18).

И вновь Хайдеггер устраняет вопрос о познании, центральный вопрос в философии неокантианства. Ниже он возвращается к этому отвержению, на этот раз в форме вопроса, оставленного им без ответа: «Наука: нужна ли нам еще наука — т. е. то, что считается сегодня ею? И кто такие “мы”?» Этот последний вопрос он развивает так: «Вожди и стражи — кто они такие — где они должны находиться и в качестве каких людей?». Не отвечая по существу вопроса, Хайдеггер дает понять, что дело не в науке как таковой, а в тех, кто сумеет придать смысл этому «мы» — в вождях, фюрерах (GA 94:17, ЧТ 23). «Быть вождем — нет: предшествовать, но уметь идти одному, — пишет он далее. — Но при этом, однако: привести к безмолвию позитивно одиночество Dasein вопреки суете отдельной “экзистенции”» (GA 94:20; ЧТ 27). Кстати, тема *молчания* постоянно возникает в этой тетради. В 1931–32 годах в Хайдеггеровой доктрине молчания, *сигетике*, настойчиво тематизируется молчание, которому вскоре предстоит быть нарушенным.

Если попытаться представить в сжатом виде сделанные ранее выводы, можно сказать, что вопрос «Что есть человек?» продемонстрировал свою суть — не поиск и не углубление философской мысли, а идентитарный и дискриминирующий подход в стремлении решать, *кто* является, а кто не является человеком, кто есть народ, а кто есть враг *этого* народа, как это можно заключить из лекционного курса зимы 1933–34 годов, указывающего на проникшего в самые глубокие корни народа врага, которого надлежит уничтожить или полностью истребить. Поэтому важно заострить внимание на том, что представляется сомнительным в таком фундаментальном направлении мысли, — отказе от категорий в пользу «экзистенциалов», и показать, что речь идет не об основополагающем поступке философа, а о принятом им решении с дискриминационными и идентитарными намерениями.

Первые «Черные тетради»: от метафизики Dasein к метаполитике исторического народа

Хайдеггер давно перестал упоминать экзистенциальную аналитику, послужившую ему в 1927 году риторическим орудием против неокантианства. Уже в своей книге 1929 года о Канте он сменил ее на программу «метафизики Dasein», более эксплицитно названную им «метафизикой немецкого Dasein» в письме к своей супруге Эльфриде, в котором он заявляет, что, «когда заходит речь о великих делах, следует хранить молчание как можно дольше»¹⁶.

16. Письмо от 19.03.1933: Heidegger E. & M. 2005, 249–250.

Тем не менее во второй из опубликованных ЧТ, написанной в период ректорства, он трижды употребляет новый термин: «метapolитика». Прежде всего обращает на себя внимание ошеломляющее заявление: «Конец *“философии”*. — Нам следует довести ее до конца и тем самым подготовить нечто абсолютно иное — метapolитику» (GA 94:115; ЧТ 130). На следующей странице следует короткая пометка: «Метафизика как мета-polитика». И наконец, совершенно недвусмысленное высказывание: «*Метафизика Dasein* должна углубляться в соответствии с ее внутренней структурой и расширяться до уровня *метapolитики* <<определенного» (<<des»>) исторического народа»¹⁷.

При внимательном рассмотрении этой метapolитической программы Хайдеггера мы заметим, что выдвигаемая им концепция метафизики Dasein как метapolитики германского народа предполагает не изменение смысла, а разъяснение «самой сокровенной структуры» этой «метафизики». В этой структуре слово Dasein означает не человеческую личность, а германский народ, понимаемый именно как народ исторический. Кроме того, знаменательно, что уже в 1933 году Хайдеггер формулирует по этому поводу тему, которая станет главной трин-

17. GA 94:124; ЧТ 140. Помимо трех упоминаний в «Überlegungen III» прилагательное «метapolитический» встречается в дополнительных примечаниях к лекционному курсу летнего семестра 1933 г. Там оно употребляется в сочетании с такими терминами, как «история, polis, основа», а также «мир, Dasein», в противопоставлении к «заботе о культуре (Kulturpflege)», GA 36/37:274. Эти примечания содержат несколько ссылок на «Überlegungen II» (GA 94:268, 270, 271), что доказывает, что первые ЧТ послужили Хайдеггеру в качестве ссылки или даже основы для некоторых фрагментов его лекций, в частности, в том, что касается пары Ermächtigung/Entmächtigung бытия.

дцать лет спустя, после военного поражения Третьего рейха, — тему «конца философии», которой заканчивается его «Письмо о гуманизме».

Итак, налицо одновременно и стойкая преемственность во взглядах, и кажущийся разрыв. Преемственность состоит в том, что, рассуждая о метаполитике, Хайдеггер со всей ответственностью заявляет, что Dasein, о котором ведется речь начиная с «Бытия и времени», является в своей «самой сокровенной структуре» не индивидуальным, а народно-националистическим (völkisch). Разрыв же только кажущийся, поскольку надлежит заменить 'философию' чем-то «совсем иным». Ранее в ЧТ Хайдеггер сделал резкое заявление: «Должна ли еще существовать философия? <Ей> конец!» (GA 94:77; ЧТ 91). Остается решить, прежде чем говорить о сути разрыва, действительно ли предлагаемая им в 1920-е годы программа замены категорий экзистенциалами представляет собой философский поступок.

В этой связи в первой из опубликованных ЧТ автор предупреждает читателя о «неправильном истолковании “Бытия и времени” как антропологии или как некой “философии существования”». Далее следует важное уточнение:

Едва ли было замечено, что акцент на отдельном <человеке> и отдельности экзистенции есть лишь контрудар против ложного истолкования Da-sein как «сознания» и «субъекта», «души» и «жизни»; что не в отдельности экзистирующего отдельного <человека> состоит проблема, а только в случайном проходе к все-одинству (Allein-heit) Da-sein, в котором осуществляется все-единство (All-einheit) бытия (там же, перевод изменен). GA 94:21; рус. пер. 28.

Поэтому следует полностью пересмотреть господствующие в течение долгого времени истолкования

«Бытия и времени» как философии индивидуально-го существования, как это имело место, например, у Ж.-П. Сартра или К. Лёвита или еще в наши дни у Клода Романо, ошибочность которых представится очевидной, если при чтении этой книги не останавливаться на теме «всегда-моё-йности» (Jemeinigkeit), а учитывать сущностные побуждения к «само-задаче» (Selbstaufgabe), как это прекрасно заметил Адорно, и к «наступлению общности, народа», как это было весьма справедливо тематизировано Й. Фриче (Fritsche 2014).

Не переводимая точно ни на французский, ни на русский язык игра слов «все-единство (Alleinheit) Dasein» и «все-единство (All-einheit) бытия» показывает, что Хайдеггер подразумевает не что иное, как объединяющую целостность, называемую им бытием. Короче говоря, целенаправленный переход от «все-единства» к «все-единству бытия» ясно показывает, что подлинность существования вершится никак не в человеческой индивидуальности, как то полагали многие толкователи, а в исторической общности народа. Что очевидно, так это коммунитарная и народно-националистическая (völkisch) структура Dasein. Хайдеггер указывает на это в тех же ЧТ: «Лишь тогда, когда это изначальное *одиночество* Dasein будет познано и пока оно познается, может вырасти подлинная общность на основе почвенности» (GA 94:59; ЧТ 71). Таково, пишет он, «тайное посвящение индивида ради его народа» (там же), что отсылает к воспеваемому в той же тетради исключительному характеру призвания и судьбы немца: «Только немец может заново изначально творить и говорить бытие» (GA 94:27; ЧТ 34]. Так, на следующей странице Хайдеггер уже может перейти от «бытия» к «*нашему бытию*».

Именно к этой исключительности в смысле völkisch возвращает нас термин «метapolитика».

Сползая от «метафизического» к «метаполитическому», Хайдеггер окончательно дает отвод философскому вопросу «Что есть человек?», столь важному для Канта, чтобы обосновать идею единственного и уникального «исторического народа» в его общей сущности и судьбе. Показателен и тот факт, что само слово «метаполитика» оказалось стержневым для восстановления крайне правых сил в Европе после 1945 года.

Национал-социализм и философия

Что осталось от философии в этом метаполитическом проекте? Десять лет назад на основании засвидетельствованного Максом Мюллером высказывания Хайдеггера о том, что «в логику также можно ввести фигуру фюрера» (Müller/Heidegger 2001:106), мы говорили о внедрении национал-социализма, или гитлеризма, в философию. При этом у нас в мыслях не было утверждать, что Хайдеггер разработал гитлеровскую или нацистскую философию, подобное положение мы отвергаем так же, как это сделал в свое время Левинас. Движение, исповедующее радикальный расизм и геноцид, не может в самом деле быть признано в качестве носителя собственной философии. Поэтому мы полагаем, что читать Хайдеггера следует с большей критической отстраненностью и не слишком быстро соглашаться с тем, что под его пером слова «бытие», «истина» и «сущность» образуют философские понятия. С тех пор обоснованность этих оговорок получила подтверждение в таких ставших недавно известными текстах, как переписка с Куртом Баухом, в которой Хайдеггер признает, что различие между бытием и сущим нередко использовалось им как

«формула» и «иносказание» (Deckname). Действительно, он воспользовался философским языком и дающимся академическому философу авторитетом с целью распространения и легитимации метаполитической программы в духе национал-социализма, ведущей к разрушению всякой философии. Это становится очевидным в 1934 году, когда он предлагает следующую альтернативу в одном фрагменте ЧТ:

Почему национал-социализм никогда не может быть принципом философии, но всегда только должен помещаться под философию как принцип. Почему, напротив, национал-социализм может занимать хорошо определяемые позиции и тем самым содействовать формированию нового базового отношения к Бытию! (GA 94:190; ЧТ 214.)

В первом варианте философия сохраняет принципиальное значение, а национал-социализм остается по отношению к ней в подчиненном положении. Во втором варианте, к которому явно склоняется Хайдеггер, тем более что он описан восклицательным, а не вопросительным предложением, налицо возвеличивание национал-социализма, которому приписана способность «принятия новой основополагающей позиции по отношению к бытию». Далее мы читаем: «Но это лишь при *той* условии, что он познает сам себя в своих границах—т. е. поймет, что он <будет> истинен только тогда, когда <окажется> в состоянии высвободить и подготовить изначальную истину» (там же).

Иначе говоря, Хайдеггеру представляется допустимым рассматривать национал-социализм в качестве принципа постижения некой «изначальной истины» и нового понимания бытия! А это значит, что через национал-социализм, понимаемый таким

образом в его собственной «истине», «бытие» и «истина» смогли бы обрести новый смысл. Что и подтверждает тезис, высказанный нами в 2005 году: в силу дискриминирующей и деструктивной динамики национал-социалистического движения и его метаполитического проекта, тематизированного вначале с недомолвками и иносказаниями, а впоследствии, в 1933–35 годах, весьма недвусмысленным образом, ряд ключевых для философии слов получают совершенно новое и, можно сказать, нацистское значение. Это опасное искажение языка должно стать предметом критики для философа. Здесь действительно имеет место некая форма внедрения национал-социализма в поле и язык философии, при том что в этой связи не может быть и речи о какой-то «нацистской философии». Мы всегда утверждали, что такое словосочетание уже изначально глубоко противоречиво: ну просто не может философия с характеризующим ее стремлением к точности мысли, с ее этическими и гуманными идеалами избрать в качестве телоса губительный для людей расизм, ровно так же как и медицина, например, не может поставить перед собой как конечную цель смерть собственных пациентов.

*Перевод
Александра Хайцмана*

Еврейская и греческая расчетливость у Хайдеггера¹

ЙОХАННЕС ФРИЧЕ

В «ЧЕРНЫХ тетрадах» 1938–39 годов Хайдеггер приписывает еврейской расе «пустую [...] рациональность и способность к расчетливости» (GA 96:46), которая, по его убеждению, является причиной присущей ей утраты мира, «безмирности» (*Weltlosigkeit*)². Для точной оценки этой характеристики я в своей статье рассмотрю (1) используемое Хайдеггером понятие «расчетливость», (2) понятие «делячество/махинация» (*Machenschaft*), использовавшееся им с 1937 по примерно 1947 год, (3) некоторые экзистенциалии из «Бытия и времени» (1927) и (4) понятия историчности, «четверицы» (*Geviert*) и махинации как техники. После этого я представлю (5) «махинацию» как хайдеггеровскую теорию еврейства, сравнив ее с работами «Постав» (1949) и «Вопрос о технике» (1954),

-
1. Переведено по: Fritsche, Johannes. Jüdisches und griechisch-deutsches Rechnen bei Heidegger // Marion Heinz and Sidonie Kellerer (eds.), *Martin Heideggers «Schwarze Hefie». Eine philosophisch-politische Debatte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2016. P. 189–210.
 2. GA 95:97. Следует подчеркнуть, что эти свойства Хайдеггер приписывает евреям как расе (а не рассматривает как результат исторических процессов), поскольку понятие расы, разрабатываемое им примерно с 1935 г., включает генетический аспект в качестве необходимого условия (ср. Trawny 2014:59–69; Fritsche 2015:930–933). До 1935 г. он явно был вполне нормальным расистом-антисемитом.

и закончу (6) отношением Хайдеггера к уничтожению евреев.

В 1931–32 годах Хайдеггер говорит, что Платон наделяет душу «стремлением к бытию», и это означает, что «человек является всегда уже экзистирующим, выходящим из себя, состоящим при существе, так как он сориентирован на окружающий его горизонт бытия»³. Как будет показано ниже, важные аспекты проблемы, разрешение которой Хайдеггер ищет примерно с 1937 года, рассматривая махинацию и пустую рациональность евреев, занимали его еще в «Бытии и времени», и он уже тогда различал два образа жизни или два мира, один со сравнительно широким горизонтом, другой — со сравнительно узким. В более поздних работах горизонт первого из них он еще более расширил, а горизонт другого остался без изменения или даже еще более сузился, так что человек в нем в конечном счете встречается лишь с самим собой. Первый образ жизни — это образ жизни греков и немцев, и именно поэтому он воплощает сущность человека, второй же (по крайней мере, в «эпоху махинации») является образом жизни евреев и именно поэтому апофеозом их ущербности.

1. Хайдеггер о расчете

Под «расчетом» Хайдеггер, как он обобщенно сформулировал в 1953 году, имеет в виду не «оперирование цифрами», а «включение чего-либо в свои

3. GA 34:203, 232. Об истоках хайдеггеровской интерпретации Платона и Аристотеля до и после 1932 г. см. Fritsche 2005b.

ожидания», любой вид «опредмечивания действительного», а математика — это

расчеты, которые повсеместно сделали своим предметом ожидания сделку, или уравнивание (Ausgleich) отношений порядка через уравнения, и поэтому изначально рассчитывают добиться максимально возможного порядка с помощью некоего основного уравнения (GA 7:52; ср. GA 6:233 f).

К 1953 году он уже довольно давно понимал под *предметом* нечто манипулируемое человеком, в особенности нововременным, и, как станет ясно впоследствии, для него *сделка* (Ausgleich) также является признаком Нового времени. В 1935 году он говорит об одном из главных аспектов начала метафизики, что если идея, как это произошло у Платона, утверждается в качестве сущности, то «то, что является *следствием сущности*, возводится в саму сущность, занимая тем самым ее место», так и «наступает падение» (GA 40:191). Некое производное от первоначального узурпирует его место и при этом скрывает его — это лейтмотив не только хайдеггеровской истории бытия, он присутствует уже в «Бытии и времени», где применяется как к производному, совпадающему по времени с первоначальным, так и к следующему за ним по времени (Fritsche 2014:64 f).

Расчетами занимались, считает Хайдеггер, еще до Нового времени, но лишь в нем господствует такая истина, в которой доминирует расчетливость. Другими словами, до наступления Нового времени способность к расчетам всегда квалифицировалась как применяемая, прилагаемая к чему-то, тогда как в Новое время она все больше и больше применяется в чистом виде, или как «пустая» расчетливость.

Вытеснение качества количеством артикулируется сужением горизонта, к моменту «Бытия и времени» — вытеснением общности обществом (там же, 107–III, 177–199), с 1931–32 годов внутри истории бытия — эпохальными изменениями от досократиков до Нового времени и начиная с 1938–39 годов — совершенным продуктом Нового времени, законченной махинацией, где евреи «всегда уже» были высшим образцом человека-махиначии, потому что это присуще их расе.

2. Махинация (Machenschaft)

Для Х. Блюменберга переход от одной парадигмы в другую без каких-то констант в обеих невозможен. В качестве таких констант Хайдеггер использует пять понятий или тем, на каждую из которых метафизическая теория имплицитно или эксплицитно дает ответ⁴, причем так, что следствие сущности в одной эпохе в следующей может быть сущностью, подобно тому как у Блюменберга одна теорема, неизменная по букве, в другой парадигме может выполнять совсем другую функцию. Блюменберг, однако, реконструирует, как философы могут изменять некую теорему из-за ее внутренних несообразностей или по другим причинам и тем самым вносить новые теоретические опции, которые, соединившись, создают возможность артикуляции новой парадигмы. С точки зрения Хайдеггера, это противоречило бы его убеждению, что начало некоторой новой эпохи не может быть следствием

4. Что или сущность сущего, его экзистенция, истина, ее история; к этому часто добавляется *некое* (das Eine (GA 6:258, 260)).

усилий людей. Поэтому он только старается найти различные ответы на пять понятий у досократиков и в различных периодах эпохи метафизики⁵ и соотносит их с соответствующим способом расчета, который в следующей эпохе или ее периоде является еще более свободным от качественных определенностей по сравнению с предшествующей (или «больше», а в конце концов и полностью является сущностью или бытием).

Махинацией Хайдеггер в особенности называет последнюю фазу метафизики, Новое время (GA 6:257–333). В эту эпоху махинация вовлекает «человека как субъекта, [как] счетное устройство и рвача, расчетливо использующего для своей корысти самого себя и все вокруг» (GA 96:94). Со времен Декарта «субъект» (subjectum), самодостаточное и лежащее в основе всего, есть субъективность. Она проявляется в противопоставленной ей самой же собой объективности и признает в ней только ею самой установленное, являясь выставлением-себя-вовне-перед-собой-в-объективность (das Sich-vor-sich-in-die-Objektivität-hinaus-stellen), «полная сущность которого заключена в том, чтобы принести себя как присутствующего перед самим собой в сформированную и измеренную только им самим неприкрытость» (GA 6:324). У Декарта и Канта эта субъективность — дух людей, предписывающий предметности свои законы, у Гегеля — безусловная субъективность как инобытие — воля и, наконец, жизнь, воля как плоть и кровь. Жизнь не признает ничего от жизни отличного в качестве сущего в себе и обязательного, это воля к власти по Ницше, по-

5. Ср. Schürmann 1982:155–234, до сих пор самое лучшее систематизированное представление хайдеггеровской истории бытия.

стоянно увеличивающая самое себя в качестве силы. В этом бесконечном стремлении к увеличению власти, бесконечном, потому что не ограниченном никакой внеположенной целью, воля к власти опирается на произведенные ею самой условия возможности самой себя, на подтверждения в потоке становления, на субстанции, на множественные я, истину, науку, религию, искусство, на которые она может рассчитывать, поскольку использует их как средство своего самовозрастания и может заменять их другими, более подходящими, короче говоря, она относится ко всем полаганиям как к ценностям.

Хайдеггер идентифицирует современную технику с махинацией. Райнер Шюрман видит в этом (и, как мне кажется, обоснованно) откровенную сверхдетерминацию техники (Schürman 1982:183), Михаэль Циммерман ссылается на трактовку последователей Хайдеггера (Zimmerman 2005, 1990), а по мнению Яйна Томсона, Хайдеггер говорит о технике в самом широком смысле, и, таким образом, в принципе каждый эмпирический феномен, а потому и императивы к самооптимизации, как, например, «используй твой потенциал по максимуму», выступают у него примерами техники (Thomson 2005:22, 66).

3. Экзистенциалы подручности, бытия-с-другими и совести в «Бытии и времени»

В «Бытии и времени» Хайдеггер разрабатывает в качестве экзистенциалов действенные для людей миротформирующие структуры, априорные аспекты схем восприятия и действия, которые позволя-

ют человеку быть открытым вне себя и для вещей, других людей и самого себя и определенными способами с ними соотноситься. Применительно к трехмерным, материальным вещам он хочет показать, что первичный способ доступа к ним не простое их созерцание, как принято считать в особенности в философии Нового времени, а повседневное обращение с ними, при котором мы используем или производим их в качестве инструмента (Zeug). При этом один инструмент посредством своей целевой предназначенности внутри целокупности инструментов (Zeugganzheit) отсылает к другому инструменту и к людям; для столяра, например, отвертка отсылает к шурупам, с помощью которых он может соединять куски дерева, чтобы изготовить диван, заказанный сельским учителем. Столяр всегда работает исходя из «осмотрительно-расчетливого манипулирования и использования», рассчитывая свои действия, так как он на практике должен согласовывать размеры и форму отдельных частей изготавливаемого дивана друг с другом, делая это осмотрительно, поскольку эта расчетливость и его работа вмонтированы в целокупность инструментов (Zeugganzheit) и «попечительскую озабоченность» (fürsorgendes Besorgen) или «озабоченное попечительство (besorgende Fürsorge)» в отношении другого человека и самого столяра (GA 2:102, 124; БиВ 102, 124).

Альберт Боргман видит в болтовне, любопытстве и двусмысленности в «Бытии и времени» предвосхищение более поздней хайдеггеровской теории техники (Borgmann 2005:422). Намного более прямую связь с махинацией мы находим, конечно, в § 26, в хайдеггеровской теории четырех способов совместного бытия людей, в которой он в сжатом виде обобщает тогдашнюю обширную литературу

по теме общины и общества (Gemeinschaft vs. Gesellschaft) и формулирует понятийную исходную основу для характеристики нового времени, общества как отпадение (Abfall) или упадок (Verfall) (Fritsche 2014:57–66). В конце § 26 он говорит, что сопричастие оказывается своим бытийным способом внутримирно встречающего сущего. Пока присутствие вообще есть,

оно имеет бытийный образ бытия-друг-с-другом. Последнее нельзя понимать как суммарный результат появления многих «субъектов». Обнаружение некоего числа «субъектов» само делается возможно только потому, что встречающие в их сопричастии (Mitdasein) другие трактуются ближайшим образом уже лишь как «номера». Такой счет открывается уже только через определенное со- и друг-к-другу-бытие. Это «беззастенчивое» событие «рассчитывается» с другими без того, чтобы по-честному «считаться с ними» или даже просто хотеть с ними «иметь дело» (GA 2:125; БиВ 125).

Таким образом, он подхватывает распространенное тогда различие между общиной и обществом: община (общность, сообщество), как своего рода организм, ведет собственную жизнь, несводимую к жизни частей, общество же является лишь их «суммативным результатом», поскольку представляет собой конструкт эгоистически действующих субъектов или, как говорит Хайдеггер в 1934 году, «единство единиц, объединенных расчетом»⁶. В исторической последовательности за миром «озабоченного попечительства» — общиной — следует второй, ущербный и упадочный способ друг-с-дру-

6. Не общество, а «дружина ведомых вождем (Gefolgschaft), связанных волей фюрера», образует общность (GA 16:284). О принципе сумм Шелера см. Fritsche 2014:163–165.

гом-бытия, а именно мир субъектов, общество, либерализм⁷. Можно взять в качестве примера пресловутого манчестерского капиталиста⁸. В особенности тогда становится видно, что махинация в «Бытии и времени» присутствует уже в более или менее полном виде. Капиталист утверждает себя, в том числе в формулировках разделов 1 и 2, в качестве «субъекта», ничего и никому не должной точки отсчета для всех и для всего. При этом он впереди всего ставит нечто, а именно прибыль, но в качестве ценности, чего-то, в свете чего он использует все остальное и даже то самое, поставленное впереди всего, как средство своей отнесенности-на-самого-себя согласно принципу бесконечного самовозрастания. В качестве такого «стяжателя» прибыли он ведет свои «расчеты» с другими людьми и вещами, так как они в его «ожиданиях» являются для него конкурентами, поставщиками, потребителями, рабочими и материалом, т. е. с точки зрения максимизации прибыли возможными средствами или препятствиями. Он «рассчитывает» на них постольку, поскольку должен калькулировать доходы и расходы, и его расчетливость «беспощадна» или «пуста», так как она более не встроена в труд и попечительство внутри сельской или мелкогородской общности, и все остальное, следовательно, является только средством приращения собственной силы.

7. В соответствующем разделе лекции 1925 г. Хайдеггер четко формулирует, что «со-бытие (Miteinandersein) [...] формулирует различные возможности как общности, так и общества» (GA 20:333).

8. Под «отстраненностью» (Abständigkeit) (GA 2:126; БиВ 126) как основным свойством безликой массы (Man) Хайдеггер понимает капиталистическое конкурентное поведение, а не оппортунизм и конформизм, как ему вменяют особенно американские интерпретаторы (Fritsche 2005a).

Махинация с упором на математику как сделку-уравнивание встречается в «Бытии и времени», в хайдеггеровской характеристике вульгарной трактовки зова совести (*Gewissensruf*), для чего он употребляет слова «расчет/просчет», «дельце», «сделка», «переговоры» и «уговаривание» (*Verrechnen, Geschäft, Ausgleich, Verhandlung, Bereden*), например, «в значении взаимоуравненного расчета требований». Формулы вроде «идеальная, всеобщая возможность бытия (*Seinkönnen*)» и «мировая совесть (*Weltgewissen*)»⁹ были обычным для Хайдеггера полемическим выражением для универсализма Просвещения. Тем самым он обобщает распространенный среди правых взгляд, что в Новое время международный интернациональный *бизнес-менталитет* и либерализм с его Просвещением пронизывают не только экономику, но и другие сферы и утверждают нивелирующее равенство и арифметическую, т. е. эгалитарную, справедливость в противоположность пропорциональной, иерархической справедливости «попечительствующих» общностей. В капиталистической экономике обмен дает право на эквивалентную компенсацию за собственный товар или труд и сверх того не имеет никаких требований или обязательств по отношению к другим. В правовой системе истец и ответчик ведут дебаты по поводу обвинения перед лицом судьи, судья принимает независимое решение, и признанный виновным вправе после исполнения наказания снова начать «с нуля». В политике у каждого одинаковые права, а в парламентах партии ведут дискуссию о принятии законов, «которые каждому дают жить»

9. GA 2:292; БиВ 292, а также 273–275, 278, 280, 283, 288 f, 293 f. См. Fritsche 2014:66–70.

и устанавливают баланс различных интересов¹⁰. Другими словами, в Новое время во всех сферах общества применяются математика, «расчеты и подсчеты», которые повсеместно обеспечивают в качестве «предмета своего ожидания» компенсацию за произведенные и совершенные действия, а также баланс интересов «через уравнения», через их квантификацию. Для приверженца Просвещения нормативным, не-подлежащим-инструментализации («не-могущим-быть-утилизированным») условием этих расчетов и подсчетов должно было быть всегдашнее кантовское отношение к человеку как к цели и никогда лишь как к средству¹¹ и вытекающий из этого долг обеспечить счастье других, что в конечном счете дало социал-демократию, активную политику государства и такие институции, как социальное обеспечение, тот самый третий способ со-бытия, который Хайдеггер и другие правые отвергают как либеральный. Правые же считали, что эти расчеты-подсчеты господствуют неограниченно, поскольку существовавшие до Нового времени условия больше не действуют, а универсализм Просвещения пришел в упадок или же изначально был только прикрытием голого эгоизма.

Для правых вроде Хайдеггера мир человека, живущего в общности, более широк, поскольку такой человек живет при труде и других людях, в некоей совокупности служащих ему несущим основанием

10. К вопросу об уравнивании/возмещении (Ausgleich) в качестве одного из часто употребляемых Шелером слов после его поворота к политическому центризму см. Fritsche 2014:199–206.

11. Этика Канта не описывает, как утверждает Агамбен, условия жизни при национал-социализме, а является как раз в ее специфическом универсализме наилучшей этикой как для модерна, так и для постмодерна (Fritsche 2012).

отношений, в то время как человек, живущий в обществе, относится ко всему и ко всем остальным только как к средству пустого самоотнесения — те, кто определяет жизнь в большом городе: «люди без корней», как сказал Хайдеггер в 1925 году в одной из речей¹².

4. Историчность, четверица и махинация как техника

Драматургия «Бытия и времени» подводит к § 74 как кульминации всей книги. Здесь Хайдеггер обобщает историческую теорию тогдашних правых революционеров, согласно которой в определенный момент упадка, символами которого являются либерализм и его производные в виде социал-демократизма и большевизма, сама судьба (*Geschick*) возвышает свой голос и призывает людей к уничтожению общества и восстановлению общины-общности, четвертого способа бытия-друг-с-другом из

12. GA 16:53. По поводу темы (не)укорененности в «Бытии и времени» см. Fritsche 2016. Конечно, не только арифметическая, но и пропорциональная справедливость, а также *technê* у досократиков требуют расчетов и математики, но для Хайдеггера эти расчеты до Нового времени не являлись господствующей несокрытостью, но были, как написано во «Введении в метафизику», следствием сущности, однако еще не сущностью. П. Травни игнорирует этот мотив, являющийся центральным как в «Бытии и времени», так и в хайдеггеровской истории бытия, когда утверждает, будто Хайдеггер ограничивает расчетливость и математику только философией Нового времени, и находит это «ошибочным» (Травни 2014:38; ср. Fritsche 2015:934). Ошибка Травни является частью преумножения им национал-социалистических и антисемитских воззрений Хайдеггера (ниже я еще вернусь к этому вопросу).

§ 26. Одновременно он вставляет в это обобщение в § 74 заявление о своей приверженности народной общности национал-социалистов¹³. При этом он не использует никаких формулировок, содержащих «расчет» или «расчетливость», но каждое стратегическое размышление революционеров, наверняка непреложное и для него, и другие их ожидания и так в высшей степени красноречивы. Ведь судьба призывает людей именно к тому, чтобы отказаться от такого порядка, при котором в Новом времени царит расчет, а именно от автономии субъекта, чтобы осознать себя вместо этого в качестве «сущего ради других»¹⁴ или в качестве члена общности и элемента его попечительства (или «доброты»¹⁵). Члены общности — это немцы, а члены общества в ЧТ — это евреи. Самое позднее в 1931–32 годах и греки причисляются к членам общности, а в 1935-м

13. Fritsche 2014:25–56, 76–106, 177–198. Хотя в § 26 современный сельско-мелкогородской мир не фигурирует явно как самостоятельный способ бытия-друг-с-другом, остальные три без него остались бы непонятны. В главе, посвященной подручности (Zuhandenheit), Хайдеггер в первую очередь исследует премердерные трудовые процессы, различая одновременно (явно, правда, только однажды: «сшитое на заказ» в противоположность к «ширпотребу», GA 2:70f) премердерную и мердерную подручность. В § 26 он ссылается на этих ремесленников времен премердерна, включая портного, сразу в начале (117f), в формулировке «в изначальном со-бытии с пониманием» (124) и в уже процитированном различении между сообществом и обществом (125). Хайдеггер подчеркивает в § 74, что возможности сообщества прошлого, претендующего на возвращение, присутствуют в обществе и обществом скрываются (Fritsche 2014:76–85, 182–184). Уже во время написания «Бытия и времени» он хотел воспроизвести патриархальное сообщество, основывающееся на кровных связях (Fritsche 2016).

14. GA 2:123; ср. Fritsche 2014:316–327.

15. GA 2:383; ср. Fritsche 2014:86–91.

Хайдеггер обобщает свою интерпретацию досократиков в формулировке, которая в точности соответствует § 74 «Бытия и времени», делая тем самым из досократиков национал-социалистических революционеров.

С середины тридцатых годов Хайдеггер говорит о Земле, мире или Небе, Божественном и Смертном, о том, что позднее назовет четверицей. Если, например, Хуберт Дрейфус видит в этих понятиях аспекты познаваемости художественного творения и наших социальных практик (Dreyfus 2005), Марк Рэтхолл понимает их «буквально» (Wrathall 2011:205), что, конечно, вполне оправданно, в особенности в свете «верности родному месту» (Treue zur Scholle, GA 16:53), на которой настаивал Хайдеггер еще в 1925 году (в той же самой речи, где содержится высказывание об определяющих жизнь в большом городе признаках), и его высказываний о крови и почве в ЧТ (GA 94:38, ЧТ 46). Хайдеггер воспроизводит здесь различие между досократиками и метафизикой на ее начальном этапе с помощью четырех измерений установления в смысле приведения-в-Открытое-присутствия (ins-Offener-Anwesenheit-Bringen). Есть то, что приводится в состояние открытого, то, куда это должно быть поставлено, чтобы иметь место в Открытом, есть устанавливающий и тот, кому устанавливается. Еще во времена досократиков строились дома и изготавливались другие вещи. У досократиков в некоторые из этих вещей и через них в Открытое приходит в то же время больше, чем они сами, через облик храма приходит Небо, через его камни — окружающая Земля, через них обоих — Божественные. Земля, Небо и Божественные приходят в Открытое в качестве Наделяющих и одновременно как замыкающие себя, как Святое, на которое люди сущностно об-

ращены и от которого их мир получает размер, структуру и мерило. В метафизике же мир людей в этом смысле больше не уходит основой в землю или не посажен в почву. Поэтому земля признается простым материалом для человеческого производства, в форме присутствует только некая идея производителя и больше не присутствует небо, и производители поставляют вещи не богам, а себе и другим людям как конечным целям производства и пользователям продуктов. Хайдеггер говорил о досократовской части этой теории в двух вариантах: до 1942 года как о революционном акте, в котором революционеры по велению бытия выдвигают на передний план новый мир¹⁶, а с 1942 года — в квиетистской форме, в которой ссылка на Божественных не революционизирует мир, а только освящает существующий, чтобы люди встраивались в него¹⁷.

Горизонт досократиков самый широкий, такой, в который человек, как уже говорилось, дальше всего «вышел из самого себя», и уже в первом периоде эпохи метафизики мир в противоположность к досократовскому определенным образом центри-

16. Например, в «Источке художественного творения» или во «Введении в метафизику».

17. Например, в «Вещи» (GA 7). Нехайдеггерианцы обычно высмеивают четверицу. Однако тут есть одно весьма трезвое зерно, которое, как я вижу, до сих пор игнорировалось. Хайдеггер в своей герменевтике греческого мира полагается, очевидно, на то, что Аристотель прав в своем утверждении, что, кроме приведенных им четырех типов причин (форма, материя, причина движения и цель), других нет (*Metaphysik I* 10, 993a11–27), и использует имплицитованное в них, т. е. четыре измерения установления, как константы при смене эпох и путеводную нить для воспроизводства досократического мира. Никто не может оспаривать, что у Гомера и Гесиода земля, небо, боги и люди являются главными вещами.

руется на человеке. По Хайдеггеру, техника выступает как

учреждение оставленности бытием/бытия (Seinsverlassenheit) сущего [...], является утратой мира (Entweltung), отрывом от земли (Enterdung), обезчеловечиванием (Entmenschung), обезбоживанием (Entgötterung) сущего [и] отсутствием возможности принимать решения (Entscheidungslosigkeit) в отношении истины Бытия (Seyns) (GA76:297).

Позитивное он видит в ней с точки зрения бытийно-историческо-человеческой деятельности полагания. Слово «махинация» (Machenschaft) должно «указывать на *делание* (Machen) (ποίησις, τεχνή)» как на ловкаческое бытие в метафизике, которое вовлекает некоторую часть человечества с соответствующим человеческим поведением. В начале метафизики махинация еще «прикрыта» постоянным присутствием вечных платоновских идей в качестве существующих независимо от людей образцов, чтобы потом в Средневековье «более явно протиснуться на передний план» (GA 65:126). Чем больше деячество и тем самым данная бытием установительная власть человека, тем меньше действующая в досократике φύσις (природа), чем больше махинация, тем больше сущности или даже ставшей бытием следствия сущности первоначальной φύσις, поэтому махинация выступает «обезвластиванием φύσις» или не-сущностью φύσις (GA 65:126, 135). В Новом времени оно, как было сказано, прежде всего присутствует как человеческий дух, чтобы потом, по завершении Нового времени, неприкрыто действовать как воля к власти. Несмотря на эту все увеличивающуюся неприкрытость в последовательности обесценивания соответствующих непреложных ценностей или несмотря на это отбрасыва-

ние, как я их назвал, могущих быть адъективно выраженными квалификаций, махинация скрывается. В «Бытии и времени» сущность всех экзистенциалий, всеохватывающий экзистенциал заботы, сокрыта обычной временностью (*Zeitlichkeit*) и практикой прогресса¹⁸; похож здесь в этом плане первый «закон делячества» — скрываться, причем «в Новое время — за предметностью объективности» (GA 65:127).

5. Махинация как теория еврейской расы, «Постав» и «Вопрос о технике»

По Марксу, общественно-необходимое рабочее время при капитализме скрывается за товарным фетишизмом, а при коммунизме проявляется непосредственно. Согласно «Бытию и времени», правая революция откроет ранее скрытую временность заботы¹⁹. Согласно Джону Капуто, поддержка Хайдеггером национал-социализма в 1933 году основывалась на игнорировании того, что условия возможности эмпирического опыта и истории не могут сами проявляться в качестве внутриисторического события (Caputo 1993:21–38). Эту ошибку Хайдеггер, однако, явно допустил уже в «Бытии и времени», он был в этом, конечно, совсем не одинок, и это ошибочно, вероятно, лишь внутри трансисторического априоризма.

Уже в молодые годы в противовес современной философии Хайдеггер поставил задачу понять, сделать понятной повседневную жизнь. Если абстраги-

18. GA 2:323–331, 406–428; ср. Fritsche 2014:57–70, 182–185, 207–210.

19. GA 2:382; ср. Fritsche 2014:208–210.

роваться от его «глубинной» интерпретации истины досократиков как несокрытости²⁰, его периодизация эпох и его определение сущности каждой из них не являются ни оригинальными, ни «сверхглубокомысленными», а держатся очевидного. Нельзя не заметить, что у Платона и Аристотеля, в отличие от досократиков, в понятийном отношении определяющими являются ремесленное производство и рефлексия на грамматику языка, и что в латинской схоластике выполняющий ремесленную работу бог-творец и избавитель и Аристотелева теория четырех типов причин занимают центральное место, и что многие философы Нового времени сами утверждали в качестве цели господство над природой. Если же принять хайдеггеровскую установку, что в каждую эпоху какая-то одна, и только одна, истина оказывается господствующей, то его интерпретации ницшеанского вокабуляра и нововременной системы представлений из перспективы Гегеля и Ницше также не слишком глубоки.

Что для Хайдеггера было очевидным в повседневной жизни после 1933 года? До того как он впервые употребил слово «машинация» в качестве понятия в ЧТ (GA 94:296; ЧТ 322), он уже многократно употреблял его в принятом в разговорной речи смысле для обозначения «“дурного” типа человеческих поступков и подготовки таковых» (GA 65:126). По мнению Хайдеггера, национал-социализм сначала недостаточно решительно дистанцировался от

20. В 1964 г. Хайдеггер, очевидно, под влиянием статей Бёдера и Тугендхата признает, что ἀλήθεια (несокрытость, истина) понималась еще у досократиков как правильность высказывания, и поэтому его тезис об изменении сущности истины с началом метафизики от несокрытости к правильности несостоятелен (GA 14:87).

либерализма, а начиная с 1937–38 годов являлся не выходящей в целом за пределы либерализма и метафизики кульминацией их обоих (Fritsche 2015: 933–939). Таким образом, Хайдеггер констатировал безуспешность пропагандируемой, начиная с «Бытия и времени» (если не раньше), борьбы против либерализма в различных его выражениях²¹. Трактуя либеральную расчетливость как махинацию, он объявил расово обусловленную сущность евреев сущностью Нового времени с его завершением в повседневной действительности национал-социализма. Действительно, он записывает в ЧТ 1938–39 годов:

Евреи «живут» *со своей особой способностью к расчету* дольше всех по расовому принципу, из-за чего они также яростнее всех сопротивляются его неограниченному применению;
 [...] временное возрастание мощи еврейства [...] обусловлено той причиной, что метафизика Запада в ее расцвете в эпоху Нового времени послужила отправной точкой для расползания вширь в принципе пустой рациональности и расчетливости;
 вопрос о роли *мирового еврейства* является не расовым, а метафизическим вопросом о той разновидности человечества (*Menschen-tümlichkeit*), которая способна *просто-таки разнузданно* взять на себя устранение корней всего сущего из бытия в качестве своей всемирно-исторической «задачи» (GA 96:56, 46, 243).

Вопрос о роли мирового еврейства не является расовым, поскольку ответ на него (в противоположность раннему Шелеру и другим правым) нельзя дать указанием на то, что еврейская раса

21. Этот взгляд привел Хайдеггера к известному повороту, к введению техники до бытия и его открытию «подлинного» национал-социализма (Fritsche 2015:928–929, 938 п. 44).

добилась мирового господства вследствие смешения крови и других онтических процессов. Скорее, с точки зрения метафизики или онтологии надо задать вопрос, какого рода несокрытость, истина ниспослана судьбой для Нового времени, поскольку эта истина соответствует эпохе и определяет границы свободы действий для людей. Этот вопрос не связан с понятием расы и с различными расами. Каждая эпохальная истина требует человека, требует определенного типа человечества (*Menschentümlichkeit*), лишь благодаря которому она пресуществует, реализует свою сущность. Если рассмотреть ниспосланную судьбой истину Нового времени и востребованный ею тип человечества и сравнить с их точки зрения людей и расы, то, по Хайдеггеру, приходишь к пониманию того, что истина Нового времени использует именно тот тип человечества, который всегда, причем задолго до Нового времени, практиковали только евреи в силу особенности своей расы, а именно тип «пустой рациональности и расчетливости». Хотя этот вопрос и не включает понятие расы, но ответ на него вполне может его содержать, и потому истина Нового времени и расовая сущность евреев суть одно и то же. Только потому, что судьба ниспослала истину, которую всегда практиковали евреи и которая с точки зрения сущности расы могла практиковаться только ими, евреи смогли путем распространения их расово обусловленной пустой рациональности и расчетливости увеличить свою власть, и только поэтому именно они смогли взять на себя из бытия всемирно-историческую задачу по лишению корней всего сущего и стать агентом махиации²².

22. Травни ставит хайдеггеровский антисемитизм с ног на голову своим тезисом о том, что, по Хайдеггеру, до Нового

Другое используемое в этой связи красноречивое слово, означающее стяжательство, рвачество — *Geraffe*, от *raffen*, стяжать, хапать, — имеет также только негативную окрашенность. Хапающий не знает меры, и именно это приписывают евреям антисемиты и в данном случае Хайдеггер, ибо евреям свойственна «упорная сноровистость в расчетах, в спекуляции в хаотическом перемешивании (*Durcheinandermischen*)» (GA 95:97). Слово «*raffen*» Хайдеггер использует и в ЧТ (например, GA 96:94). 1 сентября 1949 г. он выступил в Бремене с четырьмя докладами: «Вещь», «Постав», «Опасность» и «Поворот». Во втором из них, предтече опубликованной в 1954 году работы «Вопрос о технике», он сначала говорит об исчезновении вещи, затем вводит понятия *Bestell*, *Be-stellen* («наличествующие запасы, резервы», «заказывание, абонирование, резервирование; обставление чего-либо чем-либо») и как сущность техники *Gestell* («постав»), объясняя значение понятия «постав» с помощью понятия «стяжание, захапывание» (*Geraffe*), которое, таким образом, оказывается центральным понятием всего доклада (GA 79:33).

времени евреи определенным образом, релевантным с точки зрения истории бытия, не были отличны от других рас и что только махинация дала им способность к пустому расчету. Хайдеггер пишет в ЧТ примерно в 1938–39 годах, что осознание им своего заблуждения относительно сущности эмпирического национал-социализма само привело его к необходимости одобрения национал-социализма, независимого от его эмпирических форм (GA 95:408), т. е. он говорит, что открыл «истинный» национал-социализм и остается национал-социалистом. Путем весьма выборочного цитирования Травни представляет этот пассаж как отход Хайдеггера от всякого национал-социализма (Trawny 2014:29f; ср. Fritsche 2015:928f).

В теории махинации главное предназначение техники заключается в производстве предметов, в «Поставе» и «Вопросе о технике» же — в уничтожении всего предметного, превращении его в заказываемую энергию, которое скрывают с помощью инструментального понимания техники и предметности²³. Это смещение будет прочно связано с тем, что откроется после 1945 года, — с уничтожением евреев в лагерях смерти.

6. Хайдеггер и уничтожение евреев

Если бытие Нового времени является расовым бытием евреев и евреи только поэтому становятся всемогущими и в конце концов заражают этой бациллой и национал-социалистов, тогда в борьбе национал-социалистов с евреями еврейское начало борется само с собой, как пишет Хайдеггер в ЧТ примерно в 1942–43 годах:

Когда «еврейское» по своей сущности в метафизическом смысле борется с еврейским, то достигнута наивысшая точка самоуничтожения в истории; если считать, что «еврейское начало» повсюду стало господствующим, то, таким образом, и борьба с «еврейским началом», и в первую очередь именно она, попадает в услужение к нему (GA 97:20).

23. GA 79:27–33, GA 7:15–17. С учетом установки, что в каждой эпохе или ее периоде одна, и только одна, истина является определяющей, нечто очевидное объявляется бытием и примерно с 1935 года прямо-таки рефлекторно все остальное очевидное объявляется тем же самым по сути, но таким, что скрывает бытие. То же, что было объявлено бытием, и бытие относятся в этом случае друг к другу подобно тому, как, по Аристотелю, относятся друг к другу явление и идея у Платона: идея должна быть вечной, в остальном же они то же самое.

Борьба национал-социалистов с евреями вытекает из метафизической сущности самого еврейства, представляет собой «неограниченное применение» еврейского же расового принципа к ним самим, или примененное к ним самим еврейское «лишение корней» всего сущего и «апофеоз самоуничтожения в истории», самоуничтожения евреев или даже человека. Поскольку евреи сами создали борцов с самими собой в лице национал-социалистов, их уничтожение является самоуничтожением, и поэтому виновны в этом они сами или бытие, но никак не национал-социалисты.

Здесь, вероятно, становится видно, почему Хайдеггер после 1945 года молчал по поводу Аушвица как «высшей точки» борьбы с евреями. Его точка зрения восстановила бы против него всех без исключения — и мировую общественность, и принявших американский стиль немцев, и старых нацистов, а также следственную комиссию, принимавшую решение о его будущем в университете (а ее вердикт мог повлечь разрушение магии и, возможно, непоправимое падение статуса). Впрочем, он не просто молчал. Я уже показал, что в «Вопросе о технике» он подводит своих читателей к *поставу* и намеком, прямо не называя это своим именем, к Аушвицу и показывает, что не немцы, а постав несет ответственность за Аушвиц, таким образом, читатели к завершению чтения текста могли потихоньку избавиться от таких чувств, как ужас, стыд и вина, короче, он пытается «молчанием заставить замолчать Аушвиц» (Fritsche 1995:155, 116–142).

Намерение оправдать немцев, на чем я здесь подробно не останавливаюсь, определяет уже четыре бременских доклада, и важные с этой точки зрения различия между ними и «Вопросом о технике» подтверждают тезис о том, что Хайдеггер старался

предать Холокост забвению. В 1949 году слишком близкими еще были эти события, но в 1954 году они отстояли уже дальше, тем более что «экономическое чудо» набирало обороты и Германия стала еще и чемпионом мира по футболу. В 1949 году вряд ли можно было, так сказать, избежать прямого обращения к этой теме, в то время как в 1954 году это стало вполне возможным. В 1949 году в «Поставе» написано пресловутое высказывание о земледелии и газовых камерах:

Земледелие сейчас является моторизованной индустрией продуктов питания, в сущности тем же самым, что и производство трупов в газовых камерах и лагерях смерти, тем же самым, что блокада и обречение на вымирание от голода целых стран, тем же самым, что производство водородных бомб (GA 79:27, 56).

Независимо от того, произнес ли Хайдеггер эту фразу полностью или нет (Fritsche 1995:161 f.), в любом случае запись была опубликована только в 1994 году в GA, а в 1954-м в «Вопросе о технике» Хайдеггер ссылку на уничтожение евреев опустил, в то время как ссылку на атомную энергию американцев, напротив, сохранил (GA 7:16). Кроме того, он в 1954 году опустил слово «рвачество» (Geraffe), которое в 1949-м наверняка не одному слушателю напомнило бы о евреях. Помимо этого в 1949 году он не оставляет сомнений в отношении того, что не только внешняя природа, но и люди составляют наличествующий запас (резерв, Bestand), и характеризует Аушвиц в одной заметке на полях как нечеловеческий способ быть частью резерва (GA 79:37). В 1954 году он, напротив, заверяет, что именно потому, что человек востребован в заказы и поставки

(Bestellen) резерва, он «никогда не станет лишь резервом» (GA 7:19), из чего в этом контексте следует, что евреи в полном смысле людьми не являются.

При чтении ЧТ яснее понимаешь также, почему Хайдеггер после 1945 года стремился к замалчиванию Аушвица. Американцы и большевики, конечно, были для него инкарнацией *общества* (в отличие от общности) уже и до 1945 года (GA 40:40 f.), и их упоминание в ЧТ лишь показывает, что они и после войны остались для него острием копья продолжающейся метафизики (GA 97:445). В соответствии с этим он видел в *reeducation* — перевоспитании немцев американцами после 1945 года — издавна, загодя подготовленный *механизм убийства*, направленный на «полное уничтожение» немцев и «соучаствовавший» в организации национал-социализма, «причем сознательно, чтобы дать повод для начала этого опустошения (Verwüstung)» Германии американцами после 1945 года (GA 97:148 f.). В русле хайдеггеровского мышления это являлось величайшим преступлением, поскольку уничтожались приверженцы общности со всей их безуспешной борьбой против метафизики. В этом духе он пишет, что за возвращение в русло «всемирной демократии» после 1945 года на всех лежит «коллективная вина, [...] масштаб которой по своей сути несравним даже с ужасом “газовых камер”», и что «теперь уже весь немецкий народ и страна представляют собой один сплошной концлагерь» (GA 97:99 f., см. также 230, 250, 444). Поскольку дело обстоит так и поскольку и так уже сами евреи или бытие виновны в Аушвице, Хайдеггер считает в 1954 году, что упоминание американских атомных бомб можно или нужно оставить, а уничтожение евреев, наоборот, зачеркнуть.

Хайдеггер пишет в 1941 году, что «последним актом *наивысшего совершенства техники* [...] будет то, что земля сама взорвет себя и сегодняшнее человечество исчезнет», чтобы потом продолжить: «Что является не несчастьем, а первым очищением *бытия* от его глубочайшего искажения всевластием сущего» (GA 96:238). Предположительно и эта фраза показывает, что Хайдеггер (вероятно, с 1937–38 годов) думает, что осмысление будущего в ином начале невозможно до завершения метафизики, а только в этом завершении или после него. Аушвиц «необходим», поскольку его требует бытие Нового времени и поскольку иное бытие возможно только после него. В «Вопросе о технике» Хайдеггер использует Аристотелев мотив, что более раннее по своему существу «нам, людям, открывается лишь позднее» (GA 7:23). Это объяснило, почему в 1945 году он так быстро смог перейти к пониманию сущности техники от *Machen-poïesis-tekhne* к заказываемой энергии. К тому же это могло быть еще одной причиной, чтобы замолчать Аушвиц: не эпизод уничтожения евреев, а американцы с их атомной бомбой и всемирной демократией являются кульминацией метафизики.

Антисемитские высказывания у Хайдеггера встречаются и прежде, самое позднее в 1916 году (Trawny 2014:90), а уже в 1931 году, если не раньше, он настоятельно рекомендовал своему брату прочесть «Mein Kampf» и восславлял его автора в качестве вождя²⁴.

24. Кроме этого он рекомендует ему праворадикальные произведения, как, например, «Народ без пространства» (1926) Ганса Гриммса и «Германия в цепях» (1931) Вернера Боймельбурга и высказывает одобрение «боксхаймерского метода», направленного на укрепления власти после запланированного частью НСДАП переворота (Heinz 2015:82–83; Fritsche 2015:928). Гитлер, по его словам,

Поэтому уже в 1925 году, противопоставляя «верность родному месту» «людям, лишенным корней», определяющим жизнь большого города, и в 1927 году, говоря о «бесцеремонном со-бытии»²⁵, он, как я это показал выше, предположительно также имел в виду евреев. В 1954 году он говорит, что при господстве постава распространяется видимость, что «человек повсеместно встречается только лишь сам с собой», чтобы возразить на это: *«между тем человек сегодня в действительности именно с собой больше нигде не встречается, т. е. не встречается со своей сущностью»*, так как он «существует вне своей сущности в зоне обращения (Zuspruch)» (GA 7:28). Люди же, живущие в общности (немцы и греки), встречаются с сущностью человека, так как они в качестве досократиков и шварцвальдских крестьян действительно существовали в зоне обращения Божественных и бытия или, во всяком случае, их сущность предрасположена к этому. Евреи всегда были сфокусированы на самих себе и, в конце концов, уничтожают сами себя.

*Перевод
Виктора Баума и Виталия Бенцианова*

вследствие прихода к власти «испортился» (GA 97:150), т. е. до этого он, очевидно, был «в порядке».

25. Ср. GA 2:125 и мои прим. 8 и 13.

«Черные тетради» и их борьба с еврейской махинацией¹

СИДОНИ КЕЛЛЕРЕР

ОТОВСЮДУ слышны голоса, снимающие с Хайдеггера вину за его национал-социалистическую «ангажированность». В действительности речь идет о хитроумной постановке, скоординированной после войны самим Хайдеггером и включающей текстовые манипуляции, изоощренную редакционную политику и настраивание читателей, которым Хайдеггер предлагает, а по сути навязывает вполне определенное прочтение своих сочинений. В конце 1970-х годов эстафету принимает сама Ханна Арендт: она выставляет Хайдеггера мыслителем, который через размышления над трудами Ницше дистанцировался от власти в целом и от национал-социалистического режима в частности как раз после отставки с ректорского поста в апреле 1933 года (Arendt 1971, ch. 15). Десятилетием позже Филипп Лаку-Лабарт утверждает, что Хайдеггер помогает нам «понять, что именно в фашизме его отвращало в философском плане» (Lacou-Labarthe 1987:160). Бывшая студентка Хайдеггера Жанна Эрш, говоря о мысли своего профессора, сравнивала его с «заклинаниями»: он «не предлагал нашему свободному суждению» «идеи, которые перед нами разви-

1. Переведено по: Kellerer, Sidonie. *Les Cahiers noirs et leur combat contre la 'machination' juive // Cités*, 61, 2015. © Presses Universitaires de France/Humensis, 2015.

вал», пишет она, но «внушал» их нам (Hersch 1986:29). Спустя несколько десятилетий после его смерти представляется, что магический стиль мэтра до сих пор мешает критически прочитать его произведения (в том виде, в котором он их представил после войны) и поместить их в исторический, дискурсивный и идеологический контекст.

Так, следует с осторожностью относиться к собранию сочинений, именуемому «полным», и в особенности к трем первым томам ЧТ, которые были опубликованы весной 2014 года. 95-й том ЧТ называется «Размышления VII–XI (Черные тетради 1938/39 гг.)». Так, к середине этого тома, в «размышлениях IX», находим следующий промежуточный заголовок: «Приложения». Через несколько страниц Хайдеггер упоминает о «писанине П. Х.», которую называет «проплаченной низостью» (GA 95:265). В сноске П. Травни указывает лишь, что речь идет о критической работе Пауля Хюнерфельда, опубликованной в 1959 году (Hüherfeld 1959). Следовательно, эта запись в ЧТ никак не может датироваться концом тридцатых годов. В действительности после своего краткого послесловия издатель делает лаконичную пометку, что «размышления IX» включают 127 страниц, а также «19 приложений, датированных 1950–60-ми» (GA 95:453). Следовательно, Хайдеггер явно добавил в свои ЧТ ряд отрывков или подкорректировал имевшиеся? Какой статус у этих «приложений», как они выглядят в архиве? На эти вопросы ответов нет. Как получилось, что такой важный элемент, как датировка, не обозначен в сноске или в послесловии? И как в этом случае узнать, действительно ли ряд утверждений, явно критических по отношению к национал-социализму, датируются военным периодом, как, например, это утверждение, которое

издатель датирует 1941 годом: «Национал-социализм — не большевизм, а последний не фашизм, но оба суть махинационные победы махинации, колоссальные формы завершения Нового времени; они основаны на расчетливом злоупотреблении народами (Volkstümemn)» (GA 96:127)?

Впрочем, это утверждение не согласуется с другими многочисленными утверждениями ЧТ, в которых Хайдеггер никоим образом не ассоциирует национал-социализм с «махинацией». Ассоциируемая скорее с Декартом и с евреями, махинация являет собой рационализм, не ведающий Бытия и затерянный в наличности (Vorhandenheit), зачарованный идеями господства над природой, комфорта, безопасности и расчета. «Нововременное человеческое существо» (GA 96:266) есть воплощение махинации и характеризуется как преступное: «грабительство и бандитизм» (GA 96:40). Использует ли Хайдеггер те же слова, говоря о национал-социализме? Говорит ли он об «эпидемии» (Seuche, GA 96:259), которую нужно искоренить? Считает ли он национал-социализм опасностью?

Следует отметить, что Хайдеггер не отвергает целиком ни Новое время, ни метафизику. Так, в 1938–39 годах он отмечает, что немецкий идеализм — это специфическая немецкая метафизика, которая находит высочайшее выражение у Лейбница, Гегеля и Шеллинга (GA 96:7). Немецкий идеализм — это выражение «своеобразия» (Eigenart) немецкого народа: ему органически присуща «исконная способность» (ureigenes Vermögen) самому испытать «первозданный опыт изначальной сущности Бытия» (GA 96:9). Как таковой немецкий идеализм является аутентичной формой метафизики, именуемой исторической (geschichtlich, франц. *historiale*) по оппозиции с историографической

(historisch, франц. historique) метафизикой. Так, когда Хайдеггер призывает к преодолению (Überwindung) метафизики, он никоим образом не выступает за радикальный разрыв ни с эпохой Нового времени, ни с метафизикой в целом (GA 96:9, 15, 127). Речь, напротив, идет о том, чтобы рассматривать «субъективность субъекта» «более глубоким и, следовательно, также более опасным образом» (GA 95:33) по сравнению с отцом неаутентичной метафизики Декартом. Для Хайдеггера речь идет о преодолении платоновской и иудео-христианской субъективностей, которые суть не что иное как «скрытые» (verhüllt) и «подавленные» (niedergehalten, GA 50:46, 49) субъективности. Хайдеггер далек от стремления лишить субъекта его воли к власти. В курсе лекций о Ницше, который Хайдеггер планировал прочитать в 1940/41 годах, но в итоге так и не прочитал, он воздает хвалу немецкому идеализму, который уловил и развил «самую предельную возможность сущности субъективности» как воли к власти (GA 50:48 f.).

Хайдеггер различает метафизические сущности: с одной стороны, немецкая и русская метафизическая сущность, свойственная «народам с изначальной исторической силой» (GA 96:56), с другой — метафизическая сущность, свойственная народам, отмеченным печатью «метафизической ничтожности»²: это прежде всего «евреи» (GA 96:258). Никогда Хайдеггер не апеллирует к западному человеку, еще меньше — к человечеству в целом. В ЧТ ни немцам, ни национал-социалистам никогда не присуща лишенность истории (Geschichtslosigkeit, GA 96:131),

2. GA 96:258. См. также формулировку: «метафизическая неспособность» «принимать важнейшие исторические решения относительно будущего» (GA 96:115).

они никогда не лишены «сущностной силы» (Wesenskraft, GA 96:136), никогда не пребывают «без мышления» (Gedankenlosigkeit, GA 96:176) или без корней (Wurzellosigkeit).

Что же конкретно Хайдеггер вменяет в вину национал-социализму? К 1941 году он опасается его эволюции в сторону «рационал-социализма» (GA 96:195). Начиная с 1933 года он критикует ограниченный, «мещанский» (spießbürgerlich, GA 94:132; ЧТ 149) характер национал-социализма: иными словами, национал-социализм заходит недостаточно далеко. Это разрушительное и смертоносное движение Хайдеггер считает слишком конформистским и слишком мало революционным. Он настаивает на необходимости поддержать его наступательный натиск. Движение должно «*быть властью*» (GA 94:116; ЧТ 131. — Выделено Хайдеггером). Таким образом, опасность представляют не грубость и не насилие национал-социализма. Самая большая опасность, напротив, состоит в том, что он станет безобидным, что из него сделают «проповедь Истины, Добра и Красоты» (GA 94:194)... В этом Хайдеггер перекликается с Э. Юнгером, который в 1932 году подчеркивал, что рабочий должен прежде всего уметь «настоять на своем» (sich durchsetzen). Между публичным «ангажементом» ректора Хайдеггера и его «философскими» отклонениями от курса в томах 95 и 96 никакого «поворота» не произошло. «Поворот» в отношении национал-социализма является частью всё той же легенды, развиваемой в «Письме о гуманизме» (1946).

Нет у Хайдеггера ни общей критики эпохи Нового времени, ни критики техники. В этой связи Жан-Марк Мандиозо справедливо говорит «о серьезном недоразумении» (Mandioso 2014). Примерно в 1940 году Хайдеггер отмечает в ЧТ, что «когда-то»

в «Рабочем», где Юнгер заявлял о своей преемственности с Ницше, он лучше, чем впоследствии, «проник в суть техники» (GA 96:212). Хайдеггер присоединяется к Юнгеру в характеристике «двуликости техники», подчеркивая, что «воинственный лик Януса техники» именно заслуживает одобрения. В действительности, отмечает Юнгер, техника — это не «нейтральная область, имеющая универсальную ценность». Не существует техники вообще, но всякая *жизнь обладает* соответствующей ей *техникой*. Так, буржуа, озабоченный исключительно собственной безопасностью и собственным комфортом, «оказался неспособным использовать технику как средство власти, подчиненное его существованию» (Jünger 1932, Кар. 46). Хайдеггер говорит то же самое: «Только безусловные человеческие типы (Menschentümer), не отступающие перед высочайшей субъективностью, достаточно сильны, чтобы безусловно покориться метафизической сущности техники» (GA 96:257). Этой технике высшего типа, которую он называет «творческой», Юнгер противопоставляет другую технику, ту, которая используется только в производстве, на предприятии (Betrieb, GA 94:178; ЧТ 197).

С техникой дело обстоит так же, как с кровью и расой: сами по себе они ничего не значат. Они приобретают огромное значение, когда их используют для «борьбы за высвобождение сущности» (GA 96:124). ЧТ представляют собой именно «размышление о сущности», которое почти навязчивым образом строится как «борьба осознания» (или «...за осознание», Kampf der Besinnung)³. Хайдеггер

3. GA 96:10. См. навязчивый характер «борьбы» у Хайдеггера, например, GA 95:10–12. Следовало бы проделать работу по изучению чрезвычайно частых повторов в хайдеггеровском языке, которые в ЧТ достигают апогея. Огром-

небезосновательно полностью исключает из ЧТ термин «знание» (Erkenntnis). Здесь речь не идет о приобретении знаний посредством интеллектуального усилия. Задача философии или того, что он таковой называет, *пробудить* (GA 66:133, 143, 183) силу Бытия в тех, кого «зовет» судьба (GA 96:109). Доктрина Хайдеггера — это не свободный обмен аргументами. По его мнению, истина не зависит от аргументированного обсуждения, но, скорее, является частью «дара» и «почитания» (Verehrung, GA 95:33, 115 и др.). Поэтому он использует язык, который является вдвойне родственным языку Третьего рейха (*lingua tertii imperii*), описанному Виктором Клемперером (Klemperer 1947), в том, что он одновременно является и заклинанием, и простейшим языком приказа.

Необходимость борьбы вытекает из двойного убеждения. С одной стороны, существует обязательное неравенство между людьми⁴: некоторые «человеческие типы» не имеют сущности или обладают вырождающейся сущностью; здесь Хайдеггер имеет в виду в особенности еврейский тип. С другой — эти человеческие типы, которые не способны умереть, но могут — самое большое — «околеть» (*verenden*; GA 96:51, а также 138, 251), отвергают низшее положение, к которому принадлежат⁵, и стремятся

ную роль повторов в идеологическом языке отмечал и Виктор Клемперер: «Бесконечные повторы — это главное стилистическое средство их [т. е. нацистов] языка». (См. Klemperer 1947, год первый, заметка от 28 июля.)

4. См. в особенности: «неспособность к размышлению» (*Unkraft zur Besinnung*, GA 96:113) есть своего рода бессилие (*Unvermögen*, GA 96:13, 96, 113, 157, 188, 253).
5. Подлинная мысль — это мысль «господства и решения» (*Herrschaft und Entscheidung*, GA 96:22), и лишь она способна культивировать «разницу в рангах» (*Rangunterschiede*, GA 96:36).

разрушить исторические народы, завлечь их в свои сети⁶, лишить их сущности, «лишить их расы» (GA:255, 96, 56). Именно из этого положения вытекает необходимость защищаться.

Хайдеггер не впадает систематически в явный антисемитизм. Он предпочитает выражаться обиняками и подчеркивает преимущества такого способа выражения. По отношению к невидимой войне евреев, которая ведется через прессу, радио, рекламу (GA 96:146), нужно уметь молчать, маскироваться, коммуницировать намеками. Посредством «невидимой философии» (GA 96:87) следует, притупляя бдительность, вводить в заблуждение читателей, не соответствующих уровню бытия, а со своими единомышленниками общаться через код. Поэтому оружием в этой войне служат косвенный язык, а также молчание, и читатели — сторонники крайних правых хорошо выучили урок. Так, один блогер писал в 2014 году: «Поймите, Хайдеггер говорил загадками и обращался исключительно к нам. Чужие не могли (не должны были) ничего понять»⁷. И именно в этом смысле следует, на мой взгляд, понимать периодически повторяющееся у Хайдеггера утверждение: «всякая уступка понятности уже есть разрушение»⁸.

Хайдеггер разоблачает тайную и невидимую войну, войну трусов, тех, кто не осмеливается сражаться открыто, но действует анонимно в публичной сфере. Стоит ли напоминать об избитом антисемит-

6. «Международное еврейство» [...] одинаково втягивает всех партнеров в [свои] сети» (GA 96:133). См. также метафору паутины: GA 96:115, 121.

7. См. http://larespuestadecuropa.blogspot.de/2014_05_01_archive.html.

8. «В будущем непонятное должно стать опасным; всякая уступка понятности уже есть разрушение» (GA 96:222). См. также GA 39:41.

ском стереотипе еврея, который изнутри уничтожает пригласившего его к себе хозяина, — о лейтмотиве, приобретшем в годы национал-социализма смертоносную агрессивность (Faber 1999)? В ЧТ повсеместно присутствует и самая обыкновенная антисемитская лексика. Начиная с самого понятия «махинация»: авторы махинации — это «мелкие торговцы» (Händler), «рвачи, любители наживы» (Raffer), «ярые поборники, фанатики» (Eiferer) со своей «цепкой ловкостью в [...] спекуляции» (zähe Geschicklichkeit des Schiebens, GA 95:97). Они «пройдохи» (gewieft): то и дело они «обманывают» (täuschen), «подстерегают» (lauern), «соблазняют» (locken) (GA 96:89, 117). В выражениях «человеческие типы», «историчные народы», также в идеях отсутствия почвы и корней (Bodenlosigkeit, Wurzellosigkeit) приверженцы Хайдеггера захотели увидеть философские абстракции. В действительности эти выражения приобретают свой полный — антисемитский — смысл лишь в историческом и идеологическом контексте эпохи (Benz 2010). Подчеркнем еще раз: поражение нацизма не заставит Хайдеггера отказаться от убеждения, что идет невидимая еврейская война. В письме Э. Юнгеру от 25 июня 1949 года он говорит о еврейской «жажде мести, которая по-прежнему существует, но которая стала еще изощреннее». «Еврейский эмигрант», который, по признанию самого Хайдеггера, есть синоним «неопределенного лица» (man), ждет лишь одного: возможности атаковать⁹.

9. «Мы не должны последнее отдавать на съедение существующей по-прежнему жажде мести, которая стала еще изощреннее. Нам нужно оставаться неуязвимыми в принципе». Jünger/Heidegger 2008:13. Этот пассаж следует связать с отрывком из ЧТ: «вызывающая беспокойство

Принимая во внимание эти семантические сплетения, которые можно соткать, с одной стороны, на уровне текстов Хайдеггера и, с другой, на уровне дискурсивного контекста эпохи, больше не представляется возможным с легкостью воспринимать фразу, которая датируется концом тридцатых годов: «Путь, который Бытие диктует мышлению, проходит именно по грани истребления» (GA 95:50, а также 96:154).

Раньше считалось, что Хайдеггер был несомненным и последовательным критиком понятия расы. В свете ЧТ такая позиция больше не представляется такой уж незыблемой. Хайдеггер явно с *определенной* осторожностью относится к идее расы¹⁰, однако при более пристальном рассмотрении эта осторожность тесно связана с его антисемитизмом: раса остается характеристикой евреев. Для немцев он предпочитает приберечь апологию «рода» (Stamm), «семьи/колена» (Geschlecht, GA 94:115), «крови» (Geblüt, GA 95:22), «немецкой сущности» (GA 96:48). Это отнюдь не делает из него критика национал-социализма, а как раз наоборот.

*Перевод
Виктора Баума и Виталия Бенцианова*

власть публичной сферы и жажды мести, которая в ней господствует» (GA 95:265).

10. «Раса может быть лишь условием, но никогда не безусловным и сущностным какого-либо народа». GA 94:351; ЧТ 378.

Антисемитизм и метаполитика в «Черных тетрадах» Хайдеггера

РИЧАРД ВОЛИН

ДАВАЙТЕ в этой статье обойдемся без эвфемизмов и полунамеков. Давайте найдем в себе мужество признать тот факт, что антисемитизм являлся мировоззрением Хайдеггера, которого он придерживался на протяжении 1930-х годов, когда он, член гитлеровской НСДАП, заявил: «Следовало бы задаться вопросом, на чем основывается склонность еврейства к преступности в планетарном масштабе»¹. Заимствование эпитета «планетарная преступность» у фашистского идеолога Эрнста Юнгера, работы которого, как это хорошо известно, Хайдеггер почитал, органично смыкается с терминологией, характерной для «элиминационного» антисемитизма, т. е. такого, который предполагал полное уничтожение еврейства. И это действительно так в том смысле, что в приведенных мною высказываниях Хайдеггер не обвиняет «мировое еврейство» в конкретном преступлении или злодеянии, а, скорее, вменяет им *nonprostu существование еврейства* (*Jewish Dasein simpliciter*): еврейство как онтологическое состояние, следовательно, как описывает его сам Хайдеггер, как то, что не подлежит

1. «Wäre zu fragen, worin die Vorbestimmung der Judenschaft für das planetarische Verbrechertum begründet wird». Цитата приведена в Гауе 2014а:51, тогда как она была подвержена цензуре издателей; она должна была бы фигурировать в GA 69:78.

изменению. Таким образом, клеймо, поставленное на евреях как нации, по мнению Хайдеггера, носит космологический, или «планетарный», характер. Их недостатки как народа (Volk) или расы не подпадают под идею *мелиоризма* (учения об улучшении, усовершенствовании мира) и не могут быть исправлены паллиативными мерами. Следовательно, евреи как нация подлежат тому, что в схожих текстах Хайдеггер называет стратегией полного уничтожения (*völlige Vernichtung*)².

В данном контексте стоит вспомнить, что в тот же год, когда Хайдеггер сделал свое возмутительное заявление об «уникальной склонности [мирового] еврейства к планетарной преступности», Гитлер 30 января 1939 года произнес такую «пророческую» речь, посвященную шестилетней годовщине его прихода к власти:

В течение своей жизни мне часто приходилось быть пророком, и обычно за это меня осмеивали. Во время моей борьбы за власть в первую очередь именно евреи воспринимали мои пророчества со смехом, когда я говорил, что однажды я стану руководителем всего государства и вместе с этим всей нации и что в таком случае я, среди прочего, решу и еврейский вопрос. Их смех, некогда такой громкий, теперь, как я полагаю, застрял у них в горле. Сегодня я еще раз выступаю в роли пророка: если международные еврейские финансисты, как в Европе, так и за ее пределами, еще раз преуспеют во втягивании народов в мировую войну, то ее результатом будет не большевизация всего земного шара, венчающая победу еврейства, а исчезновение еврейской расы в Европе!³

2. GA 36/37:90–91. См. точное толкование этого пассажа: Faue 2005:168 f.

3. <http://www.worldfuturefund.org/wffmaster/Reading/Hitler%20Speeches/Hitler%20rede%201939.01.30.htm>

Сейчас с учетом нашей темы — Хайдеггер и антисемитизм — стоит сделать краткую паузу и предложить в рамках эвристического подхода рабочее определение антисемитизма.

Первое, что необходимо знать об антисемитизме, — это то, что он не имеет ничего общего с «реальностью», с эмпирическим или практическим существованием евреев. Наоборот, и это крайне важный момент, антисемитизм создан антисемитами. Антисемитизм говорит нам куда больше о неуверенности и опасениях тех, кто ненавидит евреев, чем о самих евреях.

Другими словами, антисемитизм — это в первую очередь идеология или мировоззрение. Речь идет о подлинном убеждении или вере — системе, которая по своему существу не поддается ни доказательству, ни опровержению. Таким образом, антисемитизм как мировоззрение невозможно опровергнуть разумными доводами или доказательствами. Как продемонстрировал Дюркгейм на примере примитивных систем верований, подобных тотемизму, главная ценность антисемитизма для его приверженцев состоит в его «функциональности»: прежде всего он разрешает или способствует разрешению культурных диссонансов, которые в противном случае могут представлять угрозу для социальной сплоченности. Так, в конце XIX века в Европе подъем антисемитизма как политической идеологии, которую следует отличать от традиционного религиозного антииудаизма, выполнил многие из этих целей и задач. В качестве убеждения или мировоззрения антисемитизм помог разрядить культурную напряженность и экзистенциальную неопределенность в беспокойное время перехода от общины к обществу, *Gemeinschaft* к *Gesellschaft*.

В ЧТ критика Хайдеггером «мирового еврейства» обнаруживает черты навязчивой идеи, граничащей

с паранойей. Так, он отмечает: «С незапамятных времен евреи, *полагаясь на свой выраженный талант к расчету*, “жили” согласно принципу расы, теперь же они ищут защиты от неограниченного применения этого же принципа» (GA 96:82). В этом фрагменте текста Хайдеггер потрудился заключить слово «жили» в кавычки — незначительное, казалось бы, пунктуационное добавление, несущее на самом деле огромный экзистенциальный смысл. Таким образом, Хайдеггер высказывает предположение, что жизнь евреев лишена аутентичности. Согласно идиоме экзистенциальной онтологии это просто другой способ утверждения того, что евреи как нация лишены *онтологической ценности*.

Если учитывать эпоху, когда Хайдеггер писал это, — конец 1930-х годов, время, когда после погромов «хрустальной ночи» преследования европейских евреев достигли новых высот, когда уже под контролем Эйхмана в качестве прелюдии к депортациям, начавшимся в следующем году, венские евреи сгонялись в гетто, — в таких намеках и заявлениях, конечно, нет ничего невинного. В конце концов, расовые иерархии и классификации наподобие той, которую Хайдеггер применял к евреям в только что процитированных высказываниях, составили основу установления нацистского господства в Европе. И наверное, излишним будет добавить, что такие классификационные схемы и составили идеологическую базу Холокоста.

Хайдеггер и далее развивает эту идею историко-онтологической дискриминации, разделяя нации на «исторические» и «неисторические». На основании «экзистенциальных» критериев и критериев социального дарвинизма, которые он высоко ценил и к которым относил «решимость», «бытие-к-смерти», способность «выбирать героя»

и т. д., исторические нации, проявляющие аутентичную историчность (*Geschichtlichkeit*), вправе доминировать, тогда как неисторические полностью утратили право на существование. Их судьба (*Schicksal*) — «погибнуть» (*zu untergehen*). Именно в этом ключе в лекциях 1934 года Хайдеггер заявляет, что «негры» как «сущее» не имеют истории. Таким образом, пунктуационная точность Хайдеггера — инсинуация, что евреи на самом деле не «живут», — была недвусмысленным побуждением к массовому уничтожению, к геноциду.

В другом лекционном курсе того же периода Хайдеггер пренебрежительно говорит о евреях как о «семидах-кочевниках», поскольку они лишены онтологической оседлости (*Bodenständigkeit*). В своих последующих наблюдениях Хайдеггер продолжает подражать национал-социалистическому дискурсу *Raumpolitik*. Как утверждает Хайдеггер,

принадлежность к пространству, т. е. его освоение, приобретение нацией признаков пространства составляют единое целое с существом и бытием народа (*Volk*). Укорененность не только идеально подходит для народа. В не меньшей степени необходимо управлять землей и пространством... взаимодействовать с внешним миром... Пространство нации, стоящей на земле (*bodenständig*), [должно быть осмыслено] в плане готовности к вложениям, в плане взаимодействия и в плане власти. Это пространство мы называем землей, суверенным владением, территорией — Отечеством⁴.

Так, согласно точке зрения Хайдеггера, будучи «кочевым», мировое еврейство поддерживает

4. Heidegger 2009:81–82. См. отличный комментарий этого текста: Heinz 2013.

абсолютное лишение народов расового начала (Entrassung). По этой причине вклад евреев в историю в целом негативен: культурные чужаки, лишённые корней, евреи — разъедающий элемент, попросту ускоряющий мировой исторический процесс упадка цивилизации (Untergang). Здесь нет смысла говорить намеками: все эти доводы служат для обоснования истребления (Austrottung) мирового еврейства (Wolin 2015).

Неудивительно, что в ЧТ Хайдеггер не раз выражает мнение, безусловно, широко распространённое в то время, о том, что мировое еврейство виновно в секретной организации мирового исторического процесса по лишению народов расового начала, содействующей и поощряющей отчуждение народов мира от их «укоренения-на-земле». В свою очередь, добродетель немецкой «исключительности», иными словами, мировая историческая спасительная миссия немецкого народа, отчасти основывающаяся на геополитическом статусе господствующей страны в Центральной Европе (Mitteleuropa), предоставляет Германии право доминирования над остальными народами — безжалостного, если это необходимо. Так, в начале 1940-х годов Хайдеггер рассуждает: «спасительная сила, если ее придется найти, изойдет только от немцев» (GA 55:123). Немецкое превосходство, безусловно, наделяет Третий рейх правом колонизировать малозначимые в культурном плане славянские земли. Таким образом, Хайдеггер одобряет натиск империалистической Германии на Восток, так называемый Drang nach Osten (Burleigh 1988). В духе своих более ранних заявлений об обязанности «исторических» народов доминировать над «неисторическими», такими как славяне, негры и евреи, в лекциях 1933–34 годов о сущности и понятии истории и го-

сударства Хайдеггер говорит о том, что немецкое культурное превосходство дает право на империалистическую экспансию. Хайдеггер пишет:

Родина (Heimat) становится способом бытия народа только тогда, когда становится экспансивной, когда она взаимодействует с внешним миром — когда она становится Государством. По этой причине народы или их подгруппы, которые не выходят за пределы их связи с родиной на подлинный путь «Бытия-в-Государстве», находятся в постоянной опасности потери своего существования как народа и [, следовательно,] гибели. Это также является большой проблемой для тех немцев, которые живут за пределами рейха... Подводя итог, мы можем сказать, что пространство для народа, земля народа простирается до того места, где члены этого народа нашли родину и укоренились на земле (bodenständig); границы пространства Государства, территории устанавливаются широкой экспансией (Heidegger 2009:56–7).

В ЧТ идея Bodenlosigkeit, беспочвенности, недостатка онтологической укорененности акцентирует жесткую расовую критику мирового еврейства Хайдеггером. Обвинив ранее евреев в неспособности «жить», Хайдеггер обвиняет их теперь в «безмирности» — снова безобидное, казалось бы, обвинение, но лишь до тех пор, пока мы не углубимся в философские особенности обвинений Хайдеггера.

В экзистенциальной онтологии Бытия во Времени, способность «иметь мир» составляет суть того, что означает быть человеком. В противовес традиционной западной парадигме, которая понимает человека как *animal rationale*, или разумное существо, Хайдеггер, как известно, переосмысливает гносеологию через призму бытия-в-мире (In-der-Welt-Sein). В этом суть огромной разницы между

«фундаментальной онтологией» и «модернистскими» попытками разгадать тайны Erkenntnistheorie, или теории познания. Так как в экзистенциальном анализе «Бытия и Времени» способность обладать миром является обязательным признаком подлинной самости, существа или народа, лишенные этой способности, страдают от укоренившейся и неисправимой онтологической неполноценности. По сути, они «не-люди». По Хайдеггеру, человек — это часть мира, но такая, которая выступает и его господином, и его слугой. В то же время Хайдеггер указывает на то, что, в отличие от Dasein, камни и растения «безмирны». Их неспособность «обладать миром» или развивать «отношения с миром» выдает их онтологическую скудность: их неспособность к аутентичной временности-бренности (Zeitlichkeit) или тому, что Хайдеггер называет Entwurf, замысел, проект, на-брос-ок. Этот глубоко укоренившийся экзистенциальный недостаток, продолжает Хайдеггер, отличает камни, растения и животных от Dasein или того, что означает «быть человеком».

Хайдеггер утверждает:

Человек обладает миром. Но как обстоит дело с остальным сущим, которое, как и человек, часть мира: с животными, растениями, материальными вещами, например камнями? Может быть, в отличие от человека, который помимо прочего обладает миром, они просто часть мира? Или животное тоже обладает миром, но тогда каким образом? Так же, как человек, или как-то иначе? И как понимать эту инакость? А как обстоят дела с камнями? Здесь, хотя и в довольно общих чертах, обнаруживаются различия. Мы можем сформулировать их с помощью трех тезисов: 1) камень (материальный объект) безмирен; 2) животное скудомирно; 3) человек мирообразующ (GA 29/30:261).

Отсюда следует, что в ЧТ, делая евреев «безмирными», Хайдеггер приписывает им онтологические недостатки, которые они разделяют с незначительными формами органической и неорганической жизни: растениями, камнями и животными. Результатом довольно общей нормативной схемы, в которой *Weltlichkeit*, способность иметь мир играет определяющую роль, является то, что евреи как народ лишены *raison d'être*, смысла существования. Здесь, как мы четко видим, конечный результат схож с тем, который мы рассмотрели ранее, — неспособностью евреев «жить». Поскольку евреи «безмирны», они не способны обрести «подлинность» и «историчность». Одним словом, у них нет веской экзистенциальной или онтологической причины к бытию.

В четвертом томе ЧТ (*Überlegungen I–IV*), написанном с 1942 по 1948 год, Хайдеггер продолжает пережевывать идею о том, что евреи — лидеры и законодатели, тайно руководящие мировым историческим процессом западного упадка (*Untergang*). Так, несмотря на очевидное бессилие евреев, — в конце концов, во времена этих «размышлений» Хайдеггера печи Трешлинка и Аушвица были забиты телами евреев — Хайдеггер, как и его нацистские современники, приписывал евреям фантастические исторические силы. Как мы уже наблюдали, в его мировоззрении мировое еврейство несло ответственность за то, что возглавило квази-апокалиптическую «махинацию» (*Machenschaft*). Такова основная навязчивая идея Хайдеггера, проходящая через все ЧТ.

По мнению Хайдеггера, *Machenschaft* становится заменой чрезмерной озабоченности западной цивилизации осуществлением технологического мирового господства. Хайдеггер, явно лукавая и вводя

в заблуждение, утверждает, что это направление угрожает свести Бытие во всей его полноценности к вопросу о господстве — к Bestand, постоянному резерву. Стоит ли пояснять, что народ или раса, ведущая закулисную организацию этого процесса, — евреи? Хайдеггер говорит открыто: «Одна из наиболее изощренных форм гигантизма и, пожалуй, наиболее древняя — это быстроразвивающаяся история расчетливости, напористости и смешения, благодаря чему и формируется безмирность [мирового] еврейства» (GA 95:97).

Здесь уместно охарактеризовать фундаментальные составляющие современного антисемитизма. Мы осуждаем антисемитизм как идеологию или мировоззрение, доля истины в котором ничтожно мала или вовсе отсутствует. На самом деле, кроме, пожалуй, нескольких избитых и всем известных стереотипов и клише, антисемитизм практически ничего не говорит об исторических склонностях или о существовании реальных евреев. Напротив, антисемитизм говорит красноречивее всяких слов об опасениях и уязвимости самих антисемитов. Здесь, говоря языком психоанализа, мы находим классический пример «проецирования», где социальные опасения и страхи неевреев перенаправлены и навязаны уязвимой другой группе или «чужим». (Как хорошо известно, такие опасения и страхи особо выражены во времена кризисов или в переходные периоды — факт, который помогает объяснить исторический подъем антисемитизма во время Второй империи и в преддверии Первой мировой войны.)

Причина, по которой отношение Хайдеггера к евреям и его высказывания о них могут рассматриваться по своей сути как антисемитские, связана с его привычкой приписывать фантастические и тайные силы народу, на деле абсолютно бессиль-

ному. Во время написания ЧТ гонения на европейских евреев достигли апогея. Несмотря на этот факт, одним из центральных аргументов Хайдеггера в ЧТ является то, что мировое еврейство — движущая сила, стоящая за двумя наиболее серьезными проявлениями европейского культурного разложения: *Entrassung* (лишение расового начала) и *Machenschaft* (махинаторство).

Согласно Хайдеггеру, национал-социализм в силу «внутренней правды и величия» представлял собой достойный противовес этой безудержной траектории упадка. Во всех отношениях гиперболический и навязчивый антииудаизм Хайдеггера совпал с «искупительным антисемитизмом»⁵, который и составил идеологическое ядро национал-социализма (Asssheuer 2014, 2015). В качестве мировоззрения или системы верования «искупительный антисемитизм» поддерживал идею, что сложные проблемы политической современности, например проявления исторического упадка, маниакальная одержимость которым проявляется в «Бытии и времени» и в последующих работах Хайдеггера, могут, как по волшебству, быть решены лишь посредством уничтожения евреев как народа и превращением

5. «В особенности по отношению к евреям Гитлер был движим идеологическими обсессиями, которые отнюдь не были тонко рассчитанными демагогическими приемами; он довел очень особенный род расового антисемитизма до его крайних и радикальных пределов. Я назвал этот особый извод «искупительным антисемитизмом»; он отличен (хотя и произведен) от других вариантов ненависти к евреям, распространенных по всей христианской Европе, но и от обычных сортов расистского немецкого и европейского антисемитизма. В нем объединялись раж к убийству и “идеалистические” цели, которые Гитлер разделял с ядром своей партии, и он привел Гитлера к решению уничтожить евреев» (Friedlander 1997:2).

Европы в свободную от евреев (*judenrein*). Это утверждение полностью соответствует представлению Хайдеггера о теснейшей взаимосвязи «еврейского вопроса» с мессианским предназначением Германии как расы или народа. Хайдеггер утверждал, что возрождение философии осуществится не каким-то «мировым разумом, а через определенный народ — немцев. Поэтому существование евреев как народа, ответственного за триумф *Machenschaft* и «расчетливости», сильнейшим образом мешает Германии исполнить предназначенную ей историческую миссию. Хайдеггер настаивал на обязательном уничтожении мирового еврейства как расы. Томас Асхойер точно заметил:

Герменевтический трюк признания антисемитизма Хайдеггера с целью раз и навсегда отделить антисемитизм от его философии неубедителен. Враждебность к евреям, продемонстрированная в «Черных тетрадах», не является второстепенной идеей, наоборот, она формирует основу философии [Хайдеггера] (Assheuer 2014).

Симптоматично заявление Хайдеггера о том, что уничтожение европейских евреев должно пониматься как акт еврейского самоуничтожения (*Selbstvernichtung*). Особенно примечательно и тревожно то, что такие заявления, какими бы оскорбительными они ни были, полностью согласуются с философскими принципами критики технологии, которые Хайдеггер развил в 1930-е годы. Следовательно, урон, который причиняют подобные заявления авторитету Хайдеггера как мыслителя, носит скорее систематический, а не случайный характер. Они компрометируют саму основу его поздней философии, которая связана с доктриной истории Бытия.

В 1930-х годах Хайдеггер определил «мировое еврейство» как основного носителя западного модернизма — культурного образования, в котором, вслед за Шпенглером, он видел постоянный и необратимый упадок. Для описания процесса катастрофичного культурного упадка Хайдеггер применял термин «махинаторство» или «махинация» (Machenschaft), и в определенный момент «мировое еврейство» и «махинаторство» стали синонимами в его рассуждениях. Уже в ранних томах эта манера мышления имела весьма извращенные и искаженные последствия. Например, Хайдеггер утверждал, что, поскольку «махинация» представляет угрозу для реализации нацистской Германией своего основного исторического потенциала и евреи были главными его выразителями, нацизм сам отчасти пал жертвой «растущей евреизации» (Verjudung).

Такие аргументы и представляют собой антисемитизм в чистом виде. Обвинение мирового еврейства Хайдеггером не имеет ничего общего с реальной жизнью евреев и с ее ходом. Напротив, оно было основано на приписывании евреям, которые в 1930-х годах, перед Холокостом, как никогда прежде, подвергались гонениям и репрессиям, фантастической способности закулисно влиять на мировую и германскую политику. Приписывая «еврейскому врагу» сверхъестественные способности и силы, Хайдеггер тем самым оправдывал борьбу с еврейским влиянием *любыми средствами* — в том числе посредством уничтожения.

По мнению Хайдеггера, Холокост можно рассматривать как акт еврейского самоуничтожения, поскольку в Аушвице и других концлагерях евреи, движущая сила «махинации» как технологического разрушения всего Бытия, сами стали

жертвой сил индустриализованного массового уничтожения. Таким образом, европейские евреи попросту уступили *технологической силе и мощи, которые они сами первоначально и высвободили*. Хайдеггер заявляет: «Когда еврейское (*das Jüdische*) в метафизическом смысле борется с еврейским, тогда и достигается наивысший в истории уровень самоуничтожения» (GA 97:20).

Несмотря на повсеместные разрушительные последствия войны, Хайдеггер настаивает на том, что немцы, и только немцы, обладают способностью избавить Запад от стихийной нигилистической деградации. Он делает следующий чудовищный шаг в своих одиозных рассуждениях: утверждает, что разгром Германии союзниками был куда большим преступлением, чем уничтожение европейских евреев. Он пытается повернуть ситуацию в свою пользу, поменяв местами Германию и ее победителей. Они, по мнению Хайдеггера, «виновны больше», чем немцы. Хайдеггер говорит об их «коллективной вине» и обвиняет в превращении Германии в концлагерь (KZ).

Здесь можно только подивиться потрясающей близорукости Хайдеггера в суждениях. Нет сомнения, что если какая-то нация и может считаться виновной в беспрецедентных разрушительных ужасах Второй мировой войны, то это Германия. Во многом фанатичный германоцентризм Хайдеггера, которым он сам гордился, сильнее всего повлиял на уровень его мысли.

Изучение ЧТ военного периода обнаруживает, как ничтожно мало извлек Хайдеггер из уроков войны. В отличие от Ясперса он не сумел воспринять «сумерки кумиров» нацистского правления в качестве урока или стимула к моральному *самоусовершенствованию*. Наоборот, Хайдеггер постоянно

искал утешения в избитых оправданиях и практике самообмана. Например, он пишет в 1942 году: «Наивысший уровень мастерства в политике достигается тогда, когда удастся поставить своего врага в такое положение, в котором он вынужден принимать участие в собственном уничтожении» (GA 96:260).

Как мы видели, в течение 1930-х годов мысль Хайдеггера была созвучна широко распространенным тогда антисемитским предрассудкам в их «элиминационном» изводе. Исходя из предположения о том, что евреи, подвергавшиеся в то время беспощадным гонениям, на самом деле были закулисными кукловодами (Drahtzieher) на сцене мировой политики, Хайдеггер утверждал, что антисемитские меры и практики национал-социализма — меры и практики, которые вскоре превратятся в полномасштабное уничтожение, были в высшей степени оправданны. Учитывая «сатанинское преимущество» мирового еврейства, по мнению Хайдеггера, гонения на евреев относились к «необходимой самообороне». Такое восприятие еврейского влияния органично увязывается с бредовой юдофобией, характерной для расовой теории национал-социализма.

Вслед за Э. Юнгером Хайдеггер приписывает мировому еврейству «планетарную преступность», назначает евреев главными носителями «модернизма», приписывают им лидирующую роль в пособничестве процессу ускоренного культурного разложения. Хайдеггер излагает свою точку зрения в работе «Преодоление метафизики» в следующих выражениях: «крушение мира», «опустошение земли», «абсолютная объективация всего настоящего». Приписывание фантастических сил и влияния евреям в явном противоречии с их реальной подавленностью

и беспомощностью представляет собой одно из классических клише антисемитского менталитета.

Еще одно свидетельство «неадекватного» антисемитизма (неадекватного по причине того, что группа, полностью лишенная политической силы, считалась всемогущей) может быть найдено в «Философской автобиографии» К. Ясперса. Здесь автор решительно не согласился с оценкой Хайдеггером «Протоколов сионских мудрецов» как антисемитской бессмыслицы и настаивал на реальном существовании опасного международного еврейского сговора (Jaspers 1978:101).

Хайдеггер особо полагается на термин «Bodenständigkeit», который в народно-националистической (völkisch) традиции обладает неопровержимо и абсолютно расистскими коннотациями. Это объясняется тем, что этот термин связан с идеологией Blut und Boden (часто в насмешку сокращаемой ее оппонентами до Blu-Bo) в Kaiserreich, или Второй империи, тональность которой после Первой мировой войны изменилась сообразно идеологическому сдвигу немецкого консерватизма в сторону правых взглядов. Так, в 1920-е годы многие немецкие консерваторы стали, как выразился один из известнейших представителей радикального консерватизма Эдгар Юнг, консервативными революционерами. Приняв принцип Джузеппе Лампедузы, который гласит: «Чтобы все осталось по-прежнему, всё должно измениться», немецкие правые перешли в наступление — Flucht nach vorne (*букв.* бегство вперед). Соответственно в своем бегстве вперед дискурс радикального антисемитизма, который прежде был редким феноменом, и набрал обороты в кругу влиятельных правых публицистов.

Страх утраты Bodenständigkeit, или экзистенциальной укорененности, был постоянным лейтмотивом

вом в работах Хайдеггера еще веймарских времен. Задолго до захвата власти нацистами *Bodenständigkeit* приобрела в работах Хайдеггера большую важность. Это обнаруживается в Кассельских докладах Хайдеггера 1925 года о концепции времени, в переломный момент развития его концепции «историчности» (Heidegger 1925).

Хайдеггер включает свою обширную и излюбленную дискуссию о *Bodenständigkeit* в «Бытие и Время» (§ 77). Здесь он с энтузиазмом поддерживает графа Йорка фон Вартенбурга, который вслед за Ницше в работе «О пользе и вреде истории для жизни», критикует «научную историю». Борясь за «объективность», научная история проявляет свое бесплодие — одно из наиболее пагубных последствий недостатка в ней экзистенциалистской, или «жизненно-философской», ориентации. Йорк правильно, по мнению Хайдеггера, высмеивает «объективную» историографию как напоминание о чрезмерно рафинированном духе старого режима (*ancien régime*), который после Французской революции оказался оторванным от реалий эпохи. По мнению Йорка, все современная историография выказывает схожую неполноценность ввиду недостатка экзистенциальной укорененности. Научная история беспочвенна, лишена корней.

Применимость такой критики к мировому еврейству, которое в дискурсе немецких правых бичевалось за свой безродный космополитизм, считалась самоочевидной. Обвинение в *Bodenständigkeit* функционировало в качестве боевого клича (*Kampfbegriff*), концептуального оружия, направленного на модернистские концепции субъективности, примеры которой были разработаны еще Декартом (Iggers 1968, Vambach 1995). Граф фон Йорк резко заключает: «Модерновый человек, т. е. человек

после Ренессанса, считай, что мертв» (букв. готов для захоронения) (GA 2:402; БиВ 401).

Приращение Йорком «современного человека» окажет сильное влияние на онтологический подход Хайдеггера к *Zeitkritik* — его «критике исторического настоящего». По этим причинам принципиальное для фундаментальной онтологии антикартезианство идеологически радикализировалось, а «политика Бытия» составила продолжение другими средствами так называемой политики силы, *Machtpolitik*, полной отвратительных этнических оттенков, вписывающейся в траекторию немецкой идеологии от *Kaiserreich* до Третьего рейха.

Странным образом в некоторый момент критика Хайдеггером картезианства, или «философии субъекта», и его нападки на «мировое еврейство» сливаются воедино. Это происходит потому, что дискурс немецкой идеологии, многие аспекты которого поддерживал Хайдеггер, определяет евреев в качестве носителей модернизма. Таким образом, важнейший переход от *Gemeinschaft* к *Gesellschaft* предстает одновременно и историей «триумфа иудаизма над Германией»⁶. С точки зрения «политики Бытия» борьба с дезинтегрирующим социально-историческим влиянием мирового еврейства и борьба с философией субъекта неразрывно связаны.

К началу 1933 года, т. е. к моменту захвата власти национал-социалистами, употребление Хайдеггером терминов *Bodenständigkeit* и *Bodenlosigkeit* до-

6. Это название памфлета Вильгельма Марра (1879), в котором увидел свет сам термин «антисемитизм». Типичными в этом отношении были книга Макса Вебера о протестантской этике (1904) и трактат Вернера Зомбарта «Евреи и хозяйственная жизнь» (1911).

стигло той точки, когда оно стало совпадать с нацистским дискурсом «истребительного» расизма. В лекциях того периода Хайдеггер делал различие между народами, проявляющими способность к онтологической укорененности (*bodenständige Menschen*), и народами, не имеющими корней (*bodenlos*), к которым причислялись евреи и цыгане, культурными чужаками, паразитирующими на теле своих хозяев. Из всех таких народов, не имеющих корней и рас, евреи по своему влиянию считались особенно опасными. Так, Хайдеггер пишет: «Природа нашего немецкого пространства должна быть, безусловно, очевидна для славянского народа, но в иной манере, чем нам; семитским кочевникам она не станет очевидной никогда» (Heidegger 2009:83; см. Kiesiel 2009). В этом выражении заключена банальная этно-националистическая (*völkische*) идея германоцентризма — доктрины геополитики, прославляющей *Mittellage* (центральное положение) Германии, ее статус окруженного врагами «народа, занимающего центральное положение».

В том же ключе Карл Шмитт, разделявший взгляды Хайдеггера в 1930-е годы (в 1933 году Хайдеггер в переписке со Шмиттом предложил ему объединить усилия, чтобы обеспечить успех «Национальной революции» Германии), в своем труде будет противопоставлять «народы суши» «народам моря». По его мнению, первые народы имели превосходство над вторыми ввиду их *Bodenständigkeit*, или укорененности в земле; народы же моря переменчивы и ненадежны, что доказывалось их неутолимой жаждой к морским странствиям (Schmitt 1942).

Неудивительно, что «*Mein Kampf*» содержит обширное обсуждение «еврейских кочевников», выражение, основанное на мифе об Агасфере,

скитающемся еврее, и ставшее ядром антисемитского мировоззрения. Однако гитлеровский подход к этой теме отличается опасением, что если евреи рассматриваются лишь как кочевники, принимающий народ может недооценить ту серьезную угрозу, которую представляют чужаки и паразиты. Более того, фюрер особенно отмечает то, что евреи, осев среди нации или народа, редко когда уходят по своей воле. Следовательно, они должны быть выдворены или изгнаны насильно⁷.

Перевод Александра Лакишина

7. «Поскольку у евреев никогда не было государства в четко определенных территориальных границах и никакую цивилизацию они не могли назвать своей собственной, некоторые говорили, что евреи — кочевники... Еврей никогда не был кочевником, но всегда был паразитом, жиреющим на теле других народов. Тот факт, что он покидал регион своего прежнего обитания, никогда не был результатом его добровольного выбора. Его изгоняли хозяева, уставшие от злоупотреблений их гостеприимством со стороны таких “гостей”. Еврейская экспансия — типичный для всех паразитов акт. Еврей постоянно ищет новые земли для своей расы. Здесь нет ничего общего с кочевниками, ибо еврей, заняв какую-то территорию, никогда и не мечтает ее покинуть» (Hitler 1925–26:418).

Евреи на выручку Хайдеггеру? По поводу «самоуничтожения»¹

ФРАНСУА РАСТЬЕ

I. Безотчетный долг

В КАЧЕСТВЕ радикального контрапункта по отношению ко всем уже известным текстам ЧТ, изданные ныне в четырех томах, подтверждают выводы очень динамичной, хотя и немногочисленной, группы исследователей о радикальном нацизме, окрашивающем всё гигантское (102 тома!) и велеречивое наследие Хайдеггера.

Допустить, как это делает Дж. Ваттимо, что речь идет о некоем «пятне» (*macchia*), или, подобно Р. Рорти, обозвать Хайдеггера, принявшего сторону Гитлера, «сукиным сыном» (*son of a bitch*) означало бы в который раз обойти вопрос о самом содержании его философии и ограничиться лишь фактом его биографии. Сторонники такого подхода предпочитают придерживаться линии, выстроенной мэтром с целью самообеления: начиная с 1945 года хорошие отношения с несколькими евреями выдвигаются ими в качестве главного аргумента в его защиту, чтобы заставить поверить в его почти трогательное миролюбие (в это время Хайдеггер возобновил отношения с Ханной Арендт) и посеять сомнения относительно радикальности его антисемитских взглядов. О долгом нежелании

1. Переведено по: Rastier, François. *Les Juifs au secours de Heidegger? Questions sur l'auto-anéantissement // Cités 65* 2016. © Presses Universitaires de France/Humensis, 2016.

признавать такой факт свидетельствует первое издание «Словаря Хайдеггера»; но после выхода в свет ЧТ статья об антисемитизме была вскорости заменена длинной вереницей еврейских фамилий, а также полученными из вторых рук историями, описывающими мэтра, невзирая на отдельные его неудачные высказывания как осознанного философа (Arjakovsky et al. 2013, 2014).

Однако после призыва к полному истреблению евреев (mit dem Ziel der völligen Vernichtung, GA 36/37:91), обращенного к студентам за девять лет до Ванзейской конференции, ЧТ в томе 97 вводят новшество, поскольку говорят (в 1945–1947 годах) о «самоистреблении» (Selbstvernichtung) в ходе самого уничтожения. После «пророчеств» Гитлера по поводу развязывания войны евреями, непрерывно звучавших с 1939 по 1942 год, такие высказывания Хайдеггера придают еще более радикальную окраску как его антисемитизму, так и его оправданию.

Незатихающий скандал вокруг публикации ЧТ принудил многих защитников их автора к доводам еще более странным, чем те отрицания, за которыми они прятались ранее. Несомненно то, что само задуманное мэтром издание ЧТ делало ставку на радикализацию взглядов его учеников, однако качество их аргументации отнюдь не повысилось в период сознательной деконструктивистской путаницы.

Скандал, разразившийся в связи с публикацией ЧТ, затронул не только философов; мировая пресса широко оповестила об этом важном для культуры событии. И произошло оно в момент заметного оживления антисемитизма как в исламском мире, что нашло кровавое отражение в ряде терактов, в частности во Франции и в Бельгии, так и в таких

странах, как Венгрия и Россия, где набирают силы красно-коричневые тенденции. В более широком плане идентитарная тематика и ксенофобия получили такое распространение в публичном пространстве, что самые разные авторы, как, например, Ален Финкелькраут, открыто нападают на антирасизм.

1. Добрые друзья

В 2015 году было опубликовано открытое письмо сына философа Германа Хайдеггера, руководившего до прошлого года публикацией произведений своего отца². В доказательство полного отсутствия антисемитизма в воззрениях собственного отца он с благоговением приводит имена евреев, с которыми тот поддерживал сердечные отношения. В этот список вошли, конечно, его любовницы Ханна Арендт и «полу-еврейка» (Halbjüdin) Элизабет Блохман, а также чета Силаси, его предшественник еврей (ein Jude) Эдмунд Гуссерль, его ученик Карл Лёвит, его ассистент «полу-еврей» (Halbjude) Вернер Брок, которому удалось благодаря мэтру «оставаться в должности по сентябрь 1933 года», т. е. завершить семестр, после чего он был вынужден отправиться в эмиграцию.

В первую очередь обращает на себя внимание утверждение, что ректор Хайдеггер якобы запрещал жечь книги. Однако именно он призывал к очистительному пламени во время «символического сожжения» книг (symbolischer Verbrennungsakt von Schmutz- und Schundliteratur), состоявшегося 24 июня 1933 года, когда он произнес свою «огненную речь», Feuerspruch, начинавшуюся словами:

2. Die Zeit, 6.08.2015 (ранее письмо было уже напечатано в Kölner Stadtanzeiger и Badische Zeitung).

«Огонь, дай нам знать, просвети нас, укажи нам путь, с которого нет возврата»³. Ни слова не говорит Герман Хайдеггер о публичных антисемитских мерах, принятых мэтром по собственной инициативе во время его ректорства, направленных, в частности, против студентов-евреев (и/или коммунистов).

В свою очередь заверения Германа Хайдеггера проясняют, почему он замалчивает следующее высказывание: «Следовало бы задаться вопросом, на чем основывается склонность еврейства к преступности в планетарном масштабе». Эта фраза, взятая из текста, относящегося к 1939–40 годам, была приведена лишь в примечаниях к книге Петера Травни «Хайдеггер и миф о всемирном еврейском заговоре» (Травни 2014:51), тогда как она была удалена из опубликованного текста без всякой ссылки⁴ по указанию Германа Хайдеггера, что само по себе весьма красноречиво свидетельствует как о надежности издания, так и об искренности недавних возмущений его руководителя.

Всё это общеизвестно, но редакция «Die Zeit», похоже, игнорирует это обстоятельство. Как не обратила она внимание и на использование ка-

-
3. Cf. GA 16:131; Faye 2005:91. Кэте Фортриде рассказывала в ту пору в письме к сыну, как в университете был воздвигнут позорный столб, на который любой мог вывесить указание на еврейские книги, «противоречащие немецкому духу» (*wider den deutschen Geist*) (Vordtriede 1998). Я благодарен С. Келлерер за это указание.
4. Ее следовало бы поместить в GA 69:78. Герман Хайдеггер, подписывая свою статью, назвал себя историком, но, как видно, его не слишком заботит полнота публикуемых им материалов. Увы, как говорил тот, кого мэтр называет «еврей Фрейд»: «С искажением текста дело обстоит, как в случае убийства. Трудность состоит не в его выполнении, а в том, как стереть его следы».

тегории расы: ведь если нельзя говорить о существовании «полу-мусульманина» или «полу-протестанта», то что тогда означает Halbjude? Это слово содержит прямую отсылку к провозглашенным в 1935 году в Нюрнберге расовым законам, послужившим основанием для преследования евреев.

У Хайдеггера это выражение вошло в обиход: так, в письме к Курту Бауху от 7 февраля 1935 года, он подразделяет своих слушателей на следующие категории: «Отдельные евреи, полу-евреи, а остальные — неудачники, иезуиты и переодетые в мирян монахи, несколько умников»⁵. Нет ничего удивительного в том, что Хайдеггер изъясняется таким языком, поскольку по завершении своего ректорства он заседал в Комитете по философии права бок о бок с Альфредом Розенбергом, Карлом Шмиттом и Юлиусом Штрейхером (главным редактором антисемитского листка «Der Stürmer») и принимал участие в разработке антиеврейских Нюрнбергских законов, превративших Jude и Halbjude в юридические понятия. А что касается такого аргумента, как общение с евреями и «полу-евреями», то, как язвительно заметил рейхсфюрер СС Гиммлер в своей секретной речи в Познани еще в 1943 году,

еврейская раса истребляется, говорит один член нашей партии. — Тут всё ясно, это часть нашей программы; уничтожение евреев — это то, что мы

5. Bauch/Heidegger 2010:29. Что, впрочем, опровергает тезис защитников Хайдеггера, согласно которому последний насколько не разделял биологический расизм нацистов, даже если его «одухотворил», так же как и Гитлер, утверждавший, если верить записям Бормана, что евреи являются «духовной расой».

делаем. Но вот тут появляются восемьдесят миллионов хороших немцев, и у каждого из них есть свой хороший еврей. Разумеется, все остальные — сволочи, зато вот этот еврей — отличный парень⁶.

Таким образом, защите Мартина Хайдеггера — этому образцу сыновнего почтения — удалось при поддержке авторитетного ежедневного издания еще раз как бы внедрить категории расовых законов в публичное пространство Германии; быть может, в этом состояла ее главная задача и в этом по-прежнему заключается ее единственный интерес.

2. Всеобщая мобилизация

Среди тех, кто в наши дни составляет списки еврейских фамилий, Герман Хайдеггер не одинок.

А. — В «Словаре французского иудаизма начиная с 1944 года» (Leselbaum & Spire, ed. 2013) сразу за статьей «Иврит» идет статья, озаглавленная «Хайдеггер (философия)». Ее автор, Жерар Бен-сюссан, прибегает к двум парадоксально компромиссным аргументам, дабы доказать, что Хайдеггер заслуженно занимает место в этом словаре, короче говоря, он в достаточной степени «свой»⁷:

6. Секретная речь, произнесенная Гиммлером перед группой генералов и офицеров СС в Познани 4 октября 1943 г. (цит. по: Védarida 1992:43).

7. Зато Пауль Целан, проживший значительную часть своей жизни во Франции, упоминается в этом словаре только в статье «Хайдеггер», где, за исключением нескольких дат и фамилий, всё, что сказано о нем, искажено апологией мэтра. По поводу Целана и Хайдеггера нельзя обойти вниманием анализ Ж. Боллака, опирающийся на образцовый разбор стихотворения *Todtnauberg*: Bollack 1997.

- (i) Некоторые из его учеников, такие как Арендт и Левинас, также фигурируют в этом словаре. Как пишет автор статьи, «Хайдеггера называют самым великим французским философом XX века» (399); это, конечно, шутка, признаётся он, но «мы все немножко дети наших детей. “Генетическое” наследие произведения заранее обуславливает его содержание — пусть и парадоксально, но действительно» (там же). Поскольку у Хайдеггера были ученики-евреи, данная генеалогическая метафора как бы вводит его в свой круг, понимаемый как потомство (употребление термина «генетическое» подтверждает такое прочтение).
- (ii) Далее в заметке под заголовком «Еврейские темы» (*Thèmes hébraïques*) Жерар Бенсюссан, по-видимому, стремится примирить нацистского мыслителя с иудаизмом: он еще раз обращается к теме «безотчетного долга» (*dette impensée*), разработанной Марлен Зарадер (*Zarader 1990*), но опирается при этом на Эриха Йенша — «нацистского идеолога», написавшего донос на Хайдеггера, в котором характеризует его подход как «талмудистский». Постоянно сводя счеты между собой, нацисты не упускали случая уличить друг друга в «объевреивании». Близкий к Розенбергу эсэсовец Йенш писал свой донос во время ликвидации штурмовиков, видя в Хайдеггере одного из их приспешников. Короче говоря, «при всей необходимости соблюденной дистанции» нацистский бред может послужить в какой-то степени авторитетной ссылкой в области иудаизма. Бенсюссан завершает свои рассуждения выводом, что Хайдеггер по-прежнему остается одновременно «нераскаявшимся нацистом и мыслителем, без которого нельзя обойтись».

Но что означает слово «талмудический» в нацистском дискурсе? Отвратительное умствование, утратившее корни. В тексте Йенша оно употребляется как оскорбительный антоним «германского». Узаконение такого употребления в словаре иудаизма противоречит самому предмету Талмуда как «места» еврейского Закона. Этот антисемитский топос был прекрасно знаком Хайдеггеру, использовавшему его годом ранее, 25 июня 1933 года, в доносе, адресованном ответственному от нацистской партии в министерстве культуры Баварии. Донос касался философа-неокантианца Рихарда Хёнигсвальда, еврея. Хайдеггер прозрачно намекает на близость неокантианской философии к талмудической мысли: «...именно Хёнигсвальд отстаивает неокантианское мышление, проявляя при этом особенно опасную изворотливость и работающую вхолостую мысль», чуждую «исторической укорененности и народной традиции происхождения из крови и почвы»⁸. Мэтр завершает письмо обычным «Хайль Гитлер!».

Использование иудаизма в целях обеления какого-нибудь нациста чревато риском внедрения нацизма в иудаизм. Как раз эту тему самоуничтожения и развивает Хайдеггер: «Именно тогда, когда сущностно “иудейское” в метафизическом смысле вступает в борьбу с иудейским, самоуничтожение достигает своей исторической высшей точки»⁹.

8. Ср. «mit einem besonders gefährlichen Scharfsinn und einer leerlaufenden Dialektik» (GA 16:133; Faye, Heidegger — L'introduction... 2005, p. 65–66). В своем анализе этого отрывка Мэтью Шарп подчеркивает именно его антисемитскую направленность (Sharpe 2015).

9. «Wenn erst das wesenhaft 'Jüdische' im metaphysischen Sinne gegen das Jüdische kämpft, ist der Höhepunkt der Selbstvernichtung in der Geschichte erreicht» (GA 97:30).

В. — Для начала сделав вид, что антисемитизм Хайдеггера оказался для него открытием, Петер Травни, послушный издатель книги, из которой Герман Хайдеггер удалил фразу об организованной во вселенском масштабе преступности как особом предназначении еврейской расы, стал во главе другой линии защиты: он не только нисколько не сокрушается по поводу антисемитизма Хайдеггера, но и, подобно мэтру, узрел его философские основы не более и не менее, чем в Истории Бытия. Этот онтологический антисемитизм вписан в судьбу, которую немцы должны свершить как некую славную миссию.

Впрочем, и упреки в антисемитизме лишаются оснований по причине «сердечного согласия» Хайдеггера с евреями, в первую очередь — с Ханной Арендт, чей трогательный образ постоянно всплывает с целью сделать из Хайдеггера икону как в театре, так и в кино. Петер Травни также прибегает к этому избитому аргументу, но при этом дает понять, что антисемитизм нацистов, возможно, был в общем-то понятной реакцией на еврейский общинный дух. В умело разбросанных примечаниях он обильно цитирует разных авторов — от Германа Когена до Теодора Герцля и Мартина Бубера, а также раввина Иоахима Принца, Фрейда и даже Вальтера Ратенау (Травну 2014а:57, 75, 69, 139). Дамы тоже не обойдены: когда Арендт недостаточно, он призывает на помощь Элизабет Блохман и Машу Калеко.

Такой перечень имен лишний раз напоминает о том, что отношения Хайдеггера с его студентами-евреями уже давно стали предметом постоянно повторяющихся апологетических рассуждений. В 2014 году вышли в свет материалы семинара под заголовком «Долг и дистанция. О некоторых

учениках и слушателях Хайдеггера еврейского происхождения», начинающиеся со следующего списка имен: «Гюнтер Андерс, Ханна Арендт, Ханс Йонас, Эммануэль Левинас, Карл Лёвит, Герберт Маркузе, Лео Штраус, Эрик Вейль...»¹⁰ Этот очистительный ритуал продолжился в 2015 году на международном семинаре на тему «Хайдеггер и “евреи”»¹¹ при участии самого Петера Травни в качестве главной приглашенной звезды и Жерара Бенюссана как одного из организаторов. Вступительная часть была сформулирована так:

На протяжении всего пути, проделанного его мыслью, Хайдеггер находился в окружении «еврейских умов» — учеников и коллег, истолкователей и критиков, соперников и наследников: Гуссерль, Арендт, Лёвит, Маркузе, Йонас, Кассирер, Деррида, Фрейд, Лукач, Левинас, Штраус, Андерс, Бубер, Целан, Адорно, Беньямин, Розенцвейг...

В этом перечне соседствуют оппоненты Хайдеггер (такие как Кассирер, Адорно, Андерс, Беньямин, Йонас) и во многом с ним не согласные (Арендт,

-
10. Lescourret, ed. 2014. Далее автор приводит следующий довод: «Как ни парадоксально, но послевоенная социальная, политическая и метафизическая философия широко представлена немецкими или обучавшимися в Германии мыслителями, особенность которых состояла в том, что они были студентами Мартина Хайдеггера и в то же время еврейского происхождения», — а затем предполагает, что «эта новая страница немецкой философии (...) могла бы быть также еще одной страницей еврейской философии XX века». Может быть, тогда уж рассматривать Хайдеггера как важную фигуру в современной еврейской философии?
11. Семинар состоялся в конце января 2015 г. во Французской национальной библиотеке; его материалы были опубликованы под тем же заголовком, см. в библиографии: RJ 2015.

Деррида); люди, связанные с ним эпизодически (Маркузе, Штраус) и даже вовсе никак не связанные (Фрейд); марксистские или тяготеющие к марксизму теоретики (Лукач, Маркузе, Адорно, Андерс), а также другие, известные своими правыми взглядами (Штраус). Из семнадцати авторов только Розенцвейг, Бубер и Левинас имели какое-то отношение к иудаизму. Все остальные были либо атеистами, либо христианами, как Гуссерль. Нет никаких оснований причислять их к категории «еврейских умов», разве что по факту происхождения, ничего не говорящему ни об интеллектуальных проектах, ни о творчестве, опасная бессмысленность которого в этом плане не вызывает сомнения. Что способно объединить этих авторов, так это желание всеобщего замирения вокруг фигуры Хайдеггера, которую внезапно решили возвести в организующий центр современной «еврейской» мысли¹².

Такое сопоставление не прошло без последствий: в течение десятилетий — с тех пор как преступления нацизма, видимо для удобства, стали сводить только к истреблению евреев — многие эссеисты пытаются приравнять евреев к нацистам. Чего уж говорить о радикальных антисемитах, уподобляющих звезду Давида свастике, или тех, кто, апеллируя к концепции богоизбранности, дошел до утверждения, что вдохновителем «Mein Kampf» был некий раввин¹³.

В области философии попытка применить такой подход состоялась уже давно. Вполне понятно, что

12. Редакторы издания употребляют выражение «гебраистский массив» (RJ 2015:8). В этой публикации исчезли имена Фрейда и Розенцвейга, упоминавшиеся на предыдущей странице, зато появились Хоркхаймер и Тугендхат, которых сочли более близкими.

13. См. более чем сомнительную повесть Джорджа Стайнера: Steiner 1981.

с точки зрения простодушного коммунитаризма лестно осознавать, что величайший философ тайком заимствовал свои тезисы у иудаизма. В ходе дискуссии на семинаре во Французской национальной библиотеке еще раз прозвучала эта тема: «В чем и по какой причине “иудаизм”, по Хайдеггеру, принадлежит по-прежнему к порядку некоего безотчетного долга?»

Изображать нацистского мыслителя в обличье блудного сына, многим обязанного своим духовным отцам-евреям, означало бы в который раз затушевать линию, отделяющую жертв от их палачей. Хайдеггер, разумеется, «перекодировал» самых разных авторов на языке собственной онтологии в сотне своих безапелляционных глубокомысленных томов, но, за исключением нацистов и их вдохновителей, он пользовался ими как материалом, а не как источником, пусть даже имплицитным.

Палачи ничего не должны своим жертвам, саму память о которых они стремятся искоренить: пока они не предстали перед судом, содеянное ими, разрывая всякую связь, изымает их из мира людей. Пытаться признать за ними некий безотчетный долг равносильно признанию некоего миметического соперничества между евреями и нацистами.

Сама идея такого долга фактически относится к области эзотерического антисемитизма: многие правые теоретики-антисемиты, в том числе Эрих Людендорф, начальник генштаба, Йорг Ланц фон Либенфельс, основатель нового ордена тамплиеров (Neutempler Orden), Рудольф фон Зеботтендорф, давший нацистской партии ее название, были любителями каббалистической мистики, а Гвидо фон Лист даже уверял, что в Каббале сокрыты тайны германского начала (Nesi 2014).

Короче говоря, сочетание умозрительных построений каббалистики и ариософии превратилось в начале прошлого века в одну из излюбленных тем для эзотерических обществ, таких как, например, «Граальбунд», в которое вступил и Хайдеггер. Ну а в наши дни к теме «безотчетного долга» добавляется тема «добровольного возмещения», или прочтения иудаизма в духе Хайдеггера, чреватого сознательным риском занести в него нацистские принципы мэтра. Вот и в журнале «La Règle du jeu» можно найти ряд публикаций, предлагающих новое прочтение — в мутном свете ЧТ — умозрительных положений еврейской эзотерики, в частности Лурианской каббалы, нашедшей продолжение в мессианском учении об антиномиях Саббатая Цеви: например, в статье Даниэля Дальстрома о *Галуте*, или рассеянии всего, или в статье Энтони Стейнбока о *Бака* — наличии искр божественного (RJ 2015:304, 334).

И здесь стоит вопрос об уничтожении не только евреев, но и иудаизма. Так, когда Паскаль Давид в своем «Эссе о Хайдеггере и иудаизме. Имя и число» (David 2015) утверждает, что Хайдеггер нужен ради «освящения имени», то он тем самым наносит оскорбление этой религии, потому что такое освящение (*Киддуш Хашем*) является противоположностью упорному отрицанию, которое и превратило Хайдеггера в пророка. Такое освящение может быть расценено как сопротивление: в рукописи, обнаруженной в земле неподалеку от крематория, Залман Градовский рассказывает о том, как заключенные из «зондеркоммандо» Аушвица создали подпольную молитвенную комнату в блоке крематориев; впоследствии это сопротивление материализовалось в вооруженном восстании, в ходе которого погиб автор этой рукописи, ставший одним из его руководителей (Gradowsky 2001; Des voix... 2005).

Когда Паскаль Давид берется утверждать, что Хайдеггер позволяет нам избежать тисков одержимости числом, он как будто забывает о том, что отвлечение к цифрам, которое проповедовал Хайдеггер, было лишь продолжением антисемитского стереотипа «неистребимой ловкости в расчетах», по его собственному выражению.

Демонстративно лишенная этики мысль Хайдеггера не могла быть чем-либо обязанной иудаизму как религии этики, изначально построенной на соблюдении Закона. Стоит ли унижать иудаизм, дабы поправить репутацию мэтра? Подобное самоуничтожение иудаизма отвечало бы в философском плане той концепции самоуничтожения евреев, которую Хайдеггер выдвинул, чтобы отрицать нацистские преступления.

Тем не менее коммунитаристская онтология, важнейшим идеологом которой по-прежнему остается Хайдеггер, не покажется безобидной, если Донателла Ди Чезаре, еще одна «звездная» гостья этого международного семинара и в ту пору вице-председатель Хайдеггеровского общества (Heidegger-Gesellschaft), спокойно напомнила: «Ассимилированный еврей представляет в конечном счете наибольшую опасность, так как мимикрирует и становится невидимым»¹⁴. В конце-то концов ношение желтой звезды и было призвано помочь избежать опасности еврейского притворства с целью помешать темным проискам Заговора.

14. Di Cesare 2014a:15. Похоже, что Дрюмон в своем памфлете «Еврейская Франция» опередил Ди Чезаре: «Всякий еврей, которого видно, всякий отъявленный еврей не представляет относительно большой опасности... тут понятно, как себя вести с ним, за ним можно уследить. Опасный еврей — это еврей невнятный» (цит. по: Poliakov 1961:157).

С. — В предисловии редакторы этого номера журнала «La Règle du Jeu» Рафаэль Загюри-Орли и Жозеф Коэн щедро раздают идентитарные определения и без колебаний называют «еврейскими философами» таких разнородных авторов, как Филон Александрийский, Спиноза и Фрейд¹⁵. Этот парадоксальный, столь миролюбиво настроенный экуменизм не очень-то высоко ставит историю идей в своем стремлении отвести заблудших в лоно какого-либо сообщества.

В статье «О понятии нации» Бруно Баух (Bauch 1916) сокрушался по поводу «объевреивания» (Verjudung) немецкой философии в тех же выражениях, которые в том же 1916 году употреблял Хайдеггер в одном из писем к Эльфриде. Поскольку Баух определяет нацию как общность по рождению (das «Mitgeboren»-Sein), используя при этом понятия «кровь» и «почва», Кассирер в своем ответе, остававшемся долгое время неопубликованным, задается вопросом:

Мы все говорим о «греческом духе» или в самом деле мы все говорим о «немецком духе». Но может ли дух объективно быть греческим или немецким?

15. RJ 2015:7. Сам выбор имен проблематичен: Филон был авторитетом как для христианских авторов, так и для гностиков и неоплатоников; не владея еврейским, он вряд ли был способен цитировать Библию иначе как в переводе Семидесяти толковников; отношения Спинозы с иудаизмом носили настолько конфликтный характер, что он был изгнан из амстердамской общины, в частности, потому, что его философия была атеистической в той степени, в какой это было возможно в те времена; что же касается Фрейда, его проект был скорее научно-терапевтическим, чем философским, а в его произведениях не прослеживается никакой существенной связи с иудаизмом, что не помешало нацистам осудить их как еврейские писания, а Хайдеггеру заклеить его как «еврея Фрейда» (GA 96:218).

Не исходит ли допущение подобного рода определения из «чисто догматического натурализма» (Cassirer 2008:42)?

Если причислять к «еврейским философам» таких атеистов, как Фрейд, то не значит ли это рассуждать подобно антисемитам?

D. — Семинар в Национальной библиотеке начался с вопроса, поставленного Аленом Финкелькраутом: «Как не быть хайдеггерианцем?» — и завершился вопросом Бернара-Анри Леви: «Как можно быть хайдеггерианцем?»¹⁶ «Быть» или «не быть» — заголовки докладов перекликаются в общей озабоченности эссенциалистского и даже идентитарного свойства, касающейся в большей степени хайдеггерианства, чем иудаизма, символизируя тем самым не только единодушие вокруг фигуры Хайдеггера, но и слияние левых и правых под знаком принадлежности к еврейству, о чем заявили многие выступавшие.

Не желая пересказывать здесь все 800 страниц сборника материалов, столь же неровного, сколь и объемистого, попытаюсь прояснить его цель, восстановив три отсутствующих предложения, вычеркнутых его редакторами, которые должны были фигурировать на стр. 676 последнего абзаца доклада Ива Шарля Зарка¹⁷:

И в заключение одно простое соображение. Верите ли вы, что крах этой мысли побудит какое-то число людей более не ссылаться на Хайдеггера? Вряд ли.

16. Вопрос, восходящий как минимум к «Персидским письмам», поставлен во вполне парижском стиле.

17. Для облегчения понимания цитируемых отрывков я привожу абзац в первоначальном виде, помечая курсивом удаленные предложения.

Кого можно действительно считать посвященными, так это тех, кто продолжает, невзирая на чудовищные разоблачения, содержащиеся в «Черных тетрадах», считать себя хайдеггерианцем как ни в чем не бывало, как будто то, что нам стало известно, ничего не меняет и как будто по-прежнему возможно рассматривать их автора не только как главную и позитивную референцию, но и как указывающего направление, в котором мы должны идти. *Так, как справедливо заметил Франсуа Растье, Джорджо Агамбен вслед за Хайдеггером, да и за Карлом Шмиттом утверждает, что со времен Освобождения [от фашизма] концлагерь превратился в «Номос планеты Земля». Но более того: как объяснить тот факт, что иные, от кого этого гораздо менее можно было ожидать, могут, подобно Алену Финкельkraуту, выступать с докладом «Как не быть хайдеггерианцем?» на этом семинаре в январе 2015 года, т. е. после публикации «Черных тетрадей», и, по-видимому, со знанием дела выдвинуть довод, что мысль Хайдеггера в противоположность защитнику техники Левинасу позволяет обосновать привязанность евреев к земле Израиля? Нисколько этого не стыдясь и совершенно безответственно в интеллектуальном отношении, он одним махом превратил поборника истребления евреев в мыслителя их возрождения. Похоже, что у хайдеггерианства такого рода посвященных впереди еще светлое будущее.*

Вымарывание этих фраз выставляет в невыгодном свете проект и редакторов сборника, и организаторов семинара.

- (i) Общественному мнению навязывают — пусть и внешнее — единодушие вокруг фигуры Хайдеггера, и это несмотря на его радикально антисемитскую позицию, которая после публикации ЧТ уже неразрывно встроена во всё написанное им.
- (ii) Зачем-то замалчивается сползание в идентитаризм А. Финкельkraута, не постеснявшегося

в своем докладе заявить: «Что же касается евреев, в наши дни они выбирают путь укоренения» (цит. по: Dautreuil 2015), — перефразируя тем самым слова Хайдеггера из интервью журналу «Шпигель»: «Всё существенное и великое в человеке могло появиться на свет только благодаря наличию родины и укоренения в традицию»¹⁸.

- (iii) Вне связи с Финкелькраутом в первом предложении, подвергшемся цензуре, речь шла об уникальном характере истребления. В одной

18. Поначалу выставленный на сайте «Règle du Jeu», этот доклад был впоследствии удален, тогда как остальные остались в общем доступе. Самые сомнительные формулировки, снискавшие ему одобрение ведущих, Финкелькраут счел нужным — академическая осторожность обязывает — оставить для устных выступлений. И хотя в печати он облек их в изысканный научный стиль, редакторы издания в плане двойного языка пошли еще дальше, оправдывая тем самым учиненную ими цензуру, само собой разумеется, во имя морали. Лестное доверие было оказано и другим авторам. Фёде давно заигрывает с негационизмом: так, он выразил свое одобрение Бофре за поддержку Форрисона. Янн Муа написал предисловие к опубликованному в 2007 г. сборнику одного из единомышленников Дьедонне под названием «Мир против себя: антология высказываний против евреев, иудаизма и сионизма» (Ален Сораль был осужден судом за его переиздание). В 2010 г. вместе всё с тем же Форрисоном, а также Дьедонне и всем «цветом» негационизма он принял участие в распространении петиции, требующей отмены закона Гэйсо, устанавливающего наказуемость проявлений расизма и антисемитизма. Он, конечно, заявил, что его ввели в заблуждение, хотя в его блоге на сайте «Règle du Jeu» оперативная память в Гугле весьма бестактно сохранила удаленное предложение, свидетельствовавшее об обратном. Велика важность, коли это несколько не мешает ему предаваться излипаниям прямо-таки в духе Ламартина вроде «Бытие пробуждается раньше, чем бытийность» (RJ 2015:189).

из лекций, датируемой 1949 годом, Хайдеггер, обходя вопрос вины нацистов, говорил о концлагерях так, как если бы это были промышленные предприятия, а массовое уничтожение людей представляло собой производство трупов, и как будто ответственность за них может лежать на технике, с его точки зрения, «объевренной». Такой подход имел успех. В том же тексте мэтр высказывает мысль, что блокада Берлина русскими превратила этот город в лагерь смерти. А уже в ЧТ он добавляет, что после поражения в войне Германия стала представлять собой огромный концлагерь¹⁹.

Хайдеггеровский топос был позаимствован и расширен Агамбенем, представляющим концлагерь как некую универсальную норму, или, в соответствии с терминологией Карла Шмитта, «номос» планеты Земля, что позволило ему уподобить «мусульман» Аушвица пленникам-палестинцам, а затем и узникам Гуантанамо (при этом израильтянам и американцам отводится еще не остывшее место, ранее занятое нацистами)²⁰. В этой фигуре речи вынесенный Нюрнбергским трибуналом приговор подменяется универсальным осуждением демократических обществ и современного мира вообще,

19. «ein einziges Kz» (GA 97:100). Тенденция сводить истребление людей нацистами исключительно к созданию лагерей смерти, какими бы чудовищными они ни были, затрудняет понимание нацизма: так, Арендт пользуется не вполне определенным понятием тоталитаризма в применении как к немецкому Lager, так и к сталинскому Гулагу и даже к маккартистским тюрьмам, но не к фашистской Италии.

20. Первое подвергнувшееся цензуре предложение из статьи Зарка содержит явный намек на гл. 12 моей книги (Rastier 2005), где я подробно рассмотрел некоторые неточности у Агамбена.

о чем постоянно твердил Хайдеггер, и что в наши дни составляет повседневную пищу для красно-коричневых — от Дугина до Жижекa и Бадью.

Еще дальше в плане размывания самого понятия «массовое уничтожение» пошла Бабетта Бабиц, закончив свое живое и путаное выступление проведением параллели между истреблением евреев и употреблением в пищу мяса: «Через несколько часов мы будем обедать, и в этом обеде животные будут играть для нас ту же роль, что и евреи» (RJ 2015:445). Такое сопоставление, очеловечивающее убойную скотину и одновременно приравнивающее к скоту загубленных евреев, растворяет истребление людей в рутине повседневной жизни, и это при том, что дело защиты животных, кажется, вполне обходится без Гитлера, в свое время, однако, его поддержавшего. И это высказывание не вызвало никаких оговорок у издателей сборника.

В работе «Проблема техники» (1949) Хайдеггер писал, что «моторизованная пищевая промышленность в своей сути идентична производству трупов в газовых камерах и лагерях смерти». Это высказывание, взятое из прочитанного в том же году в Бремене доклада, не фигурирует в окончательном издании 1953 года. Речь идет о единственном упоминании истребления людей в творчестве Хайдеггера вплоть до посмертного издания 2001 года. Ранее мы проследили историю отвратительной антиномической метафоры, приравнивающей евреев к убойному скоту, восходящей к впечатляющим снимкам механизированных чикагских скотобоен²¹. Этот образ

21. Они послужили главным образцом при создании первых сборочных конвейеров, в частности на заводах Форда в Детройте, а в межвоенный период еще внушали страх таким возвышенным натурам как Жан Геэнно.

был использован в саркастической манере эсэсовским врачом Фридрихом Энтрессом и, конечно, Хайдеггером, а вслед за ним многими авторами — от Арендт до Агамбена. Перетолкованный Б. Бабич как аналогия с обедом на семинаре во Французской национальной библиотеке, этот образ, кроме того, был вновь мобилизован А. Стейнбоком, находчиво заметившим в связи с хайдеггеровским текстом, что «пищевая промышленность трансформировалась в быстрое питание» (RJ 2015:317) и тем самым внесшим последний штрих в окончательную «макдональдизацию» Аушвица. Подобная аналогия, заставляющая вспомнить жертвоприношения у древних, завершавшиеся поеданием принесенных на заклание животных, вызывает еще большее отвращение²².

3. Черные дыры

В хвалебной статье 2015 года под заголовком «Черная дыра Хайдеггера» Джанни Ваттимо, историческая фигура международного хайдеггерианства, высказывает одобрение заданному Травни направлению мысли, утверждая при этом, что у Хайдеггера вовсе не говорится об истреблении (Vattimo 2015), тогда как последний в GA 97 открыто и недвусмысленно рассуждает на тему самоистребления (Selbstvernichtung) евреев, конкретизируя тем самым свой призыв к «тотальному истреблению» врага в 1933 году.

Ваттимо не видит ничего серьезного в том, что Хайдеггер осуждает «мировое еврейство»

22. Кулинарная метафора устойчиво присутствует в произведениях нациствующих писателей. Так, например, Селин в романе «Север» изображает группу проституток, поджаривающих околевшую лошадь на костре в лагерном рву (Hartmann 2016:108–109).

(Weltjudentum—слово, которое он, кстати, переводит как «иудаизм» (ebraismo)), и заверяет нас, что его «тон, конечно, нельзя сравнить со свирепостью нацистского истребления», забывая при этом, что Гитлер, Розенберг и Гиммлер употребляли это слово в сопоставимых контекстах. По мнению Ваттимо, философия Хайдеггера достойна похвалы за то, что открылась «новым горизонтам истины (тут можно вспомнить парадигмы Томаса Куна, который вообще много позаимствовал у Хайдеггера)»²³. Достойное осуждения самозамыкание мысли на антисемитизме оборачивается, таким образом, многообещающим открытием новой парадигмы. Конечно, как уточняет Ваттимо, Хайдеггер полагал, что «модерновость с ее абстрактным математическим духом, без подлинных исторических и даже национальных корней нашла воплощение в еврейском народе», но даже если он и допускал на этот счет спорные суждения, то «этот шлак и эти предрассудки могут и должны быть отделены от его живого наследия», необходимого нам для понимания современного мира.

Здесь Ваттимо уже не просто вступает в противоречие с Травни, подчеркивающего, что антисемитизм составляет неотъемлемую часть всей философии Хайдеггера. Обращает внимание и выбранный им для статьи заголовок, почти повторяющий название знаменитой статьи Примо Леви «Черная дыра Аушвица», опубликованной в той же газете в 1987 году, незадолго до его самоубийства²⁴. В ней Леви критиковал исторический ревизионизм Нольте и Хильгрубера, близ-

23. Томас Сэмюэл Кун происходил из еврейской семьи, поэтому Ваттимо (может быть, «безотчетно») подверстывает его — инверсивно — к топосу «безотчетного долга».

24. Levi 1987. Здесь я присоединяюсь к мнению Ливии Профети (Profeti 2015).

кий по духу негационизму Фориссона. Показательно, что в заголовке статьи Ваттимо имя Хайдеггера заменило «Аушвиц»: как не увидеть в этом стремление выкорчевать память — именно то, что расценивается как негационизм в статье Леви, увидевшего в Хайдеггере очевидный пример «интеллектуального отречения» (Levi 1987:117)?

Такого рода подмена происходит не впервые. Так, в 2014 году Петер Травни озаглавил свой апологетический труд «Irrnisfuge. Heidegger Anarchie»²⁵. Но слово ‘Irrnisfuge’ (букв. fuga заблуждения) перекликается с «Todesfuge» (Фуга смерти), названием стихотворения Пауля Целана, написанного им в нацистском концлагере и вошедшего после публикации 1952 года во все школьные учебники в Германии²⁶. Заимствованный у Целана эпиграф лишь подтверждает аллюзию, невзирая на отпирательство самого Травни («...без какой-либо интертекстуальной аллюзии» (Trawny 2014b; франц. пер., р. 10). «Блуждание» (Irrnis) заменило «смерть» (Tod), поскольку это якобы блуждание оказалось смертельным: слово ‘Irrnis’ несет некое скрытое эвфемистическое значение, а Хайдеггер заступает на место Целана.

Таким образом, и Примо Леви у Ваттимо, и Пауль Целан у Травни оказываются одинаково стертыми,

25. Trawny 2014b. На французском языке в переводе Николя Вейля заголовок звучит как «Свобода заблуждаться вместе с Хайдеггером» (*La liberté d'errer, avec Heidegger*, Montpellier, Indigène).

26. Подобная аллюзия нередко встречается у адептов Хайдеггера. Например, Рюдигер Сафрански озаглавил свою книгу «Немецкий учитель. Хайдеггер и его время» (Safranski 1994), переиначив рефрен «Фуги смерти»: «Смерть — это учитель из Германии» — и тем самым вручив имя прославленного им мэтра смерти-истребительнице.

удаленными посредством шаблонной подстановки, одновременно отсылающей к их творчеству и его отрицающей. Прием не нов: ведь и сам мэтр сконструировал неологизм *Irrnisfuge* (GA 81:316) с намеком на стихотворение Целана. Отсылка тем более очевидная, что Хайдеггер, озабоченный этническим очищением немецкого языка, старательно избегал всяческих романизмов вроде *Fuge*, за исключением как раз антисемитского контекста: например употребление слова '*commercium*' в «Бытии и времени» или '*brutalitas*' в ЧТ.

В статье с названием «Заблуждение Файя» Травни повторно использовал этот прием (Травни 2015b). Похоже, что в качестве модели он избрал для этого случая книгу Антонио Дамасио «Заблуждение Декарта»²⁷. Здесь в лице Файя под его прицелом оказались картезианство (предположительно французское) и рационализм как таковой, что неудивительно, если учесть, что Хайдеггер начиная с 1916 года считал себя облеченным миссией беспощадной борьбы с рационализмом²⁸.

4. О мстительных грешниках

Ваттимо говорит и о других, более актуальных формах уничтожения в статье, педагогично озаглавленной «Как стать антиссионистом», вошедшей в сборник «Деконструируя сионизм»²⁹. Упомянув Ахмади-

27. Эта книга, безусловно, не входит в число обычных библиографических ссылок Травни, но в том же номере журнала, где он напечатался в 2014 г., опубликован ее анализ.

28. Своей молодой супруге он признавался: «Сегодня я знаю, что *я вправе* объявить рационализму войну не на жизнь, а на смерть» (Heidegger E./M. 2005:36).

29. См. Vattimo & Marder, ed. 2014. Введение Ваттимо и Мардера (i-xxi) озаглавлено так: «Если не теперь, то когда?» (If not

нежада, в ту пору еще премьер-министра, он рассуждает следующим образом: «Что касается идеи “стереть” государство Израиль с карты — одна из обычных тем иранской “угрозы”, — то она, по-видимому, не вполне лишена смысла»³⁰. И заключает всё в том же мягко-уступчивом тоне: «Так что говорить об Израиле как о “непростительном грехе” — не такая уж и крайность». Политическая теология такого рода возвращает нас к теме евреев как проклятого, даже сатанинского племени; но если и считать, что евреи пребывают во грехе³¹, то к государству это применимо с трудом, и этот деконструированный антисионизм оказывается всего лишь маской для антисемитизма в его самом традиционном виде.

now, when?) И в этом случае заглавие прямо ссылается на текст Примо Леви «*Se non ora, quando?*» (1982) и на изречения Гилеля, приведенные в «Пиркеи Авот», одном из трактатов Мишны: «Если не я за себя, то кто за меня? Но если я [только] за себя, то чего я стою? И если [искать на это ответы] не теперь, то когда?» (1, 14). Последний вопрос истолковывался как призыв к сопротивлению, описанному в романе Леви, и как то, о чем писал в «Истории одной жизни» Арон Appelfeld: «Если мы не свидетели, кто станет свидетелем?» (Appelfeld 2004:89).

30. Vattimo & Marder, ed. 2014: xvii. Как Хайдеггер, а затем и все adeпты деконструкции, Ваттимо виртуозно пользуется кавычками.
31. См. *Послание к римлянам*, 3, 9–10. Во «Всеобщем словаре Священного писания» говорится следующее: «Грех евреев не может быть заглажен, и, так как они законесли в нем, их, следовательно, надлежит наказывать» (Charles Huré, *Dictionnaire universel de l'Écriture sainte*, 1715, p. 913). Если бы речь шла о государстве Израиль, а не о грехе евреев, то почему Ваттимо опирается на библейскую герменевтику? Он истолковывает Псалом 12 *Cum reduceret dominus captivos Sion* как песнь, прославляющую военную победу (!), а псалмы против вавилонян как призыв к убийству новорожденных младенцев — традиционное обвинение, повторенное в «Протоколах Сионских мудрецов».

И вот уже Ваттимо приравнивает критиков Хайдеггера к сионистским «охотникам за нацистами» (nazi-hunters): «Своей мстительной сутью писания таких людей, как Фай, сходны с сионизмом» (Vattimo & Marder, ed. 2014: xix). Следует понимать, видимо, что сионисты суть агрессоры, а нацисты — жертвы. Еще сам мэтр выдвигал такой довод, когда описывал послевоенную Германию как единый концентрационный лагерь³².

Затем, призвав на помощь в качестве дежурных евреев Кафку, Розенцвейга, Беньямина и Блоха, Ваттимо пытается представить себя в выгодном свете: «Я, конечно, не хочу поступать с ними так, как сионистские охотники за нацистами поступили с Хайдеггером, решив покончить с ним (liquidating), потому что он встал на сторону Гитлера»³³.

Можно понять, по какой причине автор статьи отводит важную роль Ахмадинежаду, более увлеченному деструкцией, чем эвфемистической деконструкцией; но как в это антисионистское кредо попал Эмманюэль Фай, никогда ранее не высказывавшийся публично по этим вопросам? При этом Ваттимо хранит молчание по поводу неофициального хайдеггерианства в Иране. Задолго до продолжительного пребывания в германском рейхе его протеже, великого муфтия Иерусалима, антисеми-

32. «Уже сейчас можно заметить, что немецкий народ и немецкая территория выглядят как один концентрационный лагерь, подобного которому мир никогда ранее не видел и не желает видеть» (GA 97:99–100).

33. Vattimo & Marder, ed. 2014:xx. В заключение Ваттимо ссылается на братьев Коэнов и Вуди Аллена — верх демагогии, призванной скрыть его злопыхательство; постоянное обращение к кинематографу характерно для «поп-философии», как это видно на примере Травни, Шихэна, Муа и многих других.

тизм нацистов снискал благосклонность среди некоторых течений в исламе. В ту же самую пору специалист по эзотерическим учениям в исламе и, в частности, по шиизму Анри Корбен стал первым — еще до Жана Бофре — переводить работы Хайдеггера во Франции. Ученик и переводчик Корбена, иранский философ Ахмад Фардид выдвинул понятие «интоксикация Западом» (*Westoxication*): имелся в виду иудео-масонский заговор, тесно связанный с «помрачением мира» (по Хайдеггеру) (Fardid 1976; Rastier 2015). Следовало бороться против такой интоксикации и составляющих ее элементов — чужеродных прав человека, демократии, терпимости, — мешавших возврату к «подлинному восточному Я». Этот возврат служит оправданием для антисемитизма, основанного на традиционной теории заговора, подхваченной такими авторами, как Забих Бехруз и Хусайн Малек. Так Хайдеггер стал авторитетом в глазах исламоведов, а затем и некоторых находящихся в наши дни у власти исламистов. Основываясь на учении Хайдеггера, Ахмад Фардид и его ученики разработали тройное политическое обоснование иранской теократии: (i) приспособив для этой цели не свойственный иранской традиции антисемитизм, (ii) приравняв хайдеггеровское *Sein* к понятию «Махди» и (iii) транспонировав его *Führung* на концепцию «Велайат-э-факих» (*букв.*: правление Мудрого), возведшую аятоллу Хомейни в ранг вождя революции и верховного главнокомандующего ее стражами, среди которых числился и Ахмадинежад.

Ваттимо не обвинишь в узком сектантстве: он делает реверанс и в сторону суннитских джихадистов. Еще в 2005 году он сравнивал Аль-Заркави, в ту пору лидера «Аль-Каиды» в Ираке, ядра, вокруг

которого сформировалось ИГИЛ, с «партизанами [французского] Сопротивления»³⁴.

Возглавляемое Ваттимо «антисионистское» апологетическое течение, конечно, привлекает на свою сторону такие крупные фигуры деконструкции, как Славой Жижек³⁵ и Джудит Батлер, но, «дьяволизи-

34. «Da paragonare ai partigiani della Resistenza» (2005 г., в программе *Controcorrente* («Против течения»), на канале SkyTG24). На катарском канале «Аль-Джазира» Славой Жижек, статьей которого открывается сборник «Деконструируя сионизм», превратился в штатного комментатора арабских революций, предостерегающего их от западных демократий и столь немилый правителям государств Персидского залива выборной демократии. На канале «Аль-Джазира» его последней книге воскурил филиал Сантьяго Сабала — заметная фигура среди испаноязычных хайдеггерианцев, сотрудник Ваттимо и его соавтор по сборнику «Деконструируя сионизм». Воздавая должное Деррида, этот автор пользуется случаем, чтобы высказать предостережение против тех, кто «еще верит в такие ностальгические и опасные идеи, как “объективность”, “реальность”, “истина”, “ценности” как предпосылки демократии», так как речь идет о «поиске фанатичных и непреложных утверждений» (<http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2014/03/ten-years-without-derrida-20143291559170321.html>). На этом же канале сам Мардер представил в весьма положительном свете «Деконструируя сионизм» (<http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/12/here-why-deconstructing-zionism-important-201312863538927197.html>). Катарский режим, как известно, благоволит «Братьям-мусульманам», а внук основателя этого движения и его пропагандист Тарик Рамадан часто ссылается на Хайдеггера в своей критике (западной) рациональности.

35. Его статья задает тон всему содержанию сборника: ненависть мусульман еще больше, чем евреев, Андерс Брейвик превращается у него в «нациста-философемита». Некоторые полагают, что тем самым Жижек вышел за рамки темы, забывая, что в диалектике деконструкции главное положение довода остается имплицитным: Жижек с умилением замечает, что в наши дни все прогрес-

руя» сионизм, оно на деле противоречит самой мысли «мирного сосуществования» между Хайдеггером и евреями и тем более идее «безотчетного долга» Хайдеггера по отношению к иудаизму.

II. Деконструкция антисемитизма и самоуничтожение культуры

5. Самоуничтожение

Жертвы на месте обвиняемых. — Тема самоистребления нередко подбрасывается в дискуссию с целью перекладывания вины на жертв и освобождения от ответственности их палачей: так, уверяли, что у Гитлера имелась бабка-еврейка, а на написание «Mein Kampf» его вдохновил некий раввин. Короче говоря, только злокозненным евреям могла прийти в голову идея геноцида. Все эти выдумки основаны на том факте, что нацисты пытались заставить евреев участвовать в собственном истреблении:

- (i) Так было с некоторыми коллаборационистами из числа евреев вроде Румковски, разыгрывавшего из себя властителя Лодзинского гетто и даже чеканившего там деньги. Примо Леви отказался осудить его, поместив эту фигуру в серую зону; впрочем, его убили, как и всех остальных.
- (ii) Даже в тех лагерях, где уголовные или политические заключенные составляли большинство, нередко случалось, что капо и даже начальников

сивно мыслящие люди — антисемиты, и окончательно запутывается, когда берется утверждать, что сионисты и есть настоящие антисемиты.

среднего ранга назначали из числа евреев с целью не только взвалить на них вину в случае необходимости³⁶, но и внести раздор между ними, заставить конфликтовать между собой.

- (iii) Наконец, «зондеркоммандо», которым было поручено обслуживать крематории, формировались нацистами исключительно из евреев. Их периодически обновляли: одних убивали, других набирали. Хёсс, комендант Аушвица, не преминул обвинить последних в своих мемуарах.

Тем не менее инсценированное таким образом самоуничтожение людей нашло своеобразное оправдание и философское обоснование у Хайдеггера.

- (i) В его концепции онтологического негационизма евреи как эманация сущего в чистом виде остаются вне связи с Бытием (служившим индизонимом эквивалентом *Vaterland*³⁷). Лишенные подлинного существования, они не могут быть казнены в силу того, что никогда не обладали полноценной жизнью: отсюда вопрос «А умирают ли они?», повторяемый четыре года спустя после Освобождения (GA 79:56).
- (ii) Начиная с 1942 года, того самого, когда приводится в исполнение «окончательное решение», он вводит тему «самоуничтожения» (*Selbstvernichtung*): разрушительная мощь «махиначии»

36. Как пишет Примо Леви, «комендант Хёсс может освободить себя от каких-либо угрызений, может поднять руку и заявить, что она чиста: мы не грязнее вас, даже наши рабы сотрудничали с нами». Levi 2015:73.

37. По поводу использования индизонимов у Хайдеггера см. Rastier 2015, ch. 1.

(Machenschaft) — технико-плутократического копошения всех этих аферистов — оборачивается против них самих, и вот они уже сами становятся жертвами «объевреенной» техники, а не нацизма, пытающегося противостоять их проидам. Хайдеггеру вольно было видеть апофеоз техники в газовых камерах и печах крематориев, но Холокост к ним не сводился, а производился и «просто» пулями, и в массовом масштабе.

- (iii) Он даже намекает на то, что евреи якобы продавали друг друга в рабство, чтобы получить доход: «Существуют рынки рабов, на которых сами рабы зачастую являются крупнейшими торговцами» (GA 94:455, ЧТ 494).

Как в случае обеления Хайдеггера посредством евреев, так и применительно к его тезису о самоистреблении евреев деконструктивная логика работает одинаково: в первом случае затуманивается различие между жертвами, с одной стороны, и теми, кто, с другой, призывает к убийству, оправдывает, а затем отрицает его; что касается самоистребления, то здесь категориальная неразличимость достигает своей кульминации в инверсии поступков: сами жертвы становятся убийцами и/или самоубийцами.

Ханна Арендт, постоянно упоминаемая в жизнеописаниях разрывающегося между нацистской женой и возлюбленной-еврейкой Хайдеггера, успешно дополнила эту диалектику. В своей книге «Эйхман в Иерусалиме», написанной с нарочитой поспешностью и с пренебрежением к исследованиям историков, она воспроизводит основную линию защиты Эйхмана, пытавшегося представить себя как рядового чиновника, жертву субординации (Wolin 2015), откуда и ее тезис о «банальности зла»,

не только превращающий опасного преступника в посредственную личность, но и делающий из любого индивида потенциального злодея посредством введения в оборот непригодной ни в историческом, ни в юридическом плане религиозной категории³⁸. Далее в том же произведении она обрушивается с критикой на так называемые «еврейские советы» — юденраты (Judenräte), обвиняя их в соучастии, и тем самым исподволь внушает мысль о самоистреблении, тогда как известно, что их члены были ликвидированы.

Другие положения, содержащиеся в ее книге, как, например, поверхностное определение тоталитаризма, сводящее его сущность к наличию концлагерей, ведут к тому, что под одним ярлыком оказываются нацизм и сталинизм. Следует отметить, что один из главных доводов историков ревизионистского и крайне правого направлений состоит в том, что нацистские лагеря представляли собой запоздалое эхо советских лагерей, а учреждение рейха было оборонительной реакцией на большевистскую угрозу.

Защищающие Хайдеггера с помощью евреев авторы непоследовательны в своей аргументации, противоречат друг другу и создают пуганицу, но сходятся на одном: на тезисе о Величайшем Философе, совершенно необходимом для понимания современного мира, техники и Шоа. В этом состоит общий тезис Травни, Ваттимо и Ди Чезаре. Даже ЧТ призывают на помощь для доказательства актуальности Хайдеггера в вопросах антисемитизма; так, Травни замечает: «Нападки неонацистов на Донателлу Ди Чезаре показывают, что дискуссия по поводу “Черных тетрадей” Хайдеггера является

38. Этот тезис стал до такой степени общим местом, что позволяет преуменьшить ответственность самого Хайдеггера, как это видно из книги Napsy 2015.

чем угодно, но только не академическим спором» (Trawny 2015b). И вот теперь вице-председательнице Международного хайдеггеровского общества угрожают неонацисты. Может быть, это и правда, но в данном случае речь идет, увы, всего лишь о конкуренции между радикальными течениями в хайдеггеризме: наша коллега, активная сионистка, была помещена под охрану полиции после того, как получила угрозы со стороны итальянских неонацистов, переживающих в настоящее время полный подъем; среди них движение CasaPound также ссылается на Хайдеггера устами своих главных идеологов, таких как, например, Адриано Щьянка (Scianca 2011).

Антиномизм. — В продолжающейся путанице радикальные хайдеггеризанцы выдают себя за жертв. Это можно было предвидеть после полувека деконструкции: чтобы покончить с самим понятием истины, Деррида в своей постхайдеггеризанской программе, сформулированной в трактате «О грамматологии», выдвинул идею категориальной неразличимости³⁹. Но в антиномистической традиции марранов, на которую он ссылался и о своей принадлежности к которой неоднократно заявлял⁴⁰, любой элемент может и даже должен преобразоваться в свою противоположность.

В этом, в частности, заключается суть эзотерического учения, которое огласил миру в XVII столетии вдохновленный луринской каббалой Шабтай Цви:

39. Эта программа по-прежнему действенна, судя по работе Vattimo 2009.

40. «Я из числа тех марранов, которые даже в самом потаенном уголке своего сердца не признаются себе в том, что они евреи». Bennington/Derrida 1991:160.

объявив себя мессией, он основал (существующую до сих пор) секту и перешел в ислам, не утратив при этом своих самых усердных почитателей. Мессианские идеи марранов до такой степени сохранили свою привлекательность, что Агамбен не преминул вспомнить пророческий тезис Цви: «Исполнение Торы есть ее нарушение»⁴¹, что объясняет обращение этого мессии в другую религию. Короче говоря, в качестве примера, «Не убий» может и даже должно быть преобразовано в страстный долг учинять смертоубийство.

Задолго до Агамбена Ханна Арендт описывала саббатанство не просто как мессианскую ересь, но как «подлинное народное движение», предоставляющее евреям возможность стать творцами истории (*history makers*); одним словом, это «великое политическое движение» с мистической окраской якобы перешло в плоскость «народного действия». Между тем известно, что у саббатанства не было ни политической организации, ни политического проекта (Arendt 1978:104; Verstein 1996:57–58). Но Арендт, похоже, не замечает, что секта, описываемая ею как некая политическая теология, сильно напоминает *Bewegung* и что предполагаемое саббатанством великое возвращение ближе к *Ereignis* у Хайдеггера, чем к «Тиккуну» у Лурии⁴². Так,

41. Agamben 1995b:145. Цви многократно публично нарушал еврейский закон, не забывая поблагодарить Предвечного за его отмену.

42. Журнал с многозначительным названием «Тиккун», издаваемый сформировавшейся вокруг него радикальной группировкой «Невидимый комитет», проникнутой политической теологией по Шмитту и Агамбену, часто цитирует Хайдеггера. В Лурианской каббале, послужившей источником учения Цevi, *Тиккун* означает великое апокалиптическое восстановление.

фигура мессии-вероотступника проступает за Хайдеггером, ценимым не столько вопреки его обращению в нацизм, сколько в последнюю очередь благодаря этому.

Тем не менее ссылка на саббатизм означает в данном контексте еще один аргумент в пользу тезиса о безотчетном долге. В сущности, заклинания шекспировских ведьм «Зло станет правдой, правда — злом»⁴³ звучит столь же пророчески. За всю долгую историю антиномизма, последовательно сформулированного в учениях гностиков и даже в негативной теологии Псевдо-Дионисия, логика теоретических построений, пусть даже и бредовых, способна одержать верх над смутными и с трудом выявляемыми отдаленными «влияниями». Запоздалый романтический сатанизм нацистов представляет собой продукт собственного изготовления, ничем не обязанный мессианским воззрениям марранов, даже если ссылка на них в наши дни может парадоксальным образом предоставить ему своего рода ручательство со стороны иудаизма.

Как бы то ни было инверсия ценностей составляет любимый аргументативный метод деконструкции. Так, в силу «неспособности осуждения» (*im-potentia judicandi*) ставится знак равенства между жертвами и призывавшими к убийству, они даже меняются статусом: например, Хайдеггер становится жертвой «охотников за нацистами» (таких, как Эмманюэль Фай, согласно Ваттимо), потому что тот, кто «стремится навязать притязания морального порядка, подвергает опасности свободу» (как Эмманюэль Фай, согласно Травни)⁴⁴.

43. Шекспир У. Макбет. Акт I, сцена 1. Пер. М. Лозинского.

44. Из этого извлекается урок деконструктивной морали: «Желающий уберечь философию, не дать ей заблудиться

Как деконструировать антисемитизм.—Чтобы избежать попадания в разряд антисемитов, самый простой метод апологетики состоит в деконструкции самого понятия антисемитизма. В этом случае представляется важным дать ему ясную характеристику, при этом по возможности выхолостив его содержание.

- (i) Стратегией исторических правопреемников и издателей Хайдеггера неизменно является преуменьшение значения тех мест или отрывков, где антисемитизм автора выражен с полной определенностью. Но в ЧТ антисемитизм не сводится к горстке выбранных мест, а предстает навязчивой идеей, распространяемой на технику, «счет» (рациональность), демократию, точные науки и на весь современный мир. Увенчивая полное собрание сочинений Хайдеггера, ЧТ позволяют по-новому прочесть предыдущие 93 тома и оценить архитектурную функцию этого антисемитизма, увязывающую, казалось бы, даже самые отдаленные друг от друга части его творчества.
- (ii) Банализация этого феномена апеллирует прежде всего к «духу времени», *Zeitgeist*, якобы общему представлению, которое, однако, весьма мало разделяли жертвы, а также антифашист-

в потемках и пропастях, исходя из собственных моральных побуждений, ставит под вопрос свободу мысли. Для свободы мысли не может быть ничего худшего, чем моральный контроль или самоконтроль». Для «метафизических» апологетов, подобных Ди Цезаре, пропасти, которых философии не следовало бы лишаться, представляют собой топос: «Величайшая мысль позволила погрузить себя в бездну ужаса» (Di Cesare 2014b:98). Этот высокий стиль имеет целью, если только не следствием, закрыть пути для исторического осмысления истребления людей.

ские силы. Нацистский антисемитизм оказывается, таким образом, лишенным своего специфического содержания — самой программы истребления людей. Действительно, большая дистанция отделяет пошлый предрассудок, бытовое презрение и дискриминацию от побоев, насилия, физических расправ и, наконец, геноцида. А ведь в отсутствие нацизма, без организованного и фанатизированного рейха дух времени, обыкновенный антисемитизм, продолжал бы свое будничное существование. Банализация также опирается на проблематичную антисемитскую традицию философии: Ди Чезаре и многие другие винят Вольтера, Канта и Фреге, другие добавляют имена Гегеля и Маркса, как будто именно эти авторы призвали к тотальному истреблению, так как это сделал Хайдеггер еще в 1933 году в одном из своих текстов, публикация которого в 2001 году не вызвала ни малейшего смущения у его адептов. Банализация не замедлила привести к тому, что антисемитизм рассматривается как «винтажный» с привкусом 30-х годов, предрассудок автора, а не как характеристика его сочинений, публикуемых ныне.

- (iii) Философское оправдание, транслируемое главным образом Травни и Ди Чезаре, превращает ЧТ в полигон для разработки трансцендентного антисемитизма, подведомственный истории Бытия (а не истории XX века). Тем самым Травни допускает, что Хайдеггер питал ненависть к «мировому еврейству» (*Weltjudentum*), но подерживал теплые отношения с эмпирическими евреями, а следовательно, его антисемитизм угрожал совсем не евреям, а только «мировому еврейству», истребления которого жаждал Мэтр.

Так называемый историальный (historial) антисемитизм, безусловно, придает некий спекулятивный блеск антисемитизму и намеревается ввести его в самую что ни на есть аисторичную онтологию. Однако Бытие есть категория только общего и даже всеобщего, всё здание онтологии покоится на подчинении частного сущего по отношению к общему бытию. Например, только Человек является категорией бытия, а частные лица есть не что иное, как категории сущего, поэтому любая этническая группа, религия, нация и всякое другое объединение есть всего лишь случайность и не определяют категорию бытия. Но хайдеггеровская онтология в своем топтании вокруг идентитарного топоса разрушает само понятие человечества: вообразив войну, *polemos* или Kampf, которую ведут между собой Бытие и сущие, она, по сути, приходит к тезису, что только немцы обладают бытием, тогда как евреи его лишены и что, таким образом, их истребление является лишь следствием их ничтожности.

«Историческое», похоже, оказывается совершенно не затронутым историей, разве что путем обнаружения отдаленного родства, скрытого в священных корнях некоторых слов; оно тем не менее играет конкретную роль в придании легитимности массовому уничтожению.

- (iv) Провести грань, отделяющую антисемитизм нацистов от истребления людей, представляется неимоверно сложной задачей, но Марсель Конш управился с ней одним махом, заявив с самыми лучшими намерениями, что «сам по себе национал-социализм как таковой не имеет особого отношения к Аушвицу» (Conche 2004). Теперь и Агамбен взял курс в том же

направлении, предлагая различать две разновидности антисемитизма: один — злокачественный, смертоносный, другой — доброкачественный (последний как раз и присущ Мэтру):

Полемика по поводу этих знаменитых «[Черных] тетрадей» основана на недоразумении, которое важно прояснить, а именно — использовании и значении слова «антисемитизм». В силу ряда известных исторических причин это слово указывает на нечто, *имеющее отношение* к преследованию и истреблению *некоторых* евреев [l'extermination de Juifs]. Этим словом не следует пользоваться в случае высказывания суждений — ошибочных или, *может быть*, идиотских — по поводу евреев, которые не имеют никакого отношения к этим явлениям. И как раз именно это происходит постоянно. Это касается не только Хайдеггера. Осуждать как антисемитское любое критическое или негативное высказывание по поводу иудаизма даже в *личных записках* равнозначно изъятию иудаизма из речи (Agamben 2015:95; курсив мой. — Ф. Р.).

Заменив «истребление евреев *вообще*» (*des Juifs*) (в чем как раз и состоит своеобразие замысла нацистов и что оправдывает его беспрецедентную характеристику как *геноцида*) на «истребление *некоторых* евреев», Агамбен низводит значение Шоа до уровня простого погрома. Это стало основанием для притязаний на некий антисемитизм без последствий: в случае Хайдеггера «историческое» событие (Ereignis) отделяется от исторического геноцида, призыв к убийству расценивается как не имеющий никакого отношения к самому убийству⁴⁵. Наконец,

45. См. также П. Слотердаик: «Тем хуже, если для тех, кого это касается, современный рынок не предлагает ничего более

лишение права критиковать иудаизм означает его «изъятие» из речи, т. е. невозможность говорить о нем, и мы увидим далее, как теперь среди радикальных хайдеггерианцев и вообще всех крайне правых мыслителей нарастает возмущение по поводу антирасистской позиции.

- (v) В стремлении вызвать чувство вины банализация пытается утопить специфику тотального истребления в потоке разного рода жестокостей: так, Стейнбок уверенно ставит в один ряд «массовые убийства в гулагах, преследования геев и лесбиянок, институт расизма и рабства» (RJ 2015:341).

Характерный для деконструкции подход к постколониальной тематике не только дополнительно запутывает проблему, но и используется для обвинения в расизме целого ряда лиц, принадлежащих к демократической традиции. Франсуаза Дастюр утверждает, в частности, следующее:

Будучи расистской идеологией, антисемитизм, следовательно, должен быть помещен в более широкий контекст колониальной идеологии, широко распространенной в прошлом среди многочисленных европейских интеллектуалов и политических дея-

привлекательного, чем национал-социализм, чтобы скоротать время до рождественских праздников. Да и приходилось ли Истории деликатничать, когда вставал вопрос о ее движущих силах? Следовало бы отчетливо сказать себе, что не существует никакой внутренне необходимой связи между Хайдеггеровой теорией историчности бытия и его выступлением в пользу национал-социалистического движения» (RJ 2015:716). Снятие вины с Хайдеггера сопровождается у него предъявлением обвинения Джорджу Бушу (там же, 721), что выглядит здесь как попытка отсрочки приговора.

телей, таких как, что касается Франции, Жюль Ферри, Виктор Гюго, Эрнест Ренан, Клемансо, Жорес и вплоть до Леона Блюма (Dastur 2015:78).

Как легко заметить, все виновные принадлежат к левой части политического спектра, некоторые из них занимали мужественную антирабовладельческую и антиколониалистскую позицию, а в довершение всего выходит, что антифашист Блюм, обличаемый всеми французскими крайне правыми, депортированный нацистами в Бухенвальд, распространял антисемитизм посредством своей загадочной колониальной идеологии⁴⁶. И в этом случае жертвы оказываются в положении скомпрометированных и даже соучастников.

- (vi) Апологетическая защита Хайдеггера позволяет, таким образом, преуменьшить и ограничить значение антисемитизма, лишить его

46. Блюм действительно заявил: «Мы допускаем наличие не только некоего права, но и долга у тех, кого называют высшими расами, требующих порой для себя не вполне оправданную привилегию, повести за собой расы, не достигшие той же ступени в развитии культуры и цивилизации». Из речи в Палате депутатов от 9 июля 1925 г. в прениях по вопросу бюджета колоний (J.O., Débats parlementaires, Assemblée, Session Ordinaire (30.06–12.07.1925), p. 848). Но в том же выступлении он занял недвусмысленную позицию: «Мы полагаем, что при нынешнем состоянии общества колониализм представляет собой самую грозную, самую опасную форму того, что называют слишком уж обычным и тем не менее полным смысла словом “империализм”, т. е. древний и, вероятно, естественный инстинкт любой нации, толкающий ее к расширению как можно дальше своего империума, своего господства и могущества. ... Мы — противники колониализма как современной формы такого империализма» (там же, p. 847).

отличительных признаков, оторвать его от действительности путем использования всех средств диалектики деконструкции. Хайдеггеряны фактически предлагают обсуждать ЧТ исходя из самого Хайдеггера, собираясь, вслед за Деррида, думать «вместе с ним и против него», тогда как мысль их Мэтра последовательно исключает любую антифашистскую и антирасистскую точку зрения. Отсюда банализация антисемитизма представляется как этап на пути к процессу над самим антирасизмом, и само понятие антисемитизма оборачивается против тех, кто пользуется им во имя борьбы с антирасизмом.

Как заявил Ален Финкелькраут, «благородная идея войны с расизмом постепенно превращается в чудовищную лживую идеологию. Антирасизм будет в XXI веке тем, чем был коммунизм в веке XX-м» и добавил, чтобы рассеять всякое сомнение по поводу своей цели, что «когда школу поджигает араб, это бунт, а когда белый — это фашизм» (интервью газете «Гаарец», 19.11.2005). По прошествии десяти лет антирасисты еще не обзавелись Гулагом, но Финкелькраут по-прежнему признаётся авторитетом, достойным прочесть вступительный доклад на семинаре на тему «Хайдеггер и евреи», а редакторы журнала «Règle du jeu» позаботились о том, чтобы удалить из материалов семинара всякую критику в его адрес.

Желание выдать антирасизм за лживую идеологию и даже за политическое чудовище, угрожающее нашему веку подобно коммунизму в веке предыдущем, явно на руку не страдающему комплексами расизму. Николя Саркози не преминул одобрить высказывания, настойчиво повторяемые Финкель-

краутом в последнее время, как, например, «антирасизм жаждет новых жертв» или «антирасизм требует всё новой добычи»⁴⁷. В этих охотничьих аллегориях себя он видит, разумеется, жертвой. Коротче говоря, «антирасизм сошел с ума».

Но разве не в расизме кроется опасность? Андерс Брейвик накануне бойни, учиненной им в Утойе и стоившей жизни 77 молодым социалистам в большинстве своем эмигрантского происхождения, выложил в Сети манифест, горячо одобряющий выше процитированное заявление Финкелькраута газете «Гаарец»⁴⁸. Финкелькраут, разумеется, не ответствен за своих читателей, но невозможно игнорировать ответственность мысли: как напомнил франко-камбоджийский режиссер Ритхи Пань, «любому массовому убийству предшествует некая идея» (Le Monde, 7.04.2014).

По-прежнему мишень смертельной ненависти представляет собой в чистом виде переменную величину: достаточно вспомнить скинхедов из Реймса, собиравшихся громить арабов и убивших гомосексуалиста. Она постоянно расширяется, так что истребление затронуло и цыган, а до того — полукровок и душевнобольных. Вот почему антирасизм не поддается разделению.

47. <http://www.challenges.fr/politique/20151002.CHA0052/la-pathetique-defense-de-nadine-morano-par-alain-finkielkraut.html>

48. «Французский философ Ален Финкелькраут предупреждал, что “благородная идея ‘войны с расизмом’ постепенно превращается в чудовищную лживую идеологию. И этот антирасизм станет для XXI века тем, чем был коммунизм для XX века”», Breivik A. *A European Declaration of Independence—2003*, p. 616. В своем полуторатысячестраничном «манифесте» Брейвик многократно апеллирует к А. Финкелькрауту.

У антисемитизма, безусловно, имеются свои специфические черты и своя история, но он по-прежнему представляет собой одну из форм расизма: когда Финкелькраут обрушивает свою критику на антирасизм, он по простоте душевной фактически оправдывает антисемитизм. Изображать антирасизм как источник насилия означает лишать легитимности то, что пока остается силой, способной помешать его разгулу.

Выхолащивание сути антисемитизма, направленного против евреев, в конечном итоге открывает широкий простор для другой разновидности антисемитизма, мишенью которой являются арабы. Так, рассуждая о «моральной колее Аушвица», Финкелькраут утверждает, что отягощенная чувством вины за массовое истребление Европа не осмеливается выступить против ислама (Finkielkraut 2015:237–239). Своего рода «священный союз» наметился в 2010 году, когда Авигдор Либерман, тогда министр иностранных дел и союзник Нетаньяху, собрал вместе лидеров европейских крайне правых⁴⁹. Совместная Иерусалимская декларация, опубликованная 7 декабря того же года, не оставляет никаких сомнений по поводу назначенного врага — ислама. Один из подписавшихся — Хайнц-Кристиан Штрахе, сменивший Йорга Хайдера на посту главы Австрийской партии свободы, даже посетил мемориал Яд-Вашем, накрыв голову по этому случаю вместо кипы шапочкой студенческого землячества (Burschenschaft) Vandalia⁵⁰.

49. После встречи с Гертом Вилдерсом, лидером нидерландской Народной партии, он принял делегацию, в которую входили, в частности, австрийский депутат-негационист, председатель одного немецкого антиисламского движения, близкого к НПД, и депутатов партии «Фламандский интерес».

50. «Буршеншафты» представляют собой организации студентов пангерманской и антисемитской направленности. Они

Этот поворот воплотился в речи Нетаньяху, произнесенной им в Кнессете в январе 2012 года, в которой он утверждал, что Великий муфтий Иерусалима «умолял Гитлера... и более чем кто-либо убедил его осуществить “окончательное решение” [еврейского вопроса]». Выступая перед участниками 37-го Сионистского конгресса, он еще раз вернулся к этому ревизионистскому тезису, представив воображаемый диалог, в котором муфтий подал фюреру идею «сжечь» европейских евреев, на что лидер израильских лейбористов Ицхак Герцог ответил, что такая подмена «преуменьшает Шоа, нацизм и [...] роль Гитлера в страшном бедствии, постигшем наш народ»⁵¹.

Брейвик в своем манифесте ссылается не только на Финкелькраута, он 174 раза упоминает теорию «Еврабии», сформулированную английской эссеисткой еврейско-египетского происхождения Бат Йеор, описывающей Европу как «новый континент *джимми*» и призывающей к сопротивлению. Ей вторят не только такие авторы, как Ориана Фаллачи, Тило Саррацин, Рено Камю, но и теоретики «контрджихада», жаждущие осуществления своей мечты, разделяемой также ИГИЛ, о гражданской войне

маршировали во главе проводимых нацистами университетских шествий, как это видно на известной фотографии, показывающей ректора Хайдеггера в мантии и шапочке. В свое время буршеншафт Vandalia выдвинул идею посмертного присвоения Нобелевской премии мира Рудольфу Гессу.

51. Le Monde, 21.10.15. На сайте израильской газеты «Едиот Ахронот» колумнист Ноа Клигер, сам переживший Холокост, задается вопросом: «Как может премьер-министр утверждать, что Хадж Амин Аль-Хусейни внушил Гитлеру идею сжечь евреев, тогда как на момент их встречи почти миллион из них уже были уничтожены в Германии и Европе?», www.ynetnews.com, 22.10.2015.

в Европе, первый акт которой им видится в бойне, учиненной в Утойе.

«Другое» искоренение. — Истребление в физическом смысле представляет собой лишь одну сторону уничтожения, о чем стало известно с момента первых книжных аутодафе в 1933 году, а еще предстояло позаботиться о культурном искоренении, покончить не только с евреями, но и с иудаизмом как традицией и вкладом в культуру. Говоря о евреях как о «ментальной расе», Гитлер видел в этом свидетельство превосходства духа над материей. Хайдеггер подливает масла в огонь этого «духовного» антисемитизма, когда взывает к Бытию, размахивая жупелом невразумительного апокалиптического мессианства: «Только Бог может нас спасти» — так озаглавлена беседа, посмертную публикацию которой он инсценировал как публичное завещание.

Но о каком Боге идет речь? Всё на том же коллоквиуме Ян Муа заявил: «Хайдеггер — поэт, если поэзия для человека равнозначна слову Божьему на горе Синай — слову, творящему мир» (RJ 2015:174). В этой новой версии «Книги Бытия» Хайдеггер замещает Яхве, а сам Муа — Моисея с той лишь оговоркой, что «Моисей воплощает собой идолопоклонство в том, что комичным образом позволяет застать себя врасплох» из-за собственного «идолопоклонства перед Словом» (там же, 192). Так, данное Моисею откровение объявляется идолопоклонством, сам Моисей подвергается осмеянию, а десять заповедей, этическая основа иудаизма и религий Книги, попросту объявляются упраздненными. Пророк Бытия-Seun возводится на место Бога Авраама и Иакова, а Муа восхваляет его пророчество. Подобная версия «Книги Бытия» — это не про-

сто китч. Она несет иную формулировку или конкретизацию принципиального желания покончить с десятью заповедями (и с их невыносимым «Не убий»): ведь уже Гитлер заявлял, что нацистская партия ведет «великую битву ради избавления человечества от проклятия горы Синай. [...] Мы боремся с десятью заповедями. [...] Синайские скрижали устарели», и громогласно возмущался тем, как «из так называемой морали делают *идола*» (Rauschning 1940:56–57).

Чтобы повернуть иудейскую традицию против евреев, ведется разработка «культурного» антисемитизма. Ваттимо, например, позволяет себе под конец позубоскалить нелепейшим образом: «... ведь бесценное богатство и глубина еврейской традиции настолько прогнили, что от этого перегретого воздуха надо освободиться во избежание пролития крови ради усыпальницы Рахили» (Vattimo & Marder, ed. 2014:21). Тем самым он относит на счет иудейской традиции излюбленную с незапамятных времен тему антисемитской пропаганды о зловолии, свидетельствующем о сговоре евреев с inferнальным миром.

В свете вышесказанного легко понять, почему Жижек считает, что «Гитлер пошел недостаточно далеко»⁵². Деконструкция, как ее понимают авторы коллективного труда «Деконструируя сионизм», должна также искоренить иудаизм, завершить «самоуничтожение», к которому призывал Хайдеггер (см. послесловие П. Травни к GA 97:524). Ради этой цели в ход пускаются многообразные средства, включая подмены, перестановки, использование самих еврейских авторов и философов,

52. «Хайдеггер ‘велик’ не вопреки, а именно по причине своей нацистской ангажированности» (Žižek 2007).

причисляющих себя к иудаизму, друг против друга, чтобы «уж тем более» («à plus forte raison», таково название сборника сторонников Хайдеггера: Fédier, ed. 2007) воскурить фимиам Хайдеггеру. Все эти приемы смены ролей на противоположные вносят свою лепту в переворачивание ценностей.

Разговор об антисемитизме представляется довольно поверхностным занятием, если учесть, что деструкционный проект заходит дальше, чем тема евреев и иудаизма. Присущая конспирологической логике Хайдеггера особая форма фобии объединяет в один предмет ненависти к евреям всё, что близко или отдаленно ему их напоминает: большевизм, американизм и капитал, как у классиков нацизма, но также и технику, точные науки, рациональность, квантификацию, эффективность, современность и даже философию, латинскую культуру, Просвещение⁵³. Сквозь этот гнетущее мракобесный туман трудно разглядеть фигуры милых студентов (студенток) и/или любовниц, призванных засвидетельствовать филосемитизм Хайдеггера.

Здесь у Хайдеггера также нашлись последователи. В своей последней книге «Техника. Капитал. Медиум» Травни придумал акроним ТКМ, поясняя, что эти три «универсалии» «образуют абсолютное единство, замкнутое на себе в силу ав-

53. Конспирологическому уму свойственно видеть всех врагов как единое целое, но есть еще и расчет на силу убеждения, которой обладают упрощенные представления: «Гениальность великого вождя состоит еще и в том, что он всегда указывает на принадлежность врагов к одной категории даже тогда, когда они отделены друг от друга, потому что у слабых характером и неуверенных в себе знание того, что враги могут быть разными, слишком легко приведет к тому, что они станут сомневаться в собственном праве» (Hitler 1925–26:122).

торедеренциальной имманентности и интегрирующее всё без какой-либо свободы в самой себе» (Травну 2015а, аннотация), как будто само собой разумеется, что три этих понятия могут образовывать конгломерат. Но даже если средства информации и привлекают инвестиции, то их в традиционном смысле подчинение капиталу (этот термин включает и Маркса, и Ротшильда) обусловлено антисемитским топосом, изрядно затертым уже нацистами, а в наши дни джихадистами: вся информация контролируется евреями, что позволяет увидеть всю новейшую историю как результат некоего заговора. Ваттимо заявлял: «Я никогда не верил в ложь, содержащуюся в “Протоколах сионских мудрецов”. Теперь угодливость медиа заставляет меня опять в нее поверить [ricredermi]»⁵⁴.

Более своеобразной остается связь с техникой — снизу доверху еврейской, согласно Хайдеггеру. Эта «глубокая» мысль позволяет последнему утверждать, что еврейская индустриализация (в данном случае газовые камеры и печи крематориев) стала причиной их истребления, из чего прямо вытекает тезис о самоистреблении. Таким образом, для всех трех понятий — техники, средств массовой информации и капитала — объединяющим началом становится имплицитный антисемитизм. А аббревиатура *ТЖМ* рисует образ «вселенской угрозы» — традиционный для радикальной литературы (см. «Империю» Хардта и Негри). В этом преднамеренном

54. Corriere della sera, 7.05.08. Травни также со своей стороны мимоходом как бы легитимирует «Протоколы сионских мудрецов», утверждая, что ввиду отсутствия оригинала они не являются фальшивкой (Травну 2015а:71). По его мнению, это всего лишь *вымысел*, что-то вроде романа, однако этот вымысел послужил оправданием для погромов в царской России.

сумбуре понятие антисемитизма, похоже, утрачивает всякое содержание. Не будучи более направленным именно на евреев, он сливается с критикой нововременной цивилизации.

Как покончить с культурой. — В немецком национализме бытует классическое противопоставление понятий *Zivilization* — «цивилизация» (космополитическая) и *Kultur* — «культура» (идентитарная). Хайдеггер совершает следующий шаг и осуждает культуру. Именно культура оказывается под прицелом, несомненно, за ее критичность и многоязычие, и Хайдеггер принимается расхваливать древних греков за отсутствие у них *Kultur*: «Единственный народ, у которого не было “Культуры”, так как он еще пребывал в Бытии и в ней не нуждался, были греки в VI веке до Р. Х. Зато в наше время всё сочитается “Культурой”» (GA 95:322). По-видимому, у ужа, испытываемого Мэтром перед культурой, несколько причин.

- (i) Культурная политика, это «всемирное бедствие» (*Weltseuche*, GA 95:322), была придумана французами. Она представляет собой «историко-техническое “орудие” нововременного римско-романского духа, до самой своей сердцевины ненемецкого» (там же). Не будем винить Мэтра, возмущенного подписанным в конце 1938 года договором о культурном обмене между рейхом и фашистской Италией, в котором он увидел серьезнейшую опасность романизации для Германии.
- (ii) Культура публична и, раз так, является средством пропаганды (GA 96:85). Хуже того, она всемирна и, следовательно, космополитична: «рабы отказа от Бытия сущего являются “пове-

- лителями” и зачинателями доселе неведомой (что верно) “новой” “мировой культуры”»⁵⁵.
- (iii) Как антитеза Dasein, культура есть махинация Субъекта: «Культура культуры соответствует царству “Subjectum”, замкнувшегося на самом себе»⁵⁶.
- (iv) Наконец, она изначально предполагает «гуманизацию человека» (Vermenschung des Menschen, GA 95:322) там, где нацизм призывает к фанатизму («fanatisch» получает у Хайдеггера позитивную оценку).
- (v) Таким образом, культура представляет собой орудие в руках евреев: «Присваивать себе “культуру” как инструмент власти, кичиться ею и демонстрировать собственное превосходство есть в своей основе *еврейское* поведение. Какие последствия вытекают из этого для культурной политики как таковой?» (GA 95:326).

В своем стремлении искоренить культуру Хайдеггер фактически погружает мысль в вакуум, отсекая от нее науки, технику, иностранные языки и цивилизации, всех мыслителей и художников еврейского и инородного происхождения, оставив ей от нескольких канонических авторов (Гераклит, Гёльдерлин) несколько фраз и даже несколько слов,

55. GA 95:324). В ЧТ обычно Sklaven подразумевает евреев по причине «рабской морали». Тема рабов, узурпировавших власть, была одним из жупелов для моралистов античности и Нового времени, ср., например, «Прозопопея Фабриция» у Руссо.

56. GA 95:323. У Хайдеггера всякое латинское слово, даже данное здесь в германизированной транскрипции, носит уничижительный характер, а кавычки только усиливают ощущение фобии у автора: зараженный картезианством Subjectum, разумеется, противопоставлен немецкому Dasein.

используемых в полном пренебрежении какими-либо филологическими требованиями. Такой «искоренительный» подход подается Хайдеггером как признак требования высшего порядка, что объясняет, как в глазах всего мира заклятый враг культуры превратился в важнейший ориентир для ее деятелей⁵⁷.

За пределами политического или религиозного мишенью становится культура в целом. Речь идет не только об иудейской культуре: когда Деррида говорит о «колониальности... как сущностной принадлежности культуры», он действительно намеревается вести против нее последовательную постколониальную борьбу (Derrida 1996:47) — задача, отводимая, в частности, так называемым культурным исследованиям (cultural studies). Разрыв в передаче культуры делает всё возможным или по меньшей мере дозволенным.

Тезис «колониальности» послужил подспорьем и для расиалистских (или попросту расистских) предрассудков: достаточно заявить, что культура есть также принадлежность рабовладельцев (евреев), чтобы продемонстрировать связь между евреями и Западом как виновником колониализма.

57. Исходящая от нацизма угроза для культуры не новость. Написанная в 1933 г. с посвящением Гитлеру пьеса Ганса Йоста «Шлагетер», повествующая об одном из «мучеников» нацизма, начиналась словами: «Когда при мне говорят о культуре, я взвожу курок моего браунинга» («Wenn ich Kultur höre..., entsichere ich meinen Browning»). Действие 1, сцена 1). Повторенные Бальдуром фон Ширахом, основателем Боевого союза за немецкую культуру (Kampfbund für deutsche Kultur), они вошли в поговорку. В том же году, будучи ректором, Хайдеггер произносит проникновенную речь о Шлагетере, прославляющую дух самопожертвования немецкого Dasein (Freiburger Studentenzeitung, 1.06.1933).

Это же декларируют сторонники господства белой расы: основатель Националистической белой партии Бен Классен утверждает, что черная раса представляет собой «рак, пожирающий нас изнутри», будучи завезенной еврейскими работоторговцами, чтобы способствовать вырождению белых (Klassen 1988:36–37). В перевернутом виде этот тезис будет взят на вооружение сектой Нация ислама — сторонниками господства чернокожих, возлагающими на евреев ответственность за рабство (Farrakhan et al. 1991). Несмотря на отсутствие серьезной исторической основы, этот тезис пользуется успехом, чему есть немало свидетельств: от высказывания Дьедоне, что «торговля рабами была с самого начала еврейской специальностью», до убийства Илана Галими бандой Юсуфа Фофана.

Остается только обвинить белых вообще, и тогда «рак» переходит в другой лагерь, о чем свидетельствует часто цитируемое заявление символической фигуры «культурных исследований» Сьюзен Зонтаг о том, что белая раса — это раковая опухоль человеческой истории. Раз так, тогда легче понять, почему для Деррида (с которой Зонтаг была дружна) «радикальная не-культура» представляет «парадоксальный шанс» (Derrida 1996:88). Она избегает угрозы «колониального позыва, который, по-видимому, начал проникать в нее, рискуя захватить ее полностью в том, что называется донельзя избитым выражением “отношение к другому” (!) или “открытость другому” (!)» (там же, 70). И он берется за составление списка вторичных недугов, порожденных этим позывом, к которым причисляет «миссионерскую, а также филантропическую и гуманитарную деятельность, захват рынков, военные экспедиции или геноциды» (там же). В итоге деконструкция в ее

постколониальной версии оказывается тем более совместимой с антисемитизмом, чем настойчивее Израиль изображается как западная колония — британская, а затем американская.

Нападки на культуру, костры из книг предшествовали убийствам и готовили их, подтвердив в который раз верность высказывания Гейне, что там, где начинают жечь книги, заканчивают тем, что сжигают людей. А ведь чем бы была всемирная культура без еврейской культуры? Всякая культура зиждется на многоязычных и многосмысловых ансамблях, и вопросы подданства, этнической или религиозной принадлежности не столь уж существенны в этой области.

История нацистской культуры и, в частности, ее полный провал в сфере искусства и философии свидетельствует о том, что очищение языка (Sprachreinigung) от слов иноязычного происхождения, осуждение так называемого «дегенеративного» искусства⁵⁸, изъятие из корпуса культуры целых блоков всемирного наследия вылились в беспрецедентное обеднение, а бесконечно повторяющиеся монологи Хайдеггера по поводу корней, Vaterland и глубины собственного Denken лишь своеобразно подчеркивают это обеднение⁵⁹. Отка-

58. И в 1947 г. Хайдеггер продолжает рассматривать «абстрактное» искусство (называя при этом такие имена, как Пикассо, Брак и Хуан Грис) не как начало, а как конец, и даже «конец околелания» (das Ende der Verendung) искусства (GA 97:300–301).

59. Поскольку для Хайдеггера всё, имеющее романское происхождение, является «подлинно ненормальным и всецело ненемецким» (GA 95:326), он выступает за «германизацию многих иностранных слов» (GA 96:229), в частности, 'Rasse' или 'Propaganda', этих важнейших понятий, выражаемых, к сожалению, чудовищно инородными словами (см. Kellerer 2015). Кроме того, он убирает из своего науч-

зываясь в принципе приспособливаться к чему-либо иному, идентитарное мышление лишает себя творческих открытий и обрекает на агрессивную скудость.

Разрушение талибами бамианских статуй Будды в Афганистане и эллинистического города «Исламским государством», поджоги церквей, синагог и мечетей вызвали возмущение во всем мире: для многих стало ясно, что такие разрушения наносят ущерб всему человечеству. Вместе с тем под предлогом деконструкции сионизма всё явственнее звучат призывы, направленные против иудаизма и в более широком смысле против еврейской культуры, и в то же время множатся антисемитские террористические акты, даже в Европе.

Хайдеггер, несомненно, заложил теоретическую основу двойного языка, которым сам он владел виртуозно: «двусмысленность составляет часть публичной “истины” — когда последняя хочет оставаться “истиной”» (Rastier 2015; Kellerer 2015). Но в инициированной в ЧТ радикальной апологетике использование двойного языка в отношении евреев и иудаизма таит растущую угрозу для всех.

Так, например, Удо Пастёрс, лидер Национально-демократической партии Германии (НПД), «моральной» и политической преемницы Национал-социалистической рабочей партии, по-новому формулирует распространяемые в наши дни тезисы, хайдеггеровскую версию которых мы описали

но-библиографического аппарата всех романоязычных авторов, зараженных, по его мнению, «иудео-христианством». Латинские и итальянские авторы отсутствуют у этого «мыслителя поэзии», в то время как даже более официальный идеолог Розенберг настоятельно рекомендует Данте, ценимого им за приверженность взглядам гельфов.

ранее: (i) евреи были одновременно «жертвами и актерами» истребления; (ii) «С американской глобализацией не стало больше немецкой культуры. [...] Всё есть культура. Теперь уже больше не различают цивилизацию и культуру» (Le Monde, 21.10.2015). Стоит ли удивляться тому, что его партия выдвинула в качестве лозунга на одной из своих афиш последнюю фразу из ректорской речи Хайдеггера, призывавшего к духовной милитаризации университета: «Всё великое стоит в буре» (Alles Grosse steht in Sturm)⁶⁰? Эту речь Мэтр завершил привычным для него «Heil Hitler!».

Тридцатилетней войны не будет. — В заключение своей рецензии на материалы конференции «Хайдеггер и евреи» Николя Вейль пошутил по поводу содержащейся в них «пищи для спора, который многие, как Николя де Варрен из Лувенского католического университета, называют даже “второй Тридцатилетней войной”» (Le Monde, 2.10.2015).

Историк Эрнст Нольте, основатель немецкой ревизионистской школы, ученик и друг Хайдеггера, выдвинул понятие «вторая Тридцатилетняя война» для обозначения периода 1914–1945 года. В этой связи он утверждал, что Вторая мировая война явилась неизбежным следствием Первой,

60. Ассоциирующееся со спонтанным проявлением насилия немецкое ‚Sturm‘ является одним из ключевых слов для нацистского милитаризма: например, в сочетаниях Sturmtruppen (штурмовые отряды) и Sturmabteilungen (более известные под акронимом SA). Хотя Хайдеггер приводит эту фразу как заимствованную у Платона, *epiphalle* передано им словом ‚Sturm‘, тогда как Шлейермахер переводит его как *bedenklich* (сомнительный).

и что нацизм был (здоровой) реакцией на большевистскую революцию и на Версальский договор. Отсюда следует ответственность союзных держав и СССР за образование рейха и, следовательно, за его преступления: так, Гулаг становится прообразом (Vorbild) «лагеря». Подобную концепцию непрерывной войны Хайдеггер развивает еще в 1934 году, например, напоминает в речи к учащимся своей гимназии как к будущим бойцам, что они должны будут победить в великой войне также и *духовно*, иными словами, *борьба* должна стать *самым сокровенным законом* нашего Dasein (см. RJ 2015:241).

Первая Тридцатилетняя война осталась в памяти как период столь же ужасного, сколь и непостижимого разорения. Та, о которой говорит Никола Вейль, выглядит всего лишь как нескончаемый спор вокруг извечного «случая Хайдеггера». Этой «войны», к счастью, не произойдет, так как Мэтр сам разрешил этот спор: увенчав творчество своими ЧТ, он заблаговременно отверг доводы тех, кто, пытаясь защитить его, скрывает и искажает смысл его не выдерживающих критики тезисов.

Большая часть споров оказалась беспредметной, так как состояние вопроса бесповоротно поменялось. Неважно, в какой раздел библиографии поместят труды Хайдеггера: Эмманюэля Файя корят за намерение изгнать его из земного рая философских библиотек, а мечтающий туда попасть Бернар-Анри Леви звучит как отголосок этого (в общем-то, праздного) беспокойства (RJ 2015:778).

Создаваемые сейчас исследовательские программы объединяют независимо от названия усилия философов, германистов, историков. Их необходимость тем более очевидна, потому что стоящая перед нами задача выходит за рамки

замкнутого пространства хайдеггерианства и трагивает в связи с расизмом и антисемитизмом всю совокупность нашего культурного и политического настоящего⁶¹.

Перевод Александра Хайцмана

61. Я искренне признателен Эмманюэлю Файю, Сидони Келлерер, Гаэтано Пени, Ливии Профети и Жоселин Сфез за сделанные к тексту замечания.

«Черные тетради» Хайдеггера: национал-социализм, мировое еврейство и история бытия¹

РИЧАРД ВОЛИН

«**Ч**ЕРНЫЕ тетради» Мартина Хайдеггера, названные так по цвету переплета, состоят из восьми томов. Три из них недавно опубликованы издательством Vittorio Klostermann, в котором выходит всё колоссальное собрание сочинений Хайдеггера. По завершении это полное собрание работ будет насчитывать 102 тома — это больше, чем все работы Канта, Гегеля, Ницше и Гуссерля вместе взятые. Хайдеггер имел собственное мнение о своем месте в истории философии и без зазрения совести считал себя величайшим умом западной философской традиции со времен Гераклита. К концу жизни Хайдеггер (1889–1976) упорядочил всё собрание сочинений, а венцом творения и, следовательно, главным достижением всей его жизни, избрал ЧТ.

Десятилетиями его сын Герман и фрайбургский философ Фридрих-Вильгельм фон Херманн, стражи литературного наследия Хайдеггера, хранили сведения о существовании этих работ в строжайшем секрете, что неудивительно, учитывая их компроме-

1. Переведено по: Wolin, Richard. National Socialism, World Jewry, and the History of Being: Heidegger's Black Notebooks // *Jewish Review of Books*. Summer 2014. <http://jewishreviewofbooks.com/articles/993/national-socialism-world-jewry-and-the-history-of-being-heideggers-black-notebooks/>

тирующее содержание. Они показывают, насколько неразрывно учение Хайдеггера было связано с духом времени (*Zeitgeist*), а именно с противостоянием идеологий большевизма и национал-социализма и с гнусными происками мирового еврейства (*Weltjudentum*), представленного такими западными державами, как Великобритания и США.

Внимательные читатели работ Хайдеггера знают, что в то время он был одержим идеями «метаполитики». Однако в отличие от лекций и уже опубликованных к тому моменту теоретических трактатов ЧТ *без прикрас показывают самые потаенные мысли философа*, те идеи, которые по той или иной причине он не хотел излагать в иных формах. Поэтому в ЧТ содержится то, что можно было бы назвать «скрытой доктриной Хайдеггера»: собрание эзотерических истин, к которым философ пришел, проживая в уединении в своей горной хижине в Шварцвальде. Он опасался, что его не поймут, поделись он этими идеями с остальным миром.

Таким образом, ЧТ — не просто собрание случайных или необработанных мыслей. Они содержат *вдумчивые размышления о насущных проблемах той эпохи, представленных так, как они виделись автору с его возвышенной точки обзора в «истории Бытия»*. Но по большей части интерессубъективное подтверждение проповедей и заявлений Хайдеггера невозможно, так как только ему принадлежит доступ к загадочным «посланиям Бытия». Следовательно, его философская точка зрения ведет исключительно к принципам наставничества или поклонения: слепое принятие истины и подавление неверия.

Предлагаемое ниже объяснение хайдеггеровского самотолкования частично поясняет, почему его учение порождает ярых последователей, в чьих глазах Учитель практически непогрешим. Это высту-

пают абсолютной противоположностью тому, что говорил Иммануил Кант. В работе «Что такое Просвещение?» (1784) Кант утверждает, что Просвещение — это способность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. В отличие от этого нас обязывают принимать на веру заявления Хайдеггера о природе Бытия. Когда философу пришлось дать определение понятию Бытия в «Письме о гуманизме» (1947), он сделал это в стиле, характерном для «онтологического фатализма»: «Явится ли оно и как явится, войдут ли в просвет бытия, будут ли присутствовать или отсутствовать Бог и боги, история и природа и как именно присутствовать, решает не человек. Явление сущего покоится в историческом событии бытия» (Heidegger 1947). «Онтологический фатализм» говорит о непреодолимой человеческой зависимости от безымянных и непостижимых высших сил. В своей книге Хайдеггер не объясняет, кто такие эти «боги» и откуда они взялись, не говоря уже о том, какое влияние (благоприятное или злое) они оказывают на земную человеческую жизнь. Таким образом, все основные утверждения, касающиеся «человечества», «судьбы» и «истории Бытия» игнорируют объективно проверяемые суждения в пользу размытых предположений о загадочных богах и сверхъестественных силах.

Хайдеггер открыто заявил, что история философии со времен Платона — это «история упадка», и объявил основные идеи и понятия этой «школы» неправильными. И поэтому он описывает природу Бытия, от которого так много зависит, словами, совершенно лишенными здравого смысла: «Что же такое Бытие? Бытие — это Бытие и есть» (там же). Но если Бытие имеет только самотождественное определение, то как нам, людям, разобраться во всех его

воплощениях и влияниях? Хайдеггер претендует на обладание всеобъемлющим знанием о модальности Бытия. Но это знание остается недоказуемым: оно превосходит — зачастую произвольно необоснованно — возможности человеческого понимания.

Поэтому при обсуждении хайдеггеровской школы встает эпистемологический вопрос о нормативных основаниях философского, этического и политического суждений Хайдеггера. Будучи антифилософскими трактатами, ЧТ содержат безжалостную полемику против пороков современной эпохи: разума, индивидуализма, демократии и пр. Хайдеггер рассматривает данные принципы через призму Бытия, полностью и всецело покинувшего современное человечество. И если *Seinsgedanke* откровенно исповедует концептуальный обскурантизм, — как признается сам Хайдеггер, — то насколько же полезна эта точка зрения для целей культурного критицизма? Обскурантистские посылки ведут к таким же обскурантистским формам критицизма.

Как вполне «метapolитический» документ, ЧТ отражают увлечение Хайдеггера так называемой национальной революцией 1933 года, от которой он ожидал полного преобразования немецкого *Dasein*. Уже в самом начале он открыто признаёт онто-историческую близость между своей философией существования и мировоззрением нацистов: «*Метафизика Dasein* должна углубляться в соответствии с ее внутренней структурой и расширяться до уровня *метapolитики «определенного» («des») исторического народа»* (GA 94:124; ЧТ 140).

Даже на пике Второй мировой, когда европейские города лежали в руинах, а миллионы славян были поработаны рейхом, Хайдеггер продолжал утверждать, что если спасение и придет, то принесут его именно немцы, так как именно они являются

единственным истинным историческим народом.

Во время инаугурационной речи при вступлении в должность ректора Фрайбургского университета Хайдеггер обосновывал свою поддержку нацистского режима при помощи Existenzphilosophie — идиомы, которую он разработал в «Бытии и времени» и сопутствующих работах. Важно отметить, что Хайдеггер придерживался мнения, что экзистенциализм превосходит идеализм, потому что экзистенциализм укоренился в жизни или Бытии. Схожим образом этнорасистская идеология *völkisch*, на которой был основан нацизм, строилась на моральных принципах *Bodenständigkeit*, крепкого стояния на земле. С точки зрения Хайдеггера, в этом заключалось глубочайшее сходство между национал-социализмом и его собственным философским подходом — фундаментальной онтологией. Эти два учения дополняли друг друга, поскольку оба основывались на принципах экзистенциальной укорененности. В этой связи не будет ошибкой сказать, что то, что Хайдеггер поддерживал философски, нацисты стремились осуществить политически. И поэтому в одном красноречивом месте своей ректорской речи Хайдеггер восхваляет национал-социализм за пробуждение изначальных «сил земли и крови (*erd und bluthäftige Kräfte*)» (Heidegger 1933, а также GA 94:38; ЧТ 46).

Та же одержимость принципами онтологической оседлости, которая влекла Хайдеггера к нацистам, объясняет и его философское отвращение к евреям. Эти «космополиты», по широко распространенному антисемитскому предубеждению, вели паразитическое существование в среде других народов в силу того, что не владели собственной территорией. Они не имели того, что Хайдеггер ценил превыше всего: прочной обоснованности на земле,

способности к народно-националистической (völkisch) принадлежности, обусловленной укорененностью в Бытии. Еще в 1916 году в письме к своей будущей жене Эльфриде Петри, Хайдеггер громкогласно жаловался на евреизацию (Verjudung) германской культуры и науки. А в 1934-м на одном из семинаров безоговорочно осудил семитские народы, в силу «неоседлости» не способные по достоинству оценить экзистенциальные качества немецкого «пространства» (Raum). В ЧТ философ утверждает, что устойчивость на земле обеспечивается структурами, которые экзистенциально связывают нас с «кровью матери» и нашими «предками» (GA 94:38; ЧТ 46).

Являясь основателями библейского монотеизма, именно евреи придумали религиозный универсализм, так как Яхве стал не просто богом отдельной группы или племени, а Творцом всего сущего. Хайдеггеру претил подобный универсализм, игнорировавший неизменные структуры экзистенциальной общности: Dasein, настрой, повседневность, расу, укорененность в земле и народ. С точки зрения Хайдеггера, любой вид универсализма являлся онтологически ретроградным — пережитком «идеализма» или «философии субъекта», которые он стремился искоренить, обратившись к фундаментальной онтологии или вопросу о Бытии. Поэтому в «Бытии и времени» специфика моего собственного Бытия в мире — установка, названная Хайдеггером Jemeinigkeit, — одна из отличительных черт аутентичности личности.

Антипатия к евреям обусловлена у Хайдеггера их репутацией сторонников и распространителей философского рационализма. В германских антисемитских кругах было распространено убеждение, что евреи являются основными носителями губи-

тельного духа модернизма, детища избыточного интеллекта. Логически следовало, что евреи виновны в разнообразных дегенеративных тенденциях современности, прежде всего в неурядицах, связанных с судьбоносным переходом от общины (Gemeinschaft) к обществу (Gesellschaft). Вызванные этим переходом разрушения острее всего ощущались в странах Центральной Европы. Хотя подобные антиеврейские предрассудки уже давно имели хождение в немецкоговорящих странах, они достигли апогея после поражения Тройственного союза в Первой мировой войне. Именно тогда миф о «кинжале в спину нации», обвиняющий евреев в поражении Германии, получил особое распространение и обрел массу адептов.

Эти предубеждения стали обыденными для немецких ультраконсервативных интеллектуальных бонз. Уважаемый историк Генрих Трейчке в 1880-х годах создал печально известную формулу, которая стала незаметной прелюдией к будущим преследованиям и гонениям: «евреи — наша беда» (die Juden sind unser Unglück). А пятнадцать лет спустя Вернер Зомбарт опубликует ставший весьма влиятельным трактат «Евреи и современная экономическая жизнь», в котором важную роль отводит пресловутому еврейскому влечению к торговле и расчетам — клише, которые дословно повторит Хайдеггер.

Одним из бестселлеров Веймарской эпохи, эпохи, когда завершилось формирование зрелого метаполитического мировоззрения Хайдеггера, стала книга Освальда Шпенглера «Закат Западного мира». Взволнованное пророчество Шпенглера о неумолимой деградации Европы отлично гармонировало с послевоенными немецкими настроениями культурного упадка. В своей эмоциональной иеремиаде он привел длинный перечень хорошо знакомых

проблем: смешение рас, лишаящий корней характер современной городской жизни, одновременная утрата общинности и веры и, наконец, торжество бесстрастного интеллекта над инстинктивной жизнью, свойственной человеку. Хайдеггер был ценителем работ Шпенглера, на которые неоднократно ссылается по разным поводам. Эти два титана немецкой «критики цивилизации» (Zivilisationskritik) межвоенного периода были солидарны друг с другом и в культурном, и в интеллектуальном отношении. Поэтому в ЧТ мы обнаруживаем горячее одобрение шпенглеровского дема. Подражая стилю Шпенглера, Хайдеггер утверждает, что человек свободен ощутить истину Бытия-Sein лишь в момент краха или «заката» (Untergang), который есть не закат, не за-ход, а пере-ход (GA 94:502; ЧТ 546).

Парадигмы критики цивилизации (Zivilisationskritik) и критики разума (Vernunftkritik) в межвоенной Германии шли рука об руку. Хайдеггер никогда не скрывал свою близость к этим мировоззрениям и содержащимся в них негативным представлениям о мировом еврействе и многократно утверждал, что подлинное мышление начинается с осознания того, что *разум является злейшим врагом мысли. Важно отметить, что дискурс критики разума имеет своей целью не просто уменьшить или откорректировать избыток рационализма, а предполагает полное его уничтожение во имя более древних, «исконных» теоретических подходов вроде «вопроса о Бытии» самого Хайдеггера.*

Ни для кого не секрет, что сама идиома «критика разума», Vernunftkritik, была негласно нацелена против иудаизма и евреев. В ЧТ Хайдеггер открыто развивает эту тему посредством повторяющейся критики еврейской предрасположенности к «вы-

числениям и расчетам». В «Закате Западного мира» Шпенглер со своей стороны утверждает:

Самой важной особенностью западного мира была противоположность между... расовым идеалом готического раннего времени и типом сефардского еврея... Лишь недостаток расы у людей духовности, философов, доктринеров, утопистов приводит к тому, что они не понимают этой бездонно глубокой, метафизической ненависти... которая может стать трагической для обеих сторон. [...] В страшном сне не привидится, сколько всего уничтожила западноевропейская культура в областях, относящихся к сфере ее влияния, посредством реформ, проведенных в ее собственном стиле; и столь же разрушительно действует еврейство там, где за дело берется оно (Spengler 1918–22, рус. пер., 332–334).

Одной из основных мишеней хайдеггеровской философии Бытия была полуофициальная академическая философия Второй империи — неокантианство. Ведущим представителем этой философии был Герман Коген. В 1919 году вышел его манифест «Религия разума: из источников иудаизма». Частично задуманный в противовес нарастающей популярности *Lebensphilosophie*, трактат Когена — как следует из его названия — представлял собой полное подтверждение еврейского монотеизма как источника западного рационализма. Однако, с точки зрения Хайдеггера, неокантианство было абсолютным воплощением философии, оторванной от «жизни»: бесплодным и бездушным интеллектуализмом. Хайдеггер решительно примкнул к набиравшей популярность философии жизни в противовес устаревшей, по его мнению, «религии разума».

В контексте напряженной борьбы идей в немецкой философии становится ясно, насколько легко многие из запутанных, повторяющихся и частично перекрывающихся культурных факторов и лейт-

мотивов соединялись или переплетались в уме Хайдеггера. Если эпоха была одержима катастрофами и разрушением и если главным виновником этого в глазах немцев была безоговорочная победа западного рационализма, то понятно, как широко распространенные культурные предубеждения диктовали вывод, что за всеми этими несчастьями стоят евреи. Беглый взгляд на хайдеггеровскую философию экзистенциализма 1920-х годов показывает, насколько хорошо он усвоил зачатки описанного мной антицивилизационного мировоззрения. Очертания этого мировоззрения в период между двумя мировыми войнами станут своего рода связующим звеном для верхушки интеллектуалов консервативно-революционного движения (Sieg 1989).

Заступники Хайдеггера пытались доказать, что ядовитый антисемитизм, которым пропитаны ЧТ, появился позднее. Следовательно, если рассматривать весь философский путь Хайдеггера в терминах *longue durée*, то антисемитизм — всего лишь крохотное пятнышко на экране радара, досадный ляп, который сам Учитель быстро исправил; а раз теперь эти антисемитские черты подробно выявлены и тщательно проанализированы, мы можем снова спокойно читать работы Хайдеггера и внимать его зловещим прорицаниям о пагубном воздействии технологии и безнадежном состоянии современного человека.

Однако при оценке Хайдеггера как диагноста заката Запада важно помнить, что все вышеупомянутые тезисы и точки зрения составляют единое целое. Критика разума, субъективности, современной технологии и деградации падения западной цивилизации использует мировоззрение, чьи отдельные компоненты исторически и тематически неотделимы друг от друга. *Таким образом, они олицетворяют*

элементы унифицированного и упорядоченного дискурсивного принципа. Эта парадигма *Zivilisationskritik* печально знаменита безоговорочным неприятием разума, демократии и индивидуализма. В ее рамках почти каждый раз движущей силой неумолимого стремления к культурному упадку и духовному истощению были евреи. Они клеймились как безродные космополиты и неисправимые культурные «понаехавшие». В ЧТ, наполненных антисемитскими стереотипами, Хайдеггер открыто обвиняет евреев в «расползании вширь принципа пустой рациональности и расчетливости» (GA 96:46).

Его враждебность по отношению к мировому еврейству крайне характерна для цивилизационно-критической немецкой идиомы межвоенного периода; при этом отсылка к «западной метафизике» проясняет тесную связь этой риторической рамки консервативно-революционного движения с хайдеггеровскими сетованиями на «бытие-покинутость» человечества. Хайдеггер завершает этот список антисемитских оскорблений заявлением: «Одной из самых скрытых форм *гигантского*, а возможно, и самой древней является упорная ловкость расчета и спекуляции и смешения-запутывания, на чем основана безмирность (*Weltlosigkeit*) еврейства» (GA 95:97).

Естественным дополнением к этой демонизации мирового еврейства как закулисного организатора упадка западного мира было шовинистическое прославление немецкого партикуляризма. Посему неудивительно, что в хайдеггеровской философии существования народно-националистическая (*völkisch*) идиома занимала видное место. Сторонники немецкого партикуляризма категорически отвергали возникшие во времена Французской революции идеалы гражданского равенства. Вместо них за-

щитники немецкого «особого пути» (Sonderweg) приняли ценности немецкой этничности. Со времен знаменитого вагнеровского эссе «Еврейство в музыке» избитым для реакционной немецкой Kulturkritik стало клише, что, как бы евреи ни старались, они в силу своей природы не способны усвоить ценности немецкой идентичности. И эта еврейская неспособность оставалась непреодолимой, поскольку была основана на непреложных нормативных предписаниях расы — концептуального нововведения, которое способствовало переходу от традиционного антииудаизма к *истребляющему* антисемитизму.

Обязательная семантическая связь разнообразных элементов Zivilisationskritik подразумевала, что нельзя предпочесть только один ее компонент и проигнорировать все остальные. Проще говоря, критика разума, интеллектуализма, торговли и финансов, политического либерализма и космополитизма неизбежно ведет к идеологическому неприятию иудаизма и чрезмерного еврейского влияния на социокультурную жизнь Европы. По сути, эти термины являются частью единой лексической системы, требующей взаимного соучастия. И как следствие консервативно-революционная идиома, которую Хайдеггер принял уже в 20-е годы, говорит о евреях как о необходимой мишени для осуждения. В сущности антиеврейские выводы и элементы этой идеологической системы настолько очевидны, что зачастую невозможно было бы выразить их яснее.

В ЧТ Хайдеггер критикует бесцельность немецкой университетской системы в ее традиционном либерально-гумбольдтовском воплощении. Будучи в должности ректора-фюрера Фрайбургского университета, он предложил серию политических

изменений, призванных преобразовать систему немецкого высшего образования в соответствии с ценностями экзистенциальной укорененности (Bodständigkeit). В связи с этим Хайдеггер превозносил идею «службы» (Dienst) в тройном смысле: как службу военную, трудовую и как службу на поприще знания. Хайдеггер зарекомендовал себя ярким защитником особенно «трудовой службы». Он полагал, что обязательный ручной труд может спасительно выправить интеллектуалистские тенденции, это устаревшее наследие немецкого идеализма. Служение трудом способствовало бы излечению немецких студентов от их излишней привязанности к Geist, перенаправлению их энергии к экзистенциальным ценностям «народного сообщества» (Volksgemeinschaft). Во всех этих случаях Хайдеггер осознавал принципиальное экзистенциальное родство между его собственной философской доктриной и трансформацией немецкого Dasein, инициированной нацистским «захватом власти» (Machtergreifung) и подчеркивающей ценности Volk, Gemeinschaft, Führertum, Kampf, иерархии, судьбы. В ЧТ Хайдеггер заявляет: «*Высокая непреложность (Zwang) земли* <проявляется> вовсе не в повседневности и в поступке, а уже в творческой силе вопрошания и миростроительной силе народа» (GA 94:164; ЧТ 185).

Стоит отметить, что многие из вышеперечисленных нацистских и протонацистских идеалов уже появлялись в «Бытии и времени», в частности, при рассмотрении Хайдеггером вопроса историчности. Так, уже в конце 1920-х годов одними из критериев подлинной историчности Хайдеггер называл преданность народу, верность «поколению», лояльность по отношению к историческому «сообществу», способность «выбрать героя» и способность внять зову (Ruf) судьбы (das Geschick). Таким об-

разом, во многих отношениях хайдеггеровское формулирование «историчности» есть не что иное, как формализация и превозношение ценностей немецкого «особого пути».

Одна из главных проблем состоит в том, что историчность, как ее определяет Хайдеггер, неразрывно связана с сомнительной с точки зрения морали парадигмой народа и, следовательно, с массой антидемократических предрассудков, присущих этому понятию. В понимании Хайдеггера только *Völker* (народы) могут быть «историчными», так как только они в дополнение к расовым общностям проявляют экзистенциальные признаки — укорененность в почве и месте, общую кровную линию, — которые так ценит Хайдеггер. Такие моральные и юридические понятия, как «космополитизм», «универсализм» и «права человека», противоречащие Volk-идее, по мнению Хайдеггера, по определению лишены потенциала историчности. Будучи проявлением либерального времени, эти идеи являются бесплотными абстракциями и, следовательно, лишены экзистенциальных качеств и характеристик, которые Хайдеггер считает основополагающими. Не меньшее беспокойство вызывает тот факт, что в немецкой формулировке идея народа неотделима от понятия расы и связанных с этим понятием предрассудков. В ЧТ эти идеи становятся навязчивыми.

Следовательно, попытка защитников Хайдеггера создать санитарный барьер, отделяющий его философию от его политических взглядов, терпит закономерную неудачу. Она терпит неудачу по причине самой природы философии Хайдеггера, так как, будучи философией экзистенциализма и историчности, она берет начало и черпает вдохновение из исторической ситуативности *Dasein*. Как мы уже

могли убедиться, еще до вступления Хайдеггера в ряды нацистской партии в мае 1933 года его мысль уже была пропитана идеологической идеей и темами *völkisch*. Так, в «Бытии и времени» критика «повседневности» во многих случаях остается неотличимой от антидемократической, протофашистской позиции таких мыслителей, как Карл Шмитт, Эрнст Юнгер, Отто Шпенглер, Артур Мёллер ван ден Брук и других (von Krosckow 1958; Bourdieu 1975). Единственное отличие состоит в том, что хайдеггеровские антидемократические настроения очищены и завуалированы дискурсом фундаментальной онтологии.

В ЧТ вопрос о Бытии становится локомотивом или трамплином для хайдеггеровских зачастую поспешных и несдержанных суждений по поводу относительно знаменательных политических моментов 1930-х годов. Неважно, на что обращено внимание Хайдеггера, он всюду видит одни и те же проявления историко-онтологической деградации, то же роковое гипостазирование и отрицание Бытия. Для описания вездесущей деградации Хайдеггер использует свой излюбленный термин 'Machenschaft', означающий «грязные делишки, махинации, дядячество», но родственное и «фабрикация», «производству».

Причитания Хайдеггера о Machenschaft — лейтмотив его лекций и трактатов 1930-х годов. Этим жалобам сопутствует полемическое обвинение, выдвигаемое Хайдеггером против России и Америки — главных геополитических соперников Германии: «Россия и Америка суть с метафизической точки зрения одно и то же; безысходное неистовство разнузданной техники и беспочвенной организации нормального человека» (GA 40:40–41, рус. пер. 119). Обвинения, выдвинутые Хайдеггером против политического настоящего, — это поверхностная по-

пытка того, что в анналах немецкого культурного критицизма зовется *Zeitkritik*, несущей в традиционных версиях национально-консервативный оттенок. В приведенной цитате хайдеггеровский диагноз эпохе оборачивается *апокалиптичностью*. Так, в завершающем предложении Хайдеггер отбрасывает претензии на имманентный критицизм и заходит в дебри политической эсхатологии. Говоря о «безысходном технологическом безумии и такой же неограниченной организации усредненного человека», он не только приводит доказательства многовековой разрушительной работы, но и извещает нас о приходе чего-то «демонического», которое он определяет как «разрушительное зло». Здесь, как и во многих других примерах, история Бытия оказывается перевернутой формой теологии. Аналогичные примеры можно найти в более поздних работах Хайдеггера, в которых он исступленно восхваляет «четверицу» (*das Geviert*) «богов и людей, неба и земли».

В процитированном отрывке нет ничего, что могло бы улучшить наше понимание сталинской России или Америки времен Нового курса в той мере, в какой Хайдеггер переосмысляет многовековую историю через квазиэсхатологическую призму «истории Бытия». Действия связанных между собой индивидов, или «людей, действующих сообща», по определению Ханны Арендт, имеют ничтожное значение. Напротив, кажется, что всё «сущее» заранее предопределено смутными и мистическими «посланиями Бытия». Достаточно вспомнить хотя бы заявление Хайдеггера из его «Письма о гуманизме» о том, что с точки зрения фундаментальной онтологии человеческая воля не имеет никакого значения, тогда как «судьба Бытия», напротив, всемогуща. Человек может лишь с пассивной готов-

ностью принять мистические истечения или «послания» Бытия. После войны Хайдеггер смиренно говорит: «Только Бог может нас спасти». Как замечает один из критиков:

Пропозиционально бессодержательная речь о бытии имеет вместе с тем иллокутивный смысл — требовать покорности судьбе. Практико-политическая сторона этой речи состоит в перлокутивном эффекте содержательно весьма смутной готовности повиноваться ауратическому, но неопределенному авторитету. Риторика позднего Хайдеггера компенсирует пропозициональные содержания, от которых отказывается сам текст: риторика настраивает адресата на общение с псевдосакральными силами (Habermas 1985:168, рус. пер. 151).

В ЧТ хайдеггеровское чрезмерное благоговение перед Бытием как «судьбой» зачастую вырождается в безответственную мистагогию. Так, он приписывает сверхъестественную силу всем, чье имя начинается с немецкой буквы 'H': Heraclitus, Hölderlin и Hegel. Возможно, в список напрашивается и Hitler, но уж во всяком случае сам Heidegger. Хайдеггер пускается в безосновательное нумерологическое предсказательство, согласно которому окончательное «решение» (Entscheidung) о планетарном господстве «американизма» будет принято в 2300 году. Он пророчит, что в 2327 году его собственное имя восстанет из забвения: именно на этот год приходится 400-летие публикации «Бытия и времени» (GA 96:196).

На самом деле Хайдеггер мало что знал об основных социальных и политических различиях между сталинской Россией и рузвельтовской Америкой в 1930-е годы. Но даже если он и принял бы эти различия во внимание, скорее всего, они имели бы для него несущественное значение. Для Хайдеггера ис-

торическое или фактическое обоснование таких гиперболических историко-онтологических суждений оставалось предметом относительно незначительным, так как относилось к низшей сфере академической учености. Так, Хайдеггер философски высокомерно считает, что историки более всех отдалены от истины истории — и тем самым избавляет себя от необходимости обоснования собственных политических суждений». ЧТ изобилуют примерами снисходительного отметания конкурирующих академических дисциплин. Для отрицания психоанализа, впрочем, хватило упоминания, что его основателем был «еврей, Фрейд» (GA 96:218).

Хайдеггер считал, что, будучи воплощением «махинации», Советский Союз, Америка и Англия являлись проявлением духа «мирового еврейства» или, как он говорит, того «человеческого типа, чья историческая цель состоит в искоренении Бытия во всём сущем». Согласно Хайдеггеру, проблема «махинации» состоит в том, что «она ведет к полному обезрасиванию (Entrassung), порождающему отчуждение собственного Я народов» (GA 96:82). Он продолжает: «мировому еврейству, вездесущему и неуловимому, нет нужды братья за оружие», — поскольку, надо полагать, оно тайно проникло во все мировые центры власти, тогда как «мы, немцы», напротив, жертвуем наиболее расово одаренными представителями нашего народа. Другими словами, *мировое еврейство получит всю выгоду из этой войны, ничем при этом не жертвуя.*

По мнению Хайдеггера, еще одним проявлением лицемерия мирового еврейства является то, что «с незапамятных времен евреи, *полагаясь на свой вырженный талант к расчету*, “жили” согласно принципу расы, сейчас они ищут защиты от неограниченного применения этого же принципа»

(GA 96:82). Здесь Хайдеггер имеет в виду драконовские нацистские расовые законы, приведшие к лишению евреев гражданских прав. Снова и снова Хайдеггер выражает или транслирует мнение, что тайная международная еврейская организация несет ответственность за секретное управление мировым историческим процессом «искоренения» — отчуждения народов от их укорененности в почве. По этой причине Хайдеггер полагал, что расовые гонения евреев времени национал-социалистического режима были не только в высшей степени оправданны, но и, принимая во внимание онтологически-историческое господство еврейства, являлись по своей сути актом правомерной *самообороны*. Когда в своем трактате «История Бытия» Хайдеггер утверждает, что «следовало бы задаться вопросом, на чем основывается склонность еврейства к преступности в планетарном масштабе»², он не только подтверждает эти убеждения, но и подливает масла в огонь.

Другое доказательство приверженности Хайдеггера бредовому убеждению о существовании тайной мировой еврейской организации можно найти в «Философской автобиографии» Карла Ясперса. Ясперс вспоминает разговор с Хайдеггером, в ходе которого был затронут «еврейский вопрос». Ясперс имел неосторожность назвать «Протоколы сионских мудрецов» антисемитским бредом, на что получил резкое возражение Хайдеггера. Философ настаивал: «Опасный международный союз евреев действительно существует» (Jaspers 1978:101).

ЧТ подтверждают, до какой степени на протяжении 1930-х годов философский язык Хайдеггера

2. Цит. по: Фауе 2014а:51. Из-за издательской цензуры фраза не фигурирует в GA 69:78.

вторил национал-социалистической риторике «борьбы и уничтожения» (Kampf und Vernichtung). Хайдеггер заявляет: «Всё должно быть [подвергнуто] всеобщему разрушению, венчающему уничтожение... “культуры”» (GA 96:195). Человек? «Всякая [подлинная] философия является бесчеловечной, [...] это огонь пожирающий» (GA 94:481; ЧТ 534).

В конце 1930-х годов по мере эскалации политических кризисов (ремилитаризации Рейнской области в 1936 году, аншлюса Австрии, Мюнхенского кризиса и Хрустальной ночи 1938 года, захвата Чехословакии и последующего пакта Гитлера — Сталина в августе 1939 года), вызванных нацистской агрессией и толкающих Европу на грань войны, нарастал и идеологический пыл хайдеггеровских политических суждений. Помимо онтологически-исторических инвектив Хайдеггер называет Англию, Францию и Россию, главных геополитических соперников Германии, странами, заслуживающими наиболее жесткого обращения. Согласно хайдеггеровскому представлению о Новом времени эгалитарные установки Французской революции были точкой невозврата на пути к нигилизму и необузданной «махинации». Пропагандой низких технико-инструментальных ценностей «благополучия», «разума» и «культуры» «западные революции» дали толчок обезличенному «деспотизму Никого — истинному... воцарению безграничного планирования и расчета (Planung und Rechenschaft)», власть которого сохранилась и в современном мире (GA 96:132, 203). Как это ни удивительно, Хайдеггер видит в большевизме кульминацию западных тенденций развития, начавшихся Английской революцией и завершившихся всеобщей деградацией Бытия и людей. В Размышлениях VI он заявляет: «Характер Нового времени — это всеобщая и неумолимая

махинация всего Бытия» (GA 94:485; ЧТ 495). Если отставить в сторону «политическую, социальную и религиозную формы», то Англия и СССР, утверждает Хайдеггер, одно и то же, поскольку оба политических строя придерживаются одной и той же безжалостной логики мирового технологического господства. Хайдеггер завершает эту концептуально путаную идеологическую диатрибу обличением того, что он называет «буржуазно-христианской формой английского большевизма», который, как утверждает Хайдеггер, необходимо «уничтожить», если мы хотим преодолеть неумолимые дегенеративные тенденции современности (GA 96:153).

В то время как Хайдеггер, как никто другой, преуспевает в критике негерманских культур, он, как ни странно, совершенно нечувствителен к бесчинствам, творимым нацистами. Сообщения о советских преступлениях его ужасают, но он ни слова не говорит о зверствах, совершаемых вермахтом и эскадронами смерти (Einsatzgruppen) на Востоке. Он оправдывает бесчеловечное поведение Германии на завоеванных славянских землях, в частности в Чехословакии и Польше, тем, что в случае победы Франция и Англия поступили бы точно так же в отношении Германии. (Даже если бы это было правдой, то почему этот факт как-то оправдывает преступления, совершаемые над славянскими народами, Хайдеггер никогда не объясняет должным образом.) При этом с точки зрения Бытия победа Англии и Франции была бы гораздо худшим исходом: Франция, бесспорно, повлияла бы на Германию своей «неисторичностью» (Geschichtslosigkeit), как и Англия, которая, кроме того, обратила бы все в «гигантское торговое предприятие» (Riesengeschäft, GA 96:146). Таким образом, по мнению Хайдеггера, победа Германии диктуется *онтологиче-*

ски-историческим императивом, поскольку только она гарантирует «переход к осмыслению» (Übergang zur Besinnung), первоначальный шаг к «другому Началу». И снова идеологические выпады вкуче с заунывными онтологически-историческими декларациями не решают, а скорее поднимают вопрос относительно этической убедительности всей философии Хайдеггера.

Учитывая геополитический контекст, используемый Хайдеггером, его опасения по поводу планетарного распространения «американизма», порожденного страной, характеризуемой им как «катастрофичная» (katastrophenhaft, GA 53:179) в своей антиприродности и антиисторичности, никогда не покидают его. «С американизмом нигилизм достигает своего зенита», — утверждает Хайдеггер. Американцы принимают состояние ничтожности (Nichtigkeit) в качестве «своего будущего, так как они всё уничтожают видимостью “счастья” для каждого» (GA 96:225). Однако, если допустить, что в представлениях Хайдеггера об Америке есть хотя бы толика правды, легко заметить, что его суждения основаны на поверхностных или ложных толкованиях и банальных мнениях.

Естественно, Хайдеггер не предпринял ни малейшей попытки поближе познакомиться с Америкой, ее политическим строем, культурой и интеллектуальными особенностями, поскольку «история Бытия» уже сама говорит всё, что необходимо знать, любые другие сведения излишни. Все эти примеры показывают, как хайдеггеровское понятие «лишенности Бытия», это, по сути, перешитое шпенглеровское понятие «заката» с заплатками из языка фундаментальной онтологии, — превращается в *idée fixe*, всё подчиняющую себе. Свою позднюю философию Хайдеггер зачастую называет «мышлением»

(Denken), хотя на самом деле настоящей мысли в ней немного. Напротив, мы снова и снова встречаем перефразированные догматические и идеологические преубеждения.

Дискурс *Zivilisationskritik*, столь явно проявляющийся в ЧТ и ставший своего рода *lingua franca* среди протофашистской интеллигенции, представляет собой огромную проблему для рецепции философии Хайдеггера, поскольку он неотделим от идиомы расистского антисемитизма и порожденного ею геноцида.

Так, на фоне постоянного культурного принижения негерманских народов, неразрывно связанного с хайдеггеровским философским принятием идеи Volk, «нутряной» антисемитизм, в изобилии содержащийся в ЧТ, не вызывает большого удивления. Негативные характеристики «мирового еврейства», составляющие здесь основополагающую идею, целиком и полностью согласуются с лихорадочной критикой «махиации» (*Machenschaft*), расчета, американизма и технологического безумия — всего, что, по мнению Хайдеггера, определяет *состояние* Нового времени. Учитывая безумную, неумеренную, предвзятую критику Хайдеггером Нового времени, кого еще, как не евреев, мог обвинить философ в ответственности за эти многообразные и вездесущие проявления упадка?

Однако находятся и те, кого, по всей видимости, страшно удивили очевидные свидетельства антисемитизма, проходящие красной нитью через ЧТ. Разве это гнусное и порочное мировоззрение может быть совместимым с такой сложной и глубокой философией, как философия Хайдеггера? Так, Ханна Арендт, одна из наиболее одаренных и преданных учеников Хайдеггера, заблуждается, заявляя, что «нацизм — это феномен, порожденный на дне общества», абсолютно противоречащий благородным

достижениям германского Geist. Нацизм, категорично завершает Арендт, не имеет ничего общего с «языком гуманитаристики или историей идей» (Arendt 1971). Однако поскольку исследования последних лет убедительно показали ту готовность, с которой немецкие ученые и интеллигенты поспешили принять нацистскую диктатуру, этот апологетический подход требует срочного пересмотра.

Удивительно, как сподвижники Хайдеггера могли испытывать сомнения по поводу его приверженности антисемитизму, учитывая, что, как это снова и снова недвусмысленно подтверждает содержание ЧТ, он был ревностным сторонником режима, чья суть состояла, по выражению историка Саула Фридендера, в «искупительном антисемитизме». Более того, на протяжении 12 лет нацистского режима Хайдеггер вряд ли был лишь невинным сторонним наблюдателем. Не выбрал он и одиночество внутренней эмиграции. Напротив, он состоял в рядах нацистской партии и до самого конца уплачивал взносы. Во время ректорства Хайдеггер мало раскисался в своем статусе одного из наиболее ревностных служащих режима среди интеллигенции. В одной из своих речей он зашел достаточно далеко, чтобы провозгласить Гитлера настоящим и будущим Германией и ее законом. В ЧТ он без колебаний поддерживает Гитлера, настаивая на том, что «по счастливой случайности» «фюрер пробудил новую реальность, которая перенаправила наше [немецкое] мышление на правильный путь и наполнила его новой энергией» (цит. по: Assheuer 2014). Хайдеггер придавал большое значение тому факту, что он родился в один год с Гитлером (1889), и воспринимал это совпадение как знак переплетенности их «судеб». Это оказалось правдой, однако в более зловещем смысле, чем он представлял.

Не меньше удручает то, что Хайдеггер неоднократно выражал свою солидарность с идеалами режима, отличавшимися особой жестокостью и зверствами. Как он рассуждает в ЧТ:

Национал-социализм — *варварский принцип*. Это его сущностное свойство и его возможное величие. Опасность представляет не он сам — но то, что его умаляют до проповеди истинного, доброго и прекрасного (...) И то, что те, кто хочет творить его философию, ничего другого для этого не используют, кроме традиционной «логики» дюжинного мышления и точной науки, вместо того чтобы понять, что теперь именно «логика» снова оказывается в нужде и нищете и должна возникнуть заново (GA 94:194; ЧТ 219).

В этом отрывке Хайдеггер поддерживает пророческое заключение Ницше, сделанное им по поводу прихода «варваров XX столетия», воинствующей расы, чье сознание свободно от оков христианской морали и которая избавит Запад от рокового состояния буржуазной серости и расового вырождения. В «Воле к власти» Ницше задается вопросом: где варвары XX столетия? Ведь господствующая раса способна произрасти только из ужасающих и насильственных начал. Хайдеггер надеялся на то, что нацисты, эти «варвары XX столетия», сыграют ровно ту же роль в истории, что и вандалы и вестготы, которые в Европе в V веке довершили упадок Римской Империи. В своей преданности идеалам «борьбы» и «жертвенности» Хайдеггер стремился остаться верным созидательному экзистенциальному опыту «фронтового поколения» Первой мировой войны, с которым он себя полностью отождествлял. В связи с этим не случайно, что понятие «поколение» является центральным в хайдеггеровской трактовке историчности в разделе II «Бытия и вре-

мени». Несмотря на то что сам Хайдеггер никогда не служил на фронте, он считал, что его философия экзистенциализма зародилась в «траншейном братстве» Первой мировой войны.

В должности ректора Хайдеггер практически без колебаний изгонял преподавателей-евреев или осуждал ученых, которых считал политически неблагонадежными. С самого начала он был свидетелем гнусных антисемитских преступлений, начиная с антисемитского бойкота 1933 года и заканчивая драконовскими профессиональными запретами осенью того же года, Нюрнбергскими расовыми законами 1935 года, закрепляющими лишение немецких евреев гражданских прав, гонениями и погромами «хрустальной ночи», депортациями евреев в 1940–41-х годах, в итоге сделавшими Германию «чистой от евреев», *judenrein*. Ни в своих лекциях, ни в трактатах, ни в переписке Хайдеггер не высказывал возражений против такой политики режима. Напротив, создается впечатление, что Хайдеггер всецело поддерживал не только эти, но и другие действия режима. Даже после войны, несмотря на многочисленные просьбы своих студентов, Хайдеггер отказался отречься от режима, сделавшего столь печально знаменитым имя маленькой польской деревни Освенцим. В ответ на такую просьбу Герберта Маркузе Хайдеггер заявил, что преступления, совершенные союзниками, были столь же ужасны, тогда как в Германии они были утаены от немецкого народа. Заявление Хайдеггера лживо. Как бы ни были ужасны бомбардировки Дрездена и Токио, как военные преступления они меркнут в сравнении с Аушвицем, Трелинкой и Бабьим Яром. И даже если окончательное решение еврейского вопроса не было достоянием гласности, масштаб массовых гонений и депортаций, устроенных нацистами, нельзя было не заметить.

И в конце концов, куда, по мнению Хайдеггера, делось полмиллиона еврейского населения Германии?

С учетом всех обстоятельств думать, что кто-то может пребывать в официальной должности в нацистской Германии, где все и вся пропитано ядовитой идеологией антисемитизма, и быть при этом не согласным с режимом, — полное безумие. Даже после войны Хайдеггер продолжал настаивать на том, что он называл «внутренней истиной и величием» национал-социализма (GA 40:208, рус. пер. 270).

ЧТ представляют для нас большой интерес, поскольку содержат хайдеггеровское собственное «сущностное» оправдание изуверской политики нацистов — оправдание взвешенное, продуманное и логически вытекающее из его доктрины «Истории Бытия». Хайдеггер подтверждает: «Одной из самых скрытых форм *гигантского*, а возможно, и самой древней является упорная ловкость расчета и спекуляции и смещения-запутывания, на чем основана безмирность (*Weltlosigkeit*) еврейства» (GA 95:97). Как я уже предположил, учитывая подчеркнуто этнонационалистический (*völkisch*) характер хайдеггеровской фундаментальной онтологии, для которой экзистенциальная укорененность являлась условием *sine qua non*, в ней не было места для таких «безмирных» народов, как евреи. На экзистенциальном языке Хайдеггера «безмирность» как характеристика народа означала отрицание его права на существование. «Безмирность» — определение, которое Хайдеггер использует в других случаях для описания *Dasein* животных и неодушевленных предметов. Такие создания, по мнению Хайдеггера, являются «скудомирными» (*weltarm*). Все подобные создания лишены «историчности», способности к историческому существованию.

Легко понять, как историко-онтологические иерархии и исключения, переполняющие хайдеггеровскую философию экзистенциализма, в переводе на язык политики разрешают и поддерживают безжалостные формы политического доминирования — именно как в случае с разделением народов на «историчные» и «неисторичные», а существ — на «наделенных миром» и «скудомирных». Хайдеггер твердо верил в то, что господство над низшими, «неисторичными», или «скудомирными», расами или народами было экзистенциальным правом «историчных» народов, например немцев. Важно понять, что здесь мы имеем дело не со случайным или беглым политическим суждением, а, напротив, с онтологически-историческим императивом, экзистенциально заданным «политикой Бытия».

В своих «Лекциях о политической философии Канта» Ханна Арендт отстаивает кантовскую теорию о суждении — подход, опирающийся на способность принимать во внимание мнения и убеждения других людей. Полагаясь на сообщество мыслящих индивидуумов, мы защищаем себя от опасностей интеллектуальной ограниченности. В свете этого суждение по своей природе имеет скорее *диалогический* и *коммуникативный*, нежели *монологический* и *дидактический*, характер. Следовательно, оно представляет собой антитезу философскому солипсизму. Как объясняет Кант, культивируя способность к «расширению мысли», индивиды избавляются от опасностей интеллектуальной изоляции и оскудения, неизбежных, если опираться лишь на личный опыт. Хайдеггеру как раз остро не хватало этой способности к коммуникативному пониманию и диалогическому взаимоназиданию, описанному Арендт. Явные и тревожные свидетельства тому мы находим буквально на каждой странице ЧТ. По-

сколько Хайдеггер полагал, что, будучи философом, он был тесно и непосредственно связан с «эманациями Бытия», он считал, что мог обходиться без всех достоинств интересубъективной коммуникации.

Хайдеггеровское историко-онтологическое сотрудничество с национал-социализмом состоит не столько в случайных ошибках и ошибочных суждениях, сколько, что более важно, в предательстве призвания философа. В конце 1940-х годов Герберт Маркузе подчеркивает:

Философ может заблуждаться в политике, но он не может заблуждаться относительно режима, который уничтожил миллионы евреев просто потому, что они были евреями, который сделал террор повседневностью и который обратил все, что относится к идеям духа, свободы и истины, в их кровавую противоположность (Marcuse/Heidegger 1993:161).

Поскольку нацистский режим был лишен каких-либо искупающих моральных качеств или характеристик и основан на уничтожающей логике расового господства и экспансии тоталитаризма, единственные уроки, вынесенные из него, являются *негативными*. Следует задуматься о том, что и после войны Хайдеггер принципиально был не в силах прийти к таким выводам. Напротив, он систематически отказывался согласиться с ними.

Принимая во внимание новые откровения, содержащиеся в ЧТ, философы или толкователи, которые отныне в дискуссии о хайдеггеровском наследии принимают сторону его реабилитации или преуменьшения его политического безрассудства, становятся одними из звеньев цепочки философских предательств, начатой самим Мастером.

Перевод Александра Лакшина

Мартин Хайдеггер и национал-социализм: последние открытия¹

Ричард Волин

22 АПРЕЛЯ 1933 года Мартин Хайдеггер на год вступает в должность ректора Фрайбургского университета. 1 мая 1933 года, в официальный нацистский «День национального труда», Хайдеггер вступает в ряды нацистской партии, что было радостно встречено национал-социалистическими газетами:

Мы знаем, что Мартин Хайдеггер со своим тонким чувством ответственности, беспокойством за судьбу и будущее немецкого народа в своем сердце, занимает центральное положение в нашем славном движении. Мы знаем также, что он никогда не пытался скрыть своих [про]немецких настроений, что он годами изо всех сил поддерживал партию Адольфа Гитлера в ее нелегкой борьбе за бытие и власть, что он всегда был готов пожертвовать самым дорогим во имя Германии и что [каждый] национал-социалист всегда может рассчитывать на его поддержку (Der Alemanne, 3.05.1933).

Несомненно, заручиться открытой поддержкой со стороны интеллектуала такого уровня, как Хайдеггер, было колоссально успешным пропагандистским ходом нацистского режима, особенно

1. Переведено по: Wolin, Richard. Recent revelations concerning Martin Heidegger and National Socialism // *Theory, Culture & Society*, Vol. 7 (1990), 73–96.

в первые смутные месяцы после прихода Гитлера к власти. Как заметил Карл Лёвит (Löwith 1946–47:350), философ и бывший студент Хайдеггера, его назначение ректором университета было воспринято как пример политического «гляйхшальтунга» (Gleichschaltung). Роль Хайдеггера в признании нацизма в качестве режима, достойного интеллектуального уважения, сильно сыграет против него в 1946 году, во время проводившейся французскими властями денацификации: решение, вынесенное против Хайдеггера, лишало его как права преподавать, так и статуса «почетного преподавателя», благодаря которому он всё еще мог принимать участие в университетской деятельности. Это, по сути, означало полное отлучение от университетской жизни. Среди обвинений, предъявленных Хайдеггеру, было и то, что он настраивал студентов против профессоров, считавшихся «реакционерами» с позиций нового политического режима, и то, что он принимал участие в переписывании устава университета в соответствии с гитлеровским «принципом фюрера» (Führerprinzip), и введение при его содействии в университете нацистского приветствия («Heil Hitler!»), и в доносах и увольнениях лиц, подозреваемых в антинацистских настроениях, а также в непосредственном распространении нацистской пропаганды в многочисленных газетных статьях².

Безусловно, одним из наиболее удивительных аспектов оценки Хайдеггером своего национал-социалистического прошлого является его молчание: за всю свою жизнь он ни разу публично не дезавуиро-

2. См. полный отчет в Ott 1985. Следует также отметить, что право на преподавание Хайдеггеру было восстановлено в 1951 г., когда атмосфера в Германии стала менее политически нагруженной.

вал своей поддержки нацистского режима, что не может его не дискредитировать. Напротив, в единственном публичном заявлении о своей вовлеченности в политику в начале 1930-х годов — интервью немецкому «Der Spiegel», данном в 1966 году и опубликованном посмертно, — Хайдеггер, вместо того чтобы признать свое вопиющее заблуждение, упорно настаивает, что на начальных этапах движения в нем содержался потенциал истинного величия, который, к сожалению, так и остался нереализованным (Хайдеггер 1976). Эти слова просто воспроизводят его суждение, высказанное двадцатью годами ранее перед французской денацификационной комиссией (материалы которой были впервые опубликованы в 1983 году под названием «Ректорат 1933–34: Факты и мысли»), где Хайдеггер с легкостью признается: «В этом набравшем силу движении я увидел потенциал для пробуждения внутренней памяти народа и его обновления, а также путь, который позволил бы открыть его истинное призвание в западном мире» (Хайдеггер 1945). Удивительно, что здесь даже не предпринималась попытка объяснить, как же получилось, что эта сила, ведущая к национальному «обновлению», превратилась в, пожалуй, самый жестокий и репрессивный режим в истории. Вместо этого Хайдеггер непостижимым образом придерживается мнения, что пробуждающееся национальное самосознание, заложенное в национал-социализме, могло бы истинно процветать, если бы надлежащие исторические веяния произвели должный эффект: «Что произошло и что не произошло бы, если бы в 1933 году все способные это сделать силы поднялись и тайно объединились для постепенного очищения и улучшения пришедшего к власти движения?» Из этих высказываний, а также трудов, написанных

в период ректорства, становится ясно, что Хайдеггер видел свою роль в обеспечении философского руководства, необходимого для того, чтобы нацизм поднялся до реализации своего настоящего исторического предназначения и потенциала. Однако мысль, что он просто неверно оценивал сущность национал-социализма, что с самого начала это была роковая политическая ошибка, похоже, никогда не приходила в голову философу.

Эти апологии Хайдеггера — интервью «Spiegel» и «Ректорат 1933–34» — согласуются между собой в основных моментах. Хайдеггер защищает свое принятие ректорства в апреле 1933 года, заявляя, что он пытался скорее пресечь политизацию университета, чем способствовать ей. В доказательство он приводит заглавие своей ректорской речи, произнесенной 27 мая 1933 года: «Самоутверждение немецкого университета». Он говорит об отказе повиниться давлению нацистской студенческой организации, которая пыталась развесить в университете антиеврейские плакаты; он предполагает, что его несогласие по данному вопросу поставило его под удар со стороны местного руководства партии. Он называет клеветой широко распространенные слухи о том, что он запретил доступ в университет его (еврейского) учителя и предшественника по кафедре философии во Фрайбурге Эдмунда Гуссерля. Нужно отметить, что ввиду отсутствия весомых доказательств обратного заявления Хайдеггера по этому поводу в двух вышеупомянутых случаях заслуживают принятия. В то же время его попытки оправдать отсутствие посвящения Гуссерлю в переиздании «Бытия и времени» 1941 года звучат неубедительно. Только когда стало очевидным, что все усилия Хайдеггера противостоять политизации университета оказались напрасными, в частности, в случаях, когда партия требовала назначить

деканов, угодных новой политической власти, Хайдеггер в феврале 1934 года подает в отставку. Впоследствии, на своих лекциях и семинарах, он заявит о «духовном сопротивлении» режиму. Вопрос, до какой степени Хайдеггер остался сторонником нацизма, остается открытым. Несомненным, однако, является, что вследствие отставки в 1934 году режим уже с подозрением относился к фигуре Хайдеггера. Стало понятно, что идеи Хайдеггера были слишком сложными для пропагандистских целей партии.

Тщательный анализ деятельности Хайдеггера во время и после его ректорства помогает установить истину, как бы ни пытался он ее исказить. Перед нами предстает портрет убежденного нациста, вполне склонного к импульсивному фанатизму, присущему истинно верующим. Самообман Хайдеггера, заключавшийся в том, что он сможет, используя свое влияние, повернуть режим, который, к слову, никогда не скрывал вульгарности своих целей, к национально-культурному величию, может быть правдой. Однако то, что он не видел принципиальной несовместимости между нацизмом и собственным пониманием германского национального возрождения, вызывает сомнения.

Одним из наиболее удручающих аспектов в деле Хайдеггера является огромная пропасть между его собственными объяснениями событий, связанных с его вступлением в должность и непосредственно с ректорской деятельностью, и разительно противоположными им свидетельствами, ставшими доступными из недавно раскрытых архивных источников³.

3. Заслуга этих открытий принадлежит преимущественно фрайбургскому историку Хуго Отту. На них во многом основывается данная статья.

Прежде всего никаких иллюзий по поводу «сотрудничества» с новым порядком не оставляла сама дьявольская атмосфера, пронизывающая все сферы жизни в первые месяцы нацистского режима. Именно в этот период Гитлер одержал самые решающие победы, оппозиционные силы были разгромлены, а процесс гляйхшальтунга запущен с неукротимой безжалостностью.

В этой связи события во Фрайбурге воспроизводили в миниатюре всю общегосударственную обстановку с травлей инакомыслящих и антисемитской кампанией. Во Фрайбурге эта обстановка отозвалась следующим образом. Местная нацистская пресса и руководство партии развили кампанию по снятию с должности обербургомистра центриста и представителя умеренных взглядов доктора Карла Бендера. Указом земли Баден от 5 апреля 1933 года от должности были освобождены все еврейские госслужащие, «независимо от их конфессиональной принадлежности», т. е. даже если они были обращены в христианство. Это постановление не могло не сказаться на университетской жизни: все профессора технически являлись госслужащими, так как их назначение должно было согласовываться на государственном уровне. Поэтому постановления от 6 и 7 апреля требовали немедленной отставки всех университетских преподавателей еврейского происхождения, а также «реорганизации» совета университета (орган управления университета) в соответствии с идеологическими требованиями политики гляйхшальтунга.

Своими действиями руководство земли Баден лишь подтвердило до крайности фанатичную приверженность организованному государством антисемитскому бойкоту, который начался 1 апреля того же года. Одним из наиболее разрушительных мо-

ментов общенациональной антиеврейской кампании в Бадене стали, пожалуй, действия университетских врачей-нацистов, которые в попытке сделать университетский госпиталь *judenfrei* («свободным от евреев») пошли на запрещение деятельности всех еврейских докторов и медицинского персонала.

Все эти события напрямую повлияли на избрание Мартина Хайдеггера ректором Фрайбургского университета. Реальные факты, таким образом, отличаются от той картины, которую представляет сам Хайдеггер. На самом деле выдвижение его кандидатуры на должность ректора пошло на пользу этому грандиозному идеологическому переходу в немецкой политической жизни в 1933 году.

Новый ректор Фрайбургского университета Вильгельм фон Мёллендорф вступил в должность 15 апреля 1933 года. Убежденный демократ с симпатией к социал-демократии, он тут же был подвергнут суровой критике со стороны нацистской прессы и партийных чиновников. Политическая обстановка была настолько неустойчива, что и его снятие было лишь делом времени. Поиск преемника для фон Мёллендорфа начался практически сразу после его вступления в должность: менее чем неделю спустя, 21 апреля, было созвано заседание университетского совета. На повестке стояли выборы нового ректора. Путь к институционализации гляйхшальтунга во Фрайбургском университете был расчищен.

Именно здесь начинают разваливаться доказательства, приведенные Хайдеггером. Согласно его видению событий (интервью «*Der Spiegel*») фон Мёллендорф и предыдущий ректор Йозеф Зауэр пришли к Хайдеггеру с уговорами принять ректорство. Они как будто опасались, что если он

откажется, то ректор будет назначен извне. Состоялся ли разговор Хайдеггера с фон Мёллендорфом, неизвестно. Однако Зауэр вел подробный дневник событий того периода и его сомнения относительно пригодности Хайдеггера на ректорство весьма недвусмысленны. В ответ на давление одного из членов кафедры в смысле поддержки кандидатуры Хайдеггера Зауэр резко заявляет: «При всем моем уважении к Хайдеггеру я не думаю, что он обладает качествами, необходимыми для управления университетом в нынешних условиях».

Более того, недавно выяснился тот факт, что одним из первых продвигателей Хайдеггера на ректорство был Вольфганг Шадевальдт, молодой профессор классической филологии, связанный с нацистской партией и горячий приверженец гляйхшальтунга в университете. Он был первым, кто обратился к Зауэру по поводу кандидатуры Хайдеггера. И как заметил Хюго Отт, маловероятно, что Шадевальдт взял бы на себя такую инициативу без предварительного одобрения Хайдеггера.

В «Ректорате 1933–34» Хайдеггер заявляет, что был единодушно избран советом университета. Однако в свете недавно открывшихся доказательств это заявление оказывается ложным. Прежде всего Хайдеггер замалчивает тот факт, что на заседании 21 апреля 1933 года еще до начала голосования состав совета был «очищен» от евреев. Из 93 членов кафедры 13 сотрудников-евреев были освобождены от должностей в соответствии с постановлением земли Баден, вышедшим двумя неделями ранее. Более того, учитывая срочность собрания, на нем присутствовали только 56 членов кафедры. Исход голосования также не соответствует словам Хайдеггера. По итоговому подсчету Хайдеггер получил

52 голоса, один голос был отдан за Мёллендорфа, и трое воздержались. Какая бы система подсчета результатов ни использовалась, голосование не было единодушным.

Нацистская пресса восхваляла избрание Хайдеггера как пример успешного воплощения гляйхшальтунга («Der Alemanne», 24.04.1933) и с гордостью называла Хайдеггера «фюрером университета» — звание, которое Хайдеггер добровольно примет 21 августа 1933 года. Согласно версии Хайдеггера, изложенной в интервью для «Spiegel», его злополучный предшественник фон Мёллендорф «был отстранен от должности тогдашним баденским министром культуры». Это заявление также ложно. Фон Мёллендорф покинул должность добровольно отчасти потому, что вероятность ужесточения антисемитского законодательства в земле Баден, прямо противоположного его демократическим и гуманистическим убеждениям, вызывала у него личное отвращение. Его же преемник, вероятно, не испытывал особых угрызений совести по этому поводу.

Все иллюзии в отношении стремления ректора Хайдеггера сохранить автономность университета от внешнего политического вмешательства, т. е. той причины, по которой, по его собственному объяснению, он принял ректорство, быстро развеялись. 13 мая 1933 года один из профессоров пожаловался Иозефу Зауэру, тогдашнему проректору университета, на авторитарный стиль управления Хайдеггера в согласии с канонами Führerprinzip. Он предположил, что Хайдеггер видел себя величайшим философом со времен Гераклита и стремился стать «духовным фюрером» нового движения⁴. Так, новый

4. Ott (1984a). Речь идет о профессоре экономики Вальтере Ойкене (Walter Eucken).

ректор отошел от традиции консультироваться с советом университета при принятии важных решений в отношении прав студентов и академических требований — действия, которые привели к конфликтам с несколькими факультетами.

Самым поразительным в действиях Хайдеггера в первый месяц его ректорства было то, насколько он был одержим грандиозными национально-политическими амбициями. С самого начала стало понятно, что он не будет довольствоваться только исполнением своих административных обязанностей во Фрайбурге. Он немедленно попытался оказать влияние на национал-социалистическую образовательную политику на уровне самого рейха. В начале мая 1933 года Хайдеггер написал письмо министру, ответственному за университеты земли Баден. В письме подчеркивалась важность привлечения на свою сторону «образованных личностей и ученых для реализации новых национально-политических целей и идей» (Отт, 1984b:108). Затем, 20 мая 1933 года Хайдеггер отправляет Адольфу Гитлеру телеграмму следующего содержания: «Я покорно прошу перенести запланированное собрание исполнительного комитета Немецкой университетской лиги вплоть до проведения столь необходимого гляйхшальтунга в руководстве Лиги». Эта телеграмма, использованная в качестве одного из доказательств против Хайдеггера во время денацификационного слушания, произвела эффект разорвавшейся бомбы. По понятным причинам она сыграла немалую роль в вынесении сурового приговора по делу. В первую очередь она является весомым доказательством степени преданности Хайдеггера национал-социалистическому порядку, а также некоторым наиболее омерзительным методам его работы, в частности гляйхшальтунгу. Но на

самом деле эта телеграмма является лишь внешним проявлением сложных махинаций, проделанных Хайдеггером с целью гарантировать введение политических принципов нового режима в германских университетах на общенациональном уровне. Во всей этой истории шокирует не столько участие Хайдеггера в новом порядке, сколько его неприкрытый фанатизм. В самом деле: административными органами германской университетской системы в то время были упомянутая выше Университетская лига и Национальный комитет университетских ректоров, вместе формировавшие своего рода двухпалатную структуру. Перенос собрания, о котором говорится в телеграмме, нужен был Хайдеггеру лишь для того, чтобы получить контроль над предстоящей конференцией ректоров, назначенной на 8 июня. Хайдеггер намеревался уничтожить эту двойную структуру и оставить лишь ее ректорскую часть, которую на предстоящем собрании он и собирался реформировать в соответствии с Führerprinzip. Таким образом, упоминание о гляйхшальтунге в тексте телеграммы было вовсе не случайным (Ott 1984a:350).

Тем не менее все попытки Хайдеггера вмешаться в движение окончились ничем, так как большинство ректоров оказали поддержку Университетской лиге. Хайдеггер и три его сторонника покинули собрание в знак протеста. Тем же летом «банда четырех» вступила в сговор по переманиванию дополнительных сторонников из оппозиции.

В других сферах Хайдеггер также проявлял политическую вовлеченность. 24 апреля 1933 года (через день после вступления в должность) Хайдеггер связался с лидером Немецкой студенческой ассоциации, занимающейся политическим образованием

и наукой (ассоциации, к слову, уже тщательно очищенной по всем законам гляйхшальтунга), с предложением провести образовательную конференцию для руководства ассоциации. Цель конференции состояла в объединении студентов и профессоров «на основании новой науки и реальной связи между университетом и трудовой жизнью народа». В конференции, проведенной 10–11 июня, кроме Хайдеггера принял участие известный нацистский пропагандист Альфред Боймлер, рассуждавший о «политических задачах» студенческой группы. Боймлер был только что назначен профессором «политической педагогики» в Берлине, где также возглавлял национал-социалистический «Отдел науки» — бюро, контролируемое Альфредом Розенбергом, официальным «философом» нацистского движения.

По словам философа Карла Ясперса (близкого друга Хайдеггера до 1933 года), Хайдеггер хотел «вести вождя», «den Führer führen», т. е. обеспечить нацистскому движению философское руководство, необходимое для достижения истинного величия (Nochkerpel 1985). Эти иллюзии по поводу величия, столь напоминающие тщетные попытки Платона повлиять на Дионисия в Сиракузах, хотя и объясняют мотивы, стоящие за фанатичной поддержкой Хайдеггером национал-социализма, но не извиняют их.

Известно, что через несколько месяцев после вступления в должность Хайдеггер с гордостью примет звание «вождя» (Führer) университета. Благодаря своим речам, произнесенным им в различных городах Германии летом 1933 года, Хайдеггер получил репутацию ярого сторонника режима (Ott 1984a:352). В августе того же года он принял участие в переписывании университетского устава,

согласно которому ректор впредь должен был назначаться земельным министром культуры и наделаться званием «вождь». Такой маневр вызвал немалый протест на кафедре во Фрайбурге, где ректор, по давней традиции, избирался университетским сенатом. По новому уставу срок полномочий ректора был уже неограниченным. Ректор должен был самостоятельно назначать деканов, которые, в свою очередь, должны были носить звание «вождей» своей дисциплины. В целом весь университет был реорганизован в соответствии с *Führerprinzip*. Таким образом, университетское законодательство Бадена оказалось самым радикальным во всей рейхе. Проректор Йозеф Зауэр записывает 22 августа 1933 года в своем дневнике:

Finis universitatum (конец университетам)! Вот что сделал с нами этот глупый Хайдеггер, которого мы избрали ректором для привнесения нового интеллектуального уровня в университеты. Какая ирония! Нам остается лишь надеяться, что другие немецкие университеты, в особенности прусские, несмотря на все требования, откажутся шагнуть в эту бездну. И тогда баденский курьез будет забыт без следа (Цит. по: Ott 1984).

Гнев Зауэра вполне понятен. В одночасье многолетняя традиция университетского самоуправления во Фрайбурге была растоптана, причем растоптана человеком, которому доверили заботу об автономии университета. Сейчас вследствие авторитарных реформ, проведенных Хайдеггером, совет лишился прежней власти в пользу нового «ректора-фюрера» и стал, по сути, просто консультативным органом. Чтобы не осталось никаких сомнений по поводу амбиций Хайдеггера, стоит указать, что преамбула к новому уставу ясно гласила, что

полное обновление германских университетов возможно только при условии, что баденская модель станет основой для реформ по всему рейху.

Безусловно, некоторые рассматривали наглое авторитарное поведение Хайдеггера как самое настоящее предательство: его «реформы» практически отравили университет в руки Третьего рейха. Но если тщательно проанализировать его раннее и наиболее подробное заявление относительно его намерений в качестве ректора (речь от 27 мая 1933 года), то станет ясно, что Хайдеггер с самого начала действовал с пугающим и неуклонным постоянством.

Одним из центральных лейтмотивов его речи была важность *Führerprinzip* — в самом первом предложении он говорит о том, что «принятие ректорства есть обязательство к духовному ведению [*Führung*] этой высшей школы» (Heidegger 1933, рус. пер. 298). Функция «вождей» прямо противопоставлена функции «ведомых» (*Gefolgschaft*), куда включены «учителя и ученики». Тут же Хайдеггер добавляет, что «водители» сами должны быть «ведомы». Их «духовное предназначение» проистекает из «судьбы немецкого народа». Он дает следующее определение сущности немецкого университета: «Воля к существованию немецкого университета есть воля к науке как воля к историческому духовному заданию немецкого народа как народа, который знает сам себя в своем государстве. Научное значение и немецкая судьба должны сразу в сущностной воле прийти к власти» (там же, 299).

Уже из этих вступительных слов речи Хайдеггера становится понятно, что ее название — «Самоутверждение германского университета» — не что иное, как обман. Вместо того чтобы искать способы для сохранения независимости знания и науки,

Хайдеггер стремится подчинить их требованиям нового политического порядка. Для Хайдеггера «воля к знанию» приобретает смысл только тогда, когда получает указания от «исторического духовного задания немецкого народа (Volk)», которое, в свою очередь, находит истинное осуществление в государстве. В пошлом возвеличении немецкого «задания» (предназначения, миссии) Хайдеггер не только раболепно угождает правящей власти, но и обрекает на фарс любую идею интеллектуальной независимости. Или, как он аналогично рассуждает в этой же речи: «всякое знание о вещах оказывается заранее подчинено сверхмощи судьбы и несостоятельно перед ней» (там же).

Несомненно, полный и бескомпромиссный отказ Хайдеггера от либеральных институтов и демократических решений сыграл большую роль в его принятии национал-социализма в качестве правильного курса для Германии. (Стоит отметить, что 30 лет спустя в интервью для «Spiegel» Хайдеггер на вопрос о средстве борьбы против доминирования «планетарной технологии» (одна из основных тем его поздних работ) с упорством заявляет, что не знает ответа на этот вопрос, но что убежден, что демократия таким средством не является.) В своей ректорской речи он вынужденно сожалеет о «негативном» характере академической свободы, которой не хватает «руководящих указаний»: «Дать закон самому себе есть высшая свобода. Многовоспетая “академическая свобода” из немецкого университета изгоняется, ибо эта свобода была неподлинной, потому что лишь отрицающей» (там же, 302). Современной исторической альтернативой «академической свободы», утрированной Хайдеггером, было нацистское понятие

«политической науки», т. е. «политизированной науки».

Как ярко демонстрирует его ректорская речь, Хайдеггер отказался отступить перед историческими обстоятельствами. Наоборот, он стал одним из первых и убежденных их сторонников. Духовный мир, настаивает Хайдеггер, не должен свестись к свободно парящей «надстройке определенной культуры» (там же, 300). Вместо этого он черпает свою истинную мощь из «земных и кровных сил» (erd-und bluthaften Kräfte) (там же).

«Немецкое студенчество на марше, — продолжает Хайдеггер. — И кого оно ищет, так это тех вождей, через которых оно свое собственное признание возвысит до обоснованной, знающей истины и возведет в ясность толково-деятельного слова и труда» (там же, 300–301). Вскоре становится понятно, что этот марш проходит под военную музыку. Воля к существованию университета происходит «от решимости немецкого студенчества устоять перед немецкой судьбой в ее предельнейшей нужде». Его обязательство перед «народной общностью» (Volksgemeinschaft) должно быть исполнено посредством трех «служений»: «службы труда», «службы обороны» и, лишь на третьем месте, «службы знания» (там же, 301–2). И это именно та последовательность (пусть и равнозначальных) служб, в которой будущий «ректор-фюрер» расставляет приоритеты в своем первом публичном выступлении. Пожалуй, только новые законы логики могут увязать вместе «службу труда» и «службу обороны» с нуждами университетской автономии, предполагаемой из названия речи.

Заканчивает свою мысль Хайдеггер нарастающим военной метафорикой, как если бы автор «Бытия и времени» посчитал необходимым сформу-

ликовать политическое дополнение, центральной идеей которого является *Lebensraum*: «Проблематичность бытия вообще вынуждает у народа работу и борьбу и понуждает его в его государство, которому принадлежат профессии» (там же, 301). Во фразе, более достойной Муаммара Каддафи, чем величайшего со времен Гегеля немецкого философа, он говорит о студентах и преподавателях как об «общности в борьбе» (*Kampfgemeinschaft*) (там же, 304). Как те, так и другие «должны взаимно подвигать себя на борьбу. Все возможности воли и мысли, все силы сердца и все способности тела должны разворачиваться через борьбу, возрастать в борьбе и сберегаться как борьба» (там же). Такое употребление немецкого слова 'Kampf'; в 1933 году — спустя четыре месяца после прихода Гитлера к власти и два месяца после утверждения Закона о чрезвычайных полномочиях, позволяющего ему управлять с помощью декретов, — не оставило сомнений у аудитории по поводу направленности речи Хайдеггера.

В своей остроумной эпитафии к этой вызвавшей живую полемику речи Хайдеггера Карл Лёвит отмечает, что к ее концу студенты были настолько обескуражены, что не знали, что делать: читать труды досократиков или же записываться в штурмовые отряды (Löwith 1986:123).

На протяжении всего 1933 года Хайдеггер придерживался позиции борца за интересы образования в Третьем рейхе. В период с конца лета по осень того же года приверженность Хайдеггера только набирает обороты: он стремится соответствовать тем амбициозным целям, о которых заявлял в своей ректорской речи.

В сентябре он взял под защиту Фрайбургскую студенческую ассоциацию (на тот момент уже

успешно включенную в студенческое отделение штурмовиков), организацию, которая со всей серьезностью восприняла важность «службы обороны», намеченной в майской речи. Чтобы угодить новому «ректору-фюреру», они проводили летние сборы в городке неподалеку от Фрайбурга, где самостоятельно предавались военным упражнениям. Один из членов юридического факультета узнал об этих совсем не детских играх студентов и вежливо поинтересовался у Хайдеггера, такое ли поведение имел в виду фюрер, говоря о национальной гордости. Ответ ректора был вежлив, но тверд: «Хотя ваш протест и заслуживает рассмотрения, но во имя исполнения целей Третьего рейха я желаю, чтобы в будущем мне направлялись также и позитивные предложения» (Ott 1984a: 354). Отказ вынести решение по делу он аргументировал тем, что жалоба факультетского коллеги основана на показаниях, данных человеком, неизвестным Хайдеггеру (!).

В мае 1933 года Хайдеггер произнес речь (см. ее текст: Schneeberger 1962:48), приуроченную к десятилетию со дня смерти героя — национал-социалиста Альберта Лео Шлагетера, расстрелянного по обвинению в саботаже против французских оккупационных войск. В этом выступлении можно особо выделить два аспекта. Во-первых, возвеличивание славной смерти Шлагетера (выражение «мучительнейшая и величайшая смерть» повторяется несколько раз) крайне напоминает одну из основных категорий «Бытия и времени» — бытие-к-смерти, признание которой является, по Хайдеггеру, признаком «подлинного существования». Во-вторых, Хайдеггер заканчивает свою речь ура-патриотической отсылкой к немецким территориальным потерям в Первой

мировой войне, намекая на то, что эти земли должны быть возвращены родине теми, кто продолжает битву в духе Шлагетера. Как метко заметил Лёвит, Хайдеггер восхваляет «крепость воли» и «чистоту сердца» лишь одного из многих молодых немецких ветеранов, которых война лишила их гражданских прав. Некоторые стали правыми, некоторые — левыми. Другие присоединились к фрайкорам в качестве воюющих без цели авантюристов-добровольцев. В попытке облагородить эту печальную судьбу в оппортунистических политических целях Хайдеггер, следуя примеру нацистов, на самом деле лишь наносит ущерб памяти того потерянного поколения (Löwith 1946–7:354–5). Но хвалебная речь памяти Шлагетера была лишь одним из многих прямых и откровенных публичных обращений, сделанных Хайдеггером во имя национал-социализма.

16 июня 1933 года Хайдеггер произнес речь под названием «Трудовое служение и университет» на открытии местной добровольческой программы общественных работ для национал-социалистической молодежи, завершившемся хорovým исполнением песни «Хорст Вессель» (гимна национал-социалистов). Такие рабочие программы играли важную роль в экономике, особенно во времена Великой депрессии. Такую же важную педагогическую роль, однако, они играли и в процессе социализации немецкой молодежи, необходимой для «национального пробуждения». Эти замечания Хайдеггера во многом являются продолжением рассуждения о трудовом служении («службе труда»), которое так явно прослеживалось в его ректорской речи, произнесенной тремя неделями ранее:

Впредь *школа* больше не будет занимать исключительное место в воспитании. Возникла новая и решающая воспитательная сила в виде *службы труда*. *Трудовой лагерь* занимает место наряду с родительским домом, молодежной организацией, воинской службой и школой. Трудовой лагерь воплощает место некоего нового откровения (*Offenbarung*) народной общности. Молодым немцем отныне будет владеть знание ради *труда*, — труда, в котором накапливается сила народа, чтобы испытать тяжесть его существования (*Dasein*), сохранить порыв его воли и снова по достоинству оценить многообразие его способностей. Трудовой лагерь вместе с тем это настоящий лагерь по обучению вождей (*für das Führertum*) всех социальных сословий и профессий. ... Трудовой лагерь пробуждает и воспитывает не только к знанию ради сообщества трудящихся всех сословий, но и дает укорененное в молодом немце знание, действующее очищающе и законодательно по отношению к тому, что *школа* сама может и не может сделать, какой она должна и не должна быть. [...] Наша высшая школа перемещается в окрестности этих трудовых лагерей, в руководство которых будут вовлечены ее учителя. [...] Целью лагеря и школы, работающих вместе на основе взаимопомощи, является объединение воспитательных сил нашего народа в новое укорененное (*wurzelhaft*) целое, на основании которого народ в своем государстве обязуется действовать в интересах своего предназначения⁵.

Осенью 1933 года, в преддверии назначенного Гитлером на 12 ноября референдума по вопросу выхода Германии из Лиги Наций (референдум был способом для Гитлера продемонстрировать миру,

5. Цит. по: Schneeberger 1962:63–4. Следует отметить, что частое упоминание Хайдеггером «всех сословий» отсылает к важной функции уравнивания, которую нацисты возлагали на трудовые лагеря. Речь Хайдеггера была опубликована во «Freiburger Studentzeitung» (1.06.1933).

что вся нация поддерживает его в его изоляционистских планах), деятельность Хайдеггера как пропагандиста нового режима достигла новых высот. В этой связи особенно стоит отметить речь под названием «Немецкие студенты» (опубликована во «Фрайбургской студенческой газете» 3 ноября 1933 года), в которой Хайдеггер распространяется о достоинствах и обязательствах, связанных с новым рейхом: «Национал-социалистическая революция приводит к всеобщей трансформации нашего немецкого бытия (Dasein)», — начинает Хайдеггер, а затем предупреждает: «Не превращайте полученные вами знания в бесполезное личное достояние. Сохраните их как исконное владение народа, способного вести за собой в сфере национальных профессий государства». И наконец, завершает речь так:

Пусть непрестанно возрастает ваша решимость жертвовать ради спасения сущности народа и ради возвышения внутренней силы нашего народа в его государстве. Не позволяйте учениям и «идеям» быть правилами вашего бытия. Сам вождь и только он есть настоящая и будущая немецкая действительность и ее закон... Хайль Гитлер!

В день референдума Хайдеггер заставил фрайбургских студентов строем маршировать к кабинкам для голосования, дабы выразить свое единодушное волеизъявление. По словам Лёвита (Löwith 1946–47:355), для Хайдеггера сказать «да» на референдуме означало отдать свой голос в пользу «подлинности». В этой связи Лёвит полагает, что Хайдеггер просто перенес значение «подлинности» с его индивидуалистического базиса в «Бытии и времени» на уровень политической жизни народа, обретшего свое конечное воплощение

в национал-социалистическом государстве. Предвыборное обращение Хайдеггера, появившееся накануне референдума 12 ноября, полностью отвечало всем канонам национал-социализма того времени. Его стоит процитировать подробнее:

Немцы и немки! Немецкий народ призван фюрером к выбору. Однако фюрер ничего не требует от народа. Наоборот, он *дает* народу самую непосредственную возможность сделать свободный выбор: желает ли весь народ собственного подлинного существования (Dasein) или *нет*. Эти выборы не идут ни в какое сравнение со всеми предыдущими. Их своеобразие заключается в самой величии принимаемого решения. Неизбежность простого и окончательного, однако, не допускает ни колебания, ни промедления. От этого окончательного решения зависит наивысший предел существования (Dasein) нашего народа. И что же это за предел? Он состоит в исконном требовании всякого существования к поддержанию и спасению своей сущности. Этим воздвигается граница между тем, что можно и чего нельзя требовать от народа. Благодаря этому основополагающему закону чести народ сохраняет достоинство и решимость своей сущности. Не амбиции, не тщеславие, не слепое самовольство, не жажда насилия, но лишь осознанное желание принять на себя ответственность за сохранение и управление судьбой народа подвигло фюрера к выходу из Лиги Наций. [...] Выбор, который делает сейчас немецкий народ, сам по себе как свершение независимо от результата уже является ярчайшим свидетельством новой немецкой действительности — национал-социалистического государства. Наше желание принять на себя народно-националистическую (völkische) ответственность состоит в том, чтобы каждая нация нашла величие и истину своего предназначения. Эта воля является наивысшим оплотом безопасности народов, ибо неразрывно связана с основным законом уважения к доблести и безусловной чести. 12 ноября весь немецкий народ

выбирает *свое* будущее, — будущее, которое напрямую связано с фюрером. Народ может не выбрать это будущее, если из соображений так называемой внешней политики проголосует «да» и, таким образом, не примкнет к фюреру и движению, которое, безусловно, принадлежит ему. Нет с одной стороны внешней политики, а с другой — внутренней. Существует лишь единая воля к полноценному существованию государства. Фюрер пробудил во всем народе эту волю, объединившую нас для принятия единственного и уникального решения. Так пусть же в день, когда эта воля во весь голос заявит о себе, никто не останется в стороне от голосования (Цит. по: Schneeberger 1962:144–146)!

Эффект пронацистских речей Хайдеггера, известность которого, к слову, достигла пика в 1933 году, историк Хуго Отт прокомментировал следующим образом: «Невозможно [с точностью] оценить тот вклад, который Хайдеггер в свою бытность ректором привнес в стабилизацию Третьего рейха, и то влияние, которое он оказал на студенческую молодежь. Но точно одно: они были немалыми» (Отт 1992:357).

Еще один недавно обнаружившийся противоречивый аспект деятельности Хайдеггера в качестве ректора состоит в его стремлении ввести в университете практику принятия на должность и снятия с должности по политическим критериям. В «Ректорате 1933–34» Хайдеггер прямо отрицает этот факт: «Я до последнего не решался принять ректорство, поскольку знал, что непременно столкнусь с конфликтом “старого” и “нового”. “Новое” тем временем проявилось в форме “политической науки”, сама идея которой покоилась на искажении сущности истины».

Однако последние открытия свидетельствуют об обратном. С одной стороны, в защиту Хайдеггера

стоит отметить, что, по крайней мере, в одном случае ему удалось выиграть у баденских властей и оставить в университете на время своего ректорства всемирно известного химика Георга фон Хевеси, урожденного еврея, обратившегося в католицизм. Несмотря на это, в письме по делу фон Хевеси Хайдеггер не только не задается вопросом о правильности антиеврейских постановлений, но и говорит о своем осознании «безусловной необходимости исполнения закона». Он заступает за фон Хевеси, аргументируя это тем, что тот обладает мировой известностью и его увольнение могло быть негативно воспринято «интеллектуально и политически влиятельными нееврейскими иностранными кругами». Несомненно, часть используемой в письме риторики носит тактический характер: таким образом Хайдеггер пытается успокоить власти Бадена (Ott 1984:121). Однако в других случаях его действия отнюдь не вызывают восхищения.

В декабрьском циркуляре, посланном на факультеты права и политической науки (которые до этого менее всех сотрудничали с ректором), Хайдеггер угрожает, что в будущем работа членов кафедры будет «оцениваться по степени осязаемости и эффективности сотрудничества в реализации будущих целей». Что именно Хайдеггер имел в виду под «будущими целями», не осталось секретом ни для кого, в том числе для сенатского комитета, который рассматривал его дело в 1945 году и признал, что Хайдеггер в этом вопросе вел себя бесцеремонно и нетерпимо (Ott 1984:118).

В том же месяце история повторилась. На одного из кандидатов на должность профессора церковной истории была подана анонимная жалоба, и Хайдеггер все в той же недостойной манере,

«перевыполняя» обычные нормы сотрудничества с местными властями, вмешался и в это дело. В письме в министерство касательного этого дела он пишет:

Что касается будущих назначений, прежде всего возникает вопрос, кто из кандидатов, который, положим, обладает подходящими профессиональными и личными качествами, сможет лучше обеспечить достижение национал-социалистических целей. Католическая догма ставит церковь над государством, а католическое воспитание ставит волю церкви над волей государства и народа. По этой причине церковь до сегодняшнего дня запрещает священнослужителям вступать в партию. Таким образом, оценка кандидатов по политическим критериям становится крайне важной (Ott 1984:117–118).

В другой раз Хайдеггер донес на одного из университетских профессоров, химика Германа Штаудингера, что тот во время Первой мировой войны придерживался пацифистских убеждений. Опираясь на слухи о пацифистском прошлом Штаудингера, Хайдеггер ставит под сомнение его лояльность новому режиму. Свои сомнения он направляет непосредственно министерскому советнику Ойгену Ферле в Карлсруэ. Вскоре к расследованию подключилось гестапо. И когда в феврале 1934 года расследование достигло решающей стадии, Хайдеггер под давлением государственных властей был вынужден дать собственную оценку делу. Он вынес приговор: в случае Штаудингера должны быть применены меры, предписанные реформой государственной службы и требующие отстранения нежелательных личностей. Продолжение его деятельности во Фрайбурге могло бы подорвать репутацию университета, поскольку пацифистские взгляды ученого были широко известны во фрайбургских кругах.

«Дело Штаудингера требует его увольнения, а не выхода на пенсию. Хайль Гитлер! Хайдеггер». Штаудингер был вынужден написать заявление об отставке, затем последовали 6 месяцев ожидания и ряд унижительных процедур. Только после этого Штаудингер был восстановлен в должности, и произошло это отнюдь не благодаря ректору-фюреру Хайдеггеру (Ott 1984:124–126).

В декабре 1933 года Хайдеггер назначает молодого криминолога Эрика Вульфа на должность декана отделения права и обществоведения. Вульф отвечал на своем отделении за ряд университетских реформ в духе, угодных новому ректору. Так, например, он ввел в процесс обучения военно-спортивные упражнения (т. е. спортивные упражнения, способствующие военной подготовке). Неудивительно, что такая деятельность Вульфа лишь подогрела сопротивление кафедры права. Нарастающая напряженность заставила Вульфа подать ректору Хайдеггеру заявление об отставке. Однако Вульф получил отказ, так как его отставка означала бы серьезный шаг назад в реализации программы реформирования университета. Решив воспользоваться сложившейся ситуацией, Хайдеггер направил Вульфу, а впоследствии и всем деканам университета письмо, в котором лишним раз объявил цели своего ректорства. Подчеркнув, что в реализации целей нового университетского устава он скорее может положиться на Вульфа, чем на всех остальных сотрудников, Хайдеггер о своем правлении пишет следующее:

С первых дней принятия мною должности определяющим принципом и истинной (хотя и достигаемой лишь постепенно) целью [моего ректорства] было коренное преобразование университетского образования, основанное на силах и требованиях на-

ционал-социалистического государства. Что останется от наших усилий, неясно. Ясно лишь одно: только наша несгибаемая воля к будущему делает каждое наше усилие значимым и эффективным. Индивидуум сам по себе не значит ничего. Судьба нашего народа в его государстве значит всё (цит. по: Ott 1984:123).

Стоит упомянуть о некоторых обстоятельствах, связанных с уходом Хайдеггера с ректорской должности в апреле 1934 года. И здесь объяснения Хайдеггера, изложенные в «Ректорате 1933–34», снова вводят читателя в заблуждение. К декабрю 1933 года Хайдеггеру стало совершенно ясно, что у национал-социалистов имеется в лучшем случае лишь крайне ограниченное применение как для него лично, так и для его высоких идей об истинном историческом предназначении их движения и что его ректорство нужно им лишь для пропаганды. Отслужив свою службу, он будет бесцеремонно выброшен, как это уже случалось со всеми представителями интеллигенции, чьи идеи представляли угрозу движению, уже показавшему свое мещанство и нетерпимость к независимой мысли. Несомненно, Хайдеггер видел, как национал-социалисты вмешиваются в дела университета, и к концу 1933 года это не могло не натолкнуть его на мысль, что в затеянной ими игре он всего лишь пешка. В 1930-е годы его философия была несколько раз подвергнута резкой критике со стороны партийных кругов; есть доказательства, допускающие предположение, что его лекции время от времени посещали члены партии и интересовались они отнюдь не «вопросами Бытия».

В «Ректорате 1933–34» Хайдеггер делает два смелых заявления: (1) что он подал в отставку в феврале 1934 года, когда власти Карлсруэ потребовали от

него заменить действующих деканов на членов партии и (2) что университетские круги, «нетерпимые ко всему, что хоть как-то походило на национал-социализм», вступили в сговор с земельным министерством по смещению Хайдеггера с должности. Однако недавно обнаруженные факты свидетельствуют о том, что на самом деле для таких заявлений нет никаких оснований. Напротив, становится понятно, что Хайдеггер воспользовался затянувшимся до зимы 1934 года разногласиями по поводу кандидатуры Вульфа в качестве предлога для освобождения себя от руководящего поста, на котором его высокие политические цели были обречены на крах. Его заявления о том, что министерство поставило перед ним ультимативное требование уволить всех ненацистских деканов, а также о заговоре против него с целью отстранения от должности кажутся сфабрированными *post festum* для пущей драматизации обычного хода вещей.

На самом деле министерский советник Ойген Ферле связывался с Хайдеггером по поводу дела Эрика Вульфа, которое уже набрало нешуточный оборот в университете, 12 апреля 1934 года, т. е. двумя месяцами позже, чем свидетельствует Хайдеггер в «Ректорате 1933–34». В своем письме министерский советник предлагает Хайдеггеру сменить Вульфа, однако никакого ультиматума или вопроса о статусе других деканов в письме упомянуто не было. Менее чем через две недели Хайдеггер объявил о своей отставке — без помпы и геройства.

Энтузиазм, вызванный политическими событиями того времени, не обошел стороной и философские труды Хайдеггера, написанные в начале 1930-х годов. Он и его защитники всегда придерживались версии, что после отставки в 1934 году философ жил в состоянии «внутренней эмиграции»

и «духовного сопротивления режиму», выражавшемся прежде всего в критике нигилизма, содержащейся в его лекциях о Ницше середины 1930-х годов. Однако некоторые отрывки из других его курсов лекций того периода, наряду с показаниями нескольких близко знавших Хайдеггера лиц, свидетельствуют о том, что лояльность Хайдеггера к нацистскому движению сохранялась как минимум до середины 1930-х годов.

Философ Макс Мюллер, близкий друг Хайдеггера, утверждает, что, хотя после отставки в 1934 году Хайдеггер и дистанцировался от деятельности национал-социалистической партии, он оставался солидарным с движением и его целями в последующие годы. Это заявление подтверждается несколькими важными источниками (*Neue Forschungen* 1986:155).

Так, например, в лекционном курсе 1935 года «Введение в метафизику» Хайдеггер пытается соединить метафизические и политические вопросы в манере, сильно напоминающей его ректорскую речь двухлетней давности. Он сокрушается, что Европа плотно зажата в тисках: Россией с одной стороны и Америкой с другой. «Россия и Америка суть с метафизической точки зрения одно и то же; безысходное неистовство разнузданной техники и беспочвенной организации нормального человека» (GA 40:40–41, рус. пер. 119). Поразительно, что в этом анализе все внимание философа обращено исключительно на «метафизическую» природу «технологии», из-за чего Хайдеггер упускает принципиальное *политическое* различие между двумя державами. Политика принесена в жертву метафизике, и в результате авторитарный государственный социализм рассматривается как тождественный либеральной демократии. Более того, национал-социалистическая

враждебность к «коммунизму» и «либерализму» прямо обосновывается метафизическими соображениями.

Хайдеггер продолжает аналогию с тисками в своих размышлениях об особом географическом положении Германии: «Мы находимся в тисках. Наш народ, помещаясь в сердцевине, наиболее остро от этого страдает, народ, самый богатый соседями и поэтому самый уязвимый и в то же время народ метафизический» (там же). В своем изречении Хайдеггер сочетает отсылку на традиционную геополитическую дилемму Германии — необходимость ведения борьбы на двух фронтах — с приписываемым ей метафизическим предназначением. Он делает вывод: Германия с ее центральным географическим положением в Европе и метафизическим превосходством может в одиночку спасти Европу от нигилизма, характеризующегося господствующим технологическим безумием.

Такие рассуждения недвусмысленно свидетельствуют об убеждении Хайдеггера в том, что на мировой политической сцене национал-социализм является важным спутником «познания бытия», начатого хайдеггеровской метафизикой. В заключении к «Введению в метафизику» содержатся хвалебные отсылки к «философии национал-социализма» и «внутреннему величию этого движения» (GA 40:199, рус. пер. 270). В публикации этих лекций в 1951 году Хайдеггер нисколько не дистанцируется от своих восхвалений добродетелей нацизма и как философии, и как движения, что наталкивает на мысль о неизменности с годами его взглядов на политику такого рода. В тех же лекциях содержатся недвусмысленные ссылки на последние «чистки» (Säuberung) в немецких университе-

тах (распространенный эвфемизм Гляйхшальтунга), которые, по мнению автора, не были доведены до конца.

Еще более шокирует явно хвалебное упоминание о Гитлере и Муссолини в лекциях о Шеллинге 1936 года: «Два этих человека, Гитлер и Муссолини, которые принципиально разными путями ввели антинигилистическое движение, учились на работах Ницше. Однако истинное метафизическое государство по Ницше пока еще так и не осуществилось» (Цит. по: Röggele 1985:56).

Можно долго размышлять над вышеприведенными доказательствами. Тем не менее ясно одно: они неоспоримо противоречат утверждению, что окончательный разрыв Хайдеггера с национал-социализмом произошел в 1934 году и что после этого он находился в состоянии активного «духовного сопротивления» режиму.

Еще одно доказательство неукоснительной поддержки Хайдеггером национал-социализма можно найти в недавно вышедшем сборнике воспоминаний Карла Лёвита. Лёвит в деталях вспоминает встречу с философом в окрестностях Рима в 1936 году. Во время своего визита Хайдеггер носил значок со свастикой, мало заботясь о том, что это могло оскорбить его бывшего друга и студента, а ныне еврея в изгнании. Большую часть дня они старательно избегали разговоров на политические темы. Однако в конце концов Лёвит не мог более сдерживать себя. Он упомянул о последней статье в швейцарском журнале, в которой утверждался случайный характер связи между философией Хайдеггера и национал-социализмом, после чего Лёвит высказал уже собственное убеждение в том, что приверженность к национал-социализму лежит в основе хайдеггеровской философии. Лёвит вспоминает:

Хайдеггер со мной согласился без всяких оговорок и объяснил, что основой его политического «вовлечения» была его идея «историчности». Также он не оставил никаких сомнений по поводу его веры в Гитлера; он только недооценил две вещи: жизненную силу христианства и обстоятельства, стоящие на пути к аншлюсу с Австрией. Сейчас он оставался, как и прежде, убежден, что национал-социализм был верным курсом для Германии; надо только, чтобы он «продержался» достаточно долго (Löwith 1986:57).

Лёвит заключает: «Разрушительный радикализм всего движения и мелкобуржуазный характер всех его объединений вроде “Сила через радость” не доходили до Хайдеггера, так как он сам был представителем радикализма и мелкой буржуазии» (там же).

Итак, общая картина вышеприведенных фактов показывает, что на самом деле политическая вовлеченность Хайдеггера в 1930-е годы разительно отличается от версии, распространявшейся им самим на протяжении многих лет. Безошибочно можно сделать вывод о том, что Хайдеггер умышленно преуменьшал степень и глубину своих национал-социалистических убеждений в прошлом. Этот факт вкупе с его отказом в последующие годы публично отречься от своего нацистского прошлого наводит на мысль, что со временем философ лицемерной тактикой лишь усугублял изначальную ошибку. Это было его личное решение, недостойное его философского величия. Кажется, Хайдеггер так и не пришел к окончательному суждению по поводу своих политических проступков. В этом отношении стратегия уклонения и отрицания, выбранная им, очень напоминает линию поведения многих его соотечественников. Однако сама философия Хайдеггера гласит, что на философа, как ни на кого другого, возлагается важнейшая миссия обеспечения

сохранности истины, одна из последних сакральных задач нашей — во всем прочем светской — эры. Именно поэтому мы ожидаем от философов несколько большего, чем от простого обывателя. Любой, кто на основании вышеизложенного расследования пришел бы к выводу о необходимости исключения Хайдеггера из ряда философов, оказал бы непрошенную услугу не только Хайдеггеру, но и самой истине. Достижения Хайдеггера как мыслителя остаются самого высокого уровня, но вовсе не незапятнанными, как то показали недавние открытия.

Поднять вопрос о взаимосвязи между философией Хайдеггера и его политическими убеждениями означает обратиться к наиболее скандальному и противоречивому аспекту «случая Хайдеггера». С большой долей уверенности можно сказать, что теперь, зная степень вовлеченности Хайдеггера в нацизм, его трудно будет впредь читать «наивно». А это означает, что вопрос о взаимосвязи философии и политики в работах Хайдеггера вряд ли будет окончательно закрыт в обозримом будущем.

Этот вопрос, который, несомненно, будет самым обсуждаемым в ближайшее время, я затронул лишь мимоходом. Неоспоримым является то, что Хайдеггер сам верил в родство между его собственным образом философствования и национал-социалистическим движением; об этом убедительно свидетельствуют как содержание его ректорской речи, так и воспоминания К. Лёвита.

Все зависит от тех выводов, которые каждый самостоятельно делает из столь неоднозначных фактов жизни великого мыслителя. В завершение своего предварительного исследования «случая Хайдеггера» я бы хотел изложить некоторые соображения на эту тему.

Принимая во внимание собственные заявления Хайдеггера о взаимосвязи его философии и мировоззрения национал-социализма, ключевым становится вопрос, какие аспекты его философии мы, наследники и толкователи его мысли, должны признать наиболее проблематичными или вызывающими подозрения? Я полагаю, что подсказка, я повторяю, только подсказка, кроется в высказывании Хайдеггера, сделанном в 1946 году, уже после окончания его политических «приключений», — высказывании, на первый взгляд лишенном открыто политического содержания, но резюмирующем все подводные камни «хайдеггерианизма» как мировоззрения, всю ту абсолютную историко-философскую близорукость, которая лежит в его основе: «Сельское хозяйство сегодня превратилось в моторизованную индустрию по производству продуктов питания. В сущности такую же, как производство трупов в газовых камерах и лагерях уничтожения, как блокада и удушение голодом целых стран, как производство атомных бомб» (Neue Forschungen 1986).

Конечно, механизированное сельское хозяйство может привести к разрушению традиционных форм жизни, оно может даже стать причиной экологического дисбаланса и подвергнуть нас воздействию вредных химикатов. Однако приравнять его к «производству трупов в газовых камерах и лагерях уничтожения» — это абсурдное извращение и логики, и факта. Значимость цитируемого отрывка состоит в том, что он охватывает как сущность, так и дух хайдеггеровской критики «планетарной технологии», которая играла важную роль в его работах начиная с середины 1930-х годов. Довод Хайдеггера о том, что промышленная революция (которую породило картезианское мышление) не-

сет в конечном счете всю ответственность за ужасы национал-социализма, просто несостоятелен. Чтобы подкрепить свое суждение, Хайдеггеру было бы не лишним объяснить, почему индустриализм (независимо от принесенных им разрушений) не привел к подобным зверствам в других исторических и политических обстоятельствах. Фактически обвиняя «нацизм» в «индустриализме» («технологии»), Хайдеггер находит удобный метафизический довод, освобождающий Германию и «германскую историческую судьбу», в которую он так верил, от ответственности за ужасы нацизма.

Таким образом, все вопросы, касающиеся ответственности в том числе самого Хайдеггера, отходят на второй план по сравнению с запущенным ранее метафизическим ходом событий. В своих размышлениях о технологии Хайдеггер упускает тот факт, что механизированное сельское хозяйство со всеми его недостатками помогло избежать мирового голода по апокалиптическому мальтузианскому сценарию. Ограниченность метафизического видения Хайдеггера заключается в том, что неоспоримые преимущества человеческой жизни, обеспечиваемые технологией, не рассматриваются в его анализе, что представляет собой недостаток его философского видения в целом.

В таком видении технология, как и многие другие достижения современности в философии, культуре и политике, просто демонизируется. Хайдеггер любил цитировать изречение Якоба Бурхардта о том, что падение классических Афин произошло с появлением демократии. В интервью для «Spiegel» он называет современную литературу «разрушительной». Он по своей натуре чувствует себя явно неуютно в современном мире, а его критика современности независимо от того, на что она

направлена, постепенно приобретает утрированный характер; именно это «утрирование» и должно быть поставлено под вопрос.

Все эти противоречия резюмированы Хайдеггером в его ответе на заданный интервьюером «Spiegel» вопрос: как можно избавиться от болезней современности? Хайдеггер безутешно отвечает: «Только Бог еще может нас спасти». Для него человеческое «самоутверждение» (Х. Блюменберг) не представляет никакой ценности, и поэтому он видит решение проблемы только в *deus ex machina* в самом буквальном смысле. Силы человеческого интеллекта и воли настолько им занижены, современная идея формирования своей субъективности настолько обесценена, что нам остается только обратиться к абстрактному, иррациональному и совершенно бессильному мифу. В этой связи мы также должны требовать от философии с претензией на величие много большего.

*Перевод
Виктора Баума и Виталия Бенцианова*

Переписывая прошлое: послевоенная публикация доклада Хайдеггера 1938 года¹

СИДОНИ КЕЛЛЕРЕР

Послевоенное самописание Хайдеггера

ПОСЛЕ Второй мировой войны Хайдеггер настаивал на том, что многие из его работ, написанные после печально известной ректорской речи «Самоутверждение германского университета» (1933), находились в конфронтации с Новым временем, о чем свидетельствует его негативное отношение к технологии и в особенности к основателю этой эпохи Декарту. Эта конфронтация должна была продемонстрировать его критическую позицию по отношению к нацистскому режиму. В подтверждение Хайдеггер приводит свой

-
1. Переведено по: Kellerer, Sidonie. Rewording the past: the postwar publication of a 1938 lecture by Martin Heidegger // *Modern Intellectual History*, Vol. 11 (3), 2014, 575–602. Проведение настоящего исследования стало возможным благодаря гранту, выданному в 2010 году Немецким литературным архивом в Марбахе на изучение документов Хайдеггера, хранящихся в этом Архиве, результатом которого стал первый доклад на немецком: Kellerer S. Heideggers Maske: «Die Zeit des Weltbildes», *Metamorphose eines Textes, Zeitschrift für Ideengeschichte*, 5/2 (2011), 109–20. Я также выражаю большую благодарность Тиллю ван Радену за многочисленные дискуссии по теме и его ценные советы. Выражаю благодарность Гаэтану Пени и Синтии Миллер-Идрисс за их внимательное прочтение текста исследования, различные поправки и ценные предложения. © Cambridge University Press, translated with permission.

доклад «Обоснование нововременной картины мира через метафизику», произнесенный 9 июня 1938 года. Он опубликовал этот текст в 1950 году в сборнике «Holzwege» под названием «Время картины мира» («Die Zeit des Weltbildes»), обыгрывающим двойное значение слова Weltbild: мировоззрение и картина мира (GA 5:75–113). До 1950 года лекция не публиковалась, однако оригинальная рукопись сохранилась среди других работ Хайдеггера в Немецком литературном архиве в Марбахе-на-Неккаре². Лекция написана приблизительно на двадцати страницах и содержит около пятнадцати «приложений» примерно такого же объема, содержащих комментарии к различным отрывкам основного текста.

Уже в декабре 1945 года Хайдеггер в письме фрайбургскому коллеге Константину фон Дитце, председателю комитета по денацификации университета, сообщает, что после 1934 года он неоднократно указывал на опасность отказа от науки в пользу технологии³. Термин «наука» (Wissenschaft) в зависимости от контекста охватывает как естественные, так и гуманитарные дисциплины, и зачастую имеет семантическое значение «истинного знания» в традиции Фихте и Гегеля⁴. Хайдеггер объясняет, что в докладе 1938 года он это особо подчеркивал: «Начиная с 1935 года я неоднократно предупреждал,

2. Heidegger M. Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik // Deutsches Literaturarchiv, Marbach-am-Neckar (A Heid: B 83 (далее: BnWM). Для транскрипции см. номер доступа A Heid: 2 HS.2004.0052. Документы находятся в открытом доступе в Марбахе.

3. В рамках этой дискуссии слово «наука» и его варианты следует понимать в более широком смысле немецкого слова Wissenschaft.

4. Выражаю благодарность Джоэлю Голбу за это примечание.

а летом 1938 года в своих лекциях “Обоснование нововременной картины через метафизику” указал, что науки [die Wissenschaften] всё более предаются технологии. Партия поняла эту критику *очень точно*» (письмо Константину Дитце, 15.12.1945, GA 16:412).

В доказательство он указывает на появившуюся на следующий день после доклада во фрайбургской газете «Der Alemanne», выходящей с подзаголовком «Боевой листок национал-социалистов Верхнего Бадена», «разгромную рецензию» на него. После этого, по словам Хайдеггера, «со стороны университета никаких действий по прекращению шельмования члена кафедры предпринято не было». «В тот момент я смирился с этим, потому что по собственному опыту ректора знал, что идти против воли партийных чиновников бесполезно» (там же, 413). Если верить Хайдеггеру, в конце 1930-х годов он критиковал режим посредством того, что знал лучше всего, т. е. своей философии. Факты же свидетельствуют о несколько ином.

Летом 1937 года, за год до фрайбургского доклада, прошел большой международный конгресс, приуроченный к трехсотлетию декартовского «Рассуждения о методе». Имперское министерство науки и образования отправило на конгресс полувоенную делегацию, по официальной формулировке, «немецкий духовный отряд» (deutscher geistiger Einsatz). Миссия делегации состояла, по словам ее организатора Ханса Хайзе, в утверждении «воли немецкого национал-социализма посредством конфронтации с доминирующей научной идеологией» (Farías 1987:331). Через год эта идеолого-политическая миссия получила отражение в работе Франца Бёма, ученика национал-социалистиче-

ского философа Эрнста Крика, под названием «Антикартезианство. Немецкая философия в сопротивлении» (Böhm 1938). Преданность этому своего рода девизу Хайдеггер выказал во время семинара летнего семестра 1933 года, посвященного основному вопросу философии. Тогда он назвал преподавание философии Декарта в германских университетах «духовным развращением» (*geistige Verlotterung*, GA 36/37:39). Однако в письме Дитце в своей послевоенной перспективе он рисует себя прежнего совершенно иначе: его антикартезианская критика технологии теперь должна восприниматься как критика *нацистского* картезианства. Антикартезианство, столь громко пропагандируемое нацистами, обернулось в нечто диаметрально противоположное, своего рода гиперкартезианство.

Такая смена философских взглядов заставляет нас вновь обратиться к «*Die Zeit des Weltbildes*» и провести тщательное сравнение текста 1950 года с рукописью речи Хайдеггера 1938 года. Только посредством такого сравнения можно найти ответ на вопрос, были ли в оригинальном тексте хоть какие-то явные или скрытые предпосылки к изменению мировоззрения Хайдеггера, а также прояснить крайне противоречивую ситуацию, сложившуюся вокруг его отношения к нацистскому движению.

Фрайбургская речь примечательна и поучительна не только как особо важное средство самозащиты послевоенного Хайдеггера, но и как публичное заявление позиции, сделанное перед сотнями слушателей, что делает ее еще более значимой в нацистской Германии 1933 года, чем, например, публикация в философском журнале. Кроме того, эта речь в том виде, в котором она появилась после войны, по заявлениям и намерениям была одной из

самых влиятельных из всех речей Хайдеггера. Отто Пёггелер пишет, что «эра тоталитаризма для Хайдеггера — эра заката метафизики». Таким образом, он верит настойчивым заявлениям Хайдеггера, что в период ректорства тот осознал свою политическую ошибку и понял, что нацистский режим был апогеем развития современной эры (Pöggeler 1974:32). Такой подход согласовался с доминирующим толкованием хайдеггеровской критики технологии как «тайного сопротивления» нацизму (Polt 2009).

Цель нашего исследования состоит прежде всего в демонстрации небольших, но существенных изменений, внесенных Хайдеггером в послевоенную версию лекции 1938 года, и того, как в 1950 году он сумел перекрасить свой *Weltbild* и перефразировать то, что он пропагандировал во время нацистского режима. Возможно, это полностью и не разоблачит мастера запутанных посланий, но определенно представит новое видение в то время, когда дискуссии о Хайдеггере набирают новый оборот в связи с недавней публикацией ЧТ.

Ранняя датировка критики модерна и статус «окончательного издания»

Странно, что мало кто подверг сомнению хайдеггеровское предъявление критики технологии как доказательство своего дистанцирования от режима. Между тем лекцию 1938 года, даже в ее послевоенной версии, вряд ли можно рассматривать в качестве критики современного понятия «наука» (*Wissenschaft*) и его технологизирования: текст отнюдь не столь однозначен в этом отношении. Хайдеггер рассматривает человеческое существова-

ние как укорененное гораздо глубже, чем уровень научного рационализма. Однако при всей важности данного тезиса для его философии это не привело его к отрицанию науки и технологии в тех случаях, когда они обслуживали националистический дискурс «крови и почвы» и мифическую миссию немецкого народа. Напротив, его ярое антикартезианство 1930-х годов — сведение философии Декарта к поверхностному рационализму — было полностью созвучно нацистской идеологии, ее целям и действиям. Представлять в послевоенное время эту точку зрения в качестве критики нацистского гиперкартезианства было со стороны Хайдеггера более чем дерзостью. Тем не менее подмена не повлекла крупного скандала. Более того, все работы, собственноручно отредактированные Хайдеггером после войны, никогда не сравнивались с оригиналами, написанными в период нацизма.

Даже при первом поверхностном сравнении текстов рукописи 1938 года с ее опубликованной версией 1950 года можно выявить явное несоответствие, а именно: включенное в сборник «Holzwege» после основного текста заключительное и наиболее объемное из девяти дополнений (Zusätze) отсутствует в оригинальной рукописи. Внесение этого дополнения в «Holzwege» принципиально уже просто потому, что это однозначная фальсификация, а также потому, что именно в этом дополнении — и нигде больше по тексту — содержится явное политическое дистанцирование от нацизма. Во всех своих более ранних работах Хайдеггер использует термин «субъект» как характеристику тех, кто лишился своей укорененности, приверженцев Просвещения. Теперь же, в послевоенном добавлении, он вдруг ставит их в один ряд с их противниками, последователями нацистской идеологии:

Разумное человеческое существо эпохи Просвещения не менее субъект, чем человек, который понимает себя как нацию, хочет видеть себя народом⁵, культивирует (züchtet) себя как расу и в конце концов уполномочивает себя быть хозяином планеты. (...) В планетарном империализме технически организованного человека человеческий субъективизм достигает наивысшего заострения, откуда он опустится на плоскость организованного единообразия и будет устраиваться на ней. Это единообразие станет надежнейшим инструментом полного, а именно технического господства над землей (GA 5:11).

Учитывая явно более позднее включение этого отрывка, на котором Хайдеггер строит послевоенное оправдание, комментарий в «Holzwege» к «Die Zeit des Weltbildes», будто «добавления написаны в одно и то же время, но не были включены» в доклад, поражает (GA 5:344). Ситуация сильно напоминает полемику, начатую молодым Юргеном Хабермасом в 1953 году, после первой публикации курса лекций Хайдеггера 1935 года «Введение в метафизику». Так, на вопрос о том, было ли дополнение в скобках, определяющее национал-социализм как «встречу планетарной техники и современного

5. Немецкое слово Volk обладает широким семантическим значением и в отличие от английского слова people (народ, люди) или nation может также иметь значение völkisch этнического национализма, которое, в свою очередь, может иметь биологически расистский оттенок «крови и почвы». В настоящем исследовании хайдеггеровский термин Volk будет приводиться, как в оригинале, таким образом, читатели могут самостоятельно решить, какое место он занимает в этом спектре. (Выражаю благодарность Джоэлю Гольбу за это примечание.) (В переводе на русский везде употреблено слово «народ». — *Примеч. ред.*)

человека», сделано уже в курсе 1935 года, Хайдеггер давал положительный, тогда как его ассистент Райнер Мартен — отрицательный ответ⁶. Хайдеггеровский способ манипуляции здесь очевиден.

Еще одна фальсификация, может быть, не столь значительная, как послевоенное изменение собственных трудов, касается приведенного выше заявления Хайдеггера, что «со стороны университета никаких действий по прекращению шельмования члена кафедры предпринято не было». Хуго Отт доказывает, что это утверждение было ложным (Ott 1988:289–292). На самом деле Фрайбургский национал-социалистический союз немецких доцентов (NSD-Dozentenbund), членом которого был Хайдеггер, а также университетская пресс-служба яростно и неоднократно протестовали против этой статьи. Они сделали все, чтобы такие нападки на «товарища по партии и первопроходца (Vorreiter) национал-социализма» не повторялись в будущем⁷. Следовательно, письмо Хайдеггера К. фон Дитце искажает реальность. Примечательно, что в этой статье

6. Heidegger 1976. Ср. Marten 1987. См. об этом: Wolin, ed., 1993:186–188.

7. Союз Dozentenbund был основан в июле 1935 года по инициативе Рудольфа Гесса. «Он создавался в качестве независимого подразделения партии, в него входили все профессора, преподаватели и ассистенты университета, являвшиеся членами нацистской партии», и в нацистской иерархии он был наряду с СА и СС. Союз Dozentenbund служил для реализации «партийной цели воспитания пронацистского преподавательского состава» после того, как «в университетах завершилась революционная фаза и партия продолжила борьбу за расширение сферы своего влияния». Реализация цели осуществлялась посредством «надзора за молодыми преподавателями и оказания им поддержки, а также влияния при назначении на должности» (Nagel 2008:119, 131, 120)

в «Der Alemanne» не содержалось ничего уничижительного, кроме высказанной в ироничной форме, но всё же легкой критики философских аргументов, показавшихся автору статьи тривиальными. Ни на какие отклонения от партийной линии статья не указывала. Тот факт, что снисходительная ирония стала достаточным поводом для такого возмущения, наводит на мысль, что и в июне 1938 года Хайдеггер оставался привилегированным «партайгеноссе». Все эти случаи показывают, насколько важно самостоятельно тщательнейшим образом проверять заявления и объяснения Хайдеггера, а не полагаться на уже обширную литературу на тему «Хайдеггер и нацизм».

В послесловии к «Holzwege» в GA Фридрих-Вильгельм фон Херманн подчеркивает, что эта книга является не «тщательно подготовленным филологическим», а «окончательным» изданием или «изданием *последней руки*» (*Ausgabe letzter Hand*, GA 5:381; выделено Ф.-В. фон Херманном). Аналогичным образом издатель тома GA 40 Петра Йегер указывает на «право автора (...) вносить изменения и разъяснения в издание своей лекции»⁸. Желание Хайдеггера опубликовать издание «последней руки» вполне допустимо, но приемлемо, только если не вводит читателя в заблуждение по поводу исторических фактов. И судя по всему, Хайдеггер знал об этом условии. Двойной том GA 36/37 под названием «Бытие и истина» (*Sein und Wahrheit*) содержит Фрайбургские лекции 1933/34 учебного года. В послесловии редактор тома Хартмут Титъен призывает к «долгу исторической правдивости» во имя

8. GA 40:233–234. См. также Хайдеггерово «предварительное замечание» (*Vorbemerkung*), предшествующее с. 1 его «Введения в метафизику».

Хайдеггера (GA36/37:300). Сходным образом в своих воспоминаниях о Хайдеггере Хартмут Бухнер вспоминает, что когда в 1953 году тот работал над «Введением в метафизику», вызвавшим столь бурную реакцию, он отказался от предложения Бухнера пояснить пресловутый отрывок, посвященный «внутреннему величию и внутренней истине национал-социалистического движения», заявив: «Я не могу сделать это; это было бы исторической фальсификацией» (Buchner 1977:47–51, 49).

По сути, афишируемая приверженность Хайдеггера и его редактора к исторической правде уже сама по себе является существенным поводом для тщательного сравнения оригинальной рукописи 1938 года и ее версии, опубликованной в 1950 году. В комментарии после примечаний к отдельным сочинениям в «Holzwege» Хайдеггер объясняет, что «за это время (...) они были пересмотрены несколько раз и местами разъяснены», однако «их структура и соответствующие уровни размышления, а вместе с тем и различные способы использования языка были сохранены» (GA 5:376). Эта претензия на одновременно живую мысль и историческую правдивость достойна похвалы. Но в то же время она придает важность вопросу: что лежит в основе расхождений между оригинальной рукописью и ее публикацией 1950 года? Представляют ли они лишь формальные и стилистические изменения или же фальсификацию существенных заявлений?

В архивах Марбаха в двух папках, помеченных Хайдеггером как первая и вторая, хранятся черновики его лекции 1938 года. Второй черновик, судя по всему, представлял собой окончательную версию речи, так как на нем была указана дата ее произнесения, а кроме того, по тексту речи были расставлены многочисленные разноцветные интона-

ционные пометки⁹. Соответственно именно второй черновик принят за основу для сравнения двух текстов.

Окончательные изменения, внесенные в труды философа, могут представлять значительную важность. Именно поэтому их необходимо выявить и сравнить с более ранними версиями. Развитие и сущность мышления Хайдеггера вызывают горячие споры, ввиду чего отсутствие историко-критического издания собрания его сочинений представляется весьма серьезной проблемой, а проведение тщательного сравнительного анализа его трудов — делом весьма необходимым.

Размышление о Новом времени и «высшее осуществление подлинного действия»

В качестве контекста для последующего сравнения оригинальной и послевоенной версий мы здесь рассмотрим структуру лекции 1938 года. Доклад Хайдеггера представлен в качестве упражнения в «осмыслении» (*Besinnung*) «сущности Нового времени» (GA 5:96; далее в тексте будут указаны только страницы). Он сосредоточен на «исследовании» как одном из пяти перечисленных им «сущностных явлений» Нового времени (77, 75). Дабы постичь сущность эпохи, необходимо, как говорит Хайдеггер, раскрыть «понятия сущих [*Seiende*] и истины», на которых основывается современная наука (76). Осмысление науки ведет далее к главному

9. Выражаю благодарность Ульриху фон Бюлову, директору отдела рукописей Немецкого литературного архива, за эту информацию.

вопросу о «сущностной основе современности». Постепенно Хайдеггер переходит от «проявлений» Нового времени к его «метафизическому основанию» (87).

Он помещает «свершение новоевропейской сущности науки» в настоящем, подчеркивая тем самым важность исторического момента (86). В начале своего доклада он заявляет, что современная наука начала «вступление в решающий отрезок своей истории», затем зловещие намеки только нарастают (84). Мы читаем, что «Новое время приближается к исполнению своей сущности со скоростью, неизвестной его участникам» (94). К концу доклада пафос речи Хайдеггера сопровождается безошибочно узнаваемыми упоминаниями действия, борьбы и битвы.

Рассуждение о связи между наукой и практикой, как это можно увидеть далее, является центральным в докладе. Как и в своей ректорской речи, Хайдеггер рассматривает сущность времени в качестве «высшего осуществления настоящей практики» (Heidegger 1933:110, рус. пер. 299). Выяснение отношений с определенной эпохой, Новым временем, по контрасту с предполагаемым им медитативным *Besinnung*, представляется для него не теоретической, а практической задачей. Как Хайдеггер замечает в первом дополнении, «в будущем» Новому времени нужно будет «оказать сопротивление в его сущности» (GA 5:94). Призыв к действию проявляется уже в терминологии, используемой Хайдеггером для характеристики этого размышления. Он заявляет, что для осмысления метафизического основания Нового времени требуется «мужество» и что «не всем оно доступно» (75, 96). В самом начале лекции философ подчеркивает, что онтологическое изучение времени тесно связано с дей-

ствием и что «мышление» и «решение» должны уравнивать друг друга (96). В завершение его послание все больше превращается в призыв к действию. Как и в ректорском обращении, Хайдеггер понимает сущность эпохи как «высшее осуществление настоящей практики», отношение между наукой и практикой, в таком случае, предстает основным вопросом курса лекций.

Хотя Хайдеггер и рассматривает сущность эпохи с точки зрения характера современной науки, в первой половине доклада он не упоминает о человеке. Он не начинает доклад с разбора значения прогресса современной науки для человека, но движется к этой теме в тоне крещендо. До самой середины речи цель Хайдеггера неясна, так как он ждет убедительного доказательства своего утверждения. Однако затем он заявляет, что на определенном этапе современной науки на передний план выходит «человек другого типа» (85). Здесь принципиально важно, что «подлинная основа» Нового времени зиждется на том факте, что «вся сущность человека изменяется таким образом, что он становится субъектом» (88).

Хайдеггер всматривается в этот антропологический сдвиг, ключевой для Нового времени, а также в новое, тесно связанное с ним «понятие того, что есть» (88). После того как он впервые упоминает о «человеческом существе», терминология, связанная с силой, нарастает и нагромождается: «господство», «находиться в распоряжении», «быть вооруженным», «покорение», «правление» (86, 89, 94, 101).

В кульминации доклада Хайдеггер подходит к исследованию человеческого существа и вместе с ним к определению власти-мощи в современном отношении к миру. «Действие» стоит в центре

этого тематического ансамбля, хотя в докладе оно носит имплицитный характер. В 1938 году молодые слушатели лекции вряд ли могли предвидеть свою грядущую судьбу, но они не могли не услышать призыв к оружию в размышлениях Хайдеггера. Различия между лекцией и ее версией 1950 года прольют свет и на этот вопрос.

Подтверждение линии ректорской речи в 1938 году

То, что Хайдеггер выдал послевоенное дополнение, а именно критическое упоминание о самовращающейся расе и планетарном империализме, за написанное в то время, уже само по себе примечательно. Равно как и еще одно расхождение: четвертое дополнение к оригинальной рукописи содержит одобрительную ссылку на ректорскую речь 1933 года, тогда как в сборнике «Holzwege» она отсутствует без какого-либо объяснения.

В 1989 году Сильвио Виетта, философ, имевший доступ к оригинальному тексту лекции 1938 года и близкий к Хайдеггеру еще до того, как стал его студентом, ссылаясь на четвертое дополнение, утверждает, что оно должно рассматриваться как критика господства расчетливого мышления и в конечном счете являет собой пример «выдающейся самокритики» (Vietta 1989:32). Если это так, то почему Хайдеггер удалил эту ссылку именно тогда, когда в послевоенные годы так усердно пытался стереть с себя клеймо позора, связанное с национал-социализмом, и почему ради этого он подчищал именно лекцию 1938 года?

В конце концов, дополнение стало доступно спустя пятьдесят лет в под названием «Раздумье о нау-

ке»¹⁰. Даже спустя 62 года после произнесения доклада читатели так и не получили объяснения, почему эта часть рукописи не была включена в издание 1950 года. Более того, при сравнении с оригинальным текстом выясняется, что текст, опубликованный в 2000 году, отличается от оригинала в деталях, которые в некоторой степени «разряжают» изначальный посыл автора и приводят текст в соответствие с линией Виетта. Некоторые подчеркивания в рукописи, как и следовало ожидать, не были воспроизведены, а два заключительных предложения не содержались в оригинальной версии:

Политическое понятие науки является лишь грубой мутацией (Abart¹¹), ведущей к самозаблуждению относительно существа нововременной науки (Wesenscharakter der neuzeitlichen Wissenschaft). Именно это и являет собой подход (Weise) технологии (GA 16, № 166).

Претензия Хайдеггера на историческую правду показывает свою безосновательность. Название документа № 166 вводит в заблуждение в том плане, что оно относит весь текст к 1938 году, хотя добавление этих двух предложений — это отнюдь не просто формальное, а существенное изменение, предполагающее отрицание технологии, что также является критикой нацистского режима. Тот самый том GA, который должен был дать «дебатам новую текстуальную основу» (Vietta 1989:32), не отражает исторической правды.

10. Besinnung auf die Wissenschaft (GA 16, документ № 166).

11. В нацистском пропагандистском вокабуляре этот биологический термин обладал преимущественно расистской коннотацией. — *Примеч. пер.*

Дополнение содержит утверждение, что «[ректорская] речь представляет собой сознательный (wissentlich) прыжок через Новое время», а не «научный [wissenschaftlich] прыжок», как то описывает Виетта (там же). Характеристика Хайдеггера согласовывается с его утверждением в предыдущем предложении о том, что речь 1938 года «не противоречит тому, к чему призывает обращение “Самоутверждение германского университета” (1933)». Это заявление снова находит свое подтверждение несколькими строками ниже, где философ говорит о том, что «настоящие размышления опираются ровно на ту же основную метафизическую позицию, что и ректорское обращение» (GA 16, № 166; VnWM 10). Подчеркивание в рукописи усиливает идентичность основного подхода в этих двух речах, и оно также отсутствует в GA 16.

При внимательном прочтении четвертого дополнения в версии 1938 года можно заметить, что никакого дистанцирования от позиции 1933 года не было. Тот факт, что «речь... не затрагивает сущность современной науки, т. е. Декарта», не является упущением, признанным задним числом. Напротив, основной заботой ректорского обращения является «будущая наука... которая снова становится [формой] знания [ein Wissen]» (там же). Зато «здесь», т. е. в речи 1938 года, «[форма] науки понимается как нечто, что, очевидно, будет с нами долгое время — наука, которая растворила познание в науке» (там же). Почему в 1938 году Хайдеггер предпочел акцентировать внимание на «науке настоящего»? Понял ли он, что будущая наука для германского народа, которую он предрекал в 1933 году, стала на тот момент невозможной в Германии, погрязшей в репрессиях, расизме и терроре, как он многократно повторял после войны? Опре-

деленно нет, так как в ректорском обращении Хайдеггер подчеркнул, что к «преобразованию истинного существа науки» мы еще не приблизились (Heidegger 1933:115, рус. пер. 302). Наоборот,

Если, однако, грекам потребовались три столетия, только чтобы поставить на верную почву и в надежную колею сам вопрос, что такое знание, то мы никак не вправе мнить, что прояснение и развертывание существа немецкого университета воспоследуют в текущем или следующем семестре (там же).

Другими словами, если бы Хайдеггер не удалил четвертое дополнение в 1950 году, это бы поставило под сомнение, что в 1938 году он отошел от своей ранней позиции. Когда в 2000 году дополнение всё же было опубликовано, ссылка на ректорское обращение была уже не столь явной и, кроме того, были добавлены два предложения, имитирующие разочарование в нацистском режиме.

От рабочего и солдата в 1938 году к технологу в 1950-м

Важное четвертое дополнение подтверждает, что — вопреки послевоенному заявлению и всё еще распространенному мнению — спустя пять лет убеждения Хайдеггера, изложенные в его ректорском обращении, не изменились. Это подтверждается еще одним хотя и менее очевидным, но столь же характерным искажением текста 1938 года. В «Die Zeit des Weltbildes» и в оригинале можно прочесть, что новоевропейская наука «производит... людей другого типа [einen anderen Schlag von Menschen]». Ученый (der Gelehrte), указывает Хайдеггер, ныне исчезает

и ему на смену приходит исследователь (Forscher), занимающийся «исследовательскими проектами» (GA 5:85. «Это... придает его работе острую злободневность (scharfe Luft)». Порядок появления противопоставлений демонстрирует весьма определенное замещение: ученые противопоставлены исследователям, конференции и конгрессы — библиотекам, «острая злободневность» — «всё более скудеющей и опустошающейся романтике науки и университета» (85). Хайдеггер описывает приход человека нового типа следующим образом: исследователь «добровольно (von sich aus) с необходимостью стремится в сферу, принадлежащую характерной фигуре рабочего и солдата»¹². И здесь мы сталкиваемся с изменением: слова «рабочий» и «солдат» отсутствуют в «Holzwege», вместо этого мы читаем: «добровольно исследователь с необходимостью стремится в сферу, принадлежащую технологю (Techniker) в сущностном смысле слова» (85).

Сильвио Виетта, имевший доступ к оригинальному тексту рукописи, заявляет, что оригинальная формулировка и ее отклонение от послевоенного текста могут быть рассмотрены как критика Хайдеггером «фашистской тенденции к насильственному подчинению (Gleichschaltung)», проявляющейся в «постоянной унификации и милитаризации, а также в используемом в фашизме определении человека как “рабочего”» (Vietta 1989:36). В таком случае снова возникает вопрос: зачем Хайдеггер счел необходимым убрать слова «рабочий» и «солдат»

12. ВnWM 15, левая сторона; подчеркивание принадлежит Хайдеггеру. Формат страниц рукописей большой. Страницы согнуты посередине, образуя тем самым правую и левую стороны, которые были использованы автором как отдельные страницы.

в послевоенной версии? Ни для кого не секрет, что Хайдеггер превозносил рабочих и солдат в качестве столпов режима и его мифической миссии. Более того, в лекции 1938 года он усиленно поддержал тот посыл ректорской речи, что «служба труда», «военная служба» и «служба знания» (Wissensdienst) составляют вместе «одну образующую силу» (Heidegger 1933:116, рус. пер. 302). Согласно Хайдеггеру, единство этих трех *Volksdienste*, т. е. народных служб, является результатом определения «сущности науки» в предполагаемом древнегреческом понимании, заключающемся в первую очередь в принятии судьбы (Heidegger 1933:115, рус. пер. 302). Хайдеггер знал, что делает, когда уже после войны заменял своих бывших героев на злодея Нового времени — технолога. И это не что иное, как поворот имеющихся фактов на 180°.

Не многие понимали тогда и не многие признают сейчас, что тот же самый Хайдеггер, который выражал глубокие сомнения по поводу неподлинного рационализма, принял науку и технологию сразу же после того, как они стали служить народу и фюреру (Faye 2005:270). Само его представление о *Wissenschaft* основывается на пропагандируемом принятии народно-националистической (*völkisch*) судьбы и на том факте, что в конце концов «необходимые потребности и тягости народно-государственного существования (*volklich-staatlichen Dasein*) одинаковы для всех членов народа» (Heidegger 1933:115, рус. пер. 302). Поскольку никто не может отделить себя от «исторически-духовного мира народа», «служба знания» неотделима ни от военной службы, ни от трудовой службы (*Arbeitsdienst*) (Heidegger 1933:114, рус. пер. 301). Трудовая служба продолжает связь с тем, что Хайдеггер называет *Volksgemeinschaft*, используя

основной нацистский термин, обозначающий расово-национальное сообщество, впрочем, как и военная служба, гарантирующая «честь и миссию» [Geschick] нации среди других народов (Völker)» (Heidegger 1933:113, рус. пер. 301). Отказ от военной службы — это отвержение «судьбы» нации, это «неподлинное» поведение. В 1940 году выстраивание исследователя в один ряд с рабочим и солдатом являлось для Хайдеггера наивысшим национальным долгом, до такой степени, что моторизация германской армии «становится метафизическим актом» (GA 5:87).

Подлинное Новое время против неподлинного

Исследование, форма знания, присущая, по мнению Хайдеггера, исключительно Новому времени, отличается, как он утверждает, опредмечивающим подходом к природе. Человек Нового времени, «расчетливый человек», ищет определенности. Он опредмечивает природу посредством «ее представления» (Vor-stellen), создания «картины», «идеи» с целью установления контроля над природой (87). Обращение природы в предмет делает ее пригодной для применения или находящейся в распоряжении. Он описывает эту форму знания, это «представление», свойственное Новому времени, как власть над силами природы. По ходу речи термин «покорение мира как картины» пронизывает ее нарастающим пафосом действия (94). Превращение человека в субъект, как объясняет Хайдеггер, проистекает из его установки, представляющей и опредмечивающей, объективирующей мир; он называет эту концепцию «картиной мира».

Хайдеггер стремится объяснить этот основополагающий термин речи через призму того, что он называет «слушанием» языка. Действительно значимым является не концепция воспроизводства и представления, но лишь восприятие реальности как единого целого, будь то при слушании языка или при рассмотрении окружающего мира. При этом он оговаривается, что термин также раскрывает нечто в значении мира «как системы» (89). В этом контексте в шестом дополнении Хайдеггер рассматривает отношение между «представлением», *Vor-Stellung*, с его значением «помещать перед собой» — и систематичностью, развертывающейся из того, что является предметом «представления»: «Когда мир становится картиной, система приходит к господству, притом не только в мышлении» (101).

Подобная аргументация предполагает, что Хайдеггер (в 6-м добавлении) не отрицает нововременную систему как таковую, но предполагает «возможность ее вырождения (*Entartung*) в пустой формализм искусственно сколоченной лоскутной системности» (101). Это утверждение согласуется со схожим заявлением во втором дополнении, где мы читаем, что «слово ‘производство’ [или ‘предприятие’, *Betrieb*] берется здесь не в пренебрежительном смысле», так как производство необходимо отличать от пустой возни, или производничества (*Betriebsamkeit*), суматохи, трудовой или предпринимательской деятельности). С ней-то и «необходимо постоянно бороться (*bekämpft*)», а не с производством как таковым (97).

Очевидно, что в докладе 1938 года Хайдеггер не отрицает современный тип человека как таковой — исследователя. Отрицание прослеживается только в послевоенной версии текста, а небольшая

правка, появляющаяся ближе к середине текста, лишь подтверждает изменение. Подводя итог до сих пор сказанному, Хайдеггер обращается к саморефлексии. Он спрашивает, что на самом деле побудило его размышление, почему он, лектор, вообще предпринял попытку изучения Нового времени (88–89). В тексте 1938 года мы читаем следующее:

Однако почему при истолковании (Auslegung) исторической эпохи *мы* спрашиваем о «картине мира» в эту эпоху? Является ли это само собой разумеющимся? Такое толкование действительно очевидно, но возможно только тогда и настолько, когда и насколько *мы* мыслим точно в духе Нового (neuzeitlich) времени. Так что же тогда такое «картина мира»? Очевидно, изображение мира (BnWM 15, выделено Хайдеггером).

Тот же отрывок в послевоенном издании выглядит совершенно иначе:

Однако почему при истолковании (Auslegung) исторической эпохи *мы* спрашиваем о соответствующей ей «картине мира»? Каждая ли эпоха истории имеет свою картину мира, притом так, что сама каждый раз пытается построить эту картину? Или это уже и только современный способ представления, который задается вопросом о картине мира? Так что же тогда «картина мира»? Очевидно, изображение мира (88–89).

В послевоенном издании «Holzwege» ссылка на себя удалена. В новой версии Хайдеггер вместо «мы полагаем» говорит о «современном способе представления», что делает его высказывание более объективным и дистанцированным. Он идет дальше и в той же части текста размывает некогда четкое

определение Нового времени и «нового типа человека» (92).

Объяснение разницы между подлинным и неподлинным Новым временем сопровождается шовинистической аргументацией. Когда в 1938 году и в послевоенных текстах Хайдеггер говорит об «уникальности систематичности» и «величии», присущем немецкому идеализму, он лишает этого величия Декарта и обвиняет его в «вырождении (Entartung) в фактор внешнего порядка» (101). При нацизме термин Entartung получил особое значение; в донацистский период «оценка биологического и культурного вырождения» относилась к «более или менее утопическим размышлениям», тогда как «в нацистской системе она стала легитимацией законов и государственных мер» (Schmitz-Berning 2007:181), окончательным, смертельным приговором.

Хайдеггер придает большое значение тщательному употреблению слов, или, как выразился Роберт Миндер, он «несет перед собой слово как дароносицу» (Minder 1968:234). Он хорошо знал о нацистских законах о расовой гигиене в целях предотвращения Entartung. Эти законы были приняты ранее между 1933 и 1935 годами. Закон об охране немецкой крови и чести, принятый в сентябре 1935 года, был самым скандальным, но не единственным такого рода законом. Если бы к 1938 году Хайдеггер отошел от нацистской идеологии, он, скорее всего, не стал бы использовать термин Entartung, явно имевший тогда в Германии биологически-расистскую коннотацию. Неизбежно напрашивается вывод о том, что на все его тексты периода нацистского режима падает тень услужливости его философии по отношению к политической власти (GA 40:51).

Борьба с неподлинными формами субъективности

Определив степень, в которой Vor-stellen, «представление», составляет сущность Нового времени, Хайдеггер переходит к объяснению того, как справиться с этим временем, что, очевидно, и представляет основной вопрос доклада. До этого момента в докладе нет ни одного свидетельства, за исключением различных послевоенных правок, отхода, как настаивал сам Хайдеггер, от национал-социализма и тоталитарной системы. Однако появление подобных свидетельств можно было бы ожидать в части, в которой Хайдеггер определяет понятие современного человека и его отношение к Новому времени.

Основная забота Хайдеггера — не отрицание модерновости-современности как таковой, а «возможность скатиться к не-бытию (Unwesen) субъективизма в смысле индивидуализма» (GA 5:92). Термин Unwesen он использует в двойном его значении, подразумевающим зло и потерю сущности. Будучи субъектами, люди сами делают выбор в пользу подлинности или неподлинности своего существа:

Лишь поскольку — и насколько — человек вообще и по существу стал субъектом, перед ним как следствие неизбежно встает настоящий вопрос, хочет ли и должен ли человек быть субъектом, если он *уже* является новоевропейским существом, — как ограниченное своей прихотью и отпущенное на собственный произвол Я или как общественное Мы, как индивид или как общность, как лицо (Persönlichkeit) внутри социума или как рядовой член в организации, как государство и нация и как народ или как **общечеловеческий тип новоевро-**

пейского человека (die allgemeine Menschheit des neuzeitlichen Menschen)? (GA 5:92. Курсив Хайдеггера, позднейшие добавления выделены жирным.)

В это наложение друг на друга различных подходов Хайдеггер вводит противопоставление: «Я», «индивид», «рядовой член в организации», «общечеловеческий тип новоевропейского человека», с одной стороны, и «общественное Мы», «общность», «лицо внутри социума», «государство», «нация» и «народ» — с другой. Неудивительно, что Хайдеггер причисляет «общечеловеческий тип новоевропейского человека» к одной из форм девиантного субъективизма. Стоит также обратить внимание и на вторую по значимости тему доклада — оценку Хайдеггером технологического характера Нового времени. В двенадцатом дополнении к «Die Zeit des Weltbildes» он заявляет, что технократический «гигантизм», das Riesenhafte, является симптомом Нового времени (95), и комментирует:

Американизм — это нечто европейское. Это та все еще непонятая разновидность (Abart) всё еще неограниченного гигантизма, пока никоим образом не происходящего из всей сосредоточенной полноты метафизического существа Нового времени. Американская интерпретация американизма через прагматизм остается пока еще вне метафизической области (112).

Учитывая отношение Хайдеггера к Декарту и технологии, подобное отрицание является, на удивление, сдержанным. Еще более примечательно, что это — отрицание того, что именуется «европейским», т. е. определения, которое включает или, по крайней мере, не исключает однозначно страну,

которая в 1938 году была провозглашена нацистским режимом совершенным образцом и единственным источником европейских ценностей. Таким образом, формулировка Хайдеггера, звучащая как еще один намек на тайное несогласие, вполне согласуется с его открытым отходом от нацистской идеологии и ее подчинения технологии. Не секрет, что демонстрация несогласия в то время должна была быть очень деликатной, и поэтому становится вполне понятно, почему подобные небольшие проявления разочарования придавали заявлениям Хайдеггера о его раннем отрешении от нацизма правдоподобности. Неудивительно, что Сильвио Виетта или Отто Пёггелер принимали всё, что Хайдеггер, должно быть, неоднократно им повторял.

Но приведенный фрагмент из «Die Zeit des Weltbildes» 1950 года не согласуется с оригинальным текстом рукописи. Ниже приведен аналогичный фрагмент оригинала (отличия выделены жирным шрифтом):

Лишь поскольку — и насколько — человек вообще и по существу стал субъектом, перед ним как следствие неизбежно встает настоящий вопрос, хочет ли и должен ли человек быть субъектом, если человек уже выступает в качестве новоевропейского существа [neuzeitliches Wesen], — как ограниченное своей прихотью и отпущенное на собственный произвол Я или как общественное Мы, как индивид или как общность, как лицо (Persönlichkeit) внутри социума или как рядовой член в организации, как государство и нация или Volk (BnWM 26, слева. Здесь и ниже подчеркивание Хайдеггера).

Подчеркивание в приведенном фрагменте — авторское, и именно подчеркнутые слова были заменены в 1950 году таким образом, чтобы в них читалось отречение от курса партии. Если в тексте

1950 года Хайдеггер противопоставляет «государство, нацию» и «народ» «общечеловеческому типу новоевропейского человека», то в оригинале 1938 года «государство и нация» противопоставлены «Volk» в полном соответствии с нацистской идеологией. «Открытая борьба (Kampf) против индивидуализма» должна стать усилием «для сообщества, выступающего в качестве целевого поля (Zielfeld) всех достижений и благ» в рамках Нового времени (BnWM 26, слева). Исповедальный характер этих строк узнаваем по графическим отметкам (подчеркиваниям), которые присутствуют в рукописи и отсутствуют в послевоенной версии.

Но что же с тем утверждением, в котором Хайдеггер говорит о технологии, как об американском гигантизме? В оригинальной версии мы читаем следующее (отличия выделены жирным шрифтом):

Американизм—это на самом деле лишь **преждевременная** [voreilig] мутация всё еще неограниченного гигантизма, все еще никоим образом не проистекающего из всей сосредоточенной полноты метафизического существа Нового времени. А «прагматизм» является **даже еще более преждевременным и более поверхностным «оправданием» этого процесса**. По этой причине даже сегодня необходимо бороться (bekämpft) с «американизмом» для защиты чистого раскрытия сущего науки как исследования (die reine Wesensentfaltung der Wissenschaft als Forschung) от «производничества» (Betriebsamkeit) и таким образом **оказать сопротивление** (abwehren) угрозе, которую несет науке ее же собственное бесчинство (Unwesen) (BnWM 38, справа).

Здесь нет и намека на скрытое несогласие. В версии 1950 года неограниченная технология имеет европейские корни, тогда как в оригинале эти корни

никоим образом не соотносятся с метафизическим сущим Нового времени и четко отделены от него. Вопреки послевоенным заявлениям Хайдеггера здесь отсутствует хоть какой-нибудь намек на несогласие с использованием или неправильным использованием режимом технологии и прикладных наук. В 1938 году Хайдеггер, огорченный тем, что официально предпочтение оказывалось техническим школам перед университетами, оставался согласным с нацистской идеологией и призывал студентов к бою и борьбе с другими формами существования.

В начале XXI века Ханс Эбелинг выявил в Хайдеггере растущее сопротивление нацизму (Ebeling 2002:37). Возможно, он не пришел бы к такому заключению, если бы был знаком с оригинальным текстом, в котором Хайдеггер утверждает, что *Unwesen*, т. е. порочное «небытие», «вырождение», «отклонение», обозначает не Новое время как таковое, а лишь *особое* конкретное проявление Нового времени. Но всё же есть те, кто составляет противоположность, «всю сосредоточенную полноту метафизического существа Нового времени» (GA 5:112), и это немцы, резко контрастирующие с американцами.

Формулировка, которую Хайдеггер использует в этом пассаже, отсылает к другому семинару Хайдеггера, «Фундаментальная метафизическая концепция Ницше и ее роль в западном мышлении: вечное возвращение того же самого», который проходил во Фрайбурге в летний семестр 1937 года (GA 44). Хайдеггер описывает эту «фундаментальную концепцию» как «конец метафизики — процесса, заключающего все величайшие и глубочайшие концепции европейской философии со времен Платона». Своей основной заботой Хайдеггер ви-

дит сохранение окончательной метафизики Ницше в качестве «настоящей, эффективной метафизической концепции» (GA 44:225).

По мнению Хайдеггера, немецкий народ стоит на передовой Нового времени, откуда он должен сражаться со всеми силами, находящимися ниже вершины модерна. Миссия германского народа состоит в «развертывании новых исторически-духовных сил из центра» (GA 40:41–42). Американцы со своей стороны представляют преждевременную или поспешную мутацию Нового времени. Это перекликается с *Entartung*, «вырождением», которое Хайдеггер приписывал Декарту несколькими абзацами выше. Равно как и во «Введении в метафизику» (1935), «превалирующим измерением» стало «расширение и число». В тексте 1935 года Хайдеггер пишет, что как таковое оно «не является более чем-то непоследовательным или бесплодным», а просто «демоническим» (GA 40:49–50). И поскольку оно представляет собой *Amerikanismus*, «с ним необходимо продолжать борьбу даже сейчас», говорит Хайдеггер в своей лекции 1938 года.

В 1938 году Хайдеггер возложил на нацистскую Германию миссию «дальнейшего формирования Нового времени», выражающегося в борьбе против «преждевременного и более поверхностного “оправдания” процесса современности, в борьбе народа, находящегося посередине и оттого испытывающего сильнейшее давление, будто в тисках» (GA 5:99, а также GA 40:40–42). В версии 1950 года — в двенадцатом дополнении к «*Die Zeit des Weltbildes*» — посыл диаметрально противоположен изначальному: в новой версии «американизм» становится «чем-то европейским»; это кажется нюансом, но представляет на деле один из элементов успешной подмены.

Стратегия обмана и ее последствия

Итак, немецкий народ (Volk) стоит на передовой наступившего Нового времени. Как Ницше и Гёльдерлин, Хайдеггер обращается к немцам, чтобы те стали народом национал-социалистического движения, поступили — в духе Нового времени и сущего истинного бытия — на службу вооружения и «силы... [само]выращивания». У этого посыла 1938 года мало общего с послевоенной версией. В «Die Zeit des Weltbildes», а также в «Beiträge zur Philosophie» и «Besinnung», Холгер Заборовски увидит форму сопротивления нацизму и проявление смелости Хайдеггера (Zaborowski 2010:545). Ничто не может противоречить данному суждению сильнее, чем оригинальный текст доклада.

Поразительно, как после войны Хайдеггеру удалось переиначить свои взгляды с помощью, казалось бы, незначительных изменений: тексты, полностью соответствовавшие принципам партии, выдавались впоследствии за доказательство его несогласия с ними. Здесь уже возникают вопросы не только по этому тексту, но и об интерпретации, языке Хайдеггера, его самоподаче и истории его рецепции. На сегодняшний момент наибольший интерес представляет важность критики Хайдеггером субъективизма и технологии в связи с его так называемым поворотом, Kehre. В своем известном письме Ричардсону (Heidegger/Richardson 1962) Хайдеггер датирует Kehre примерно 1938 годом, т. е. годом его лекции о Weltbild. Такая датировка (принятая, что немаловажно, в том числе, и Ханной Арендт (Arendt 1979:164–165)) связывала Kehre с тем докладом, который, как мы видим, Хайдеггер представляет в качестве документированного дока-

зательства своего тайного сопротивления режиму (GA 16:412). Стратегия состояла в подаче этого «поворота» таким образом, чтобы это, с одной стороны, было ненавязчиво, а с другой — не осталось без внимания, чтобы этот «поворот» выглядел как результат борьбы философа с нацизмом, его глубокого осмысления нововременной метафизической воли к власти. И стоит отметить, эта стратегия оказалась успешной. В «Heidegger-Handbuch» идет речь об «интерпретации Хайдеггером Нового времени и его принципа субъективности, который был развит философом после его “поворота” в 1930-х годах» (Menke 2013:324), и, кажется, никто этого не оспорил.

Когда Хайдеггер говорит о своем дистанцировании от национал-социализма, он ссылается в основном на лекции о Ницше и «Доклады и статьи» — два влиятельных послевоенных собрания сочинений¹³. Спорный характер доклада «Die Zeit des Weltbildes» со всеми его послевоенными изменениями и искажениями предполагает, что то, что долгое время рассматривалось и продолжает рассматриваться по сей день в качестве радикального «поворота» и разрыва с нацизмом, на самом деле результат самоподачи Хайдеггера в послевоенное время. Знаменитый *Kehre*, по всей видимости, является послевоенным созданием.

Всё, чему учил Хайдеггер, что он сказал и написал во времена нацизма, имеет большое значение, так как его предполагаемая критика современности как критика тоталитаризма надолго отпечаталась

13. GA 6 и Heidegger 1976, где, в частности, говорится: «Все, кто мог слышать, услышали, что они [лекции о Ницше] были выяснением отношений с национал-социализмом».

в академическом, а также в общественном восприятии его мышления. Для многих авторов Хайдеггер является философом, который, цитируя слова Филиппа Лаку-Лабарта, «учил нас философски думать, просто и ясно, о том, что есть фашизм»¹⁴. Существует мнение, что он смог настолько крепко связать вопрос сути нацизма с вопросом о «сущности современной политики» именно потому, что получил урок в суровой школе реальной политики, урок, который не смог бы усвоить ни один философ, выбравший «внешнюю» эмиграцию и, следовательно, не замаравший рук¹⁵. Такое мнение было бы подстрекательским, даже если бы заявление Хайдеггера о внутренней эмиграции было правдой. Но почему его утверждение было принято и почему ему до сих пор верят?

Хотя нацистская идеология и отвергла рационализм в угоду поддержке своей мифической миссии, антикартезианство не остановило ее от использования всех средств технологии для достижения своих целей. Позднее, в начале холодной войны, в измученной Европе новая угроза ядерного уничтожения и явное недоверие к технологическому процессу побудили бывшего сторонника нацистской системы пересмотреть свое антикартезианство военного времени, представив его в качестве внутреннего сопротивления режиму. Как ни странно, но именно Ясперс, интеллектуал с незапятнанной репутацией, сделал антикартезианство приемлемым

14. Lacoue-Labarthe 1987:110. Агамбен и Ваттимо с этим бы согласились: Vattimo 1985, Agamben 1995a. См. также Lyotard 1988. О значении Хайдеггера для постмодернизма см. Smith 1995.

15. Lacoue-Labarthe 1987:107. Недавний пример такого подхода находим в Vattimo 2012.

в послевоенной Германии или по меньшей мере усилил его позиции¹⁶. Хайдеггер использовал эту непреднамеренную поддержку и настаивал на том, что вскоре после своего ректорства он осознал, что кульминацией современной метафизики стала рациональная технология, а также то, что принятие этого процесса партией привело его к внутренней эмиграции. Кокетливо играя своей отрешенностью от мира и отсутствием одаренности в политических делах, Хайдеггер сумел представить свое политическое поведение более простительным (Arendt/Heidegger 1999:95).

Хайдеггер знал, сколь важную роль сыграет его первая книга после четырехлетнего запрета преподавания. Поэтому 1949 год стал для него поворотной точкой, и он сумел воспользоваться этим. Весной того года он был назван «попутчиком» (Mitläufer) и, следовательно, официально невиновным. В начале 1950 года в дневнике Карл Шмитт сделает колкую запись, посвященную, несомненно, публикации «Holzwege», о том, что его «коллега только что прошел тест на возвращение с оценкой “вполне удовлетворительно”» (Schmitt 1991:297). Таким образом, если мы впоследствии воспринимаем эзотерику Хайдеггера как реакцию несогласного элитизма, то полный успех его самопрезентации очевиден¹⁷.

16. В своем переизданном 10 лет спустя после первой публикации антикартезианском очерке 1937 года Карл Ясперс ни слова не упоминает об антикартезианстве как характеристике нацистской идеологии (Jaspers 1937, 1948).

17. Таково мнение Даниэля Мора: Хайдеггер и Юнгер «полагали, что они снова подвергаются преследованиям в обществе вследствие координации [sic] (Gleichschaltung) на сей раз слева... Их ответ на эти ощущаемые ими преследования включал уход из общественной сферы и развитие

К шестидесятилетию юбилею Хайдеггера Эгон Виетта опубликовал статью под названием «Друг мудрости». Эта хвалебная статья является показательным примером того, как искусно философ создавал впечатление дистанцированности от общества, но в то же время стратегически использовал медиа (например, «Der Spiegel») ¹⁸ и некоторых своих приверженцев ¹⁹. Текст статьи представлял не что иное, как рекламу предстоящей публикации «Holzwege» в свете его шестидесятилетия (Vietta 1949:3). Журналист и близкий друг Хайдеггера заявляет, что там, где в настоящий момент «метафизика принимает планетарное командование в форме технологии, что-то прорывается в мышлении, что-то, заставляющее людей двигаться к другому измерению, измерению истины». Став, таким образом, рупором Хайдеггера, Виетта заявляет, что, с тех пор как мыслитель покинул свой пост в 1934 году, его философия возвысилась над всеми силами, снова «стала мудростью... теперь не зависящей от академической кафедры». Дабы окончательно убедить читателя, Виетта добавляет редакторское замечание: «Последняя книга Хайдеггера под названием “Holzwege” помимо прочего содержит речь, произнесенную в 1938 году. В ней Хайдеггер публично отрицает национал-социалистическое мировоззрение, которое, как он считал в 1933 году, содержало некоторую историческую возможность» (там же).

непубличных способов коммуникации» (Morat 2012:671). Следует отметить, что Мора является исключением в отношении к политической позиции Хайдеггера в ранний период послевоенной Западной Германии.

18. См. так называемое интервью для «Шпигеля».

19. Так, Хайдеггер использовал Жана Бофре и Франсуа Феды для сохранения своей репутации во Франции: Rockmore 1995:81–107.

Сборник «Holzwege» был вехой в хайдеггеровской борьбе за политическую и интеллектуальную реабилитацию. В 1954 году выйдут «Доклады и статьи», которые станут столь же известными (GA 7). Сборник включает влиятельный текст «Преодоление метафизики», выдержки из которого Хайдеггер уже публиковал в юбилейном сборнике (Festschrift) для Эмиля Приториуса в 1953 году. Выдержка ниже содержит основные элементы критики метафизики, которые, как выяснилось, оказались существенными для истории послевоенной хайдеггеровской рецепции:

Что есть сама метафизика?.. Для Декарта ego cogito уже представлено и произведено [das schon Vor- und Her-gestellte] во всех cogitationes... Под названием «Теория познания» кроется растущая принципиальная неспособность современной метафизики познать свое существо и его основание... Метафизика во всех своих видах и на всех исторических этапах представляет собой единственный, но, возможно, необходимый рок (Verhängnis) Запада и предпосылку его планетарного господства... Повсюду определяющим оказывается сама же власть... Эта борьба неизбежно планетарна и как таковая по своей сути безысходна, потому что для нее не может быть того или иного исхода (Heidegger 1953:120, 121, 123, 136).

Благодаря стараниям Жана Бофре, а также, как выразился Том Рокмор, «хайдеггеровскому французскому наступлению» (Rockmore 1995:88) сборник «Доклады и статьи» был опубликован во Франции в 1958 году. Немногим позже, в 1961 году, в Германии были опубликованы лекции о Ницше, которые стали важными с точки зрения хайдеггеровской критики метафизики. Как заявляет сам Хайдеггер в предисловии к лекциям, они включают речи

и очерки нацистского периода — свидетельства той «тропы, которой я шел с 1930 года до “Письма о гуманизме (1947)”»²⁰. Неудивительно, что интеллигенция за пределами Германии заинтересовалась критическим мышлением, явившимся результатом «внутренней эмиграции» философа. Работа с лекциями о Ницше оказала большое влияние на молодого Жака Деррида: его концепция деконструкции во многом основана на хайдеггеровском описании преодоления метафизики, датированном концом 1930-х — началом 1940-х годов. Таким образом, когда в 1990 году Джанни Ваттимо назвал Хайдеггера философом постмодернизма (Vattimo 1992:65), это соответствовало фактической истории его рецепции.

Необходимость филологической оценки

Какие же выводы можно сделать, если хайдеггеровский *Kehe* — это придуманная традиция, понятие, призванное обелить его собственное прошлое, а восприятие послевоенного мышления Хайдеггера и его последних работ не только зиждется на ошибочном суждении, но и является на самом деле результатом обмана? Совершенно ясно, что не стоит придерживаться мнения Ханса-Ульриха Гумбрехта о том, что «вовлечение в позднюю философию Мартина Хайдеггера является неизбежным», потому что его идентификация истины посредством *aletheia*, или разоблачения *Entbergung*, дает нам возможность заново понять хрупкую связь между субъ-

20. GA 6. О манипулировании Хайдеггера своими текстами см. Fried 2000:257–61 и Faye 2005:251–258, 271.

ектом и объектом по ту сторону любого опредмечивания мира (Gumbrecht 2012). Наоборот, необходимо дистанцироваться от хайдеггеровского самореферентного дискурса и дать философскую интерпретацию на основе трезвой филологической оценки. Философия, которая ожидает, что читатель будет полагаться на текст, может быть прозрачной, если взгляд всё же открыт прямому контексту, а кроме того, всей полноте истории и формирующим ее факторам. Если мы хотим понять тоталитаризм в Новом времени, мы должны отвергнуть требование Хайдеггера подходить к тексту его работ «имманентистски». Историю идей невозможно понять в отрыве от ее социальных и политических взаимосвязей. Ее можно понять только посредством тщательного ознакомления со всеми источниками и подтекстами.

С философской и философско-исторической точки зрения важно то, что в годы нацизма Хайдеггер рассматривал «неограниченный техницизм» (Lacoue-Labarthe 1987:110) в качестве благоприятного фактора исторической немецкой миссии; немало важно также то, что в тот же период он сопоставлял «вырождающуюся субъективность» и подлинную немецкую «субъективность». Дело Хайдеггера показывает, что, как только философское размышление отрывается от контекста, оно становится интеллектуально пустым и непробиваемым ни для какой критики. В 1940 году, будучи в изгнании в Америке, Лео Штраус говорил о «характерной технике письма... при которой правда о всех наиболее важных вещах представлена исключительно между строк» (Strauss 1941:25), — технике, при которой автору легче защитить истины от цензуры. Однако, как знал сам Хайдеггер, такая техника неплохо работает и для распространения

фальсификаций, которые впоследствии почти невозможно опровергнуть, а также для установления ауры власти над читателем. 30 декабря 1931 года он пишет Элизабет Блохман:

Для нас, кто обучает лишь речью, главный вопрос состоит в том, как и до какой степени должны быть высказаны существенные идеи. В этом семестре я снова убеждаюсь в том, что постоянно тревожит меня, а именно что высказанное не напрямую непременно осядет в сознании, а также что мы все еще недооцениваем силу этой модели и работаем слишком мало в этом русле (Blochmann/Heidegger 1989:46).

Хайдеггер выражает тревогу по поводу этой модели, но, будучи мастером запутанных формулировок, применяет все негативные возможности этой техники в послевоенный период, чтобы завуалировать или по-новому истолковать, используя текстовые фальсификации, свои прошлые политические и философские симпатии, следовательно, защитить свою работу от критики и сохранить свое влияние. Теодор Кизиль увидел в непрозрачной редакторской политике вокруг GA «скандал международной науки»; для него, однако, скандальными были действия не столько Хайдеггера, сколько его семьи, в особенности его сына Германа (Kisiel 1995, 2007). Тот факт, что «что-то... серьезно исказилось» при передаче мысли Хайдеггера, был вызван тем, что «мысль автора была вытеснена ментальностью семьи автора», «ментальностью подлога» (Kisiel 1995:4, 3). Такое суждение о том, что Хайдеггер на самом деле стал жертвой собственной семьи, может звучать и правдоподобно, но оно противоречит как нашему анализу ключевого послевоенного текста «Die Zeit des Weltbildes»,

так и вышеупомянутым дебатам 1953 года вокруг «Введения в метафизику». Именно сам Хайдеггер принял решение обмануть своих читателей заверениями, будто текст 1950 года фактически совпадает с оригиналом 1938 года. Удивительным, а то и шокирующим является то, что хайдеггеровские манипуляции с текстом были быстро забыты большинством его читателей, после того как были замечены в 50-х годах.

В свете дискуссий и полемики вокруг отношения Хайдеггера к национал-социализму удивительно, сколь малая архивная работа была проведена над его текстами. Еще в 1953 году двадцатипятилетний философ Юрген Хабермас призывал к их тщательному филологическому анализу (Wolin, ed. 1993:86–97). Однако мало что было сделано в этом направлении. На самом деле стало ясно, что, столкнувшись с текстами Учителя, многие читатели сочли такой анализ «позитивистским» и мелочным. В 1992 году Теодор Кизиль выразил изумление по поводу полемической тенденции при исследовании Хайдеггера «презрительно обливать грязью филологию, как если бы слово “филология” было ругательством» (Kisiel 1992:99).

То, что критическим изучением философских текстов Хайдеггера систематически, скрытно или любыми другими способами пренебрегали, соответствует редакторской политике, применяемой к его работам и отрицающей критичное изучение во имя «мышления». В послесловии к «Holzwege» Ф.-В. фон Херманн, редактор тома, опирается на самого Хайдеггера: «Философ безоговорочно отрицал (...) преимущественно филологически ориентированный подход к своей работе, поскольку это может отвлечь от размышления» (GA 5:381). Когда Хайдеггер «обучал» своих студентов «посредством

исправления докладов и записей», он делал это как их учитель в прямом присутствии (Mehring 1992:152). С претензией на «подлинность» кажется не очень совместимой неясная отсылка на историческую истину, служащая оправданию отсутствия критической редакции. Однако именно это мы наблюдаем в описании Зигфридом Блаше «философской программы» GA: тексты должны были произвести то же впечатление, что и на момент их «публикации, написания или произнесения» (Blasche 2000:28). На первый взгляд это подразумевает верность тексту, но на самом деле, как мы уже убедились на примере «Die Zeit des Weltbildes», правки извращают, искажают то, что было написано и сказано в то время. Только *историко-критическое* издание GA может сделать лежащий в основе этого издания подход заслуживающим доверия.

Рейнард Меринг не без иронии замечает, что «согласно обещаниям GA “человек будущего” — хайдеггерианец» (Mehring 1992:12). Лучшим обещанием было бы предоставление читателям доступа к оригинальной версии текстов. Публикация ЧТ, до сих пор неизвестных дневников 1931–1975 годов покажет готовность к открытости. Таким образом, у читателей мог бы появиться шанс поближе познакомиться с человеком за маской. Наблюдая за тем, как он держит позу, выражает и перефразирует свои послания, они смогут решить для себя, являются они хайдеггерианцами или нет.

Дополнение

Перевод четвертого дополнения к «Размышлению о науке» (1938) (GA 16: 349, документ № 166) Размышления о науке, осуществляемые (vollzogen)

здесь, не противоречат тому, о чем говорится в речи «Самоутверждение германского университета» (1933) и к чему она призывает. Для каждой речи характерен сознательный прыжок (*wissentliches Überspringen*) через современность и «слишком-современную науку» (*allzuheutige Wissenschaft*) (стр. 7), для того чтобы позволить сущности науки взять начало из более подлинного знания (*ursprünglicheres Wissen*). Но это знание может основываться только на конфронтации с самым началом западного мышления и серьезном принятии вопроса Ницше, поставленного в конце этого мышления и знаменующего его конец (стр. 12). Речь не затрагивает существа современной науки, а значит, и Декарта. «Метафизическая» основная позиция, из которой исходит «самоопределение» для «народа (*Volk*), который знает себя» (*ein «sich selbst wissendes Volk»*), — это ровно та же позиция, на которую опирается настоящее размышление (*Besinnung*) о «современной науке». Там подразумевается, что будущая наука снова становится формой знания (*eine künftige Wissenschaft... die wieder ein Wissen wird*); здесь форма науки понимается как нечто, что, очевидно, будет с нами долгое время, — наука, которая растворила знание в науке» (*die das Wissen in Wissenschaft aufgelöst hat*) и вместо этой потери должно прийти на смену *Weltanschauung*, из которого наука и получает движущую силу для своего процесса (*die Stoßkraft ihres Betriebes*). Однако это предложение остается верным и для современной науки: «Вся наука — философия независимо от того, знает она это или нет, хочет она этого или нет». Новоевропейская наука — это философия в самом своем отрицании того, что это именно так.

[Политическое понятие науки является исключительно грубым и ведет к самозаблуждению вырождением сущего характера современной науки (Wesenscharakter der neuzeitlichen Wissenschaft). Это и являет собой непосредственно способ (Weise) технологии]²¹.

Перевод Александра Лакишина

21. Два последних предложения отсутствовали в рукописи 1938 года.

Александр Дугин, открытое и одновременно скрытое хайдеггерианство

ГАЭТАН ПЕНИ

В ЭТОЙ статье мы зададимся вопросом о теоретической стройности и согласованности хайдеггерианства, взятого как метаполитическое явление, которое можно охарактеризовать двумя основными чертами. В самом деле, как «философское» псевдообоснование разрушения западной традиции, красной линией через которое проходит антисемитизм и конкретным политическим выражением которого может быть лишь идея уничтожения, хайдеггерианство отличают: 1) его способность скрывать свою радикальность, в том числе на очевидно радикальных этапах выявления своих конкретных целей, 2) постепенное выхолащивание понятий и вопросов, мобилизуемых с единственной целью — производить «осново-настрои» (*Grundstimmungen*); при этом характер политического призыва такого выхолащивания чаще всего остается на уровне намека, который считается более действенным, чем прямое выражение. Мы увидим, что по всем этим пунктам Александр Дугин является всего лишь преданным учеником своего учителя, поскольку 1) он действительно признает центральное значение произведений Хайдеггера, относящихся к национал-социалистическому периоду, обходя при этом молчанием идею уничтожения как одно из измерений этих произведений, 2) мобилизуемые Дугиным

религиозные, традиционные и славянофильские референции по сути являются «приемом», направленным на «обольщение» сил, призванных объединиться против «западного» врага, правда, ценой в конечном счете их «каннибализации». Следуя хайдеггерианской логике, Дугин недвусмысленно мобилизует антиеврейский и антизападный арсенал, затушевывая размах и радикализм его антисемитизма, в частности его антихристианскую направленность, его несовместимость с Традицией (в эзотерическом смысле слова), и скрывая хайдеггеровское презрение к конкретной исторической реальности славянских цивилизаций. Именно сам Хайдеггер в ЧТ теоретически обосновал необходимость предательства ближних в интересах борьбы с врагом. Не бывает мыслителя без врага, против которого он восстает, но в то же время мыслителю необходимо признать и побороть врага в сердце ближнего:

Приписанный к *философии*, мыслитель противопоставит *врагу* (не-сущности сущего, которое, существуя, отрицает себя), который, не отрекаясь от враждебности, оказывается *принадлежащим* тому, чему мыслитель в принципе должен быть *другом* (сущности Бытия). А поскольку от врага не уклониться и поскольку надежность по отношению к другу — это всё, у мыслителя [возникает] невыносимый и всё же *поддерживающий* его *внутренний разлад* по отношению к единственной родине. Укорененность в почве сама по себе является безусловной, поскольку остается укорененной во времени-свободном-пространстве Бытия (GA 94:474; ЧТ 515).

Враг — это внутренний враг, присутствующий внутри круга друзей, оставаясь при этом врагом: на

хайдеггерианском языке не-сущность (Unwesen)¹ принадлежит сущности Бытия (Wesen des Seyns). Готовый к решительному противостоянию, мыслитель должен пребывать в состоянии «внутреннего разлада», «одновременно в одном и другом», и все потому, что он относится к «основателям без-дны», который может «пожертвовать своими чарами» (там же). Парадоксальным образом именно надежность по отношению к другу и родине заставляет мыслителя испытывать к ним чувство внутреннего разлада и вынуждает к борьбе: отныне становится понятно, почему распространение хайдеггерианства осуществляется также против части круга приверженцев и почему грандиозная историческая миссия, которую он возлагает на немцев, предписывает разрушить важнейшие части немецкой культуры от классического образования (Bildung) и наследия Гёте до историцизма, не забывая о христианской культуре, которая, как известно, является по своей сущности иудео-латинской. Тем самым тщательно просчитанная амбивалентность хайдеггерианской речи оправдывается амбивалентностью самого бытия, поскольку не-сущность (Unwesen) присутствует в самой сущности (Wesen), а разрушительная негативность является частью самого Бытия: следовательно, преданность и предательство отождествляются. У Дугина именно славянофильство, православие и эзотерическая Традиция образуют того ближнего, в отношении которого требуется двойственность.

1. Немецкий термин Wesen может отсылать как к сущности, так и к существу (das höchste Wesen — Высшее существо), однако Unwesen недвусмысленно отсылает к бесчинству, или не-сущности. — *Примеч. пер.*

Книга «Мартин Хайдеггер, философия другого начала», опубликованная в 2014 году в английском переводе с предисловием палеоконсерватора Пола Эдварда Готфрида крайне правым американским издательством «Radix», официально признает хайдеггерианство мыслителя, имя которого у широкой публики до сих пор ассоциировалось скорее с евразийством. Дугин уже отмечал важнейшую роль понятия *Dasein* для своей политики и для своей философии (Дугин 2009); теперь же, основываясь на пророческом характере его «*Beiträge*», он возводит Хайдеггера в ранг «последнего пророка» (Дугин 2010, англ. пер., р. 10. Далее в тексте ссылки на страницы английского перевода)². Упомянув в начале книги «русско-европейский диалог» (21–22), Дугин тем не менее завершает свой труд декларацией русификации, потому что солнце хайдеггерианства переместилось на Восток:

Другое начало — дело будущего, тех, кто грядут, о ком грезил Ницше. Но солнце на Западе не восходит. А смысл же заката, необходимый для того, чтобы двинуться по небосклону вверх, с другой стороны, мы отныне схватили. *Другое Начало не может быть обращено к людям Запада. Значит, оно обращено к нам* (390, а также 204 f.).

Однако этот «новорусский» Хайдеггер в высшей степени деконструирован, поскольку парадоксальным образом во многом обусловлен, в частности, американским хайдеггерианством, которое представлено в обширной библиографии длинным перечнем вторичной американской литературы. Тем не менее парадокс этой интеллектуальной за-

2. О пророчестве см. Rastier 2015.

висимости от позорного Запада отнюдь не смущает Александра Дугина, который испытывает большую трудность, когда речь идет о примирении Хайдеггера и Традиции:

Долгое время занимаясь философией традиционализма (...), я не делал акцента на учении Хайдеггера, хотя на мое интеллектуальное становление оно повлияло самым прямым и непосредственным образом. Философии Хайдеггера мои взгляды, мое мировоззрение обязаны разве что чуть меньше, чем идеям Генона. Хайдеггер — часть нашего мировоззрения, нашей политической теории, нашей философии, это *sine qua non*. Хайдеггер фундаментален не менее, чем Генон. Но он инаков. Сопоставление Хайдеггера с Геноном не должно быть проведено слишком поспешно. Надо тщательно освоить Генона отдельно, а Хайдеггера отдельно. И потом — только *потом!* — подумать о том, в чем они пересекаются (и в чем расходятся). Неверно толковать одного из другого. Ошибку слишком поспешного, поверхностного толкования Хайдеггера с традиционалистских (обобщенно геноновских) позиций, на мой взгляд, совершил Ю. Эвола в «Оседлать тигра» (М., 2005), где он чрезвычайно некорректно и искаженно излагает идеи и терминологию Хайдеггера и еще менее обоснованно и даже наивно их критикует (29–30п.8, см. также 36п.16).

Следует отметить возведение Хайдеггера в ранг мыслителя *sine qua non* Дугина, а также открыто признаваемую трудность с примирением Хайдеггера и Генона. В то же самое время работа Дугина, как представляется, может трактоваться как попытка «хайдеггеризации» Традиционализма после краха, которым закончилась «встреча» эзотеризма Эволы и идеи бытия. Дугинский синтез — дело будущего, и тем не менее эффективность и политическая значимость деятельности Дугина не

измеряется ни последовательностью, ни интеллектуальной оригинальностью его позиции; не вызывает сомнений, что именно эзотерики среди крайних правых будут, как и прежде, являться соответственно и ее источником, и ее целевой аудиторией. Тем не менее «хайдеггеризация» Традиции — это программа, которую будет не так просто воплотить в жизнь, как об этом свидетельствуют стратегии «избегания», реализуемые, когда речь идет об анализе отношения Хайдеггера к христианству. Как об этом говорит сам Дугин, для Хайдеггера «семитское происхождение Библии ставит ее, собственно, вне пределов индоевропейского контекста. Для Хайдеггера это чужое мышление, которое его несколько не занимает и не впечатляет. Чтобы мыслить библейски, надо быть семитом» (110). Язычество Хайдеггера допускается в той же мере, что и его антисемитизм: «Хайдеггер имплицитно противопоставлял четверицу троичности в духе своего “греческого”, “эллинского” и в чем-то [sic] “языческого” подхода» (194n.5), но Дугин пытается ограничить значение антихристианской направленности мысли Хайдеггера, отождествляя его с критикой западной теологии, и исключительно с ней одной:

В некотором смысле [sic] обращение к *четырем* было и критическим шагом в отношении христианской троичности. Но сразу следует оговориться, что Хайдеггер рассматривал христианство как модель западнохристианского богословия, и поэтому его интересовало исключительно философское значение троичности: как этот принцип включен в объяснение *структуры сущего* и в устройство *онтологии*. Поэтому гегелевская триада была для него важнее, нежели собственно христианский догмат (194).

Сведение хайдеггерянской метаполитики исключительно к философской критике, касающейся фундаментальной онтологии и направленной, по сути, против Гегеля и Запада, служит весьма удачным прикрытием для вполне конкретного преследования католиков, которым занимался ректор Хайдеггер, а также для сильной направленности неоязыческой символики четверицы против Иисуса Христа. Единственная цель этой тривиализации антихристианской направленности хайдеггерянского — сохранить его «обольстительную» силу для православия, а для этого ей следует обходить молчанием разрушение символов, которое Хайдеггер систематически применяет к своим христианским референциям, равно как и тот факт, что для него воплощение бесконечного Бога любви в конечном является лишь перевоплощением иудаизма, мощь которого должна быть обращена против него самого³. Говоря о том, что для Хайдеггера христианская теология ограничивается уровнем сущих и по-прежнему не способна достичь фундаментальной онтологии, идеи Бытия вне пределов сущих, Дугин добавляет в примечании:

Я понимаю, что это несколько легковесно звучит для людей, понимающих все значение Традиции (например, в ее геноновской интерпретации). В этом месте каждый традиционалист (даже начинающий) способен что-то возразить. Но мы этот цикл сознательно опустим. Прежде чем начать сопоставлять великие интеллектуальные конструкции, надо сначала понять каждую из них как она

3. См. Régny 2014b, особенно 188–198, об антисемитской и антихристианской переработке истории философии в «Основном вопросе философии» и в политике ректората, а также Régny 2016.

есть. Не будем спешить, восклицая: «Стоп, здесь я не согласен!» (шп.16).

Там, где традиционалистские подходы непременно выявили бы и не преминули бы выставить напоказ слабости хайдеггерианской конструкции, следует воздержаться от выражения критики из метаполитических соображений. За последствиями такой стратегии нужно будет внимательно наблюдать, даже если с интеллектуальной точки зрения она вредит подходу Дугина: его труд впечатляет своей пошлостью, нагромождением хайдеггерианских общих мест о Гёльдерлине, картезианстве и научной мысли, которая, как утверждается как само собой разумеющееся, является «одной из самых крайних форм нигилистического мышления» (117). Следует уточнить — не в пользу Дугина, — что Хайдеггер выступает не только против римского и западного католичества, но и главным образом, против христианства, которое с самого момента своего происхождения считается негреческим:

Слово «метафизика» описывает — согласно его измененному и, собственно говоря, исторически определяющему значению — понятие, детерминированное и пронизанное христианской мыслью. Западная философия становится *негреческой* вскоре после своего возникновения и остается таковой, явно и неявно, до Ницше. Традиционное понятие метафизики, хотя и является понятием философии, есть понятие *насквозь христианское* (GA 36/37:23–24).

Именно из этой «узурпации», к которой прибегло христианство, выводит Хайдеггер современное понятие метафизики, понятие 'Schulphilosophie' лейбнице-вольфовской школы — в тени Декарта («духовная деградация (...) [и] вырождение философской

мысли») (GA 36/37:39) и Спинозы. Хайдеггер выделяет два основополагающих значения метафизики на Западе (GA 36/37:29): 1) метафизика как математика, определяемая по меньшей мере широко, как «то, что может быть предметом преподавания и изучения в высоком смысле» (GA 36/37:33); 2) метафизика как христианская теология, которая здесь также подвергается по меньшей мере упрощенному историческому переосмыслению⁴. Таким образом, его историко-философская затея по реконструкции судьбы мысли на Западе объединяет христианство и математику:

Тем самым мы прояснили, каким образом математическое понятие *perfectum* обеспечивает связь между *possibile* и *Deus*. Тем самым мы одновременно показали, каким образом *вся совокупность этой метафизики* подчиняется определяющему могуществу математики. Тем не менее *с точки зрения содержания*, эта совокупность сама по себе является ограниченной и структурированной общемировым *христианским* мышлением (*Weltdenken*) и детерминированна христианским понятием Бога (GA 36/37:68).

Так, можно прочесть, что «общемировая христианская мысль» затрагивает «*что*» с точки зрения содержания (*das inhaltliche Was*) сущего в его целостности, а также его структуру, тогда как логико-математика затрагивает сущее не столько в его «что»,

4. Преподаватель, каковым одновременно является Хайдеггер, понимает и неоднократно сам подтверждает резкий тон толкования в своем наброске, а также свое презрение к филологической тщательности: в следующем лекционном курсе «О сущности истины» мы узнаем, что грамматика вытекает из «царства логики» и является «жестоким нарушением мощности языка». Языкознанию же не хватает бытия языка (GA 36/37:103–104, 105–106).

сколько в его «как» (*Wie*), а именно как *бытие*, тем более что бытие определяется на основании Бога как *primum principium absolutum* (GA 36/37:69). Такая переработка всей истории богословия, математики и метафизики Запада, действительное воплощение которой Хайдеггер видит в Гегеле (GA 36/37:69–77) и которая сближает структуры классической метафизики — гипотетико-дедуктивной, исходя из высшего принципа, — и отношение Бога к сущим в христианской вере представляет собой очень произвольное и упрощенное изложение истории (или, скорее, своеобразную последовательность кратких экскурсов в историю) мысли. Сближение, которое в том или ином случае допускает неправомерные обобщения или пошлость. Такие краткие изложения возникают ниоткуда и ведут в никуда, поскольку именно христианский универсализм навлекает на себя хайдеггерианское осуждение, а также тот факт, что он ассоциируется с позорной математической рациональностью. Смысл хайдеггерианского несогласия с «общемировой идеей» христианства и с изменением структуры «сущего в его целостности», которое она предполагает, проявляется в его тривиальной национал-социалистической пошлости: христианский универсализм еврейского происхождения — понятие, родственное нововременному миру; все угрожают народно-националистическому (*völkisch*) своеобразию и национал-социалистическому упорядочению мира. Именно начиная с летнего семестра 1932 года и лекционного курса «Начало западной философии (истолкование Анаксимандра и Парменида)», т. е. за год до ректорства, Хайдеггер четко разграничивает две формы Запада: форму реальной истории, проистекающей из разложения греческого наследия и его упадка, обусловленного латинским миром

и «евреенным» христианством, и идеальный Запад, который он определяет как антиеврейский и отождествляет с воображаемой первоначальной Грецией. Уточняя, что философия родилась в VI веке до н. э. внутри греческого народа, он добавляет:

Однако [тогдашние греки] ничего не знали ни о «западном», ни о «Западе». Выражение отсылает прежде всего к географическому понятию как к отделению (*Abgrenzung*) от Востока, от восточного, от азиатского. В то же время название «Запад» является историческим понятием, отсылающим к истории и культуре современной Европы, которая поднимается вместе с греками и в особенности с римлянами и которую определяет главным образом еврейское христианство, являющееся ее носителем. Если бы греки осознавали суть такого будущего Запада, то мы никогда не достигли бы зарождения философии. Романский мир, иудаизм и христианство полностью трансформировали и извратили зарождающуюся, а именно греческую, философию⁵.

Христианство у Хайдеггера действительно ассоциируется в основном с римским католичеством, с латинским миром, при этом именно христианство само по себе в силу своего универсального характера, а не только одна его римская редакция, считается еврейским и антигреческим.

Однако если читатель, привыкший к чтению Хайдеггера и его комментаторов, ничего и не узнает

5. GA 35:1. Однако именно начиная с § 44а «Бытия и времени» Хайдеггер ведет происхождение современной теории истины (*adaequatio*), которая, по его мнению, охватывает первоначальное греческое понятие, от еврейского арабоязычного философа Исаака Исраели, осмысляя восходящую к Исраели генеалогию, начиная с Фомы Аквинского, который, в свою очередь, отсылает к Авиценне.

из того, что Дугин справедливо считает лишь введением, то метаполитический характер толкования выступает здесь более явным образом, чем в большинстве случаев, что сообщает произведению его значимость в истории восприятия. Так, Дугин с важностью утверждает, что именно то, что он характеризует как «второй период» Хайдеггера, а именно его произведения эпохи Третьего рейха, «содержит ключи к хайдеггеровской мысли в целом», включая ключи к «Бытию и времени»:

Если искусственно вынести этот период за скобки, то мы не сможем понять ни интенций «*Sein und Zeit*», ни основного вектора последнего периода. В этом случае первый период предстанет перед нами лишь как своеобразное развитие феноменологического подхода (в духе оригинально понятого гуссерлианства), а третий период станет безобидной версией европейского гуманизма, своеобразной герменевтики европейской культуры и пессимистических интуиций технологической и экологической катастрофы. Но это совсем не Хайдеггер (Дугин 2010:286–287).

Так, оригинальность Дугина заключается не столько в точном анализе содержания, сколько в его подходе, суть которого состоит в признании того факта, что открыто нацистский период Хайдеггера содержит ключи к толкованию остальной части всех произведений, что позволяет ему избежать привычной апологетики, которая делает из первого Хайдеггера феноменолога гуссерлианской традиции, а из последнего Хайдеггера — пророка неуправляемого развития современной технической цивилизации. Тем самым он без труда избавляется от проблем толкования Хайдеггера, который еще пытается распространять свои идеи, отделяя их от их

политического значения, по той простой причине, что это значение открыто признается, хотя и не до крайних последствий этой политики. Дугин, исходящий из традиционного толкования, может тем не менее без труда критиковать его недостаточную последовательность, поскольку для него не может быть и речи об адаптации Хайдеггера к перспективам ожиданий, родившимся в ситуации после 1945 года:

Вполне понятно, по каким причинам всем известен именно такой Хайдеггер. Философы, плененные его мыслью, пытались ввести его в контекст мировой философии *вопреки* его политическим позициям. Наверное, это было оправдано, так как сохранить грандиозные идеи этого мыслителя в западноевропейской культуре было само по себе настолько важным предприятием, что ради него можно было пойти на многое. Вместе с тем такое редуцированное сохранение хайдеггеровского наследия привело к тому, что мы чаще всего имеем дело с *симулякром* его мысли, а не с нею самой (287).

Только необходимость спасения хайдеггеровского наследия может оправдать в глазах Дугина перед лицом современного мира компромисс, которым является вошедшая в обиход академическая история. Именно для того, чтобы избежать «карикатуры», происходящей из этого компромисса, он предпочел начать с Хайдеггера среднего периода, чтобы затем рассмотреть «четверицу» и позднего Хайдеггера, а затем подойти к проблематике Dasein в «Бытии и времени» (287). С точки зрения истории рецепции, отмеченной многочисленными прочтениями «Бытия и времени», согласно которым Dasein является индивидуальной человеческой реальностью, особенно поражает та естественность,

с которой Дугин утверждает, что *Dasein* отсылает к коллективному, а также полученное в этой связи «благословение» от Ф.-В. фон Херрманна, последнего секретаря Хайдеггера и одного из главных издателей полного собрания сочинений⁶. Если неопределенное понятие *Dasein*, «первая, главная и, по сути, единственная аксиома хайдеггеровской философии» (Дугин 2010:318–319), как ему представляется, переворачивает все (там же, 291–292) и в особенности ведет к «разотождествлению с я» (316), то это потому, что оно предполагает столкновение со смертью и со стихией чистого ничто, при этом смерть внушает ужас «только тому, что *есть* и что оно может *не быть*»⁷:

Поэтому сам по себе в своем *Selbst Dasein* может вести диалог только со смертью и со *стихией чистого ничто*. Столкновение с этой стихией напрямую и есть состояние ужаса. Ужас есть приоритетная форма экзистирования аутентичного *Dasein'a*. В ужасе *Dasein* есть *Dasein*, т. е. он сам в максимальной степени, так как он полностью сконцентриро-

6. См. видео их встречи, в частности, начиная с 1:25:00: <https://www.youtube.com/watch?v=b93z2yP04pA>. Начиная с 1:26:28 диалог касается множественности понятий ‚Dasein‘ (немецкое, русское или японское), ‚сущностные структуры‘ (Wesenstrukturen) которого различаются, при этом фон Херрманн упоминает, в частности, коллективистское понятие *Dasein* в «Бытии и времени». Относительно вопроса *Dasein*, его традиционного толкования как отсылающего к индивидуальному существованию и нынешнего состояния полного собрания сочинений, см. Régny 2014b. Следует отметить, что фон Херрманн опубликовал «Beiträge», где коллективное измерение *Dasein* уже более явно, чем в «Бытии и времени».

7. Sic! Там же, 368–369. Отрывок внушает ужас особенно тому читателю, который имеет некоторое представление о самом элементарном синтаксисе и о самой элементарной логике.

ван на своем *бытии*, которое, будучи *бытием* в полном смысле (не бытием частным и даже не *бытием* общим), вне себя может полагать только *небытие*, т. е. смерть (368).

Тот факт, что Дугин делает из ужаса самый чистый опыт присутствия бытия, говорит о его верности тому, что повторяется и о чем говорится в § 74 «Бытия и времени», и у нас есть все основания вместе с ним полагать (хотя и совсем иначе оценивая философское и политическое значение понятия), что Dasein отсылает к сражающемуся сообществу, которое идет на смерть и ее сеет:

А когда судьбоносное присутствие Dasein как бытие-в-мире сущностно экзистировало в событии-с-другими, его событие есть событие и определяется как *исторический путь*. Так мы обозначаем событие общности, народа. Исторический путь не составляется из отдельных судеб, равно как бытие-друг-с-другом не может быть понято как совместный быт многих субъектов [сноска: ср. § 26]. В бытии-друг-с-другом в одном и том же мире и в решимости (*Erschlossenheit*) для определения возможностей судьбы уже заранее ведомы. В сообщении и борьбе власть исторического пути впервые становится свободной. Судьбоносный исторический путь присутствия Dasein в своем «поколении» и с ним [сноска: К понятию «поколение» ср. В. Дильтей, Об изучении истории наук о человеке, обществе и государстве (1875), Ges. Schrifte, Bd 5 (1924), S. 35–41] создает полное, собственное событие присутствия Dasein (GA 2:384–385; БиВ 384–385).

Именно в борьбе членов одного поколения, уже потенциально готовых стать воинами, Dasein обретает подлинное событие, «аутентичное», согласно Хайдеггеру; точнее, Dasein обретает событие в борьбе членов одного поколения, предопределенная

судьба которого не является судьбой отдельных личностей, у каждого из которых свой жизненный путь, но является судьбой исключительно тех, которые внутри одного поколения уже сумели преодолеть либеральную парадигму индивидуализма и образуют органичное сообщество. Событие народа, которое является аутентичным событием *Dasein*, являет собой событие сражающегося сообщества предварительно предназначенных личностей, и человек, окончательно впавший в состояние ужаса, может раствориться в фузионном сообществе тех, кто идет на смерть, смерть раздавая: если его «Мартин Хайдеггер» и не несет ничего нового, то тем не менее Дугин может гордиться тем, что черпает вдохновение в своем учителе.

Однако некоторая расплывчатость остается по-прежнему свойственна конкретным выражениям хайдеггерианского нацизма, что явно проступает в призыве к уничтожению внутреннего врага в начале его работы «О сущности истины» (*Vom Wesen der Wahrheit*) (зимний семестр 1933–34 г.):

Враг — это тот, это каждый, от кого исходит основная угроза для *Dasein* народа и для его членов, взятых в отдельности. Врагу не нужно быть внешним, а внешний враг даже не всегда является самым опасным. Может даже показаться, что врага вовсе не существует. Тогда возникает настоятельная необходимость врага найти, выявить его или даже сначала создать его, чтобы состоялось это объединение единым фронтом перед лицом врага, что не позволит *Dasein* ослабеть.

Враг может прочно обосноваться в самом глубинном «корневище» *Dasein* народа и противостоять самой сущности последнего, действовать противостоительным для него способом. От этого битва становится лишь более ожесточенной и более суровой и трудной, так как собственно «обмену удара-

ми» отводится в ней лишь самая малая часть; зачастую гораздо труднее и гораздо дольше бывает обнаружить врага так такового, заставить его раскрыться, не питать в отношении него иллюзий, оставаться готовым к нападению, культивировать и повышать постоянную готовность (*Bereitschaft*) и вести нападение в долгосрочной перспективе с целью его полного уничтожения⁸ (GA 36/37:90–91).

Роль мыслителя как раз в том и заключается, чтобы разглядеть внутреннего врага там, где никто его не находит, и создать его, если тот имеет несчастье не существовать или не желает быть врагом. Мыслитель должен быть готов к нападению на этого чужака, которого он обнаруживает, когда никто еще не знает, что это враг, даже он сам, и даже если придется разрушить «корневище» там, где упоминаемый враг прочно обосновался с самого начала⁹. Чтобы спланировать уничтожение этого врага, потребуется действительно много времени, и способен на это только тот, кто мыслит тысячелетиями, сохраняя амбивалентность своего языка, а также амбивалентность по отношению к другу, которого верность дружбе заставляет принести в жертву. Недавно опубликованные ЧТ еще раз прояснили, если

8. Термин *Dasein*, который в обиходной речи, безусловно, означает просто «существование», в трудах 30-х годов недвусмысленно отсылает к коллективному (и менее явно в 20-е годы). Можно перевести его как «бытие-здесь»: здесь очевидно, что «бытие-здесь» противопоставляется тем, кого называют «аллохтонами».

9. Этот отрывок может служить философским соответствием *Gegnerforschung*, исследованию политического врага, которое входило в задачи, поставленные перед гестапо: Faue 2012:112–113 и Régnu 2014a:181f. Ректор Хайдеггер с усердием выполняет антисемитские распоряжения режима и преследует католиков с большим рвением, чем этого требовал режим.

это было еще нужно, конечную цель хайдеггерианства. На самом деле мыслитель — это тот, кто признает негативность и признает ее как негативность *самого Бытия*, чтобы развивать ее как таковую (GA 94:508; ЧТ 554–555). Его задача — обеспечить развитие «воспламеняющего» потенциала, который ему передали, но прежде он должен выявить не-сущее (Unwesen), разрушительную мощь которого потребуется обратить против него самого — под эгидой, разумеется, самого бытия:

Антихрист, как любой «анти-», должен происходить из того же главного основания, как и то, чему он противостоит, а именно «Христос». Иисус Христос происходит из еврейства. Еврейство представляет собой в период христианского Запада, т. е. метафизики, принцип разрушения (GA 97:20)¹⁰.

Так же как предполагается, что еврей Иисус Христос положит конец Ветхому завету, предполагается, что иудейство (еврейство) уничтожит иудейство (а следовательно, и «еврейское» христианство) ради самой сути национал-социализма, доведенного здесь до философского выражения. Хайдеггер не в первый раз называет «азиатскими» силы разрушения и говорит о необходимости контрнатупления¹¹. Однако в ЧТ становится еще яснее (если кому-то он был неясен) фоновый антисемитизм хайдеггерианской «мысли» и его архитектурно-ническая роль. Поскольку разрушающая способность является еврейской по своей сути, всегда

10. О невидимой войне, которую «Weltjudentum» (мировое еврейство) ведет против немцев, см. GA 96:262.

11. См. GA 36/37:92, GA 95:96–97, а также Régny 2014a:184 f., 2014b:220 f. (с письмом Бауху от 24.11.1939 о массовых убийствах в Польше).

только еврей убивает еврея, даже если сущностный еврей (или, точнее, сущностно-«еврейское» (wesenhaft «Jüdische»)) носит форму СС: «Когда то, что по своей сути является “еврейским” в метафизическом смысле, побеждает еврея, тогда в истории достигается вершина самоуничтожения» (GA 97:20).

Так, оракульная метаполитика Хайдеггера достигает пароксизма, когда преобразует истребление евреев Европы в онтолого-историческую необходимость, носителями которой являются сами же евреи. То, что эта воспламеняющая мощь обращается против человека, само собой разумеется, так как «Главное не бытие человека, но Da-sein, а оно — потому что Бытие» (GA 94:230; ЧТ 251). В главе, именуемой «Антропология», Хайдеггер утверждает, что самой большой опасностью является гуманизация (Vermenschung), так как она означает удаление от Бытия (GA 95:82), чего, впрочем, желает и само Бытие.

Нам известно, впрочем, что это удаление от Бытия обусловлено самим Бытием, при этом Хайдеггер утверждает даже, что речь идет о его основополагающей идее со времени написания «Бытия и времени»¹². Выйти из этого забвения означает уничтожение «многих», поскольку неопределенность допускает неопределенное расширение:

Эта гуманизация человека распространяется как туман, нависший над «человеком»; (...) есть ли здесь еще возможность преобразования? Никогда исходя

12. Хайдеггер даже утверждает, что речь идет о его основополагающей идее со времени написания «Бытия и времени»: GA 97:22 (см. отсылки в GA 54:41 f., GA 97:137). Хайдеггер-рианское божество покидает человека и требует нечеловеческого взамен гарантии своей благосклонности.

из человека; Бытие должно было поднять руку, чтобы ударить; многим придется пройти через уничтожение (GA 95:82)¹³.

В то время как начинается Вторая мировая война, оракул Бытия возвещает, что его божество собирается с силами, чтобы нанести удар, и что грядут массовые уничтожения. Согласно Хайдеггеру, не следует выносить суждение о грандиозном характере политики Бытия исходя из этических критериев, даже если история — поскольку она является историей Бытия — несет то, что он называет вредоносностью, что никоим образом не стоит путать с обычной злобой. В отрывке, в котором он соединяет мифическую темпоральность и ссылку на «Бытие и время», Хайдеггер говорит об этом как нельзя более четко:

История пребывает там, где никто даже не предполагает, что она там находится; она пребывает в редком и сокрытом в ней самой свете. Хронологическое изложение исторических фактов может нести в себе ужасную вредоносность, которую не следует путать с научным понятием «моральной» злобы и с обычной вредностью (GA 95:167–168).

Любое упоминание эмпирической действительности человеческого существования отвлекает от мифического времени, и самопровозглашенный мыслитель Бытия, освобожденный от антропоморфизма и морали, торжественно наделяет само Бытие своей вредоносностью и своим стремлением к уничтожению и лучше, чем кто-либо другой, формулирует свою роль миллениаристского апологета гено-

13. Хасан Гивсан вполне справедливо говорил о «мышлении бесчеловечности»: Givsan 1998:186–205, 331–392.

цида: «Лишь то обладает силой, что проясняет» (GA 94:263; ЧТ 286).

Именно сама его неясность ведет Хайдеггера к радикальности без четко очерченных границ, и Дугин присоединяется к нему в отрицании, одобряя произведения Хайдеггера национал-социалистического периода, обходя при этом молчанием их геноцидное измерение, так же как он сознательно игнорирует факт того, что неоязыческий антисемитизм Хайдеггера распространяется гораздо дальше одних лишь евреев — он включает христианство и все его культурное наследие, — а также факт того, что в конечном счете хайдеггерианская критика «либерализма» распространяется на любую форму уважения к человеческой жизни. Западные комментаторы — приверженцы экзотического взгляда на Восток — часто считают Дугина типично славянским «продуктом», при этом в интеллектуальном плане он является всего лишь проводником идей немецких крайних правых сил, плохо прикрытых неким слоем русскоязычного фольклора, способного придать блеск глубины и таинственности стародавним трюизмам¹⁴.

14. Вполне логично, что Дугина хорошо принимают в рядах новых немецкоязычных крайних правых националистической и хайдеггерианской направленности (см., например, весьма хайдеггерианскую встречу с Мартином Зельнером, пресс-секретарем Идентитарного движения Европы, материалы которой опубликованы крайне правым издательством Antaios (Sellner & Spatz 2015:10, 56, 60, 66 f., 72, 88, 90)), т. е. он перерабатывает их идеологическую традицию, добавляя к ней тональность заклинания на манер Распутина.

Интервью с Эмманюэлем Файем

АЛЕКСАНДР БАСОВ

В ОКТЯБРЕ 2016 года вышел в свет первый том *ЧТ* *Мартина Хайдеггера на русском языке. Уже в первую неделю было раскуплено более половины тиража. Почему ЧТ так важны? Что они изменили в нашем образе Хайдеггера? Какие поправки они внесли в наше понимание его личности и философии?*

— Прежде всего мне хотелось бы поблагодарить вас, Александр Басов, за эту беседу. Так мы продолжим философскую дискуссию, начавшуюся 22 октября 2015 года в МГУ в ходе семинара на тему «Хайдеггер, “Черные тетради” и Россия». Обмен идеями между российскими и французскими философами, по-моему, пока еще недостаточен.

Отвечая на ваш первый вопрос: важность *ЧТ* обусловлена двумя причинами: их содержанием и принятым Хайдеггером решением опубликовать их как завершение полного 102-томного собрания его сочинений. Во-первых, по поводу содержания *ЧТ*: с выходом в свет первых четырех томов (GA, 94–97) мы располагаем заметками объемом около 1800 страниц, охватывающими период с 1931 по 1948 год. Перед нами не столько «Дневник мысли» наподобие того, что оставила Ханна Арендт, сколько «Размышления» (*Überlegungen*) и «Замечания» (*Anmerkungen*), тщательно переписанные рукой Хайдеггера. Следует соблюдать осторожность при использовании этих записей. Ввиду отсутствия

критического аппарата обращают на себя внимание любопытные несоответствия: так, посреди «Размышлений» 1935–1938 годов обнаруживается пространная цитата из книги Х. Арендт «Рахель Фарнхаген», опубликованной только в 1959 году (GA 95:265).

ЧТ приобрели всемирную известность после того, как в марте 2014 года их издатель Петер Травни опубликовал небольшую книгу, подтверждающую наличие ярого антисемитизма у Хайдеггера, совершенно неоспоримого в период с 1938 по 1942 год. В феврале того же года, т. е. за месяц до выхода в свет книги Травни, под моей редакцией вышел международный сборник (Faue, ed. 2014), в заключении к которому я прокомментировал утверждение Хайдеггера о «миролишенности иудаизма» (GA 95:97). По Хайдеггеру, то, что лишено мира, не является по сути человеческим. Выдержанное в антисемитском духе «расчеловечивание» сопровождается крайним восхвалением «немецкого начала». Так, например, Хайдеггер пишет, что «только немец способен изначально по-новому воспеть и свершить бытие» (GA 94:27). Самое худшее предстоит узнать из заметок, относящихся к осени 1941 года, к тому периоду, когда на Восточном фронте творились бесчинства по отношению к славянскому населению, а евреи подвергались истреблению, главным образом на Украине, где сын Хайдеггера Герман воевал тогда в звании унтер-офицера. Как пишет Хайдеггер, «высочайшее политическое действие состоит в вовлечении врага» в «процесс самоистребления» (GA 96:260). Упомянем также пиетет Хайдеггера по отношению к так называемому «величию» национал-социализма», понимаемому им как «варварский принцип» (GA 94:194), и его идею «духовного национал-социализма» (GA 94:135–136), противопоставляемо-

го «вульгарному национал-социализму» (GA 94:142), а также прискорбное, по его мнению, перерождение национал-социализма в «рационал-социализм» (GA 96:195).

Во-вторых, что касается решения опубликовать ЧТ в конце своего ПСС: после 1945 года стратегия Хайдеггера заключалась в том, чтобы вначале издать смягченные и переписанные тексты лекционных курсов о Ницше 30-х годов и доклад 1938 года «Время картины мира»¹. При этом он решил посмертно опубликовать записи из своих так называемых «Черных тетрадей», отражающие отчасти и самые мрачные и злобные стороны его мысли, может быть, потому что он считал, что ход истории принесет оправдание национал-социализму.

— На прошедшей годом ранее на философском факультете МГУ конференции по ЧТ можно было выделить две противостоящие интерпретации значения нацизма для философии Хайдеггера: нацизм внутренне присущ (С. Келлерер и Р. Волин) или же, напротив, внешен (Е. Фалёв) философскому проекту Хайдеггера? Как вам кажется, может ли это противостояние быть разрешено каким-то фактом или цитатой или же речь идет о различных фундаментальных интуициях исследователей?

— По прочтении опубликованных за последние пятнадцать лет текстов лекционных курсов, семинаров, писем и тетрадей Хайдеггера мне было трудно представить себе, что возможно какое-либо интерпретационное противостояние в этом вопросе. Тексты недвусмысленно указывают на то, что национал-социализм занимает центральное положение

1. См. статью С. Келлерер в этом сборнике.

в Хайдеггеровой мысли. Приведу лишь три примера среди нескольких десятков других.

- 1) Зимой 1933–34 годов в ходе посвященного Гитлеру семинара, о котором я подробно рассказал в своей книге «Хайдеггер, введение нацизма в философию» (Гауе 2005), Хайдеггер использует онтологическое различие между бытием и сущим при рассмотрении связи между народом, сущим и гитлеровским государством (Führerstaat), бытием. Можно, следовательно, утверждать, что Хайдеггера онтология и гитлеризм образуют единое целое в этом сочинении, автор которого показывает, как воля фюрера проникает в душу и бытие народа, дабы вызвать в нем «жертвенность и покорность».
- 2) В своем споре с Кассирером в Давосе в 1929 году Хайдеггер утверждает, что «задача философии состоит не в том, чтобы предложить некое мировоззрение; скорее, мировоззрение есть условие философствования». Четыре года спустя, на этот раз не в политическом выступлении, а именно в лекции «О сущности истины», отчетливо заметно, какое мировоззрение имеет в виду Хайдеггер. Он на самом деле возносит пламенную хвалу историческому значению «национал-социалистического мировоззрения», в котором усматривает «всемирный проект», предполагающий «полную трансформацию» «европейского мира» под властью немецкого народа.
- 3) В ЧТ Хайдеггер снова увязывает философию с национал-социализмом, утверждая, что последнему не следует «подчиняться философии», понимаемой как принцип, а, напротив, «содействовать занятию новой основополагающей по-

зиции по отношению к бытию». Для этого надо, чтобы национал-социализм был «способен освободить и подготовить изначальную истину» (GA 94:196). Как можно заметить, автор ЧТ возвращается к двум ключевым понятиям своей мысли — «бытие» и «истина», чтобы возвести национал-социализм в принцип доступа к «изначальной истине» и новому постижению «бытия»! Тем самым Хайдеггер помещает нацизм в самое сердце своей мысли.

— Устарела ли работа Франсуа Федые «Анатомия скандала» в свете новых публикаций? Могли бы вы указать на наиболее очевидные с позиции нашего нынешнего знания ошибки этого автора? Кажется, этот автор приводит множество свидетельств в пользу «невиновности» Хайдеггера.

— Эта работа ни разу не переиздавалась во Франции в карманном формате, как это обычно бывает со всеми значимыми книгами, не переводилась она ни на немецкий, ни на английский языки и никогда не упоминалась в качестве серьезного исследования в международных дискуссиях на тему связи Хайдеггера с национал-социализмом. Своим сочинением Франсуа Федые намеревался ослабить эффект, который произвела книга Виктора Фариаса «Хайдеггер и нацизм» (Farias 1987), вышедшая сначала на французском языке. Фариас вслед за изданным за счет автора сборником материалов Гвидо Шнебергера (Schneeberger 1962) приводит одновременно с работами историка Хуго Отта значительное количество новых сведений и текстов, касающихся причастности Хайдеггера к нацизму. Мне приходилось когда-то читать эту работу Федые, но я нашел там, за малыми исключениями, лишь определенное число небылиц. Единственное, что я могу за ним

признать, это то, что французское издание книги Фариаса вышло в плохом переводе. Именно по этой причине я всегда ссылаюсь на немецкое издание работы Фариаса с предисловием Ю. Хабермаса (1989), к тому же более полное, чем французское.

Не считая уместным здесь критически комментировать книгу Феды, я ограничусь тем, что приведу два примера его стратегии защиты.

- 1) В попытке парировать тот аргумент, что в 1960 году Хайдеггер продолжает поддерживать дружеские отношения с главным теоретиком нацистской «расовой гигиены» Ойгеном Фишером, Феды утверждает, что на тот момент Хайдеггер не мог знать, в какой степени Ойген Фишер был скомпрометирован. По его мнению, для этого пришлось дожидаться выхода в свет в 1984 году книги Бенно Мюллер-Хилла «Смертельная наука». Но Феды обходит молчанием широко распространявшиеся и весьма недвусмысленные труды, опубликованные Фишером во времена Третьего Рейха, как, например, эссе «Der völkische Staat, biologisch gesehen» (1933), а также работу «Das antike Weltjudentum», написанную в соавторстве с нацистским богословом Герхардтом Киттелем и опубликованную в 1943 году в серии под названием «Исследования по еврейскому вопросу» под редакцией Вальтера Франка. Кроме того, можно опираться на изданный в 1946 году труд Макса Вайнрайха «Учителя Гитлера. Роль науки в преступлениях Германии против еврейского народа», где часто идет речь об Ойгене Фишере и по поводу которого в том же году Х. Арендт опубликовала рецензию под заголовком «Образ ада». Так,

например, Вайнрайх приводит датированную 1943 годом статью Фишера, где тот утверждает, что «мировое еврейство существует с древнейших времен», но оно было «подавлено, когда германцы [...] установили свою империю (Reich)».

- 2) Из третьей части книги Фариаса мы узнаём, что после смещения с ректорства Хайдеггер отнюдь не отказывался от занятия какой-либо должности, так он, в частности, принял участие в Комиссии по философии права Академии германского права, основателем и главой которой был Ганс Франк — главный инициатор нацификации права в Германии. Однако, как утверждает Федье, «участие Хайдеггера ограничивалось тем, что его назначение рассматривалось в министерстве» (Fédier 1988:141), что не соответствует истине. Хайдеггер согласился войти в эту комиссию и действительно принимал участие в заседаниях этой Академии, в частности, рядом с Альфредом Розенбергом и Юлиусом Штрейхером, главным редактором антисемитской газеты «Штурмовик» (Der Stürmer). Его бывший студент Карл Лёвит сказал ему в Риме в 1936 году, что не понимает, «каким образом он мог сесть за один стол (в Академии германского права) с такой личностью, как Ю. Штрейхер». Достаточно прочитать пространный и путанный ответ, данный Хайдеггером после некоторого раздумья (Löwith 1986:57–58). Весьма вероятно, что Федье знал об этом свидетельстве. Но он ни словом не упомянул о нем в своей книге. А правда состоит в том, что Хайдеггер никогда не покидал рядов этой Академии, подготовившей Нюрнбергские расовые законы. И она действовала до 1942 года.

От вас я узнал, что книга Франсуа Феды вышла на русском языке в 2008 году, зато труд Виктора Фариаса так до сих пор и не переведен на русский. Вы также заметили, что книгу Феды с интересом читают в России. Этот автор утверждает, что Хайдеггер не был ни расистом, ни антисемитом, что явно противоречит целому ряду текстов, включая ЧТ. К тому же, к сожалению, во Франции Феды выступает не только как автор, но и как определенный цензор. Будучи представителем немецких правопреемников (сына Хайдеггера — Германа) во Франции, он приостанавливает всякое свободное издание неудобных сочинений. Вот почему два семинара, о которых я рассказывал в книге 2005 года, существуют сейчас в переводе на итальянский и на английский языки, но не на французский, и мы по-прежнему не знаем, когда будет опубликован перевод ЧТ. Чтобы увидеть, как действуют готовые на всё для защиты Хайдеггера Феды, а также Жан Бофре, чьи антисемитские и негационистские взгляды подтверждены документально, нужно обратиться к свидетельствам Николь Парфе и Жака Деррида в книге Доминика Жанико «Хайдеггер во Франции»².

— Как всё же следует характеризовать политические и политико-философские взгляды Мартина Хайдеггера? Антисемитизм — бытовой, политический, философский? или национализм?

— Именно во втором из двух описанных мною в 2005 году семинаров, который называется «Гегель о государстве», Хайдеггер разъясняет свою концеп-

2. По поводу редакторского давления и попыток что-то запретить со стороны Феды, о чем рассказывает Николь Парфе, см. Janicaud 2001:262; о перехваченных Федой письмах Деррида, там же, 99.

цию политического. При этом он ориентируется на шмиттовское понятие политического. Действительно, Карл Шмитт выслал ему последний сильно переработанный вариант своего труда «Понятие политического», выпущенный в 1933 году нацистски ориентированным издательством Hanseatische Verlaganstalt. 22 августа того же года Хайдеггер обратился к нему за помощью с целью восстановления своего влияния на юридическом факультете Фрайбургского университета. Как известно, Шмитт утверждал, что отношение друг/враг составляет понятие политического. Хайдеггер же говорит, что историческое «самоутверждение» (Selbstbehauptung) народа и составляет политическое, а различие друг/враг есть лишь производное. Так, в семинаре «Гегель о государстве» он повторяет выражение, уже использованное им в заглавии его ректорской речи «Самоутверждение германского университета».

Для Хайдеггера цель состоит не столько в критике Шмитта, сколько в том, чтобы повысить статус «философа», признавая именно за ним, а не за «юристом» первенство в определении понятия политического. В этой связи Хайдеггер в период своего ректорства еще более радикально применяет на практике и тематизирует в своем курсе отношение к врагу. В качестве ректора он подписывает и приводит в исполнение циркуляр, согласно которому «студенты, являющиеся евреями или марксистами», не получают стипендий «больше никогда». Отныне стипендии будут предоставляться в первую очередь студентам, состоявшим «в СА и СС» («Freiburger Studentenzeitung», 3.11.1933). В упомянутом ранее лекционном курсе «О сущности истины» Хайдеггер приказывает своим слушателям во избежание того, «чтобы Dasein не сошел с ума», распознавать

«врага, затаившегося в самом корне народа», чтобы «подготовить в долгосрочной перспективе полное уничтожение (*völlige Vertichtung*)» (GA 36–37:90–91). Это утверждение нацелено на политических противников национал-социализма, а также на ассимилированных немецких евреев. У Хайдеггера антисемитизм приобретает смертоносный характер, весьма далекий от некоторой культурной критики иудаизма.

Уточню также, что дифференциация этносов у Хайдеггера направлена не только против евреев, но и, например, против славян. Вот что он пишет в посвященном Гитлеру семинаре под названием «О понятии и сущности природы, истории и государства»: «Природа нашего немецкого пространства должна быть безусловно очевидна для славянского народа, но в иной манере, чем нам; семитским кочевникам она не станет очевидной никогда» (Heidegger 1933–34:83). Подобная эссенциализация в духе *völkisch* жизненного пространства немецкого народа послужит оправданием для политики колонизации территорий к востоку от Третьего рейха.

Вы можете убедиться, насколько морально устаревшими выглядят прежние аргументы в защиту Хайдеггера, выдвинутые Фейде или фон Германом, для которого тот не был ни антисемитом, ни нацистом. В действительности, со времени выхода в свет первых ЧТ появилась новая линия защиты. Представителем этой новейшей апологетики является, в частности, Петер Травни. Он, в отличие от Фейде, допускает, что Хайдеггер был антисемитом, говоря о «бытийно-историческом антисемитизме» (*seinsgeschichtliche Antisemitismus*). В то же время он пытается отделить этот антисемитизм от хайдеггеровского нацизма. По его утверждению, с конца

1930 годов Хайдеггер видел в национал-социалистах и евреях противоположные проявления всемирного «махинаторства» (Machenschaft). Травни старается минимизировать значение Хайдеггера призыва к тотальному истреблению внутреннего врага. При этом он не желает замечать, что Хайдеггер критиковал национал-социалистов за не вполне радикальную, с точки зрения последнего, позицию: он упрекает их за излишнее бюргерство, за недостаточное «варварство» и т. п. Но как только был отменен запрет на занятие преподавательской деятельностью, Хайдеггер уже в 1953 году в своем «Введении в метафизику» вновь возносит хвалу «внутренней правде и величию национал-социалистического движения». Зато у него не встретишь ни одного позитивного высказывания о том, что он называл «всемирным еврейством», что свидетельствует об отсутствии в его рассуждениях какой-либо симметрии между евреями и нацистами.

Вы спрашивали, возможно ли охарактеризовать политическую мысль Хайдеггера скорее как националистическую или расистскую. Мы можем считать, что в его случае обе характеристики неразрывно связаны. Воспетой им в 1916 году «немецкой расе» (deutsche Rasse) вторит «немецкая сущность» (deutsches Wesen), о которой он пишет в ЧТ.

— *Как вы оцениваете влияние П. Бурдьё на хайдеггероведение?*

— Впервые вышедшая в свет в 1975 году «Политическая онтология Мартина Хайдеггера» Пьера Бурдьё представляет собой значительный труд. Его значимость проистекает из заложенного в самом названии тезиса. Вспоминается, как в 2002 году в Лионском университете, когда я впервые выступил с критическим сообщением по Хайдеггеру,

Пьер Обанк, специалист по Аристотелю хайдеггеровского толка, утверждал, возражая Бурдье, что онтология вообще и Хайдеггера онтология в частности находятся, «подобно математике», вне возможной связи с политикой. Тезисы Хайдеггера о бытии и государстве, о которых я рассказывал в 2005 году, бесспорно, показывают правоту Бурдье, а не Обанка.

Книга Бурдье представляет также интерес своим анализом взаимосвязи политического и философского полей. Привлекая многочисленные источники и целый ряд сопутствующих текстов, он с точностью показывает, как постулаты теоретиков «консервативной революции», на которых недвусмысленно ссылался Хайдеггер, таких как Освальд Шпенглер с его «Закатом Западного мира» (1918) или Эрнст Юнгер с его «Рабочим» (1932), оказались под пером автора «Введения в метафизику» преобразованными в онтологические и экзистенциальные детерминации. Логика философского поля, как писал Бурдье, «в действительности становится во главе процесса трансмутации настроения *völkisch* в экзистенциальную философию».

Должен тем не менее высказать две существенные оговорки. Прежде всего Бурдье ни разу не говорит о том, что первым, кто еще более чем десятилетием ранее показал, что Хайдеггер придерживался позиций «консервативной революции», был не кто иной, как Жан-Пьер Фай в своей работе «Хайдеггер и Революция» (Faue J.-P. 1961). На самом деле Бурдье лишь повторяет и по-своему развивает этот тезис. Напоминаю об этом не только с целью оспорить первородство тезиса Бурдье, но и прежде всего, чтобы высказать свое сожаление по поводу того факта, что Бурдье, не заметивший этой статьи Фая, обходит молчанием тезис последнего, выска-

занный им в столь ценимом, в частности, Фуко эссе «Тоталитарные языки» (Faue J.-P. 1972), в котором течения «консервативной революции» рассматриваются исходя из фигуры «подковы политических партий» и интерференции крайних сегментов политического поля. Его анализ тоталитарного дискурса отличается большей четкостью и обоснованностью, чем предложенная в 1950 году Армином Молером классификация, содержащая идеологическую подоплеку: восстановление метаполитической культуры для европейских крайне правых. Говоря о «консервативной революции», Бурдые опирается в большей степени на Армина Молера, чем на Жана-Пьера Файя, что приводит его к слишком резкому, в духе первого, разграничению «консервативной революции» и национал-социализма. В этом, несомненно, заключается главная причина, по которой Бурдые воздерживается от рассмотрения взаимоотношений между мыслью Хайдеггера, нацизмом и гитлеризмом. А ведь Хайдеггер был современником не только Шпенглера и Юнгера, но и Гитлера. И вопреки утверждениям Х. Арендт нам теперь известно, что он весьма рано прочитал и высоко оценил «Mein Kampf».

Моя вторая оговорка касается эпистемологических предпосылок у Бурдые. Как социолог, Бурдые предполагает прибегать в случае с Хайдеггером к критическому анализу логики того, что он называет «философским полем» со всем, что может в нем рассматриваться как предосудительное, внутренне не оправданное и т. п. Его критика небезосновательна. В то же время он не делает различия между социологической критикой академического поля преподавателей философии и тем, что конституирует философскую мысль в ее основах и в ее

озабоченности истиной. У таких главных фигур философии, как, например, Сократ или Монтень, интеллектуальная и человеческая ценность не является производной от их включенности в некое академическое поле. В этом одна из причин того, почему я, в отличие от Бурдье, отказываюсь объединять в единое целое «философское поле» и философию. Как я не раз давал понять (см. заголовок моей книги 2005 г.), даже если Хайдеггер и попытался ввести в поле философии не только «консервативную революцию», но и национал-социалистическое видение мира, я воздерживаюсь рассуждать по этому поводу о какой-то «нацистской философии». Когда автор «Присяги Адольфу Гитлеру»³ присваивает такие важные слова философского языка, как «бытие» и «истина», я не думаю, что это его учение с его проповедью расизма и истребления людей заслуживает того, чтобы считаться равновеликим философии Платона или Канта.

— *Знаете ли вы о хайдеггероведческой работе Владимира Бибикина и если да, то что думаете о ней?*

— Переводов трудов Бибикина пока еще слишком мало, чтобы я мог составить точное представление о его мысли. Я упомянул имя этого философа на

3. 11 ноября 1933 г. в ходе «Праздника национал-социалистической революции» в Лейпциге многие (но далеко не все) немецкие профессора и некоторые ректоры университетов подписали обращение к ученым всего мира в форме присяги (кредо, признания: Bekenntnis) под названием «С Адольфом Гитлером за честь, свободу и право немецкого народа!» (Mit Adolf Hitler für des deutschen Volkes Ehre, Freiheit und Recht!). Хайдеггер был среди пяти (из семнадцати) ректоров, подписавших присягу. Он был и среди выступивших на этом празднике с краткой речью. — *Примеч. ред.*

одной пресс-конференции в Москве (см. предисловие к этому сборнику) в связи с отрывком из книги Александра Дугина, в которой последний подверг резкой критике его переводы Хайдеггера, охарактеризованные им как полный нонсенс (Дугин 2014:20). Я не знаю, как мое выступление было переведено на русский, но один журналист из *Gorki media* понял это так, что я сам раскритиковал перевод Бибихина, тогда как мое замечание касалось французских переводчиков, слишком часто приукрашивающих мысль Хайдеггера⁴.

— *Какой Россия/СССР представлен(а) в «Черных тетрадах»?*

— ЧТ не привносят ничего нового в вопрос об отношении к России у Хайдеггера, но подтверждают то, что уже можно было прочесть в томе, озаглавленном «История бытия» (GA 69). Прежде всего следует напомнить, что еще в 1935 году в своем «Введении в метафизику» Хайдеггер одинаково критичен к Америке и России, видя в них «одно и то же безысходное неистовство разнузданной техники и беспочвенной организации нормального человека» (GA 40:40–41, рус. пер. 119). Речь автора ЧТ начинает меняться именно с подписанием пакта Молотова — Риббентропа, который Хайдеггер расхваливал Гадамеру. Проводя различие между Россией и большевизмом, трактуемым им как пришедший с Запада и по существу нерусский феномен, Хайдеггер выдвигает своего рода мифологизацию немецкого и русского народов. В «Истории Бытия» он утверждает, что «история мира предназначена посредничеству немцев», в то время как «история

4. <https://gorky.media/context/kolossalnyj-opyt-i-schaste-chto-fyurer-probudil-novuyu-dejstvitelnost/>

земли будущего предназначена сущности русского, еще не освободившейся для самой себя» (GA 69:108). Александр Дугин, например, придает большое значение этим фантазмагориям в своей книге «Философия другого начала», переведенной в США (англ. пер., р. 203). Вообще-то для высказываний Хайдеггера на эту тему характерна известная амбивалентность: от утверждения взаимодополняемости он переходит к признанию сущностного антагонизма между Германией и Россией. Так, в ЧТ он напоминает о поставленном еще Ницше вопросе «великого смещения рас», славянской и немецкой, которому он противопоставляет борьбу немецкого народа за сохранение его собственной сущности (GA 95:402).

Как бы то ни было, в ЧТ конца 30-х годов не раз встречается сформулированное в «Истории бытия» различие между большевизмом и русским началом (например, GA 96:47, 109, 139, etc.). Кстати, Хайдеггер отмечает, что начало его «размышления о русскости» относится к 1908–1909 годам (GA 96:148). Можно предположить, что этот интерес связан с выходом в свет «Политических сочинений» Достоевского, изданных на немецком языке А. Мёллером ван ден Бруком в 1907 году. В том же томе ЧТ Хайдеггер упоминает русского писателя в связи со словами одного из героев «Бесов»: «А у кого нет народа, у того нет и Бога!» (GA 96:123), что, похоже, послужит укреплению его концепции религиозности в духе *völkisch*.

Тем не менее не стоит поддаваться соблазну разглядеть в ЧТ свидетельство какой-то особенной открытости Хайдеггера по отношению к России. Его высокая оценка русского начала ненадолго пережила германо-советский пакт. К моменту поражения Третьего рейха он снова, как и в 1935 году,

одинаково шельмует и Америку, и Россию (см. GA 97:51, 143, 150, 220, 249, 445). На самом деле для него важна лишь его собственная—завышенная—оценка «немецкой сущности».

— *Насколько глубоко Мартин Хайдеггер разбирался в иудаизме? Есть ли свидетельства того, что он занимался какими-то специальными штудиями по истории и культуре еврейства?*

— Даже если Хайдеггер и упоминает мимоходом «еврейских пророков» в своих ЧТ (GA 97:159), из этого не следует, что в своих писаниях он демонстрирует серьезные познания о еврейской мысли и культуре. В противном случае он не прибегнул бы так, как он сделал в своей переписке и ЧТ, к самым вульгарным антисемитским стереотипам, достойным какого-нибудь Юлиуса Штрейхера, по поводу так называемого мирового еврейства с его расчетливостью и «махинаторством».

Что же касается его отношений с иудаизмом, то французская толковательница Хайдеггера Марлен Зарадер сочла возможным говорить в этой связи о «Безотчетном долге» — таково название ее книги (Zarader 1990), переизданной в 2013 году, т. е. за год до выхода в свет ЧТ. Опираясь на классический труд Гершома Шолема «Основные течения в еврейской мистике», она задает следующий вопрос: могла ли тема Бога, «удалившегося в глубины собственного ничто», разработанная в Лурианской каббале с ее понятием *цимцум*, подсказать Хайдеггеру мотив самоудаления бытия? Не найдя указаний на то, каким образом знание Каббалы передалось Хайдеггеру, она высказала предположение, что он мог найти ее отзвуки в работах Шеллинга.

Между тем два итальянских историка Фурио Йези и Джанлука Нези пошли в другом направлении.

В своей книге «Культура правых» (Iesi 1979) Йези изучает возникновение в начале 40-х годов от Бухареста до Берлина некой религии смерти, в которой «ритуал» истребления евреев рассматривался как их принесение в жертву ради основания нового рейха. И если Йези интересовался главным образом текстами Мирча Элиаде, то Нези в своей (совместной с Паоло Ломбарди) работе «Искать себя во мраке» (Nesi & Lombardi 2015) прослеживает эту мысль в курсе лекций о Гераклите, прочитанном Хайдеггером в 1943 году. В более широком смысле эти авторы отмечают в эзотерическом нацизме стремление к созданию некой «анти-каббалы». Присутствует ли нечто в этом роде в поднятой Хайдеггером теме самоудаления бытия? Такой поворот нуждается в исследовании.

— В России есть по крайней мере один пример использования терминологии Хайдеггера для оправдания националистических и правых взглядов — это творчество Александра Дугина, согласно которому в основе философствования Хайдеггера лежит переживание священного опыта Традиции (в смысле Р. Генона), это философствование уничтожило европейскую метафизику, поэтому именно в осмыслении этого уничтожающего жеста лежит возможность новой метафизики и новой политики. В итоге получается что-то вроде православно-огеноненного Хайдеггера. Что вы думаете об этом?

— Действительно ли Рене Генон занимает столь важное место на пути, проделанном Александром Дугиным? И не укладывается ли этот путь в рамки простого национализма? Как показала в своих исследованиях о нем Марлен Ларюэль, в начале своего пути Дугин в известной степени черпал вдохновение в немецком национал-социализме. Это ста-

новится заметным в начале 90-х годов, когда он с похвалой отзывается о войсках СС и особенно об обществе Аненербе («Наследие предков») с его создателями Генрихом Гиммлером и Германом Виртом. По его мнению, они представляли собой «интеллектуальный оазис в национал-социалистическом режиме» (А. Дугин. «Консервативная революция»). Дугин также положительно высказывается о Рейнгарде Гейдрихе, руководителе СД и главном организаторе уничтожения европейских евреев, в котором он видит «убежденного евразийца» (А. Дугин. «Конспирология»).

Затем в поисках источников вдохновения Дугин обратился к Юлиусу Эволе и Рене Генону, но смог ли он в достаточной степени постигнуть глубину того, что разделяет и даже противопоставляет этих авторов? Я не специалист по Рене Генону и не разделяю его критику Декарта и то, как он демонизирует современность, но, как мне заметил Брюно Пеншар, тонкий знаток автора «Востока и Запада», нужно учитывать, что, с точки зрения Генона, Эвола упустил священническую функцию традиции. Последняя была им полностью истолкована в воинском духе — подобно японскому национализму, в котором перевернуты полюса всякой подлинной передачи традиции. И если Эвола выступает за такую инверсию во имя Черного века, то Генон никогда не считал для себя это возможным, о чем он сам и написал Эволе.

Для того чтобы вам ответить, я потратил время на внимательное прочтение «Четвертой политической теории» во французском переводе с предисловием Алена Сорала. Поначалу эта книга может показаться лишенной оригинальности римейком «Третьего рейха» Мёллера ван ден Брука с примесью Шмиттовых «больших пространств». Фактически

Дугин транспонирует идеи немецкой так называемой «консервативной революции» 1920-х годов на Россию 2010-х. При этом он не опасается позаимствовать у национал-социалистического юриста Карла Шмитта его понятие «большое пространство» (*Großraum*), послужившее в 1941 году оправданием для ведения нацистской истребительной войны против славянских народов на востоке Европы.

В качестве сильного момента этой книги можно было бы рассматривать ставшую знаменитой теорию «многополярного мира», вернувшую в актуальную повестку дня Шмиттов *pluriversum* — «множественность» мировых держав, которой автор «Концепции политического» в издании 1933 года отводит центральное место в международных политических отношениях. В конце концов вряд ли какой-либо народ Европы или гражданин, переживающий за независимость своей страны и Евросоюза, легко согласится с тем, что в мире будет господствовать только одна держава. Тем не менее по прочтении четвертой части этой книги, содержащей «политическую поэму» во славу евразийства, возникает вопрос: а не является ли обманом концепция «многополярного мира»? Вот в каких выражениях Дугин говорит о Европе: «...мы можем любить Европу только так, как чужих неизлечимых больных, как прокаженных, как мерзавцев, как преступников, как мразь (Интеграция Запада в Евразию (нисхождение в ад))» (Дугин 2009, гл. XI). Ему мало громить «либерала», как это делали Мёллер ван ден Брук и Хайдеггер. Он принимается за «атлантиста», описываемого им как некий подлежащий изгнанию экзистенциальный тип. И далее он пишет: «Когда нас будет больше, мы, безусловно, таким персонажам проходить просто так по нашим улицам не разрешим. Они должны будут собирать-

ся в особых местах, как в гетто для больных... Это будет атлантистское... гетто... Самые страшные гетто будут созданы для серфингистов — вот это самое наглое, самое антиевразийское явление» (там же). Похоже, Дугин забыл, что родиной серфинга были острова в Тихом океане.

Как бы то ни было, за разговорами о «многополярном мире» проглядывает мечта о новом *рейхе*, который, как пишет Дугин, протянется «до Лиссабона». «Мы призваны перевести Запад в Восток. Поэтому мы — армия Востока... которая ведет свою битву за то, чтобы Восток полностью интегрировал в себя Запад, для того чтобы, по сути дела, Запада не было, а был один сплошной, абсолютный Восток, — пишет он и добавляет: — Закончим с одним, перейдем к следующему... это великая Евразийская империя, и ее границ мы вообще не собираемся устанавливать» (там же).

Этот автор считает, что «евразийство — это в первую очередь философия». Вместе с тем он утверждает: «Всё, о чем говорит евразийство, есть абсолютная истина, и это надо принимать без всяких критических утверждений. Принимать и повторять». Так можно говорить о некоем *Weltanschauung* — «мировоззрении», а не о философии, заслуживающей этого наименования. Кстати, Дугин далее не без пафоса рассуждает о «солярном евразийском мировоззрении» (Дугин 2002). Он постоянно путает «мировоззрение» и «философию», чего даже Хайдеггер не допускает.

Нужно было напомнить обо всем этом, прежде чем задаться вопросом: почему Дугин с начала 2000-х годов обратился к Хайдеггеру и не только перевел семь его произведений, но и написал о нем четыре книги. Что нашел он у автора «Истории Бытия»? Недавняя беседа Дугина с американским

политологом Майклом Миллерменом (Michael Millerman), озаглавленная «Хайдеггер и апокалиптический мыслитель»⁵, дает нам ключ к тому, что его связывает с Хайдеггером и что послужило основой для его «Четвертой политической теории». Это позволяет определять народ понятием 'völkisch', а этим термином во времена Третьего рейха было принято обозначать германский народ, понимаемый в этническом, расистском и антисемитском смысле. И Дугин пишет по этому поводу следующее: «Хайдеггер открыл экзистенциальное понимание народа (Das Dasein existiert völkisch, как он говорил), не являющееся ни националистическим, ни интернационалистическим. Этот пункт стал основой Четвертой политической теории». Действительно, Дугину, как и Хайдеггеру, одинаково свойственно описывать отношение между понимаемым таким образом народом и индивидуумом как радикально антагонистическое. Это дало иной результат, чем простой национализм. У Хайдеггера это приводит к тому, что, говоря о ЧТ, я определил как *метаполитику истребления*. Действительно, такое мировоззрение позволяет создать себе подлежащего уничтожению онтологизированного противника: в случае Хайдеггера это «либерал», понимаемый в широком смысле слова, включающем как христиан, так и марксистов. Дугин добавит сюда и «атлантистов». Он даже разработал своего рода ортодоксию в духе völkisch, отклонение от которой еретично: «Против нашего евразийского учения о человеке как об этническом существе существует зловердная атлантистская ересь об индивидууме» (А. Дугин. «Ересь индивидуализма»).

5. <http://katchon.com/1282-heideggerian-and-apocalyptic-thinker.html>

Наконец, попытка в наши дни взять за образец доктрину *völkisch* хайдеггеровского нацизма в целях создания нового, «евразийского» мифа как-то не вяжется с исторической преемственностью по отношению к многочисленным жертвам, принесенным разными народами в борьбе с нацизмом во время Второй мировой войны. И если Германия в общем смогла изгнать бесов собственного прошлого, то своевременно ли возвращать в оборот слово '*völkisch*', которое вопреки урокам истории только новая радикальная партия «Альтернатива для Германии» (АФД) пытается реабилитировать в наши дни?

Философу надлежит испытывать недоверие к любому понятию этнической укорененности. Как писал Платон в конце своего «Тимея», все мы люди, обитатели одной планеты, суть растение не земное, а небесное, чьи корни находятся на небе, т. е. можно было бы добавить в самой мысли. Тем самым Платон весьма провидчески дает отповедь искушению какого-либо укоренения человека в духе *völkisch*, что неизменно приводит человечество к расколу и разжигает конфликты.

Хайдеггер и Россия. От консервативной революции ко Второй мировой войне

Памяти Жан-Люка Эварда (1949–2015)¹

ЭММАНИЮЭЛЬ ФАЙ

23 августа 1939 года, когда по радио было объявлено о подписании Договора о не-нападении между Сталиным и Гитлером, Хайдеггер обрадовался: он ударил кулаком по столу, приветствуя в этом событии единение духа Гёте и духа Достоевского. Для него это был успех великой тактической игры Гитлера.

Ханс-Георг Гадамер Жану Грондену²

ПРОБЛЕМАТИКА отношения Мартина Хайдеггера к России включает в себя два совершенно различных вопроса: с одной стороны, место и значение упоминаний России и русских писателей и мыслителей в трудах Хайдеггера, с другой — то, как воспринимается Хайдеггер в русской

-
1. Отличный знаток Веймарской Германии, хранитель немецкого фонда в Национальной библиотеке современной документации в Нантере глубоко изучил немецкие, французские и русские материалы о «консервативной революции» (<http://www.sgd1-auteurs.org/jeanluc-evard/index.php/pages/Biographie>).
 2. Grondin 2011:271. Гадамер сообщает Жану Грондену слова Хайдеггера, которые тот произнес в беседе с Гадамером в «хижине» в Тодтнауберге.

философской, богословской и политической мысли. В этой статье будет рассмотрен только первый из двух упомянутых вопросов. Каково место и значение отсылок к России, к русской литературе и мысли в работах Хайдеггера?

1. Хайдеггер, читатель Достоевского

Если в целом в сочинениях Хайдеггера упоминания русских авторов скорее редки³, то тем более пристального внимания заслуживают свидетельства регулярного чтения Достоевского. В 85 томах полного собрания сочинений (GA), вышедших к 2013 году, т. е. до выхода ЧТ, имя Достоевского упоминается всего четыре раза, если верить недавним «Конкорданциям к Хайдеггеру» (The Heidegger Concordance 2013). Самая важная ссылка находится в начале лекционного курса летнего семестра 1940 года, озаглавленного «Ницше, европейский нигилизм». Курс был впервые опубликован в 1961 году во 2-м томе «Ницше», затем переиздан, на сей раз в том виде, в котором читался студентам, в 1986 году (GA 48). В 1940 году, после заключения пакта Молотова–Риббентропа, когда, как мы еще увидим, Хайдеггер говорит о России наиболее позитивно, он предполагает русское происхождение слова «нигилизм», первое использование которого он приписывает Тургеневу. В 1961 же году, напротив, он уже будет утверждать немецкое происхождение этого слова и цитировать в подтверждение письмо Фихте, адресованное Якоби. Но в обеих версиях курса он приводит длин-

3. Толстой («Смерть Ивана Ильича») цитируется один раз в БиВ: GA 2:254

ный отрывок из введения к «Речи Достоевского о Пушкине», произнесенной 2(20) июня 1880 года (GA 48:1–2). Этот выбор может показаться странным, поскольку в отличие от Тургенева Достоевский не употребляет здесь слово «нигилизм». Достоевский утверждает, что Пушкин «отметил и выпукло поставил перед нами отрицательный тип наш, человека, беспокоящегося и не примиряющегося, в родную почву и в родные силы ее не верующего, Россию и себя самого (т. е. свое же общество, свой же интеллигентный слой, возникший над родной почвой нашей) в конце концов отрицающего, делать с другими не желающего и искренно страдающего». Этот выбор Хайдеггера можно объяснить, вероятно, его толкованием «нигилиста» как человека, отвернувшегося от родины и родной почвы.

Добавим, что Хайдеггер читает и цитирует Достоевского по немецкому изданию, выпущенному Артуром Мёллером ван ден Бруком и Дмитрием Сергеевичем Мережковским. Это 22-томное издание началось в 1905 году и было переиздано в 1922-м, за год до выхода «Третьего рейха» Мёллера ван ден Брука. Вполне вероятно, что именно из чтения Достоевского Мёллер ван ден Брук и Мережковский извлекли оксиморон «консервативная революция». В «Дневнике писателя», не лишенном националистических и антиеврейских тонов, Достоевский защищает русских от европейцев, подтрунивающих над русской «революционностью»: мы «революционеры не для разрушения только, [...] мы — революционеры, так сказать, по собственной какой-то необходимости, так сказать, даже консерватизма» (1876, с. 255–256)⁴. В своем предиде-

4. См. комментарий в: Évard 2004:49

словии к «Политическим сочинениям», содержащим немецкий перевод «Дневника писателя», Мережковский говорит о революции, напоминающей реакцию. Достоевский, по его оценке, «это пророк русской революции» (Merejkovsky 1917: xxix-xxx).

Как уже показали Жан-Пьер Фай, а затем Пьер Бурдьё, Мартин Хайдеггер отчасти вписывается в общую траекторию «консервативной революции» в версии автора «Третьего рейха», навеянной чтением Достоевского. Но Хайдеггер читал и самого Достоевского. Согласно свидетельству Карла Лёвита, на которое ссылается Отто Пёггелер, в начале двадцатых годов в рабочем кабинете Хайдеггера висели портреты Паскаля и Достоевского. Уже после 1945 года Хайдеггер рассказывал своему французскому гостю Фредерику де Товарниcki, что в молодости «был усердным читателем Достоевского и никогда впоследствии не прекращал его читать» (de Towarnicki 1993:44). Письма Хайдеггера Эльфриде, его супруге, позволяют уточнить, что он почерпнул у Достоевского. В 1918 году он пишет ей с фронта, из Лотарингии, и просит прислать ему издание «Братьев Карамазовых» (там же). Вернувшись в родной Месскирх, он советует ей в июле 1920 года «Политические сочинения» Достоевского: «...ты получишь сильное впечатление» (Heidegger E. & M. 2005:150). В том же письме он пишет ей: «Я очень рад увидеть свой край, луга и поля, я чуть-чуть понимаю, что означает быть укорененным в своей родине; я это осознал лишь благодаря Достоевскому» (там же, 151), что хорошо согласуется с приведенной цитатой из курса о нигилизме. Наконец, в своих ЧТ в конце 1930-х годов Хайдеггер цитирует и обсуждает фразу из «Бесов»: «А у кого нет народа, у того нет и Бога» (GA 96:123).

И все же наиболее цитируемым русским автором остается Ленин, имя которого около двадцати раз

появляется в трудах 1939–1941 годов, написанных после заключения пакта Молотова–Риббентропа, а также в рамках размышлений о большевизме⁵. Хайдеггер упоминает, в частности, «Материализм и эмпириокритицизм», опубликованный Лениным в 1908 году⁶, и в этой связи было бы любопытно узнать, действительно ли Хайдеггер ознакомился с этим произведением.

В своих сочинениях Хайдеггер неоднократно упоминает Россию. Давно и хорошо известны две ссылки, которые мы находим, с одной стороны, во «Введении в метафизику» (1935/1953), с другой стороны, в лекционном курсе под названием «Что зовется мышлением?» (1951–1952/1954). Кроме этого, начиная с 2014 года у нас есть возможность ознакомиться с большим количеством материалов, в которых упоминается Россия: прежде всего с ЧТ, к которым нужно добавить весьма показательную переписку с коллегой и другом Куртом Баухом, который, как и сам Хайдеггер, был членом НСДАП. Переписка относится ко времени восточной кампании, куда Баух был призван офицером. Мы предлагаем рассмотреть эти упоминания России, начиная с работы, датированной 1935 годом, — первого лекционного курса, который Хайдеггер решил опубликовать после 1945 года.

5. Упоминания имени Ленина в трудах Хайдеггера: GA 54:127; GA 69:204, 210; GA 76:301; GA 86:307, 732; GA 90:40, 228, 230, 231, 380, 393, 394, 402, 406; GA 96:128–129, 150, 174.

6. GA 76:301. Хайдеггер ошибочно указывает дату 1919 год.

2. «Введение в метафизику» (1935/1953): Хайдеггер возвеличивает немецкий народ (против и России, и Америки)

В лекционном курсе летнего семестра 1935 года «Введение в метафизику» Хайдеггер говорит о Европе, которая «зажата сегодня в гигантских тисках между Россией, с одной стороны, и Америкой — с другой». Он добавляет: «Россия и Америка с метафизической точки зрения суть одно и то же; безысходное неистовство разнузданной техники и построенного на песке благополучия среднего человека» (GA 40:28).

Мы замечаем, что в этой манихейской геополитике, которая оперирует четкими противопоставлениями под эгидой «метафизики», Россия не упоминается как часть Европы. Как и Америку, Хайдеггер категорически противопоставляет Россию Европе.

Как же обстоят дела с так специфически понятой «Европой»? Об этом он говорит чуть дальше: «Мы находимся в тисках. Наш [*sc.* немецкий] народ, помещаясь в сердцевине, наиболее остро от этого страдает, народ, самый богатый соседями и поэтому самый уязвимый и в то же время народ метафизический» (GA 40:29). Таким образом, для Хайдеггера именно немецкий народ, и только он один, есть воплощение Европы в силу своего геополитического положения народа «сердцевины» и в силу предполагаемого метафизического предназначения, которое из этого вытекает или сопровождает его и подвергает его народ «наибольшей опасности».

Так, Хайдеггер утверждает, что немецкий народ является метафизическим народом *по преимуществу*.

ществу и одновременно «историческим» (там же) и судьбоносным народом *по преимуществу*, именно тем народом, свершение которого возможно лишь за счет развития «новых исторически *духовных* сил сердцевины (Mitte)» (там же), если мы не хотим, пишет Хайдеггер, чтобы «великое решение относительно Европы свершилось на пути ее уничтожения» (там же). Этот децизионистский пафос призван служить новому укоренению. Народам, которые страдают от «организации без корней» или без почвы (bodenlosen Organisation), Хайдеггер противопоставляет стремление «повторить начало нашего исторически духовного Dasein, дабы превратить его в иное начало» (GA 40:30).

Возобновляя свой лекционный курс, Хайдеггер вновь четко обозначает свою идею: «Мы утверждали: Европа находится в тисках между Россией и Америкой, которые в метафизическом смысле суть одно и то же, если говорить об их мировом характере и отношении к духу» (GA 40:34). Затем следует длинное описание идентичного соскальзывания Dasein «в Америке и России» в мир количественности, где «все равнозначно и равнодушно», мир «разрушительной злобы» (zerstörerisch Bösartigen), которое разрушает «всякий ранг», — словом, это натиск того, что он называет «демоническим» (das Dämonische), причем у него это слово нагружено антисемитскими коннотациями⁷.

7. «Dasein начал соскальзывать в мир, лишенный той глубины, из которой каждый раз наступает и возвращается существенное, понуждая человека, таким образом, к превосходству и позволяя ему действовать в соответствии с рангом. Все вещи соскользнули на один и тот же уровень, на одну поверхность, похожую на слепое зеркало, которое ничего больше не показывает, ничего не отражает. Господствующей мерой стала мера протяженности

Против этого демонизма, который, по его мнению, одинаковым образом разворачивается в Америке и в России, Хайдеггер взывает к духу, который он понимает и уточняет сам, в смысле своей «Ректорской речи», на которую ссылается (GA 40:37–38). Напомним, что в своей речи, произнесенной в мае 1933 года, Хайдеггер опирался на «силы почвы и крови».

Во «Введении в метафизику» 1935 года Хайдеггер не ограничивается утверждением о том, что немецкий народ является историческим и метафизическим народом *по преимуществу*. Он доходит до восхваления «внутренней истины и величия» национал-социалистического движения. Этот хвалебный пафос Хайдеггер сохраняет в период подготовки к публикации своего лекционного курса в 1953 году, который он снабжает пояснением, касающимся «встречи планетарной техники и современного человека», что ничуть не смягчает пафоса восхваления, если рассматривать его параллельно с тем, что Хайдеггер будет утверждать в своей беседе с сотрудниками журнала «Шпигель», а именно что заслуга национал-социализма состоит в том, что он шел в «направлении» «надлежащего отношения» к сущности техники.

и числа. <...> Все это в Америке и России достигло такого непомерного уровня воспроизводства равно-значного и равно-душного, что эта количественность перешла в некое собственное качество. И отныне господствующее там равенство равнодушной посредственности есть не нечто безобидное, лишь зияние пустоты, но натиск чего-то такого, что своей воинственностью разрушает всякий чин и всякую причастную миру (*das welthafte Geistige*) духовность, выставляя их как ложные. Это натиск того, что мы называем демонизмом (в смысле разрушительно злого)» (GA 40:35).

3. Россия в «Черных тетрадах» во время действия германо-советского пакта

В первых ЧТ (GA 94), написанных в период с октября 1931 по июнь 1938 года, нет никаких упоминаний о России. Во втором опубликованном томе, содержащем заметки, написанные в период с лета 1938 до лета 1939 года, только в конце тома Хайдеггер посвящает длинный отрывок отношениям между немецким народом или, в буквальном переводе, «германскостью» (*Germanentum*) и «русскостью» (*Russentum*). Этот отрывок по времени совпадает с подписанием германо-советского пакта, который Хайдеггер встречает с энтузиазмом и приветствует, видя в нем гениальный дипломатический ход Гитлера, о чем сохранилось свидетельство Гадамер (см. эпиграф).

Чтобы оправдать связь, в то время установившуюся между Германией и Россией, Хайдеггер стремится отделить Россию от большевизма. Большевизм, считает он, был навязан славянам извне, он в них не укоренен. В других работах того же периода Хайдеггер видит в большевизме явление, происходящее из «современной западной рациональной метафизики Запада» (GA 96:47, а также 114, 125, 134). Пускаясь в явно расовый фантазм, Хайдеггер задается вопросом, почему бы не увенчать осуществляемые в Германии «очищение расы и создание для расы условий безопасности» «великим смешением со славянским народом» (GA 95:402). Заметим, что тематика «смешения» (*Mischung*) рас была центральной obsессией расовой доктрины нацизма. Хайдеггер упоминает ее в одновременно тревожной и соблазнительной перспективе, к которой следует отнести серьезно в свете того, что

чуть ниже он характеризует как «скрытую необходимость махинации бытия» (*der Machenschaft des Seins*) (GA 95:404).

В следующем томе Хайдеггер будет стараться придать своему отношению к России некий стиль, отделяя его от сложившейся современной политической ситуации⁸. Россией он интересуется, утверждает он, уже начиная с 1908–1909 годов, и на этот интерес не повлияли ни победа большевизма, ни политическая эволюция отношений между Россией и Германией после января 1939 года. Все это, считает он, относится к области историографии (*Historie*) и не имеет никакого отношения к «бытийно-исторической конфронтации (*seinsgeschichtliche Auseinandersetzung*) между германским и русским началами».

У нас есть, однако, основания сомневаться в искренности этого запоздалого дистанцирования от политической истории. В действительности, если обратить внимание на сменяющие друг друга хайдеггерианские высказывания, касающиеся отношений между Германией и Россией в период с 1939 по 1941 год, следует отметить очевидный и бесспорный характер их соотнесенности с военно-политической историей. Впрочем, это не единственный случай, когда Хайдеггер использует различие между историографией (*Historie*) и историей Бытия (*Geschichte des Seins*), чтобы отмежеваться от действительной истории в период, когда для Третьего рейха ветер задул в другом направлении.

В действительности, после того как нацистская Германия потерпела военное поражение от со-

8. В том 96 включены ЧТ, написанные, согласно научному издателю Петеру Травни, в период с осени 1939 по конец 1941 года (GA 96:280).

юзников, в последнем из опубликованных томов своих ЧТ Хайдеггер больше ни разу не упоминает о возможных отношениях между русскими и немцами. Напротив, он вновь, как и в 1935 году, объединяет Америку и Россию — как общих врагов и покорителей Европы (GA 97:143, а также 150, 220, 445). Он, например, утверждает в одном из своих антиномичных ниспровержений, привычных для радикальной идеологии, что «антифашисты являются самыми слабыми рабами грядущего “великофашизма” (Großfachismus), который в Америке и в России зовется демократией» (GA 97:249). Также мы видим, как после 8 мая 1945 года Хайдеггер жалуется, что везде говорят только об «американцах, французах, англичанах и русских», тогда как «никто и не думает задаться вопросом о том, что же там у немцев» (GA 97:51).

Таким образом, следует отметить, что геополитические и метаполитические умозрительные построения Хайдеггера — о которых он говорит, что они могут быть или не быть связаны с «историей бытия», — имеют «изменяемую геометрию», которая зависит от реального течения политической и военной истории.

4. Европа после 1945 года и «державы Востока» в «Что значит мыслить?» (1954)

В первом публичном лекционном курсе, который Хайдеггер прочитал в 1951–52 годах после отмены действующего в отношении него запрета на преподавание, а именно в курсе под названием «Что значит мыслить?», Хайдеггер возвращается к теме отношений между Россией и Европой, т. е., как он считает, между Россией и Германией. Хайдеггер,

полагавший в 1940 году, что «мы не можем преступать границы зон решения», теперь, когда Третий рейх, потерпев военное поражение, перестал главенствовать в Европе, утверждает: «Что, собственно, решила Вторая мировая война, не говоря уже об ее ужасных последствиях для нашего отечества и в особенности о разрыве через его сердцевину? Эта мировая война ничего не решила <...>». Проводя довольно спорную параллель между ситуацией в Европе в 1950-е годы и положением Веймарской Германии в двадцатые годы, Хайдеггер добавляет, что «европейский мир представлений между 1920-ми и 1930-ми годами более не соответствовал тому, что уже надвигалось (was bereits heraufkam)». Далее он продолжает: «Что получится из Европы, которая хочет строить себя из реквизитов того десятилетия после Первой мировой войны? Шутка для держав и чудовищной народной силы Востока» (GA 8:108–109).

В то же время Хайдеггер приводит длинную цитату из «Сумерек богов» Ницше, чтобы воздать довольно любопытную хвалу вечной России, отличной от Советского Союза⁹, которая напоминает нам некоторые его труды начала 1940-х годов:

Демократизм был во все времена упадочной формой организующей силы. <...> Чтобы существовали учреждения, должна существовать известная воля, инстинкт, императив, антилиберальный до злобы: воля к традиции, к авторитету, к ответственности на столетия вперед <...>. Если эта воля налицо, тог-

9. «Чтобы избежать здесь ложных толкований со стороны здравого человеческого смысла, следует заметить, что то, что Ницше подразумевает под “Россией”, не совпадает с сегодняшней политико-хозяйственной системой советских республик» (GA 8, рус. пер. 113).

да основывается нечто подобное *imperium Romanum*: или подобное России, *единственной* державе, которая нынче является прочной, которая может ждать, которая еще может нечто обещать,— России как противопонятию жалкому европейскому партикуляризму и нервозности, вступившим в критический период с основанием Германской империи (GA 8: 109–110, рус. пер. 113).

Эта цитата из Ницше, в которой присутствует резкая критика, направленная одновременно против западных демократий и против Германской империи Бисмарка, вполне соответствует духу мифа о России как «Третьем Риме», созданного в XIX веке Достоевским, а затем повторенного и распространенного в XX веке Мёллером ван дер Бруком. Приводя эту цитату, Хайдеггер намеревается вновь погрузить нас в мироощущение 1920-х годов. Но нуждалась ли современная ему эволюция отношений между Россией и другими странами Европы в подобном попятном движении?

Если влияние политических сочинений Достоевского на Хайдеггера несомненно, то остается выяснить, что именно он из них извлек¹⁰. Вероятно, к нему применимо то, что Дени Гёльдель показал по поводу отношений между Мёллером ван ден Бруком и Достоевским: «Если Мёллер примыкает к политическим идеям Достоевского, то из этого вовсе не следует, что он следует за ним в его духовности и мистике», которые он использует «в политических целях». Одним словом, у Мёллера «налицо тактическое использование германо-

10. Упомянем в этой связи весьма странную статью: Fondane 1932. Фондан считает, что в «Что такое метафизика?» речь идет не о Канте, а о Достоевском и что затем Хайдеггер отступает от бездны, отверзтой Достоевским.

советского пакта»: «Osten», Восток, всегда остается для него «пространством, подлежащим завоеванию» (Goeldel 1984:543).

В этой связи небесполезно упомянуть, как Мартин Хайдеггер и его сын трактуют войну на Восточном фронте. В августе 1941 года, когда «айнзацгруппы» сопровождают войска вермахта и вершат свое черное дело на территории Белоруссии и Украины, Мартин Хайдеггер пишет своему коллеге Курту Бауху, профессору истории искусств во Фрайбургском университете, товарищу по партии и офицеру на Восточном фронте: «Герман получил лейтенанта и очень доволен. Он находится на Украине». И пишет далее завуалированно: «Русская война началась, но ее значение куда больше, чем то, что она есть сама по себе. Мне распространяться об этом нет необходимости, поскольку ты об этом знаешь больше меня. Но я знаю достаточно»¹¹.

Со своей стороны Герман Хайдеггер недавно опубликовал военные мемуары в крайне правом издательстве Antaios. Он приводит, в частности, допрос, которому подвергся в НКВД: «Расстреливал ли я русских? Очень много. <...> Лежит ли на нас как на народе коллективная ответственность? <...> я совершенно не чувствую, что должен возместить России какой-то ущерб»¹².

Отношение Хайдеггера к России, следовательно, отнюдь не исчерпывалось его похвалой «русскости», пришедшейся на время германо-советского пакта. Но вердикт выносить в любом случае рано. Подождем выхода оставшихся томов ЧТ.

Перевод Александра Хайцмана и Михаила Маяцкого

11. Bauch/Heidegger 2010:67. Это высказывание уже не раз комментировалось Гаэтано Пени.

12. Heidegger H. 2007:78. См. по этому поводу: Régny 2014c.

Библиография

ТРУДЫ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА (ПО GESAMTAUSGABE)¹

- GA 2: *Sein und Zeit* (1927). *Бытие и время* / пер. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. Книга переводилась также Г. Тевзадзе, А. Михайловым, Е. Борисовым.
- GA 3: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). *Кант и проблема метафизики* / пер. О. Никифорова. М.: Русское феноменологическое общество, 1997.
- GA 5: *Holzwege* (1935–46). Частично переводилось.
- GA 6: *Nietzsche* (1936–46). *Ницше* / пер. А. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2006–2007.
- GA 7: *Vorträge und Aufsätze* (1936–53). Частично переводилось.
- GA 8: *Was heisst Denken?* (1951–52). *Что зовется мышлением?* / пер. Э. Сагетдинова. М.: Территория будущего, 2005.
- GA 16: *Reden und Zeugnisse eines Lebensweges* (1910–1976).
- GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925). *Прологомены к истории понятия времени* / пер. Е. Борисова. Томск: Водолей, 1997.
- GA 24: *Die Grundlegung der Phänomenologie* (1927).
- GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929–30). *Основные понятия метафизики. Мир – конечность – одиночество* / пер. А. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2013.
- GA 35: *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* (1932).

1. См. пополняемую библиографию: [https://de.wikipedia.org/wiki/Gesamtausgabe_\(Heidegger\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Gesamtausgabe_(Heidegger)).

- GA 40: *Einführung in die Metaphysik* (1935). *Введение в метафизику* / пер. Н. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.
- GA 44: *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (1937).
- GA 48: *Nietzsche. Der Europäische Nihilismus* (1940).
- GA 54: *Parmenides* (1942–43). *Парменид* / пер. А. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009.
- GA 55: *Heraklit* (1943). *Гераклит* / пер. А. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2011.
- GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*. (1919).
- GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–38).
- GA 76: *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik* (1935–55).
- GA 79: *Bremer und Freiburger Vorträge* (1949, 1957).
- GA 94: *Überlegungen II–VI («Schwarze Hefte», 1931–38)*. *Размышления II–VI («Черные тетради», 1931–38)* / пер. А. Григорьева. М.: Изд-во Института Гайдара, 2016.
- GA 95: *Überlegungen VII–XI («Schwarze Hefte», 1938–39)*.
- GA 96: *Überlegungen XII–XV («Schwarze Hefte», 1939–41)*.
- GA 97: *Anmerkungen I–V («Schwarze Hefte», 1942–48)*.

Отдельные работы М. Хайдеггера

- Heidegger 1925: *Über den Begriff der Zeit // Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd. 8, 1992–93*.
- Heidegger 1933: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (in GA 16)*. Самоутверждение немецкого университета // *Историко-философский ежегодник 1994* / пер. В. Бибихина М.: Наука, 1995.
- Heidegger 1933–34: *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat // Denker, A. & Zaborowski, H. (ed.). Heidegger Jahrbuch IV, Dokumente: Heidegger und der Nationalsozialismus I*. Freiburg: Karl Alber, 2009.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Heidegger 1945: Das Rektorat 1933–34. Tatsachen und Gedanken // Id. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Fr.a.M.: Klostermann, 1989 (The Rectorate 1933/34: Facts and Thoughts / trans. Karsten Harries // *Review of Metaphysics*, 38, 481–502).
- Heidegger 1947: Brief über den Humanismus (GA 9). Письмо о гуманизме // Хайдеггер, М. *Время и бытие* / пер. В. Библихина. М.: Республика, 1993.
- Heidegger 1953: Anmerkungen über die Metaphysik (Aus den Jahren 1936–46) / Hollwich F. (ed.) // *Im Umkreis der Kunst: Eine Festschrift für Emil Preetorius*. Stuttgart: Insel, 1953, 117–36.

ДРУГИЕ ДОКУМЕНТЫ

- Arendt/Heidegger 1999: Arendt, Hannah — Heidegger, Martin. *Briefe 1925–1975 und andere Zeugnisse*. Fr.a.M.: Vittorio Klostermann, 1999 (Арендт, Х. *Хайдеггер М. Письма 1925–1975* и другие свидетельства / пер. А. Григорьева. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015).
- Bauch/Heidegger 2010: Heidegger, Martin — Bauch, Kurt. *Briefwechsel 1932–1975*. Freiburg, München: Karl Alber, 2010.
- Blochman/Heidegger 1989: Heidegger, Martin — Blochmann, Elisabeth. *Briefwechsel 1918–1969*. Marbach a.N.: Deutsches Literaturarchiv 1989.
- Heidegger 1976: «Nur noch ein Gott kann uns retten». Gespräch Martin Heideggers mit Rudolf Augstein und Georg Wolff im September 1966 // *Der Spiegel*, Nr. 23, 31.05.1976 (= GA 16:652–683).
- Heidegger E. & M. 2005: «*Mein liebes Seelchen!*». *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride*. München, Deutsche Verlagsanstalt, 2005.
- Heidegger/Richardson 1962: Heidegger, Martin. Brief an Richardson // Richardson, W. *Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Nijhoff, 1974, XVIII–XXIII.

- Jaspers/Heidegger 1990: Heidegger, Martin — Jaspers, Karl. *Briefwechsel 1920–1963*. München, Fr.a.M.: Piper, Klostermann, 1990 (Хайдеггер, Мартин / Ясперс, Карл. *Переписка 1920–1963* / пер. И. Михайлова. М.: Ad Marginem, 2001).
- Jünger/Heidegger 2008: Jünger, Ernst — Heidegger, Martin. *Briefe 1949–1975*. Stuttgart, Fr.a.M.: Klett-Cotta, 2008.
- Marcuse/Heidegger 1993: Marcuse, Herbert — Heidegger, Martin. *An Exchange of Letters* // R. Wolin (ed.). *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.
- Müller/Heidegger 2001: Ein Gespräch mit Max Müller // Schramm G. & Martin B. (ed.). *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*. Freiburg: Rombach, 2001.

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ И ДРУГАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Agamben 1995a: Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Agamben 1995b: Agamben, Giorgio. *Moyens sans fin — Notes sur la politique*. P.: Payot-Rivages, 1995.
- Agamben 2015: Agamben, Giorgio. La peur prépare à tout accepter // *Le Nouvel observateur*, n° 2654, 17.09.2015.
- Appelfeld 2004: Appelfeld, Aron. *Histoire d'une vie*. P.: Éditions de l'Olivier, 2004.
- Arendt 1971: Arendt, Hannah. Martin Heidegger at Eighty // *New York Review of Books*, October 21, 1971.
- Arendt 1978: Arendt, Hannah. *The Jew as Pariah — Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. N.Y.: Grove Press, 1978.
- Arendt 1979: Arendt, Hannah. *Vom Leben des Geistes*. Vol. 2. München, Zürich: Piper, 1979 (Арендт, Х. *Жизнь ума* / пер. с англ. А. Говорунова. СПб.: Наука, 2013).
- Arjakovsky, Fédier, France-Lanord 2013: Arjakovsky, Philippe, Fédier, François & France-Lanord Hadrien. *Dictionnaire*

БИБЛИОГРАФИЯ

- Martin Heidegger: vocabulaire polyphonique de sa pensée*. P.: Cerf, 2013.
- Assheuer 2014: Assheuer, Thomas. Heideggers Schwarze Hefte: das vergiftete Erbe // *Die Zeit*, 14.03.2014.
- Assheuer 2015: Assheuer, Thomas. Genie und Niedertracht: Denker der Inhumanität // *Die Zeit*, 14.05.2015.
- Bambach 1995: Bambach, Charles. *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- Bauch 1916: Bauch, Bruno. Vom Begriff der Nation // *Kant-Studien*, 1916, n° 21, p. 139–162.
- Barash 1995: Barash, Jeffrey. *Heidegger et son siècle. Temps de l'Être, temps de l'histoire*. P.: PUF, 1995.
- Bédarida 1992: Bédarida, François. *Le nazisme et le génocide*. P.: UGE, 1992.
- Benz 2010: Benz, Wolfgang. «Der ewige Jude»: *Metaphern und Methoden nationalsozialistischer Propaganda*. B.: Metropol, 2010.
- Bernstein 1996: Bernstein, Richard. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996.
- Blasche 2000: Blasche, Siegfried. Das philosophische Programm // Klostermann, E. (ed.). *Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1930–2000*. Fr.a.M.: Klostermann, 2000, p. 19–43.
- Böhm 1938: Böhm, Franz. *Anti-Cartesianismus: Deutsche Philosophie im Widerstand*. Leipzig: Felix Meiner, 1938.
- Böhnigh 2002: Böhnigh, Volker. *Kulturanthropologie als Rassenlehre. Nationalsozialistische Kulturphilosophie aus der Sicht des Philosophen Erich Rothacker*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.
- Bollack 1997: Bollack, Jean. *La Grèce de personne*. P.: Seuil, 1997.
- Borgmann 2005: Borgmann, Albert. Technology // Dreyfus, H., Wrathall, M. (ed.). *A Companion to Heidegger*. Malden: Blackwell, 2005, p. 420–433.

- Bourdieu 1975: Bourdieu, Pierre. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. P.: Minuit, 1988.
- Buchner 1977: Buchner, Hartmut. Fragmentarisches // Neske, G. (ed.). *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske, 1977.
- Burleigh 1988: Burleigh, Michael. *Germany Turns Eastward: A Study of Ostforschung in the Third Reich*. N.Y.: Cambridge University Press, 1988.
- Caputo 1993: Caputo, John. *Demythologizing Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Cassirer 2008: Cassirer, Ernst. *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Vol. IX. Hambourg: Felix Meiner, 2008.
- Conche 2004: Conche, Marcel. *Heidegger par gros temps*. Le Revest-les-Eaux: Les Cahiers de l'Égaré, 2004.
- Crépon 2007: Crépon, Marc. 'La géo-philosophie' de l'Introduction à la métaphysique // Courtine, J.-F. (ed.). *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*. P.: Vrin, 2007, p. 105–124.
- Dastur 2015: Dastur, Françoise. Y-a-t-il une «essence» de l'antisémitisme? // Trawny, P. & Mitchell, A. (ed.). *Heidegger, die Juden, noch einmal*. Fr.a.M.: Klostermann, 2005, p. 75–96.
- David 2015: David, Pascal. *Essai sur Heidegger et le judaïsme. — Le nom et le nombre*. P.: Cerf, 2015.
- Dautrey 2015: Dautrey, Marianne. Les heideggeriens broient du noir // *Le Monde*, 29.01.2015.
- Dennes 1998: Dennes, Maryse. *Husserl-Heidegger. Influence de leur œuvre en Russie*. P.: L'Harmattan, 1998.
- Derrida 1996: Derrida, Jacques. *Le monolinguisme de l'autre*. P.: Galilée, 1996.
- Derrida/Bennington 1991: Derrida, Jacques & Bennington, Geoffrey // *Jacques Derrida*. P.: Seuil, 1991.
- de Towarnicki 1993: de Towarnicki, Frédéric. *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*. P.: Gallimard, 1993.

БИБЛИОГРАФИЯ

- di Cesare 2014a: di Cesare, Donatella. *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*. Turin: Bollati Boringhieri, 2014.
- di Cesare 2014b: di Cesare, Donatella. Heidegger, das Sein, und die Juden // *Information Philosophie*, 2/2014.
- Dreyfus 2005: Dreyfus, Hubert. Heidegger's Ontology of Art // Dreyfus, H. & Wrathall, M. (ed.). *A Companion to Heidegger*. Malden: Blackwell, 2005, p. 407–419.
- Ebeling 2002: Ebeling, Hans. *Die Maske des Cartesius*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.
- Évard 2004: Évard, Jean-Luc. *Ernst Jünger, autorité et domination*. P.: Éditions de l'Éclat, 2004.
- Faber 1999: Faber, Richard. Der Zersetser // Schoeps, J. et al. (ed.). *Bilder der Judenfeindschaft: Antisemitismus, Vorurteile und Mythen*. Augsburg: Bechtermüntz, 1999.
- Fardid 1976: *Fardid in his own words*. An interview with Ahmad Fardid by Alireza Meibodi [1976] / Bitar'rof, 2013, p. 1–5.
- Farías 1987: Farías, Victor. *Heidegger et le nazisme*. P.: Verdier, 1987 (дополненный перевод на немецкий: *Heidegger und der Nationalsozialismus*. B.: Philo Verlag, 2003).
- Farrakhan 1991: Farrakhan, Louis et al. *The Secret Relationship Between Blacks and Jews*. N.Y.: Latimer Associates, t. 1, 1991.
- Faye 2005: Faye, Emmanuel. *Heidegger – l'introduction du nazisme dans la philosophie*. P.: Albin Michel, 2005.
- Faye 2009: Faye, Emmanuel. Der Nationalsozialismus in die Philosophie. Sein, Geschichtlichkeit, Technik und Vernichtung in Heideggers Werk // Sandkühler H. J. (ed.). *Philosophie im Nationalsozialismus*. Hamburg: Felix Meiner, 2009, p. 133–155.
- Faye 2012: Faye, Emmanuel. Being, History, Technology, and Extermination in the Work of Heidegger // *Journal of the History of Philosophy*, 2012, vol. 50, n° 1, p. 111–130.
- Faye 2014a: Faye, Emmanuel (ed.). *Heidegger, le sol, la communauté, la race*. P.: Beauchesne, 2014.

- Faye 2014b: Faye, Emmanuel. Die Krönung der Gesamtausgabe. Ein Gespräch mit dem französischen Philosophen Emmanuel Faye über die ‘Schwarzen Hefte’ und Heideggers düsteres Vermächtnis. Von Iris Radisch // *Die Zeit*, 27.12.2013.
- Faye J.-P. 1961: Faye, Jean-Pierre. Heidegger et la Révolution // *Médiations*, 1961, 3, p. 151–159.
- Faye J.-P. 1972: Faye, Jean-Pierre. *Langages totalitaires*. P.: Hermann, 1972.
- Fédier 1988: Fédier, François. *Anatomie d'un scandale*. P.: Laffont, 1988 (Федье, Франсуа. *Хайдеггер. Анатомия скандала* / пер. В. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2008).
- Fédier, ed. 2007: Fédier, François (ed.). *Heidegger à plus forte raison*. P.: Fayard, 2007.
- Finkielkraut 2015: Finkielkraut, Alain. *La seule exactitude*. P.: Stock, 2015.
- Fondane 1932: Fondane, Benjamin. Martin Heidegger sur les Routes de Dostoyevski / *Cahiers du Sud* (Marseille), VIII, 1932.
- Franzen 1975: Franzen, Winfried. *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*. Meisenheim: A. Hain, 1975.
- Franzen 1999: Franzen, Winfried. Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung «Die Grundbegriffe der Metaphysik» von 1929/30 // Gethmann-Siefert, A., Pöggeler, O. (ed.). *Heidegger und die praktische Philosophie*. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1999, p. 78–92.
- Fried 2000: Fried, Gregory. *Heidegger's Polemos. From Being to Politics*. New Haven and L.: Yale University Press, 2000.
- Friedländer 1997: Friedländer, Saul. *Nazi Germany and the Jews: the Years of Persecution, 1933–1939*. N.Y.: Harper Collins, 1997.
- Fritsche 1995: Fritsche, Johannes. On Brinks and Bridges in Heidegger // *The Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1995, 18, p. 111–186.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Fritsche 2005a: Fritsche, Johannes. Abständigkeit, das Man und Geschichtlichkeit in Heideggers 'Sein und Zeit' // *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 2005, 1, p. 141–156.
- Fritsche 2005b: Fritsche, Johannes. With Plato into the Kairos before the Kehre: On Heidegger's Different Interpretations of Plato // Partenie, C. & Rockmore, T. (ed.). *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2005, p. 140–177.
- Fritsche 2012: Fritsche, Johannes. Agamben on Aristotle, Hegel, Kant, and National Socialism // *Constellations*, 2012, 19, p. 435–459.
- Fritsche 2014: Fritsche, Johannes. *Geschichtlichkeit und Nationalsozialismus in Heideggers 'Sein und Zeit'*. Baden-Baden: Nomos, 2014.
- Fritsche 2015: Fritsche, Johannes. Nationalsozialismus, Antisemitismus und Philosophie bei Heidegger und Scheler // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2015, 63, p. 912–940.
- Fritsche 2016: Fritsche, Johannes. Absence of Soil, Historicity, and Goethe in Heidegger's 'Being and Time': Sheehan on Faye // *Philosophy Today*, 2016, 60, p. 253–269.
- Gabriel 2014: Gabriel, Markus. Der Nazi aus dem Hinterhalt // *Die Welt*, 08.03.2014. Габриель, М. Нацист из засады // *Вопросы философии*, 2015, № 4, 166–169.
- Givsan 1998a: Givsan, Hassan. *Eine bestürzende Geschichte. Warum Philosophen sich durch den «Fall Heidegger» korrumpieren lassen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998.
- Givsan 1998b: Givsan, Hassan. *Heidegger—das Denken der Inhumanität. Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998.
- Goeldel 1984: Goeldel, Denis. *Moeller van den Bruck (1976-1925). Contribution à l'étude de la «Révolution conservatrice» et du conservatisme allemand au XXe siècle*. Fr.a.M.: Peter Lang, 1984.
- Gradowsky 2001: Gradowsky, Zalmen. *Au cœur de l'enfer*. P.: Kime, 2001 (републикация в: *Des voix sous la cendre, Manuscrits des Sonderkommandos d'Auschwitz-Birkenau*. P.:

- Calmann-Lévy, 2005). Градовский, Залман. *В сердце-вине ада. Записки, найденные в пепле возле печей Освенцима* / пер. с идиша под ред. П. Поляна. М.: Гамма-Пресс, 2010.
- Greisch 2003: Greisch, Jean. Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928–32. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins // Thomä, D. (ed.). *Heidegger-Handbuch. Leben—Werk—Wirkung*. Stuttgart u. Weimar: Metzler, 2003, p. 115–127.
- Grondin 2011: Grondin, Jean. *Hans Georg Gadamer*. P.: Grasset, 2011.
- Gumbrecht 2014: Gumbrecht, Hans-Ulrich. Ist Heidegger unvermeidlich? // Blog *Digital/Pausen* [<http://faz-community.faz.net/blogs/digital/archive/2012/03/30/ist-heidegger-unvermeidlich.aspx>].
- Gumbrecht 2015: Gumbrecht, Hans-Ulrich. «Herrlich Volklicher Wille». Was zeigt sich in Heideggers «Schwarzen Hefen»? // *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, blog, 25.04.2015.
- Habermas 1973: Habermas, Jürgen. *Philosophisch-Politische Profile*. Fr.a. M.: Suhrkamp, 1973.
- Habermas 1985: Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1985. *Философский дискурс о модерне* / пер. под ред. Е. Петренко. М.: Весь мир, 2003.
- Habermas 2015: Habermas, Jürgen. L'entretien avec Michael Foessel // *Esprit*, Mai 2015.
- Hartmann 2016: Hartmann, Marie. Négation et détournement des témoignages concentrationnaires — La trilogie allemande de Louis-Ferdinand Céline // *Europe*, 2016, 1041–1042, p. 108–109.
- Haucke 2000: Haucke, Kai. Welt oder Sein? Die gebrochene Neutralität menschlichen Daseins und Heideggers Parteilichkeit // Bialas, W. & Gangl, M. (ed.). *Intellektuelle im Nationalsozialismus*. Fr.a.M.: Peter Lang, 2000, p. 135–175.
- Heidegger H. 2007: Heidegger, Hermann. *Heimkehr 47*. Steigra: Antaios, 2007.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Heinz 2013: Heinz, Marion. 'Volk' and 'Führer': Investigations of Heidegger's Seminar on the 'Essence and Concept of Nature, History, and State' // *Heidegger, Nature, History and State* / trans. G. Fried and R. Polt. L.: Bloomsbury, 2013, p. 67–84.
- Heinz 2015: Heinz, Marion. Die geheimen Briefe // *Hohe Luft*, 03.2015.
- Hersch 1986: Hersch Jeanne. *Éclairer l'obscur. Entretiens avec Gabrielle et Alfred Dufour*. Lausanne: L'Âge d'Homme, 1986.
- Hitler 1925–26: Hitler, Adolf. *Mein Kampf*. München: Franz-Eher-Verlag, 1925–26.
- Hochkeppel 1985: Hochkeppel, Willy. Heidegger und die Nazis und keine Ende // *Die Zeit*, 6.05.1985.
- Hogrebe 2006: Hogrebe, Wolfram. Von der Hinfälligkeit des Wahren und der Abenteuerlichkeit des Denkers. Eine Studie zur Philosophie Oskar Beckers // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2006, 54, 2, p. 221–253.
- Hühnerfeld 1959: Hühnerfeld, Paul. *In Sachen Heidegger: Versuch über ein deutsches Genie*. Hamburg: Hoffmann & Campe, 1959.
- Iesi 1972: Iesi, Furio. *Cultura di destra*. Milano: Garzanti, 1979.
- Iggers 1968: Iggers, Georg. *The German Conception of History*. Middletown, Conn.: Wesleyan UP, 1968.
- Janicaud 2001: Janicaud, Dominique. *Heidegger en France. II. Entretiens*. P.: Albin Michel, 2001.
- Jaspers 1937: Jaspers, Karl. La pensée de Descartes et la philosophie // *Revue philosophique*, 1937, 124/1, 39–148.
- Jaspers 1948: Jaspers, Karl. *Descartes und die Philosophie*. Berlin: de Gruyter, 1948.
- Jaspers 1978: Jaspers, Karl. *Philosophische Autobiographie*. München: Piper, 1978.
- Jonas 2003: Jonas, Hans. *Erinnerungen*. Frankfurt, Leipzig: Insel, 2003.
- Jünger 1932: Jünger, Ernst. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1932 (Юнгер,

- Эрнст. *Рабочий: господство и геитальт* / пер. А. Михайловского. М.: Наука, 2002).
- Kellerer 2011: Kellerer, Sidonie. Heideggers Maske: 'Die Zeit des Weltbildes', Metamorphose eines Textes // *Zeitschrift für Ideengeschichte*, 2011, 5/2, 109–20.
- Kellerer 2015: Kellerer, Sidonie. Heideggers Kampf der Besinnung und die Schwarzen Hefte // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2015, 63 (5), 941–957.
- Kisiel 1992: Kisiel, Theodore. Edition und Übersetzung: Untere Wegs von Tatsachen zu Gedanken, von Werken zu Wegen // Pappenfuss, D. & Pöggeler, O. (ed.). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 3: *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*. Fr.a.M.: Klostermann, 1992, 89–107.
- Kisiel 1995: Kisiel, Theodore. Heidegger's 'Gesamtausgabe': An International Scandal of Scholarship // *Philosophy Today*, Spring 1995, 39/1, 3–15.
- Kisiel 2007: Kisiel, Theodore. In response to my overwrought critics // *Studia phaenomenologica*, 2007, 7, 545–52.
- Kisiel 2009: Kisiel, Theodore. Political Interventions in the Lecture Courses of 1933–36 // Denker, A. & Zaborowski, H. (ed.). *Heidegger und der Nationalsozialismus II*. Freiburg i.Br.; München: Alber, 2009, 110–129.
- Klassen 1988: Klassen, Ben. *The Klassen Letters, 1969–1976*. Otto, NC: Church of the Creator, 1988.
- Klemperer 1947: Klemperer, Victor. *LTI. Notizbuch eines Philologen*. В.: Aufbau-Verlag, 1947. Клемперер, В. *LTI. Язык III Рейха. Записная книжка филолога* / пер. А. Григорьева. М.: Прогресс-Традиция, 1998.
- Lacou-Labarthe 1987: Lacou-Labarthe, Philippe. *La Fiction du politique*. P.: Christian Bourgois, 1987.
- Lescourret 2014: Lescourret, Marie-Anne (ed.). *La dette et la distance — De quelques élèves et lecteurs juifs de Heidegger*. P.: Éditions de l'Éclat, 2014.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Leselbaum/Spire, ed. 2013: Leselbaum J. & Spire, A. (ed.). *Dictionnaire du judaïsme français depuis 1944*. P.: Armand Colin, Le bord de l'eau, 2013.
- Levi 1987b: Levi, Primo. Il buco nero di Auschwitz // *La Stampa*, 27.01.1987.
- Levi 1987a: Levi, Primo. *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi, 1987. Леви, Примо. *Канувшие и спасенные* / пер. Е. Дмитриевой. Послесловие Б. Дубина. М.: Новое издательство, 2010
- Levi 2015: Levi, Primo. *Così fu Auschwitz*. Torino: Einaudi, 2015.
- Löwith 1946–47: Löwith, Karl. Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger // *Les Temps Modernes*, 1946–47, 14.
- Löwith 1986: Löwith, Karl. *Mein Leben in Deutschland von und nach 1933*. Stuttgart: Metzler, 1986.
- Lyotard 1988: Lyotard, Jean-François. *Heidegger et «les Juifs»*. P.: Vrin 1988 (Лиотар, Жан-Франсуа. *Хайдеггер и «Евреи»* / пер. В. Лапицкого. СПб.: Аксиома, 2001.
- Mandioso 2014: Mandioso, Jean-Marc. Comment ne pas penser la technique // *Le Monde*, 26.09.2014.
- Marten 1987: Marten, Rainer. Ein rassistisches Konzept von Humanität // *Badische Zeitung*, 1987, 14/293.
- Marten 1991: Marten, Rainer. *Heidegger lesen*. München: Fink, 1991.
- Mehring 1992: Mehring, Reinhard. *Heideggers Überlieferungsgeschick: Eine dionysische Selbstinszenierung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992.
- Menke 2013: Menke, Christoph. Subjekt: Zwischen Weltbemächtigung und Welterhaltung // Thomä, D. (ed.). *Heidegger-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2013, 320–328.
- Merejkovsky 1917: Merejkovsky, Dmitri Sergejewitsch. Die religiöse Revolution / Vorwort zu: Fedor Dostojewski. *Politische Schriften*. München: Piper, 1917.

- Minder 1968: Minder, Robert. *Dichter in der Gesellschaft: Erfahrungen mit deutscher und französischer Literatur*. Darmstadt: Moderner Buch-Club, 1968.
- Moeller van der Bruck 1923: Moeller van der Bruck, Arthur. *Das dritte Reich*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1923.
- Morat 2012: Morat, Daniel. No inner remigration: Martin Heidegger, Ernst Jünger, and the early Federal Republic of Germany // *Modern Intellectual History*, 2012, 9/3, 661–79.
- Motroshilova 2015: Motroshilova, Nelly V. On Heidegger's 'Black Notebooks'. Or, why has the Publication of Volumes 94–96 of Martin Heidegger's Collected Works caused a Sensation // *Russian Studies in Philosophy*, 2015, vol. 52, Issue 4, p. 70–86.
- Nagel 2008: Nagel, Anne. 'Er ist der Schrecken überhaupt der Hochschule': Der Nationalsozialistische Deutsche Dozentenbund in der Wissenschaftspolitik des Dritten Reichs // Scholtyseck, J. & Studt, Ch. (ed.). *Universitäten und Studenten im Dritten Reich: Bejahung, Anpassung, Widerstand*. B.: Lit, 2008, 115–32.
- Nancy 2014: Nancy, Jean-Luc. Heidegger et nous / *Le Monde*, 26.09.2014 (Нанси, Ж.-Л. Хайдеггер и мы // *Вопросы философии*, 2015, № 4, 163–165).
- Nancy 2015: Nancy, Jean-Luc, *Banalité de Heidegger*. P.: Galilée, 2015.
- Nesi 2014: Nesi, Gianluca. Il sacrificio rituale nazista — Guido List, Adolf Hitler, Martin Heidegger // *Intersezioni*, 2014, 34, 3, 423–447.
- Nesi & Lombardi 2015: Nesi, Gianluca & Lombardi, Paolo. *Cercarsi nel buio: cinque storie di nazisti*. Firenze: Le Lettere, 2015.
- Nolte 1992: Nolte, Ernst. *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*. Fr.a.M.: Propyläen, 1992.
- Nolte 1998: Nolte, Ernst. *Historische Existenz. Zwischen Anfang und Ende der Geschichte?* München: Piper, 1998.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ott 1984: Ott, Hugo. Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Breisgau — Die Zeit des Rektorats von M. Heidegger // *Zeitschrift des Breisgau-Geschichtvereins*, 1984, 107–130.
- Ott 1985: Ott, Hugo. Martin Heidegger und die Universität Freiburg nach 1945 // *Historisches Jahrbuch*, 1985, 1–5, 95–128.
- Ott 1992: Ott, Hugo. *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Fr.a.M., N.Y.: Campus, 1992.
- Payen 2016: Payen, Guillaume. *Martin Heidegger: catholicisme, révolution, nazisme*. P.: Perrin, 2016.
- Pégny 2014a: Pégny, Gaëtan. Savoir et historicité dans l'enseignement et les discours de 1933–1934 // Faye, E. (ed.). *Heidegger, le sol, la communauté, la race*. P.: Beauchesne, 2014, 179–209.
- Pégny 2014b: Pégny, Gaëtan. Polysémie et équivoque: pour une philologie numérique du corpus heideggerien (l'exemple du terme Dasein) // *Études romanes de Brno* 35, 1/2014, 123–139 (англ. пер.: The many lives of Dasein: Towards a philological approach to the corpus of Heidegger's works by digital means // Bahjor, H. et al. (ed.). *The Future of Philology*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2014, 194–217).
- Pégny 2014c: Pégny, Gaëtan. Zu Hermann Heideggers Leserbrief ("Das entspricht nicht den Tatsachen", *Badische Zeitung*, 10.05.2014) / <http://michabrumlik.de/tag/hermann-heidegger/>
- Pégny 2016: Heideggers Selbstausslegung in den «Schwarzen Heften»: Die Erläuterung von Sein und Zeit (I) // Heinz, M. & Kellerer, S. (ed.). *Martin Heideggers «Schwarzen Heften»: Eine philosophisch-politische Debatte*. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2016.
- Pöggeler 1963: Pöggeler, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske, 1963.
- Pöggeler 1974: Pöggeler, Otto. *Philosophie und Politik bei Heidegger*. Freiburg, München: Alber, 1974.

- Pöggeler 1985: Pöggeler, Otto. Den Führer führen? Heidegger und kein Ende // *Philosophische Rundschau*, 1985, 32, 26–67.
- Poliakov 1961: Poliakov, Léon. *Histoire de l'antisémitisme*. Vol. 2. P.: Calmann-Lévy, 1961.
- Polt 2009: Polt, Richard. Jenseits von Kampf und Macht: Heideggers heimlicher Widerstand // Denker, A. & Zabrowski, H. (ed.). *Heidegger und der Nationalsozialismus*, vol. 2, *Interpretationen*. München: Alber, 2009, 155–86.
- Profeti 2015: Profeti, Livia. Essere e tempo? No, grazie! // *Left*, 15.08.2015, 78–81.
- Rauschning 1940: Rauschning, Hermann. *Gespräche mit Hitler*. Zürich, N.Y.: Europa Verlag, 1940.
- Rastier 2005: Rastier François. *Ulysse à Auschwitz*. P.: Cerf, 2005.
- Rastier 2015: Rastier François. *Naufrage d'un prophète — Heidegger aujourd'hui*. P.: PUF, 2015.
- RJ 2015: *Heidegger et «les juifs»*. Colloque sous la dir. de J. Cohen & R. Zaoury-Orly // *La Règle du jeu*, 2015, n° 58–59.
- Rockmore 1995: Rockmore, Tom. *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*. L., N.Y.: Routledge, 1995.
- Safranski 1994: Safranski, Rüdiger. *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. München: Hanser, 1994.
- Schmitt 1942: Schmitt, Carl. *Land und Meer: eine weltgeschichtliche Betrachtung*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1993.
- Schmitt 1991: Schmitt, Carl. *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*. B.: Duncker & Humblot, 1991.
- Schmitz-Berning 2007: Schmitz-Berning, Cornelia. *Vokabular des Nationalsozialismus*. B.; N.Y.: de Gruyter, 2007.
- Schneeberger 1962: Schneeberger, Guido. *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*. Bern: Selbstverlag, 1962.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Schürmann 1982: Schürmann, Reiner. *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. P.: Seuil, 1982.
- Scianca 2011: Scianca, Adriano. *Riprendersi tutto. Le parole di CasaPound: 40 concetti per una rivoluzione in atto*. Milan: Seb, 2011.
- Sieg 1989: Sieg, Ulrich. 'Die Verjudung des deutschen Geistes' // Die Zeit, 22.12.1989.
- Sharpe 2017: Sharpe, Matthew. Of Idols and Tribes, Forests and Trees: On Thomas Sheehan's Emmanuel Faye (Flawed, not Fraud) // *Philosophy Today* (в печати).
- Smith 1995: Smith, Gregory Bruce. *Nietzsche, Heidegger and the Transition to Postmodernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Spengler 1918–22: Der Untergang des Abendlandes. Wien: Braumüllerin; München: C. H. Beck, 1918–22 (Шпенглер, Освальд. *Закат Европы* / пер. И. Маханькова. М.: Мысль, 1998).
- Steiner 1981: Steiner, George. *The Portage to San Cristobal of A. H.* L.: Faber & Faber, 1981.
- Strauss 1941: Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Westport: Greenwood Press, 1941.
- The Heidegger Concordance 2013: *The Heidegger Concordance*, vol. 3, ed. F. Jaran, Ch. Perrin. L., Oxford, N. Y.: Bloomsbury, 2013.
- Thomä 1990: Thomä, Dieter. *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1990.
- Thomson 2005: Thomson, Iain D. *Heidegger on Ontotheology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Trawny 2014a: Trawny, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Fr.a.M.: Klostermann, 2014.
- Trawny 2014b: Trawny, Peter. *Irrnisfuge. Heidegger An-archie*. B.: Matthes und Seitz, 2014.
- Trawny 2015a: Trawny, Peter. *Technik. Kapital. Medium*. B.: Matthes & Seitz, 2015.

- Trawny 2015b: Trawny, Peter. L'errore di Faye // *Corriere della sera*, 4.07.2015.
- Vattimo 1985: Vattimo, Gianni. *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.
- Vattimo 1992: Vattimo, Gianni. Heideggers Verwindung der Modern // Veauthier, F. (ed.). *Martin Heidegger: Denker der Post-Metaphysik*. Heidelberg: Carl Winter, 1992, 49–66.
- Vattimo 2009: Vattimo, Gianni. *Addio alla Verità*. Roma: Meltemi, 2009.
- Vattimo 2012: Vattimo, Gianni. Heidegger, maestro nazista // *Lettera 43*, 12.05.2012.
- Vattimo & Marder 2014: Vattimo, G. & Marder, M., (ed). *Deconstructing Zionism. A Critique of Political Metaphysics*. L., N.Y.: Bloomsbury, 2014.
- Vattimo 2015: Vattimo, Gianni. Il buco nero di Heidegger // *La Stampa*, 25.07.2015.
- Vietta 1949: Vietta, Egon. Freund der Weisheit: Zu Martin Heideggers 60. Geburtstag am 26. September // *Die Welt*, 151, 26.09.1949.
- Vietta 1989: Vietta, Silvio. *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus*. Tübingen: Niemeyer, 1989.
- von Krockow 1958: von Krockow, Christian. *Die Entscheidung*. Stuttgart: Enke, 1958.
- Vordtriede 1998: Vordtriede, Käthe. *Mir ist es immer noch wie ein Traum, dass mir diese abenteuerliche Flucht gelang. Briefe nach 1933 aus Freiburg, Frauenfeld und New York an ihren Sohn Werner*. Lengwil: Libelle, 1998.
- Weill 2014: Weill, Nicolas. *La liberté d'errer, avec Heidegger*. Montpellier: Indigène, 2014.
- Wolin 1993: Wolin, Richard (ed.). *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Wolin 2014: Wolin, Richard. Thoughtlessness Revisited: A Response to Seyla Benhabib // *Jewish Review of Books*, 30.09.14.
- Wolin 2015: Wolin, Richard. Heidegger's Philosophy of Violence // *Chronicle Review*, 3.03.2015.
- Wrathhall 2011: Wrathhall, Mark A., *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Zaborowski 2010: Zaborowski, Holger. *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Fr.a.M.: S. Fischer, 2010.
- Zarader 2014: Zarader, Marlène. *La dette impensée—Heidegger et l'héritage hébraïque*. P.: Le Seuil, 2014.
- Zimmermann 1990: Zimmermann, Michael. *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Zimmermann 2005: Zimmermann, Michael E. Die Entwicklung von Heideggers Nietzsche-Interpretation // Denker, A. et al. (ed.). *Heidegger und Nietzsche*. Freiburg: Alber, 2005, p. 97–116.
- Žižek 2007: Žižek, Slavoj. Why Heidegger Made the Right Step in 1933 // *International Journal of Žižek Studies*, 2007, Vol. 1, No. 4, 1–40.
- Дугин 2002: Дугин, Александр. *Евразийский путь*. М.: Арктогея, 2002.
- Дугин 2009: Дугин, Александр. *Четвертая политическая теория*. М.: Амфора, 2009. Англ. пер.: *The Fourth Political Theory*. L.: Arktos Media, 2012.
- Дугин 2010: Дугин, Александр. *Мартин Хайдеггер: философия другого Начала*. М.: Академический проект, Фонд «Мир», 2010. *Martin Heidegger. The Philosophy of Another Beginning*. Washington: Radix, 2014.
- Дугин 2011: Дугин, Александр. *Мартин Хайдеггер: возможность русской философии*. М.: Академический проект, 2011.

ХАЙДЕГГЕР, «ЧЕРНЫЕ ТЕТРАДИ» И РОССИЯ

- Дугин 2014: Дугин, Александр. *Мартин Хайдеггер. Последний бог*. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин 2015: Dugin, Alexander. *Eurasian Mission*. L.: Arktos, 2015.
- Мотрошилова 2015: Мотрошилова, Неля. Почему опубликование 94–96-го томов собрания сочинений М. Хайдеггера стало сенсацией? // *Вопросы философии*, 2015, № 1.
- Хоружий 2015: Хоружий, Сергей. Бибахин, Хайдеггер, Палама в проблеме энергии // *Stasis*, 2015, 3:1.

Сведения об авторах

Эмманюэль Фай / Emmanuel Faye

Профессор новой и современной философии, Университет Руан-Нормандия, Франция
emmanuel.faye@gmail.com

Йоханнес Фриче / Johannes Fritsche

Профессор философии, отделение философии, Босфорский университет, Стамбул, Турция
johannes.fritsche@boun.ede.tr

Марион Хайнц / Marion Heinz

Профессор философии, Зигенский университет, Германия
heinz@philosophie.uni-siegen.de

Сидони Келлерер / Sidonie Kellerer

Доцент факультета философии, Кёльнский университет, Германия
sidonie.kellerer78@gmail.com

Марлен Ларюэль / Marlene Laruelle

Профессор-исследователь, Университет Джорджа Вашингтона, Вашингтон, США
laruelle@gvu.ede

Гаэтан Пени / Gaëtan Pégny

Преподаватель философии, Франция
gaetan_pegny@hotmail.com

Франсуа Растье / François Rastier

Старший исследователь, CNRS-INaLCO, Париж,
Франция

frastier@gmail.com

Ричард Волин / Richard Wolin

Заслуженный профессор истории, политической науки и сравнительного литературоведения, The Graduate Center, Нью-Йорк, США

rbwolin@gmail.com

Научное издание

Хайдеггер, «Черные тетради» и Россия

Главный редактор *В. В. Анашвили*
Заведующая редакцией *Ю. В. Бандурина*
Выпускающий редактор *Е. В. Попова*
Корректоры *Ф. Н. Морозова, Г. А. Лакеева*
Художник *В. П. Вертинский*
Оригинал-макет *О. З. Элоев*
Верстка *А. И. Попов, Т. А. Файзуллина*

Подписано в печать 09.10.2017. Формат 84×108/32.
Гарнитура PT Serif Pro. Усл. печ. л. 19,32
Тираж 1000 экз. Изд. № 1142. Заказ №

Издательский дом «Дело» РАНХиГС
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Коммерческий центр — тел. (495) 433-25-10, (495) 433-25-02
delo@ranepa.ru,
www.ranepa.ru
Интернет-магазин: www.delo.ranepa.ru

I SN 978-5-7749-1314-5



9 785774 913145

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ
«ДЕЛО» РАНХИГС
Москва, проспект Вернадского, д. 82
Тел.: (495) 433-25-02
delo@ranepa.ru

Вышли в свет книги

Егор Тимурович ГАЙДАР. Собрание сочинений: в 15 т.
Т. 11–15.

Владимир Александрович МАУ. Государство и экономика.
Опыт экономических реформ.

Владимир Александрович МАУ. Экономика и власть.
Опыт посткоммунистической трансформации.

В серии «Экономическая история в прошлом и настоящем»:

Александр ИЗГОЕВ. Рожденное в революционной смуте.

Алексей ГОЛОВАЧЕВ. История железнодорожного дела
в России.

Александр ГЕРШЕНКРОН. Экономическая отсталость
в исторической перспективе.

Александр ФУРСЕНКО. Династия Рокфеллеров. Нефтя-
ные войны (конец XIX — начало XX века).

В серии «Академический учебник»:

А. МАС-КОЛЕЛЛ, М. Д. УИНСТОН, Дж. Р. ГРИН. Ми-
кроэкономическая теория: в 2 кн.

Жан ТИРОЛЬ. Теория корпоративных финансов: в 2 кн.

Фумио ХАЙЯШИ. Эконометрика.

Питер КЕННЕДИ. Путеводитель по эконометрике: в 2 кн.

Уильям Г. ГРИН. Эконометрический анализ: в 2 кн.

Морис ОБСТФЕЛЬД, кеннет РОГОФФ. Основы междуна-
родной макроэкономики.

Джеймс СТОК, марк УОТСОН. Введение в эконометрику.

Майкл УИКЕНС. Макроэкономическая теория: подход
динамического общего равновесия.

Карл УОЛШ. Монетарная теория и монетарная политика.

Э. Колин КЭМЕРОН, Правин К. ТРИВЕДИ. Микроэкономика: методы и их применения: в 2 кн.

О. БЛАНШАР, С. ФИШЕР. Лекции по макроэкономике.

В серии «Интеллектуальная биография»:

Бенуа ПЕТЕРС. Деррида.

Ховард АЙЛЕНД, Майкл У. ДЖЕННИНГС. Вальтер Беньямин: критическая жизнь.

В серии «Очень краткое введение»:

Кен БИНМОР. Теория игр.

Эйн-Я ГУРА, Майкл МАШЛЕР. Экскурс в теорию игр. Нетипичные математические сюжеты.

Дэвид ДЖ. ХЭНД. Статистика.

Майкл АЛЛИНГЕМ. Теория выбора.

Авинаш ДИКСИТ. Микроэкономика.

Парта ДАСГУПТА. Экономика.

В серии «Интеллектуальный бестселлер»:

Хайдеггер, «Черные тетради» и Россия. Сборник статей.

Александр ПАВЛОВ. Бесславные ублюдки, бешеные псы.

Вселенная Квентина Тарантино.

Александр ГЕНИС. Конь в кармане: лирическая культурология.

Борис ПАРАМОНОВ, Иван ТОЛСТОЙ. Бедлам как Вифлеем. Беседы любителей русского слова.

Стив ФУЛЛЕР. Социология интеллектуальной жизни: карьера ума внутри и вне академии.

Ицхак ГИЛЬБОА. Как принять наилучшее решение? Теория принятия решений на практике.

Кеннет ПОМЕРАНЦ. Великое расхождение: Китай, Европа и создание современной мировой экономики.

Пьер БУРДЬЕ. О государстве: курс лекций в Коллеж де Франс (1989–1992).

Нильс Лунинг ПРАК. Язык архитектуры.

Митчелл ДИН. Правительность: власть и правление в современных обществах.

Ян де ФРИС. Революция трудолюбия: потребительское поведение и экономика домохозяйства с 1650 года до наших дней.

Джон УРРИ. Офшоры.

Стейн РИНГЕН. Народ дьяволов: демократические лидеры и проблема повиновения.

Энтони ГИДДЕНС. Неспokoйный и могущественный континент: что ждет Европу в будущем?

Ричард ЛАХМАН. Что такое историческая социология?

Доминик ПЕРЛЕР. Теории интенциональности в Средние века.

Науки о языке и тексте в Европе XIV–XVI вв.

Малкольм БУЛЛ. Анти-Ницше.

Юрген КАУБЕ. Макс Вебер: жизнь на рубеже эпох.

Рюдигер САФРАНСКИ. Ницше: биография его мысли.

Георгий СТАРОСТИН. К истокам языкового разнообразия. Десять бесед о сравнительно-историческом языкознании с Е. Я. Сатановским.

Максим КРОНГАУЗ. Слово за слово: о русском языке и не только.

Александр МЕЩЕРЯКОВ. Terra Nipponica: среда обитания и среда воображения.

Осмысление природы в японской культуре. Сборник статей.