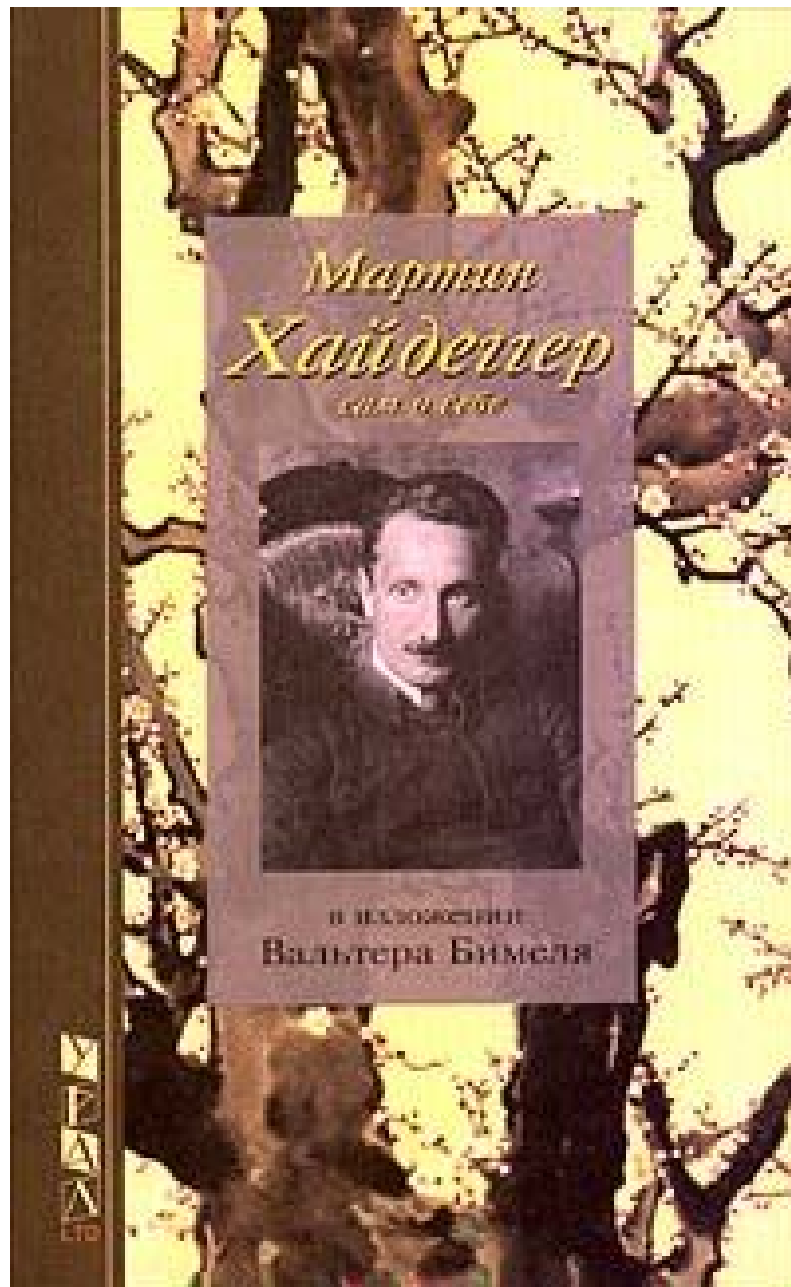


Вальтер Бимель

Мартин Хайдеггер сам свидетельствующий о себе и о своей жизни





Вальтер Бимель

Мартин Хайдеггер сам свидетельствующий о себе и о своей жизни(с приложением фотодокументов и иллюстраций): Пер. с нем. Александра Верникова-Изд-тво Урал LTD 1998-288 с.(Биографические ландшафты)

Автор данной биографической книги Вальтер Бимель — в прошлом студент и «по жизни» ученик Хайдеггера — не ставит цели открыть и осветить «другую сторону» Светила или обнаружить «пятна» на этом солнце философии XX века; в книге не найти описания жизни Учителя как обычного человека — семья, привычки, любви, друзья и т. п.; никакой диалектики. В тексте Хайдеггер предстает исключительно цельной и одноплановой фигурой, для которой мыслить и означало жить — но отнюдь не по формуле Декарта «Мыслю, следовательно существую». Используя язык философии самого Хайдеггера, Бимель пытается представить внутренний путь этого мыслителя как самый настоящий жизненный путь.

ББК87.3 Б 61

ISBN 5-8029-0007-5 (рус.) ISBN 3-499-50200-3 (нем.)

Martin Heidegger

mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Walter Biemel

Содержание

Введение 17

О влиянии трудов 23

О развитии мысли 38

Двойной лейтмотив хайдеггеровской мысли: вопрос о бытии и вопрос об истине (алетейе) 57

Вопрос о бытии в горизонте времени («Бытие и Время», 1927) 61

К тематике и членению работы 62

Здесь-бытие как бытие-в-мире 71

Экзистенциалы и временность 100

Вопрос об истине (к параграфу 44) 113

Вопрос об истине в работе «О существе истины» (1930) 124

Искусство и алетейя («Исток произведения искусства», 1935) 150

Человечность человека («Письмо о «гуманизме», 1946) 188

Алетейя и существо техники («Вопрос о технике», 1953) 208

Поэзия — мысль — язык («Существо языка», 1957) 233

Алетейя — дело мысли («Конец философии и задача мысли», 1964) 259

Хронологическая таблица 271

Отклики и свидетельства 277

Именной указатель 282

Об авторе 284

Пред-и-словие к пере-воду

Хотелось бы сделать это предисловие чисто «техническим» — причем не вдаваясь в то, что является «существом технического», — чем-то типа записки, объясняющей, а точнее, о-правдывающей выбор именно таких и сяких русских слов для тех оригинально-ключевых хайдеггеровских «понятий», что постоянно встречаются в тексте, но — увы... Когда дело речи касается Хайдеггера, с этой внушительной персоной — для кого грата, а для кого и откровенно нон грата, — видимо, никак не обойтись без у-частливой

доли миро-воззрения. Итак, у-словное пред-о-правдывание будет осуществлено по-пунктно.

1. Данная «монография», хотя написана и не рукою самого Хайдеггера, написана, как мог бы сказать, скажем, розово-мирный Даниил Андреев, его человекоорудием, Вальтером Бимелем, и вся состоит из открытых и скрытых цитат из оригинала. Поэтому в основном весь объем книги занят практически оригинальным хайдеггеровским текстом — представляющим для переводчиков известные (давно) и уже традиционные, что ли, трудности. Точнее — проблемы.

2. На проблему перевода «вообще» существуют, в общем, две принципиально-всеобъемлющие точки зрения: а) Перевод с языка на язык вполне возможен в весьма адекватной степени — умолчно метафизическая точка зрения, б) Перевод с языка на язык в принципе невозможен — умолчно феноменологическая точка зрения.

Но поскольку сам Хайдеггер находил-ся и помещал-ся, грубо говоря, между метафизикой и феноменологией, сказывая, как пра-пра-пра-пра-бабушка, всегда надвое, то и переводчик, волей-неволей соответствуя делу Хайдеггера, оказывается в про-свете между этими крайностями, что дает ему маргинально-промежуточную волю обходиться так или сяк с родным языком — ломать его, гнуть, скручивать, членить, отчасти «изобретать» и т. п. Такая — в принципе единственно возможная и верная — позиция санкционирована еще и тем, что сам Хайдеггер только то и делал, что пере-водил свой родной «общенемецкий», немецкий некоего средне-усредненного немца, того, кого он сам же называл словом «дас ман», на какой-то другой, точнее, иной немецкий. Естественно, конечно, что в случае Хайдеггера раз-рыв между естественно-общепринятым и лично-на-думаным-у-по-мненным меньше, чем соответствующий разрыв у переводчика. Правда, переводчик Хайдеггера на русский — благодаря существенной корне-смысловой и морфологической близости русского и немецкого языков — находится в положении предпочтительном и преимущественном по сравнению с переводчиками, скажем, на английский или французский, строй которых практически вообще не позволяет обходиться и «играть» с языком так, как это делал на немецком Хайдеггер и как это делают (в той или иной мере) все его переводчики на русский. Говоря коротко и примерно, Хайдеггер держался в своем языке — по отношению к своему языку, — как послушно прислушивающийся созерцатель, наподобие какого-нибудь буддийского созерцателя «вещей» (и не случайно, что в конце жизни он подошел очень близко к мировоззрению дзэн), или как ребенок, играющий в слова и заметивший, что в этой игре их можно членить и поворачивать и так и эдак (банка — ка-бан, дом — мод, МИР — РИМ, Da-Sein — Das-ein), или как поэт, или как курильщик гашиша. Все названные «персоны» обнаруживают — идя своими путями, — что при вслушивании в язык и взглядывании в слова те начинают выказывать двойные

донья, тройные смыслы, поворачиваться-играть, точно алмазы, множеством новых «граней», создавая, в зависимости от угла зрения, всё новые и новые связи и «создавая» всякий раз если и не совершенно новый, то существенно измененный мир. Существенное и определяющее отличие именно Хайдеггера от всех вышеназванных в том, что он этими возможностями пользовался не просто от случая к случаю, «по вдохновению», когда «взбредет охота», но постоянно-неотступно и целенаправленно, точно вольный каменщик, упорно строящий свое «Здание»; Хайдеггер концептуализировал и систематизировал эту возможность, на-пустив-на-бросив ее, точно свет-тень, на область традиционного философствования, и таким образом учредил-ся как небывалый «поэт мысли», как сосредоточеннейше думающий и всё упоминающий писатель, как сугубо национальный сказочный руко-дел—среди «ученых-философов», ловко и привычно обращающихся с техническим аппаратоминструментарием своего «специального», со-обща и согласноконвенционально разделяемого, насквозь пронизанного «международными» греко-латинизированными терминами языка.

Вот только один пример того, как Хайдеггер обращался с родным ему языком и как (и чем) он тут же о-правдывал это (в переводе В. Бибихина, «Вопрос о технике», в книге: Мартин Хайдеггер. «ВРЕМЯ И БЫТИЕ». М.: «Республика», 1993, с.229): «Назовем теперь тот захватывающий вызов, который сосредоточивает человека на поставлении всего, что выходит из потаенности, в качестве состоящего-в-наличии,— по-ставом.

Решимся (sic! — А. В.) применить это слово в пока еще совершенно непривычном смысле.

В существующем смысле слово «постав» (нем. Gestell.— А. В.) означает станок, например ткацкий. Поставом называются также мельничные жернова. И таким же тяжелым и жестким, как они, кажется напросившееся (?! — А. В.) нам (?!?! — А. В.) теперь новое употребление слова «постав». Не говоря уже о произволе такого переименования слов зрелого языка. Можно ли дальше зайти со странностями? Наверное нет (почему же, спрашивается, нет? — А. В.). Но только эти странности — старый обычай мысли. И мыслители следуют ему как раз тогда, когда мысль должна приблизиться к самому весоному. Мы, поздно рожденные (?! — А. В.), уже не в состоянии взвесить, что это значит, когда Платон решается употребить для обозначения существа всего существующего слово «эйдос». Ведь E'ίβο[^] в повседневном языке означал вид, предлагаемый нашему чувственному зрению видимой вещью. Платон вверяет этому слову совершенно необычную задачу быть названием того, что чувственным взором как раз никогда и нигде не воспринимается... Рядом с тем, что в этом и в некоторых других случаях Платон навязывает (?! — А. В.) языку и мышлению, применить слово

«постав», как мы сейчас решились, в качестве имени для существа современной техники можно почти безобидно (аплодисменты! — А. В.) ».

Спрашивается: если Хайдеггер оправдывал подобное (отнюдь, как выясняется из его же текста, не бес-подобное) слово-употребление и слово-образование, ссылаясь на Платона и его традиционно-высокий и давний авторитет (то есть, в переводе на русский, самость, само-стоятельность, само-волие), то как же переводчику самого Хайдеггера не поступать в своем труде подобным же образом, ссылаясь на подобный авторитет самого (!) Хайдеггера — следуя его же собственному примеру, откровенно продемонстрированному примером из вышеприведенной цитаты?

Хайдеггер не то что расходился с «традицией», но он попросту расходился в языке и своем сказе всюду — проходя таким образом какую бы то ни было традицию насквозь и понимая при этом, что традицию, наряду со всеми прочими сущими и само-бытными вещами, у-станавливает (хотя и не обязательно способом технического «по-става») некий начальный, и в этом смысле начальственный, человек как здесь-бытие (Dasein), как здесь-бытующий человек, открытый для со-кровенного (Verborgen) при-говора и за-говора (Zu-spruch и An-spruch) языка и потому-ради того особым образом про-светленный (gelichtet). В соответствии с этим глубокое и широкое знание переводчиком всеобще-философской проблематики «от Платона до наших дней» не играет в случае Хайдеггера какой-либо существенной роли и может скорее помешать, чем помочь. Столь же малую роль подспорья способно сыграть в этом деле и знание переводчиком других (в данном случае русских) переводов Хайдеггера. Эта «незагруженность» в случае Хайдеггера скорее даже необходимая предпосылка «у-дачи» — и опять же по примеру самого Хайдеггера, который, переводя либо толкуя любого из известных философов, делал это будто впервые, учитывая «традицию» лишь с тем и для того, чтобы пройти ее насквозь, из нее добросовестно выйти и от нее оттолкнуться. Глядя более, что ли, широко, вполне корректно было бы сказать, что хайдеггеровское творчество с самого начала являлось ростком и «вирусом» вос-точного мировоззрения дзэн посреди континента о-забоченной прошлым и будущим своего существования и сохранением-сбережением оною в «настоящем» качестве за-падной мысли, мысли Страны Вечера (Abendland) — как упорно и повсюду в своих писаниях Хайдеггер называет Европу, Запад. Действительно (во-истину), чему, как не дзэну, — из всех предельных земных мировоззрений, — дзэну с его первенством и главенством «здесь и сейчас» более всего и по существу со-ответствует та у-становка, на которой Хайдеггер всю жизнь стоял и настаивал, и не мог иначе, и которая всякий раз, будучи прикладываема к любому делу-любой мысли, заставляет взяться за них с самого начала, «точно» в первый раз, и довести-возвести начатое до самого конца, до совершенного завершения. Полнота и самодостаточность дискретности. Острова в океане за-бытия. Эгейский архипелаг в летеиском море. Горные вершины вулканов спят до поры до

времени бытия во тьме ночной за-бытости... Что-то такое. Только путь к «дзэн» был Хайдеггером вполне по-немецки про-рыт, заливы между островами марафонски переплыты, стадии, сколько их было, тщательно, с чистой совестью и без усталости про-странствованы, вершины «покорены» само-отверженно-решительным скалолазаньем. Пришлось, что называется, вволю попотеть, чтобы прийти к чему-то такому, как дзэнская свобода. Нельзя же, в самом деле, просто непорядочно, не по-бюргерски, безответственно по отношению к родным корням взять и одним прыжком (хотя Хайдеггер частенько говорит в своих писаниях о «прыжках»), что называется на-скоком, принять такое отношение к бытию и такую связь с бытием на веру. Наверное, этого бы и впрямь не получилось у человека из Германии первой половины XX века, и наверняка Хайдеггер пребывал в «истине», поступая именно так. Он, собственно, открыл и прочно у-чредил (не как «какой-то» поэт, которому «все позволено», но как серьезный мыслитель'.) такую свободу мыслить-сказывать, что она непременно предполагает и включает легкомысленное отношение к самому перво-открывателю, вплоть до самого игривого и вольного об-хождения и с его «фигурой», и с его «трудами». Как говорится (по-русски), за что боролся, на то и напоролся. Истинно про-светленный последователь и носитель дзэн призывает, с одной стороны, «убивать Будду» буквально на месте встречи, которое изменить никак нельзя, ибо оно неизменно и всегда одно и то же — здесь и сейчас; с другой же стороны, он буквально призывает его (то есть себя) «пинать», «оплевывать», «вытирать о него ноги» и все прочее в человеке, что можно обо что-либо вытирать. И так оно и есть, ибо место, и самое место, книгам Хайдеггера — для «дас мана», для так называемого «массового читателя», в расчете на которого и была написана нижеследующая монография, — в так и называемом «отхожем месте»... А пока до этого места не дошло — собственно «техническая сторона дела», то есть «технические особенности» по-ставленного (мною) на заказ перевода, исполненного при помощи такого существа техники, как компьютер: 3. В немецком языке существует такая особенность, что все существенные слова, то есть существительные, пишутся с большой (прописной) буквы. Поэтому на немецком невозможны такие фразы, как, скажем, «Хайдеггер — Философ с большой буквы», и невозможно предпочтительно выделить Бытие по отношению к «просто» бытию. Мысль невозможно отличить от мысли и т. п. В соответствии с этим я — как переводчик на русский, где такие вариации имеют некоторую смысловозначительную силу, — оставлял за собой право там, где считал нужным, писать те или иные однородные по буквенному составу слова то с маленькой (строчной), то с большой (заглавной) буквы.

4. Самая «существенная» техническая особенность: традиция русского философского языка «знает» и у-порно держится различия между понятиями «бытие» и «сущее», где «сущее» есть видимая и чувственно постигаемая часть всеобъемлющего, непостижимого и неизреченного Бытия. Обычно при переводах Хайдеггера на русский (В. Бибихин, А. Михайлов и др.) это

различие сохраняется и присутствует-бытует как таковое. Однако в немецком оригинале, у самого Хайдеггера, «бытие» (Sein) и «сущее» (Seterade) соотносятся как однокоренные слова, как целое и часть, т. е. Seiende является — грамматически — попросту причастием от слова Sein. Русскому корню «сущ-» в таких словах, как, например, сущее, существо, сущностный, присутствие, отвечает особый немецкий корень «wes-» в таких словах, как Wesen (существо), Anweseraheit (присутствие) и т. д. Поэтому я решаюсь, идя как бы вразрез с «традицией» и глядя по существу в оригинал, переводить слово Seiende на русский всюду такими взаимочередующимися в зависимости от ближайшего контекста словами, как «бытийствующее», «бытующее», «бы/такое». Корни «быт» и «сущ» в данном переводе нигде не выступают взаимозаменяемыми синонимами — в полном соответствии с положением и поведением этих слов в оригинале.

5. Выбирая в самом начале «стратегию» перевода, я решил (в отличие, например, от тех же Библихина и Михайлова) не пытаться скрывать, что производимый текст есть перевод. Отсюда, вероятно, его еще большая «шероховатость» и «трудность» для гладкого чтения, чем в случае тех же Библихина и Михайлова. Здесь перевод стремится «концептуально» демонстрировать, с одной стороны, свою бес-помощность и дистанцированность-у-даленность от живого источника, от оригинала, а с другой — старается быть максимально точным, едва не до подстрочности, до-словности и буквализма. Читая Хайдеггера, трудно не заметить, что он тщательнейшим образом отбирал и про-думывал (а порой и вы-думывал или пере-думывал — как в истории с «по-ставом») слова, он буквально «смотрел в корень» слов, то есть предавался рискованному по определению этимологизированию — в противовес традиционно-принятой терминологизации. Поэтому, переводя, я стремился о-ставить как можно больше собственно русских, «родных» слов (как Хайдеггер сохраняет слова сугубо немецкие или, более общо, германские) и свести до минимума терминологическую заимствованную латынь. Естественно, это касается в первую очередь так называемых «значимых» слов, но отчасти также и «служебных»: предлогов, союзов и т. п. Хайдеггер был, мягко говоря, в предпочтительном положении, избирая для своих «про-светительских целей» слова родного ему языка — и потому мог обходиться меньшим количеством слов и быть, соответственно, более внушительно и со-держательно-лаконичным. Мне же, по избрании вышеописанной стратегии, приходилось — ища возможно более полных соответствий и, у-словно говоря, точнейших возможностей передачи — «превращать» одно потенциально многомерное и многозначное в своей тугой свернутости слово, разворачивать его (и тем до известной степени обессиливать) в два, а то и в три русских слова, соединенные дефисом. Или приходилось ставить рядом поясняющее и дополняющее, грамматически согласованное с «главным», слово в косых скобках / /— и этим косые скобки в тексте отличаются от круглых (), кои являются авторскими. Полагаю необходимым привести конкретные примеры

вышеизложенной переводческой стратегии опять же попунктно: 6. Немецкое Denken (думать-мыслить) — по толкованию самого же Хайдеггера в работе «Was heisst Denken» («Что значит думать-по-мнить», либо «Что зовет думать-помнить», либо «Что зовется мышлением-по-мнением») — уже в /этимологическом/ корне содержит и слово «по-мнить», «памятовать». Поэтому я всюду в переводе ставлю визуально-громоздкие и в большинстве случаев фонетически неуклюжие варианты: думать-по-мнить, мыслить-по-мнить, мышление-по-мнение, мысле-по-мнительный, про-думать-по-мнить и т. д. Ибо это со-держание, эта взаимосвязь двух слов для Хайдеггера одна из самых существенных и существенных.

7. Говоря о со-держании: немецкие слова Verhalten, Verhältnis — традиционно переводимые в нормативных русских словарях такими словами, как «отношение», «поведение», — со-держат в себе корень «halt», что по-русски соответствует корню «держ», за какой корень Хайдеггер напрочь ухватился и держится, и очень многое из него вытягивает. Поэтому я всюду в переводе пишу так: /со-держательные/ отношения, /со-держательное/ поведение и т. п. То же самое относится и к немецким словам с корнем «-йог-» — таким как ge/гогеп, Zuge/iorigkeit и т. д., — соответствующим русскому корню «-слух/слуш-». Хайдеггер очень большое значение и внимание придает слуху-вслушиванию-послушности-послушанию. Поэтому я всюду в переводе пишу так: /послушно/ принадлежит и т. п. И опять же, все сказанное в данном пункте относится к употреблению Хайдеггером немецких слов с корнем «stimm», соответствующим русскому корню «голос/глас». Поэтому я всюду пишу так: /согласованное/ определение, /согласующая/ определенность и т. д. В некоторых случаях скобки убираются. Вообще же «система» косых скобок распространяется и на «имплицитные» приставки, «беглые» гласные и т. п. Например: /про/-явленность, про-из-/в/несение.

8. Родственна вышеописанной следующая тактика: я разворачиваю одно какое-то очень плотно насыщенное смыслами и сжатое немецкое слово посредством двух-трех слов, представляющих собою словосочетание (существительное + прилагательное, наречие + глагол и т. п.). Например: Befindlichkeit — находчивая расположенность; Erfolg — успешное следствие; Gegend — место встречи. Иногда члены таких словосочетаний меняются местами и «частями речи», рокируются точно так же, как это происходит у Хайдеггера (ср. «Существо истины есть истина существа») — следствие успеха, /пред/расположенность к находчивости.

9. Если у Хайдеггера почти отсутствуют термины в традиционном понимании этого слова, то на их место встают терминизуемые им слова родного языка, кои он, избрав за ключевые в том или ином писании, никогда не заменяет словами, на первый взгляд вполне синонимичными. Например, Verborgenheit (сокрытость-сокровенность-сокровище — в моем переводе)

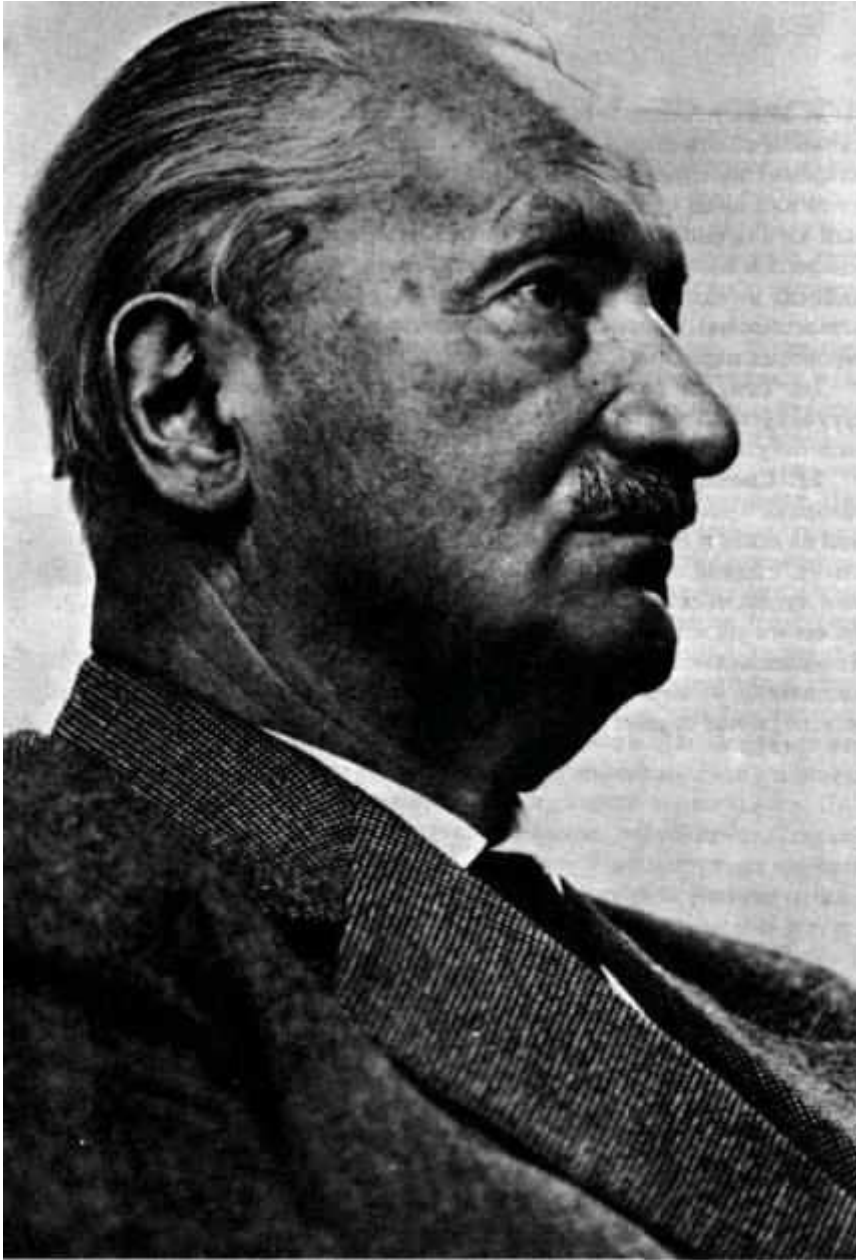
никогда не заменяется словом *Geheimnis* (тайна, утаивание, потаенность). Система придерживания и удержания «хайдеггеровских парадигм» проходит сквозь весь текст перевода.

10. Там, где возникает хайдеггеровская по существу игра сугубо русских корней слов между собою — в оригинале в таком виде отсутствующая, — я даю ей волю.

11. Своей, что ли, «сверхзадачей» — если вообще можно говорить о сверхзадачах, когда речь идет о работе, выполняемой на заказ к твердо установленному сроку, — данный перевод имеет, с одной стороны, отпугнуть от чтения всех неспособных пуститься во все тяжкие подобного чтения, а с другой — провести убеждение, что лучшим, наиболее совершенным п е р е - водом является не перевод книги с языка оригинала на язык читателя, но перевод самого читателя в язык оригинала, т. е. изучение другого языка и «овладение» им*.

А. ВЕРНИКОВ

* Для сравнения и получения читателем более полного, «объективного» представления о наследии Хайдеггера следует привести информацию о наличии других русских переводов тех его работ, которые будут цитироваться и рассматриваться в этой книге: Бытие и Время [параграфы 31-38], Исток художественного творения (в книге МАРТИН ХАЙДЕГГЕР. РАБОТЫ И РАЗМЫШЛЕНИЯ РАЗНЫХ ЛЕТ. М.: «ГНОЗИС», 1993. Перевод А. Михайлова), Письмо о «гуманизме». Вопрос о технике. Путь к языку (в книге МАРТИН ХАЙДЕГГЕР. ВРЕМЯ И БЫТИЕ. М., «Республика», 1993. Перевод В. Биbihина), О сущности истины (в книге МАРТИН ХАЙДЕГГЕР. РАЗГОВОР НА ПРОСЕЛОЧНОЙ ДОРОГЕ. М.: «Высшая школа», 1991. Перевод З. Зайцевой).



Введение

Прежде чем мы начнем собственно представление, да будет нам позволено сказать несколько слов о том, как мы понимаем такого рода представления. Обычно от монографии ждут того, что в ней будут освещены чрезвычайные события из жизни лица, которому она посвящена. Такое ожидание связано с тем, что эти события способны дать ключ к пониманию творений рассматриваемой личности. Существует широко распространенное представление, что доступ к трудам, а вместе с тем и объяснение оных, можно получить через рассмотрение жизни творца — идет ли речь о поэте, композиторе, живописце, скульпторе или философе.

Нельзя отрицать, что в редких случаях знание фактов жизни действительно позволяет получить немало прозрений относительно происхождения тех или иных творений, пусть и не в смысле их объяснения (нам следует со

спокойной совестью оставить данный термин для понимания вещей из области природного, так, как это делал еще Вильгельм Дильтей). Однако в случае Мартина Хайдеггера подобные ожидания оказываются обманутыми. Здесь жизнь отнюдь не является тем, через что мы могли бы прочувствовать его труды, но, напротив, его труды являются его жизнью. Найти подступ к его жизни означает, таким образом, пройти путем его творчества и попытаться ухватить то, что является ведущей мыслью этого творчества, то, что раскрывается в этом творчестве, то, как оно разворачивается, и то, как оно пребывает в постоянном течении. То, что было достойным обдумывания для него, должно касаться и нас, оно не смеет выступать просто как нечто вопрошаемое по выбору, но обязано выказать себя той основой, на которой зиждется в конечном итоге все наше вопрошание и весь наш поиск — даже если мы этого и не осознаем вполне.

Вместо ряда произвольных моментов, с которыми мы зачастую сталкиваемся в жизни многих, здесь мы находим самобытную последовательность творчества, которая все то, что обычно называют жизнью, ставит на службу этому творчеству. И начинается это очень рано, с работы Франца Brentano «О множественности значений сущего по Аристотелю», которую ученик последнего подарил епископу Конраду Гроберу и которая одновременно послужила самому дарителю толчком для самостоятельного исследования, идет далее через вдохновение от «Онтологии» профессора догматики Карла Брайга (ср. с. 39), через полемику с «Логическими исследованиями» Эдмунда Гуссерля, через докторскую диссертацию Учение Дана Скотуса о категориях и значениях (1916), через интерпретации Аристотеля начала двадцатых годов вплоть до Бытия и Времени (1927) и работы К делу мысли (1969). Постройка домика в Тодтнауберге в 1922 году также служит делу творчества. Ибо в тиши Хохшварцвальда (Высокочерного леса.— Прим. перев.) свершается сосредоточеннейшая работа, здесь идет подготовка к лекциям и семинарам и возникают труды, излучение которых пронизывает весь земной шар.

За исключением времени, проведенного в Марбурге между 1923 и 1928 годами, Хайдеггер живет и работает либо во Фрайбурге (Свободный город-замок-крепость.—Прим. перев.), либо в Тодтнауберге (Мертвая гора.— Прим. перев.). Те немногие поездки, которые Хайдеггер предпринимал, стояли также на службе его творчества и были прежде всего поездками для чтения докладов. Политическое заблуждение 1933 года было кратковременным, и уже в 1934 году Хайдеггер сложил с себя обязанности избранного ректора. Ханна Арендт правомерно сравнивает это заблуждение с заблуждением Платона. Очень легко, уцепившись за эту ошибку, осудить Хайдеггера. Но если бы это заблуждение было следствием его мысли, то с ним и самой мысли должен был бы прийти конец; на самом же деле происходит как раз обратное: его мысль, собственно, находит свое развитие именно после 1934 года. Многолетняя работа Хайдеггера в высшей школе

была посвящена единственно и всецело задаче того, как передать опыт думанья-по-мнения.

И если любопытство, таким образом, оказывается обманутым (как оно оказывается обманутым и при рассмотрении жизни Иммануила Канта — такой крайне однотонной и однообразной), то что тут остается еще сказать? Должна быть сделана попытка вычленить в кажущейся монотонности жизни волнующие переживания опыта мысли.

Однако это ни в коем случае нельзя осуществить, просто выхватывая некоторые результаты этой страстной схватки и сводя к ним все творчество мыслителя. Высказывание Гегеля о том, что результаты без пути, который к ним привел, суть безжизненны, как нельзя более точно подходит к Хайдеггеру. В начале доклада Закон тождества он говорит: Когда думанье, вызванное /к жизни/ заговором вещи-дела, идет вслед за этим, с ним может произойти то, что по пути оно изменится. Поэтому следо-



вало бы в последующем обращать больше внимания на путь, нежели на содержание (Тождество и различие, с. 13). Мы хотим попытаться пройти некоторыми из открытых Хайдеггером путей мысли. При этом мы должны по-мнить о двух вещах: во-первых, этих путей не было под ногой и Хайдеггер вовсе не взял и запросто прошагал по ним (нам, позднейшим, выпадает особо трудная участь представлять эти пути как неналичествовавшие, поскольку мы узнали их через Хайдеггера; философский ландшафт через Хайдеггера стал совершенно другим), а во-вторых, набросанные здесь, точно на карте, пути суть лишь примеры, намекающие-указывающие на то, что их все несет и держит; мысль не позволяет ограничить себя ими, но напротив, эти пути суть лишь фрагменты собственно думанья, каковое, в своей собранности, развертывается в

сплетении поиска, который сегодня никоим образом не завершен, хотя литература о Хайдеггере громоздится как нечто уже необозримое.

Читатель должен иметь ясность относительно того, что здесь могут быть приведены лишь фрагменты. Данное представление выполнит свою задачу тогда, когда его посредством сделается прозрачным, что творчество Хайдеггера не сводится к данным здесь примерам, и когда эти примеры будут поняты именно как примеры — того, что само по себе беспримерно. Трудность такого представления состоит кроме всего прочего в том, что оно должно ограничиваться примерами и одновременно выводить читателя из этой ограниченности. Эта попытка будет предпринята в том духе, что избранные примеры будут приводить к ведущим мыслям всего творчества, из коего они все происходят, или — формулируя иначе — что эти ведущие мысли будут все время возвращаться как лейтмотив. Однако не в смысле чистого повторения, но как повторное подбирание, которое превращается в повторное усвоение и при этом остается текущим. Мысль Хайдеггера не успокаивается, хотя и кружит вокруг одного и того же. Всякий раз, когда мы мним, что наконец достигли цели и можем там крепко удержаться, нас выбрасывает в новое вопрошание, которое, не зная удержу, стряхивает нас, и то, что казалось целью и концом, становится исходным пунктом нового вопроса. Если Рене Декарт искал неопровержимого фундамента для философствования, то Хайдеггер идет как раз к тому, чтобы поставить такой подход под вопрос. И это вовсе не второстепенно-попутная разница, а то, что ведет к хайдеггеровскому различению философствования и думанья — как оно было четко проговорено в конце пути (ср. гл. «Алетейя — дело мысли»). Искушения сделать приход к этому понятным с помощью гегелевской диалектики следует избегать. У Гегеля ход диалектики находит свое совершенное исполнение в возвращении Абсолюта к самому себе. У Хайдеггера не дано этого исполнения и завершения. Его мышление историчности невозможно постичь в гегелевском смысле возврата из отчужденности.

Нижеследующее представление не является интерпретацией или толкованием этого мышления, но представляет собой лишь попытку введения. И только сопоставление с собственно трудами может показать, оказало ли это введение помощь или, скорее, послужило препятствием.

О влиянии трудов

Чтобы сказать о влиянии трудов Хайдеггера на современников, дадим прозвучать голосу одного из них — весомому голосу Ханны Арендт. Вот несколько мест из ее статьи в «Меркурии»: «Слава Хайдеггера началась существенно раньше 1927-го, когда было опубликовано Бытие и Время, да и вообще представляется спорным, стал ли бы возможным столь необычайный успех этой книги (не только сенсация, которую она произвела тотчас по

выходе, но и то неослабевающее влияние, которое она продолжает оказывать и с которым мало что из опубликованного в нынешнем столетии может сравниться по силе), не будь прежде того, что называют успехом учения, каковой Хайдеггер, по крайней мере по мнению тех, кто были в те годы его студентами, лишь подтвердил своей публикацией.

С этой ранней славой все обстоит довольно странно, возможно, еще более странно, чем в случае с Кафкой в начале двадцатых годов или с Браком и Пикассо в предшествующем десятилетии — которые были незнакомы тем, кого по обыкновению подразумевают под «публикой», и все же оказывали на нее чрезвычайное влияние. Странно, поскольку в данном случае не существовало ничего, на что бы слава могла опереться, ничего писаного, только конспекты курсов лекций, переходившие из рук в Руки; и эти лекции были о текстах, известных абсолютно всем; они не содержали никакого учения, которое можно было бы передавать и распространять. Было практически только Имя, но это имя носилось по всей Германии, точно молва о тайном наследнике престола. Это было нечто совершенно иное, чем «круг», сконцентрированный вокруг «мэтра» и им дирижируемый (подобно кругу Георге), прекрасно известный широкой публике, отграниченный от нее аурой тайны, в которую посвящены будто бы лишь члены этого круга. Здесь не было ни тайны, ни членства; те, кого достигала эта молва, были либо едва знакомы, либо просто знакомы друг с другом, поскольку они все были студентами, между некоторыми из них имелись и дружеские узы, а позднее то тут, то там возникали и союзы по типу «клик», но круга как такового никогда не было и не было никакой эзотерики.

Кого же тогда достигала эта молва, и что она говорила? В то время, после первой мировой войны, в немецких университетах не было никаких восстаний, но ощущалось широкое недовольство академическим учением и ученостью, причем на всех факультетах, кои были чем-то большим, нежели просто высшими школами профессионализма, и всеми теми студентами, для которых учеба значила больше, чем подготовка к профессиональной деятельности. Овладение философией не было учением ради хлеба насущного, но скорее занятием отчаянных голодарей, которые именно поэтому могли предъявлять свои высокие требования. Их ни в коей мере не привлекала житейская мудрость и умение устроиться в миру, а тем, кто решился найти разгадки всех загадок, в распоряжение был предоставлен богатый выбор мировоззрений и мировоззренческих партий; и чтобы сделать свой выбор, вовсе не требовалось учиться философии. То же, чего они действительно хотели, они и сами не знали. Университет



Карл Ясперс

предлагал им либо «школы» — неокантианство, неогегельянство, неоплатонизм и т. д., — либо старые учебные дисциплины, считавшиеся философскими и четко разделенные на такие предметы, как теория познания, эстетика, этика, логика и т. п., кои не столько преподавались, сколько убивались бездонной скукой так называемого преподавания. Против этого по-своему уютного и даже не лишено солидности предприятия уже и тогда, до вступления Хайдеггера, имелось несколько бунтарей; хронологически это был прежде всего Гуссерль с его призывом «К самим вещам», то есть «прочь от теорий, прочь от книг», и к учреждению философии как точной науки, которую можно поместить в ряд с другими академическими дисциплинами.



Мать Хайдеггера в юности

Естественно, это было совершенно наивно и не подразумевало никакого бунтарства, однако это было тем, на что впоследствии могли ссылаться сначала Шелер, а чуть позже Хайдеггер. Затем, в Гейдельберге был сознательный бунтарь, исходивший из иной традиции, чем философская. Карл Ясперс, который, как известно, долгое время был дружен с Хайдеггером именно потому, что бунтарское в хайдеггеровском предприятии виделось ему, Ясперсу, чем-то исконно и первично философским посреди академической болтовни о философии.



«Тут стоял мой родной дом»

Общего у этих немногих было то, что они — говоря словами Хайдеггера — могли различать между заученным предметом и обдуманной вещью /у-помненным делом/ (Из опыта мысли, 1947), и то, что им этот ученый предмет (букв.: «противостой», то, что стоит напротив.— Прим. перев.) был сравнительно безразличен. Молва достигла тогда тех, кто более или менее отчетливо знал об обрыве традиции и о наступивших «мрачных временах»; которые ученость именно в философских вопросах держали за досужую игру и именно поэтому были готовы предаться академической дисциплине — поскольку им на самом деле было важно «обдуманное-у-по-мненное дело», или, как бы сказал Хайдеггер сегодня, дело думанья (К делу мысли, 1969). Молва, которая их привлекла во Фрайбург к приват-доценту, а чуть позже в Марбург, говорила, что есть некто, кто действительно достиг тех вещей, которые провозгласил Гуссерль, и который знает, что они являются вовсе не делом академически образованных людей, но задачей прилежания думающего человека — и вовсе не со вчерашнего дня, но ныне, и присно, и всегда,— и тот, кто ощущает обрыв нитей традиции — и именно поэтому — открывает прошедшее заново. В техническом плане решающим стало то, что о Платоне не говорилось и его учение об идеях не представлялось в готовом виде, но «Диалог» буквально проходили шаг за шагом в течение всего семестра, задаваясь на каждом шагу вопросами,— до тех пор, пока не исчезало тысячелетнее учение и оставалась в высшей степени настоящая проблематика. Сегодня это звучит, вероятно, вполне привычно, поскольку

уже очень многие так поступали; до Хайдеггера же этого не делал никто. Молва сказывала предельно просто: мысль снова стала живой, полагавшиеся мертвыми образовательно-образцовые сокровища прошлого заговорили, и при этом оказалось, что они несут совсем иные вещи, чем раньше

не-до-верчиво считалось. Есть Учитель (в немецком языке все существительные пишутся с большой буквы.— Прим. перев.)', может быть даже можно научиться думать-по-мнить.

Таким образом, перед нами тайный престолонаследник в царстве мысли, которое, будучи целиком от мира сего, настолько сокровенно пребывает в нем, что люди даже не знают о его существовании, и при этом численность его жителей гораздо больше, чем о том полагают. Ибо как еще возможно было объяснить уникальное, зачастую подпольное влияние хайдеггеровской мысли и вдумчиво-осмысленного чтения, которое распространялось далеко за пределы круга ученых и вообще того, что обычно понимают под философией?..

...Люди следовали за молвой, чтобы научиться думать, и узнавали, что, оказывается, думанье как чистая деятельность — то есть движимая не жаждой знаний и не познавательными потребностями — может стать страстью, которая не столько подчиняет себе все остальные способности и дарования человека, сколько упорядочивает их и в них господствует. Мы настолько свыклись со старинно-традиционным противопоставлением разума и страсти, духовного и жизненного, что нам очень странно представить страстное думанье, в котором мысль и жизнь становятся одним целым. Хайдеггер сам — следуя одному известному анекдоту — выразил это единение в лапидарном высказывании, которым он открыл лекцию об Аристотеле (вместо того чтобы начать обычным введением с фактами биографии): «Аристотель был рожден, работал и умер». То, что человеку дано нечто такое, и есть — как мы сможем убедиться задним числом — овеществляющее условие самой возможности /существования/ философии. Однако является более чем спорным, что мы смогли бы испытать это в нашем столетии без Хайдеггера как думающе—по-мнящей экзистенции. Это думанье, которое как страсть восстает из просто-

Месскирх: старая ратуша, конец 1890



то факта бытия-рожденным-в-мире и «думает о смысле, который правит во всем том, что есть» (Непринужденность, 1959, с. 15), может иметь столь же мало конечных целей — таких, как познание или знание, — как и сама жизнь. Конец жизни есть смерть, однако человек живет не по воле смерти и не ради смерти, но потому, что он есть живое существо; и он думает не ради какого-либо результата, но потому, что он есть «мыслящее, то есть осмысленное существо» (там же, с. 16).

Следствием этого является то, что думанье к своим собственным результатам относится своеобразно деструктивным образом, то есть критически. Конечно, известно, что философы, начиная с философских школ древности, выказывали фатальную склонность к построению систем, и сегодня нам приходится прилагать большие усилия, чтобы демонтировать эти возведенные здания и открыть собственно то, что обдумывалось-у-поминалось, — однако эта склонность происходит не из самого мышления, а из совершенно иной и по-своему совершенно законной потребности... Каждый из хайдеггеровских текстов, несмотря на всевозможные ссылки на уже опубликованное прежде, читается так, будто он начинает все с самого начала и перенимает только им же самим созданную речь, то есть терминологию, где понятия суть лишь «путевые вехи», по которым ориентируется новый ход мысли».

Школьник Мартин, около 1899



^^^

Тот, кто знаком с Хайдеггером только по опубликованным писаниям, едва ли может себе представить, каким самобытным собеседником он был. Даже начинающих ему удавалось в течение совсем небольшого времени привести к думанью — не просто к усваиванию мнений и выдаче собранного по прочтению, но к достижению движения в мысли. Казалось, что чудесным образом оживала сократовская форма диалога, где речь чередуется с противоречием.

О Гуссерле мы знаем, что он был настолько одержим собственными мыслями, что в основном только и делал, что монологизировал. Существует даже анекдот о том, как после одного семинара Гуссерль сказал Хайдеггеру, что данное заседание было необычайно успешным. На вопрос, в каком же отношении, Гуссерль ответил: из-за живого участия студентов. Однако почти все время говорил один Гуссерль. Такой монологичности никогда не было на семинарах Хайдеггера — да нас даже заранее и специально об этом предупреждали. Если речь шла о тексте, относительно которого имелись высказывания в опубликованных хайдеггеровских текстах, то оттуда нельзя было приводить никаких цитат, Хайдеггер и слышать не хотел того, что уже было сказано им ранее, из наших уст он желал слышать только то, что мы сами были способны насобирать чтением из этого текста. Поэтому наши

семинары не являлись всего лишь лекциями под именем семинаров, но были непосредственной работой с текстом. И таким образом выходило, что мы за весь семестр прочитывали, пытаясь понять, всего две или три страницы из того или иного философа.



Родители: Фридрих Хайдеггер и фрау Йоханна, урожд. Кемпф

Однако посредством этих страниц, тщательно и заботливо отысканных Хайдеггером заранее, ему удалось настолько глубоко поместить нас в собственное изучаемого философа, что мы узнавали о нем больше, чем узнали бы за годы обычной университетской учебы. И не только о каком-то отдельном философе, но одновременно и о том историческом периоде, в который он жил. Без исторического понимания, без исторического измерения понимание было невозможным — и это мы узнали и прочувствовали со всей полнотой и непосредственностью на семинарах, которые были настолько напряженными, что мы покидали маленькую аудиторию на первом этаже фрайбургского университета, точно наэлектризованные. Подготовка к следующему занятию занимала практически всю неделю, и все прочие семинары и лекции как бы сами собой отступали на задний план. Если кому-то поручалось вести протокол семинара, который потом заносился в черную клеенчатую тетрадку, то напряжение в ожидании следующего занятия еще усиливалось, ибо в этом случае Хайдеггер начинал с зачитывания протокола и своей критики по этому поводу.

Было поразительно то, с каким участием Хайдеггер на протяжении целых десятилетий следил за ходом становления участников каждого семинара; то, что из его памяти не уходил ни один, и это выяснялось тотчас, едва речь заходила о ком-то конкретном — много лет спустя.

Хайдеггер готовился к семинарским занятиям крайне заботливо и внимательно. Он ничего не оставлял мгновенному «вдохновению» или «озарению», но хозяйственно продумывал весь ход мысли и каждый шаг, который предстояло пройти. И в его рукописях можно найти подробные планы и замечания для семинаров. Несмотря на то, что он более чем основательно знал тексты, подлежащие прочтению, он все равно проделывал всю эту подготовку; и так же он подбирал сами тексты, которые вели в самое сердце поставленной проблемы.

О развитии мысли

Мы можем получить некоторые указания относительно учебы Хайдеггера и пути его становления от него самого. Речь идет о тексте, опубликованном под заголовком Мой путь в феноменологию в книге К делу мысли и изначально написанном в качестве праздничного подарка Нимейеру (1963).

Моя академическая учеба началась зимой 1909/10 гг. на теологическом факультете фрайбургского университета. Основные занятия по теологии оставляли достаточно простора для философии, не предусмотренной обязательным учебным планом. И вот уже в первом семестре на книжной полке моей комнаты, в студенческом общежитии стояли оба тома «Логических исследований» Гуссерля. Они принадлежали университетской библиотеке. Срок пользования можно было продлять и продлять. Со всей очевидностью — данный труд не требовал никто из студентов. Однако как же вышло, что он попал в окружение столь чуждых ему книг на моем школярском столе?

Из многочисленных указаний в философских журналах я узнал, что образ мышления Гуссерля был определен Францем Brentano. А диссертация последнего «О множественности значений сущего по Аристотелю» (1862) еще с 1907 года была тем посохом, опираясь на который я делал свои первые беспомощные попытки прорваться в философию. Моим побудительным мотивом, хотя и весьма неопределенным, было следующее размышление: если бытие обсказывается как имеющее множество значений, то какое же из них ведущее и ос новное? Что зовется бытием? Что зовет и велит быть?.. На последнем году учебы в гимназии я наткнулся на писание тогдашнего профессора догматики фрайбургского университета Карла Брайга «О бытии. Абрис онтологии». Работа появилась в 1896 году, в то время, когда автор был уже выдающимся профессором философии на теологическом факультете фрайбургского университета. Большие разделы текста всякий раз

оканчивались обширными цитатами из Аристотеля, Фомы Аквинского и Суареша, а кроме того, этимологией слов, являвшихся основными понятиями онтологии.

От «Логических исследований» Гуссерля я ожидал решительного продвижения в существо вопросов, поднятых диссертацией Brentano. Однако мои усилия были напрасны, поскольку — как я обнаружил значительно позже — я вел свой поиск неправильно. И все равно я был настолько поражен трудами Гуссерля, что и в течение последующих лет все читал и перечитывал их, не в состоянии прозреть, что же меня к ним приковывало. От этой книги исходили чары, которыми были для меня пропитаны и самый вид страниц ее, и титульные листы.

...Проучившись четыре семестра, я оставил теологические штудии и целиком посвятил себя философии. Однако я слушал лекции по теологии в течение еще нескольких лет после 1911 года — лекции Карла Брайга по догматике. Предопределено это было моим интересом к спекулятивной теологии, и прежде всего тем напористым строем мысли, который вышеназванный ученый вживе демонстрировал на каждой своей лекции. От него — во время тех нескольких прогулок, когда мне было позволено его сопровождать, — я впервые услышал о значении Шеллинга и Гегеля для спекулятивной теологии в ее отличии от системы учения схоластики. Таким образом, в кругозор моего поиска вступило составляющее костяк здания метафизики напряжение между онтологией и спекулятивной теологией.

Со временем эта область ступала на фоне того, чем руководствовался на своих семинарских занятиях Генрих Риккерт: на фоне обоих произведений его ученика Эмиля Ласка, который уже в 1915 году пал простым солдатом на фронте, в Галиции. Риккерт посвятил «любимому другу» вышедшее в том же году третье, полностью переработанное издание своего труда «Предмет познания. Введение в трансцендентальную философию». Это посвящение должно было, кроме прочего, свидетельствовать о наследовании учителем его собственному ученику. Что же до писаний Эмиля Ласка — «Логика философии и категориальное учение. Исследование об области господства логической формы» (1911) и «Учение о суде» (1912), — то они со своей стороны возвещали о вполне отчетливом влиянии «Логических исследований» Гуссерля.

Это обстоятельство понудило меня вновь проработать труды Гуссерля. Но и эта новая попытка оказалась неудовлетворительной, ибо я никак не мог преодолеть главную трудность. Она касалась простого вопроса: каким образом должны исполняться опыты того способа мышления, который называл себя «феноменологией»? То тревожащее, что содержалось в этом вопросе,

Хайдеггер весной 1912

^^^исходило из двойственности, которую на первый взгляд выказывало произведение Гуссерля.

Вышедший в 1900 году первый том этой работы ниспровергал психологизм в логике доказательством того, что учение о мышлении и познании нельзя о/бо/сновывать на психологии. Однако в противовес этому вышедший годом позже и втрое больший второй том содержал описание существенных для устройства познания актов сознания. То есть психологии. К чему тогда пункт 9 в Пятом Исследовании о «значении Brentano'sкого отграничения 'психических феноменов'»? Судя по этому, Гуссерль своим феноменологическим описанием феноменов сознания скатывается обратно на уже опровергнутые позиции психологизма. Однако если столь грубую путаницу нельзя поставить на вид труду Гуссерля, что тогда есть феноменологическое описание актов сознания? В чем состоит собственно феноменология, если она не является ни логикой, ни психологией? Вступает ли здесь на сцену дисциплина совершенно нового рода — и притом имеющая собственный ранг и свои преимущества?



Я не мог разобраться в этих вопросах, оставаясь беспомощным и в безвыходном положении, и даже не мог четко уяснить для себя эти вопросы, так, как они здесь сформулированы.

И вот 1913 год принес с собою ответ. В издательстве Макса Нимейера начал выходить издаваемый Гуссерлем «Ежегодник философских и феноменологических исследований». Первый том открывался статьей самого Гуссерля, заглавие которой возвещало отличительные черты, и широту охвата феноменологии: «Идеи по поводу чистой феноменологии и феноменологической философии».

«Чистая феноменология» есть «основополагающая наука» порожденной через нее философии. Словом «чистая» сказывается: «трансцендентальная феноменология». Словом «трансцендентальная», однако, предлагается субъективность познающего, действующего и оценивающего субъекта. Оба титула — «субъективность» и «трансцендентальная» — указывают на то, что «феноменология» сознательно и решительно свернула в русло традиции философии Нового времени, даже при том, что «трансцендентальная субъективность» достигла через феноменологию более первичной и универсальной определенности. Феноменология остается при «переживаниях сознания» как в своей собственной области — однако отныне при систематическом и твердом исследовании структуры актов переживаний в единстве с исследованием переживаемых в этих актах предметов с учетом их предметности.

В этом универсальном очерке феноменологической философии теперь можно было указать и системное место «Логических исследований», которые будто бы оставались философски нейтральными. Они вышли в том же 1913 году и в том же издательстве, но во втором издании. Большинство Исследований, конечно, подверглось к этому моменту «глубокой обработке». И Шестое Исследование, «важнейшее в феноменологическом отношении» (предисловие ко второму изданию), не было включено. Однако уже в статье Гуссерля «Философия как строгая наука», предоставленной для первого выпуска нового журнала «Логос» (1910/11), содержалось — учитывая «Идеи по поводу чистой феноменологии» — достаточное обоснование его программных тезисов.

В том же самом 1913 году в издательстве Макса Нимейера вышло в свет значимое исследование Макса Шелера «К феноменологии чувства симпатии и о любви и ненависти. С приложением об основании для приятия экзистенции чужого Я».

...В те годы можно было часто встретить утверждение, будто с появлением «феноменологии» внутри европейской философии возникло новое направление. И кто бы мог опровергнуть правоту этого высказывания?

Но подобный исторический расчет/просчет проходил мимо того, что же произошло благодаря «феноменологии», то есть уже «Логическим исследованиям».



После получения ученой степени. Фрайбург в Брезгау, 1914

Это так и осталось непроговоренным, и даже сегодня едва ли можно сказать об этом уверенно. Собственные про граммные объяснения и методологические выкладки Гуссерля только лишь усилили то недоразумение, согласно которому «феноменология» стала началом философии, отрицающей всё предыдущее мышление.

Однако и после появления из печати «Идей по поводу чистой феноменологии» я продолжал оставаться в плену тех чар, которые исходили от «Логических исследований». Они вновь и вновь порождали во мне беспокойство, которое, будучи безосновательным, не знало, на чем оно само

основывается, хотя позволяло чувствовать, что происходит оно от невозможности достичь голым чтением исполнения того способа думанья, который называл себя «феноменологией».

Медленно исчезала растерянность, с трудом уходила путаница — по мере того, как мне было позволено лично встречаться с Гуссерлем в его мастерской.

Гуссерль прибыл во Фрайбург в 1916 году в качестве преемника Генриха Риккерта, который в свою очередь занял кафедру Виндельбанда в Гейдельберге. Обучение у Гуссерля происходило путем пошагового оттачивания феноменологического «виденья», и непременным требованием для этого был отказ от использования еще не отработанных в упражнениях философских знаний и запрет на ссылки в речи на великие философские авторитеты. Между тем мне было тем труднее расставаться с Аристотелем и другими греческими мыслителями, чем более плодотворным становилось для меня толкование аристотелевских писаний благодаря растущему доверию к феноменологическому виденью и освоению в нем. В то время я едва ли мог предвидеть во всем объеме те решающие последствия, которые стали результатом моего повторного обращения к Аристотелю.



Эдмунд Гуссерль

Когда я в 1919 году, сам будучи преподавателем, обучался вблизи Гуссерля феноменологическому виденью и одновременно начинал опробовать на

своих семинарах свое измененное понимание Аристотеля, мои интересы вновь склонились к «Логическим исследованиям», и прежде всего к Шестому Исследованию в первом издании. Разработанное в нем различие между чувственно/-смысленным/ и категориальным воззрениями открыло мне свою важность для определения «множественности значений бытийствующего».



Макс Шелер

Поэтому мы — друзья и ученики — вновь и вновь обращались к Мастеру с просьбой позволить переиздание труднодоступного в то время Шестого Исследования. И вот, выказывая преданность и готовность служить делу феноменологии, издательство Нимейера вновь выпустило последнюю часть «Логических исследований» в 1922 году. Гуссерль замечает в предисловии: «Положение вещей здесь таково, что я поддался давлению друзей лежащей перед вами книги и вынужден был решиться сделать вновь доступным ее заключительный кусок в прежнем виде». Оборотом «друзья лежащей перед вами книги» Гуссерль хотел сказать и то, что сам он с момента опубликования «Идей» более не мог поддерживать дружбу с «Логическими исследованиями». Ибо его страсть мыслителя и его усилия на новом месте академической работы, гораздо более были направлены на систематическое выстраивание того, что было заложено в качестве наброска в «Идеях», и поэтому в уже упоминавшемся предисловии к Шестому Исследованию Гуссерль мог написать: «А также и моя преподавательская деятельность во Фрайбурге способствовала направлению моих интересов в сторону ведущих общностей и системы».



Молодожены: Мартин Хайдеггер и Эльфрида Петри, 1916

Таким образом, Гуссерль великодушно, однако в корне отрицательно, наблюдал за тем, как я в своих лекциях и на занятиях в различных рабочих объединениях еженедельно прорабатываю «Логические исследования» вместе с другими старыми учениками. Для меня самого наиболее плодотворной была прежде всего подготовка к этой работе.

Хайдеггер около 1920



При этом я испытывал одно — руководимый сперва более чутьем, нежели обоснованным прозрением: то, что для феноменологии актов сознания исполняется как самовозвещение-самообнаружение феноменов, мыслилось-по-мнилось Аристотелем и всем греческим, всей греческой мыслью как *Алейя* как нескрытость присутствующего, как его откровенность, как его само-показ.



Семья Хайдеггеров. Марбург, 1924

То, что феноменологические исследования обнаружили в качестве несущей опоры, мышления, обнаруживает себя как основная черта греческого думанья-по-мнения, если не вообще философии как таковой. Чем яснее мне это становилось, тем настойчивей являлся вопрос: чем определяется то, что должно испытываться по принципу феноменологии как «сами вещи/ дела»? Есть ли это сознание и его предметность или это есть бытие бытийствующего в своей несокрытости и сокровенности?

Таким образом я вступил на путь вопрошания о бытии — просвещенный выдержанной позицией феноменологии, обновленный и по-иному, чем прежде, обеспокоенный вопросами, которые были поставлены в диссертации Brentano. Однако путь вопрошания оказался более долгим, чем я предполагал. Попытки, коими являются первые лекции во Фрайбурге, а затем в Марбурге, показывают этот путь лишь опосредованно (К делу мысли, с. 81).

Данный текст был процитирован столь подробно потому, что он принадлежит к тем немногим, где Хайдеггер говорит о своем собственном становлении. Конечно, это было сделано в связи с чествованием заслуг Нимейера перед феноменологией, однако также и потому, что касалось значения феноменологии для собственных работ и поисков Хайдеггера.

Хайдеггер называл время, проведенное в Марбурге (1923-1928), с точки зрения его преподавательской деятельности как целого, — наиболее волнующим, собранным и богатым событиями, и каникулы, которые он всегда проводил в своем домике в Тодтнауберге, тоже относятся сюда.



С Рудольфом Бульманном. на встрече старых марбуржцев



Однако ни одна из лекций именно этого периода не была опубликована. Зато мы имеем такие труды, как *Бытие и Время*, *Кант и проблема метафизики*, *Что есть метафизика?* и *О существе основы*. Начало *Бытия и Времени* восходит к зиме 1923/24 годов. Само собой разумеется, что работа над *Бытием и Временем* с самого начала требовала значительнейших мыслительных усилий.

Хайдеггер был приглашен в Марбург по особому настоянию Пауля Наторпа, который в 1922 году запросил для факультета рукопись Хайдеггера — рукопись его интерпретации Аристотеля. До самой смерти Наторпа (1924) он и Хайдеггер виделись почти каждую неделю, чаще всего по средам, и совершали молчаливые прогулки в окрестных лесах. Молчаливые, поскольку Наторп, как и Хайдеггер, жил не столько в дискуссии, сколько в письменном, заботливо продуманном слове — отчасти в противовес Шелеру, который блистал именно в дискуссии. Широко распространенное мнение, что Хайдеггер был вдохновлен на создание *Бытия и Времени* протестантской теологией, в особенности же Рудольфом Бультманном, неточно. Скорее следует сказать, что теология получила от Хайдеггера новый толчок, — теология, которая находилась в глубоком кризисе. Во всяком случае, никак не теология являлась призванием Хайдеггера и силой, приводящей в движение механизм его мысли.

В Марбурге завязалась дружба между Хайдеггером и Бультманном, они при каждой возможности посещали занятия друг друга, имели общих учеников,— и дружба эта длится и по сей день (первое издание данной биографии увидело свет в 1973 году.— Прим. ред.). В то же самое время в Марбурге был философ Николай Гартманн. Хайдеггер, Гартманн, П. Фридландер, археолог Якобшталь и историк Церкви Ханс фон Зоден организовали общество «Грека*», где читались Гомер, трагики, Пиндар и Тикулидес. Ханс Георг Гадамер правильно указывает, что это было время, когда неокантианство теряло свое влияние и расцветала марбургская школа. Вероятно, к этому следует добавить, что это было время возрастающего распространения феноменологии — которая, как было показано, сделала благодаря Хайдеггеру новый поворот.



Аристотель

То, что предлагалось Хайдеггером на его занятиях по феноменологии, имело мало общего с конституционным и редукционным анализом Гуссерля и очень много с его девизом К самим вещам/делам — так что философы, которые давно казались «устаревшими» и «пройденными», вдруг оживали, и то, что они думали—по-мнили, делалось настолько по-настоящему современным, что оказывало почти революционное влияние. Во всем марбургском периоде особенно выделяются интерпретации Платона и Аристотеля. Во время зимнего семестра 1924/25 годов Хайдеггер читал четырехчасовую лекцию о диалоге «Софист» и в качестве вступления приводил интерпретацию VI-й книги «Никомаховой этики», в центре которой стояло значение $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\upsilon\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ (открытого, несокрытого). Аристотель здесь прямо задается вопросом о различных способах бытия несокрытости, имея в виду некий отличительный признак высшего способа, способа

преимущественного. Понимание этой книги открывает доступ ко всему мышлению Аристотеля (ср. Бытие и Время).

Двойной лейтмотив хайдеггеровской мысли: вопрос о бытии и вопрос об истине (алетейе)

Если мы попытаемся постичь ядро хайдеггеровского вопрошания, которым жила его мысль и которое не позволяло остановиться его поиску, то окажется, что это ядро само по себе на удивление двойственно. Оно есть вопрос о бытии и одновременно вопрос об алетейе. Поначалу мы не можем ухватить то, как выглядит эта двойственность. Однако задачей настоящей монографии является именно следование ей, нащупывание ее /взаимо/связ/ан/ности сперва в Бытии и Времени (см. ниже по тексту), затем в работе О существе истины (см. ниже по тексту), далее в работах Исток произведения искусства (см. ниже по тексту). Письмо о «гуманизме» (см. ниже по тексту), Вопрос о технике (см. ниже по тексту), Существо языка (см. ниже по тексту) и Конец философии и задача мышления (см. ниже по тексту).

Для предварительного пояснения того, что есть алетейя, можно привести одно замечание. Слово «алетейя» переводилось Хайдеггером как «несокрытость». Оно есть основополагающее слово греческого понимания бытия. Любое обхождение с бытийствующим возможно только постольку, поскольку оно изъято из сокрытости, стало несокрытым. Бытующее никоим образом не наделяется несокрытостью через /при/сужде-ние, скорее всякое высказывание о бытийствующем возможно постольку, поскольку оно уже является несокрытым.



Платон. Ватикан, Рим

Несокрытость есть черта—тяга самого бытийствующего. Поэтому Аристотель мог, например, откровенно уравнивать 'а^де^ и бытийствующее 'бv. Бытийствующее мыслится-по-мнится как присутствующее в смысле постоянного. Сюда относится то, что оно имеет постоянный образ, обладает твердыми границами. Присутствующее в этом смысле по преимуществу есть ф и з и с.

Человек есть тот, кто способен воспринять бытийствующее в его несокрытости, а значит, одновременно сосредоточиться — $\chi\eta\tau\acute{\iota}\nu$ — на его прочной связности. $\Lambda\epsilon\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$ означает чтение в смысле сочтения—собирания. ЛОГОС открывает и делает очевидной эту прочную связность. Не человек стоит в центре греческого опыта, но само бытийствующее в своей несокрытости, на которую человек может напустить силу логоса и в которую он имеет возможность войти в подробностях. И при этом — к чему мы еще вернемся впоследствии — по Хайдеггеру а л е т е и я, которая была несущей основой греческого опыта, собственно как таковая не обдумывается — не у-по-минается. Она есть нечто вроде поля зрения, которое делает бытующее доступным нам, а это удастся тем лучше, чем менее явно оно выступает именно как поле зрения. Таким образом, а л е т е и я как тема, в смысле постановки вопросов о ней задним числом, вовсе не требовалась с греческих

позиций. С другой стороны, а л е т е я в таком случае могла испытать сущностное изменение, которое находит свое отчетливейшее выражение в том, что «истина» сделалась зависимой от человеческого восприятия.

Как говорит именно Хайдеггер, сам вопрос о смысле бытия, поднятый работой Brentano и «Онтологией» Bräuer, запустил в ход его мысль. И как раз то, как вопрос об алетейе и вопрос о бытии связаны между собой, то есть то, как приходит к этому Хайдеггер, и будет в дальнейшем исследоваться здесь. Также следует прояснить, почему вопрошание Хайдеггера обращается к греческому опыту и делает ход метафизики как таковой своей темой.



В этом доме (на переднем плане в центре) возникла книга «Бытие и Время»

Вопрос о бытии в горизонте времени («Бытие и Время», 1927)

Пояснения относительно эпохального труда Хайдеггера Бытие и Время сводятся к четырем пунктам: 1. О тематике и членении; 2. Здесь-бытие как бытие-в-мире; 3. Экзистенциальное и временность; 4. Вопрос об истине (параграф 44).

Очень нелегко реконструировать задним числом влияние выхода в свет Бытия и Времени. Столь необычная работа, столь своеобразный язык должны были показаться современникам едва ли не чуждыми. Целый ряд старых, излюбленных вопросов «классической» теории познания был попросту сметен со стола; однако и сама феноменология, которая к тому времени насчитывала уже четверть века своего существования и находила все больший отклик, вдруг получила новое определение, настолько новое, что сам Гуссерль, которому был посвящен труд, не понял его в самом его основании.

Гуссерль, очень ценивший Хайдеггера, видевший в нем крупнейшего ученика и продолжателя, испытал острое разочарование. В гуссерлевском смысле это была никакая не феноменология. Хайдеггер видел в Гуссерле новатора в философии XX века и вновь и вновь проводил семинары по «Логическим исследованиям», особенно по Шестому Исследованию. Однако он вовсе не был последователем, с ним в философии наступил перелом, которого Гуссерль не постиг.

Хотя Бытие и Время не было как следует понято (из-за большого числа недоразумений Хайдеггер сам писал критику под псевдонимом, однако так и не опубликовал ее), влияние этого труда продолжало расти и расти; особенно сказавшись на новом поколении, книга стала одним из самых волнующих текстов нашего времени: ее воздействие — как точно замечает Отто Пёггелер — «ни в коей мере не ограничивалось узкофилософскими кругами».

Современная проблематика от неокантианства до ценностной философии разом сделалась пустопорожней, и в то же самое время метафизика от Платона до Ницше предстала в новом свете. Обычное деление на систематическую и историческую постановку вопросов провалилось, ибо оказалось, что систематику следует рассматривать только в историческом контексте.

К тематике и членению работы

Работу читать нетяжело: у Хайдеггера четкий язык — если человек готов слушать его. Все оказывается гораздо труднее, если мы желаем постичь произведение в смысле его основополагающих интенций, а именно тематику взаимосвязи бытия и времени в качестве центрального вопроса. Для этого нужно получить ясность относительно проблематики бытия вообще, дабы понять, каким образом и почему время может быть названо горизонтом для вопроса о бытии. И прежде существовал целый ряд исследований о времени (здесь достаточно указать хотя бы на Бергсона и Гуссерля), однако сам вопрос о бытии, несмотря на все имевшиеся онтологии, никогда не поднимался так остро и даже не ставился как таковой. Хайдеггер сам воздержался от публикации разъяснений о Бытии и Времени и работа

осталась торсом. Недостающие части были решающими. Самым трудным для понимания является то значение, которое выходит из конечной точки развития хайдеггеровской мысли — то, что чтением должно осуществляться одновременное снятие труда, то есть его пресуществление, и тем самым достигаться узрение необходимости его /согласованно/ определенного облика. Это не удалось и по сей день — то есть и самому Хайдеггеру. И этого нельзя взять с боем здесь, в данной работе, где лишь нащупываются подступы; таким образом, это будет сформулировано как задача. Ибо до тех пор, пока мы не будем в состоянии этого сделать, мы не сможем сказать, что поняли Хайдеггера.

Сама постановка вопроса должна изумлять — вопрос о смысле бытия. И при этом Хайдеггер указывает, что этот вопрос ни в коей мере не является новым, — цитата из «Софиста» Платона («Ибо вы очевидно уже давно свычны с тем, что вы собственно мните, когда используете выражение «бытийствующее», мы же однако полагаем, что едва понимаем его, и вот сейчас мы оказались в затруднительном положении») должна вызвать в нашей /внутренней/ памяти мысль, что этот вопрос стар, как сама метафизика. Что же — Хайдеггер желает привязать нас таким образом к традиции? никоим образом. Он требует выхода традиции наружу, он требует, чтобы мы продумали—у-по-мнили всю традицию насквозь.

Следующая цитата помещает нас непосредственно в ту ситуацию, о которой идет речь: Если вопрос о бытии

* Номера страниц после цитат даются по книге *Sein und Zeit* (Halle, 1927).

должен быть поставлен выражение и исполнен в полной прозрачности самого себя, тогда выработка этого вопроса требует, по до сих пор имевшимся объяснениям, экспликации способа взгляда на бытие, понимания и понятийного охвата смысла, подготовки возможности правильного выбора /достойных/ примеров бытийствующего, разработки /единственно/ верного рода подхода к этому бытийствующему. Взгляд-на, понимание и понятие /чего-либо/, выбор, подход-к суть конститутивные способы данного вопроса держать себя и, таким образом, суть сами модусы бытия некоего определенно-согласованного бытийствующего, того бытийствующего, каковым мы, вопрошающие, сами являемся. Поэтому выработка бытийного вопроса означает: достичь прозрачности относительно некоего бытийствующего — вопрошающего — в его бытии. Это бытийствующее, каковым мы сами бытуем и которое, кроме всего прочего, имеет бытийные возможности вопрошать, мы терминологически охватываем как Здесь-бытие. Выраженная и прозрачная постановка вопроса о смысле бытия требует предварительной соразмерной экспликации бытийствующего (здесь-бытия) в отношении его бытия (с. 7).

Из этого текстового отрывка мы узнаем, почему рассмотрение бытийного вопроса начинается с анализа вопрошающего, то есть — здесь-бытия. Мы не сможем соответствующим образом развить этот вопрос, если не будем прежде знать, какого рода бытием бытует вопрошающий. Ведущими в анализе здесь-бытия являются отнюдь не антропологические, психологические или социологические соображения, но — единственно и исчерпывающе — требование знать, каково есть существо того, кто способен ставить вопрос о бытии; это есть существо, которое уже отличительно отмечено определенно-согласным пониманием бытия. С помещением этого вопроса в центр внимания мы вовсе не оказываемся только лишь в преддверии тематики бытия; гораздо более того, оно требует прояснения согласованно-определенного способа бытия этого бытийствующего (здесь-бытия) в его отличии от прочего бытийствующего (наличествующего, подручного). Вопрошающий отмечен тем, что он не единственно просто есть, но тем, что его бытийствующее в своем бытии касается его самого — об-ходит-ся самим собой (с. 12).



Сократ

Хайдеггеровский вопрос о смысле бытия представляется в качестве Фундаментальной онтологии. Фундаментальная онтология не намеревается выработать особое всеобъемлющее понятие бытия, но намерена дать анализ бытийных способов и, значит, основополагающих структур вопрошающего, которые будут называться э к з и с тенциалиями. Бытие вопрошающего отличается от всего прочего бытийствующего тем, что оно развивает отношение к самому себе. Эта способность понимания самого себя в своих бытийных возможностях и само долженствование постижения этого есть основополагающая черта-тяга того бытийствующего, которое отмечено экзистенцией. «Экзистенция» — это термин, который применяется исключительно к человеку. Его структурные определения, экзистенциалии,

следует четко отличать от основополагающих определений не-человеческого бытийствующего, каковые Хайдеггер называет категориальными определениями. И это — фундаментальное различие. Не-человеческое бытийствующее есть, но оно не экзистенциально, оно не имеет возможности придерживаться самого себя.

В чем же, в таком случае, двойственность задачи выработки вопроса о бытии? Первое — тщательно-сквозной анализ здесь-бытия, и второе — деструкция истории онтологии.

Касательно первого пункта: мы сами суть то, что существует как здесь-бытие. Нашему бытию /послушно/ принадлежит то, что мы всегда движемся в определенном понимании бытия. И поэтому кажется, что не составило бы никакого труда каким-либо образом высказаться о здесь-бытии. Это самообман, иллюзия. Скорее мы подвержены искушению понимать себя, исходя как раз из такого бытийствующего, которым мы вовсе не являемся и отношения с которым мы постоянно, тем или иным известным способом, поддерживаем как с нашим «миром». Не здесь-бытийное сбивает нас с пути тем, что служит нам моделью понимания, моделью того, как мы должны постигать и себя самих.

Необходимо, чтобы мы заметили и рассмотрели само здесь-бытие там и тогда, где и когда оно является ближайшим и наиболее массовым — в его повседневности. В том и состоит требование феноменологии, что мы не должны исходить из некоего идеального проекта-наброска, но обязаны схватывать человека в привычных ему способах бытия. Однако не для того, чтобы потеряться в описании этих способов поведения, а для того, чтобы выделить то, что лежит в основе такого поведения, то есть «существенные структуры», или «экзистенциалы».

Хайдеггер предписывает здесь /о/кружной путь: анализ здесь-бытия является предшествующим, он должен служить выработке вопроса о бытии. Если эта выработка удастся, тогда от нее следует вновь вернуться к анализу здесь-бытия и повторно проделать его. Это происходит во втором разделе, где попутно экзистенциалы постигаются по-новому в связи с временностью (ср. абзац 3). И это вовсе не совпадение: дело в том, что, по Хайдеггеру, горизонтом понимания для бытия здесь-бытия является временность, что в свою очередь требует продумывания-у-по-минания проблематики времени как таковой. А это, опять же, должно сделать возможным постижение темпоральности самого бытия — чего, однако, так и не происходит в опубликованной части Бытия и Времени.

Что понимает Хайдеггер под деструкцией истории онтологии? Прежде всего мы узнаем, что здесь-бытие само является историческим, и только поэтому /нам/ может быть дано нечто такое, как Мировая История.

Здесь-бытие в своем каждый раз особом роде отношения к своему и соответственно ему принадлежащему пониманию бытия является выросшим в унаследованном способе изложения здесь-бытия и вросшим в него. Исходя из этого оно прежде всего и с известным диапазоном постоянства и понимает себя. Это разумение открывает возможность его бытия и регулирует его. Его собственное прошлое — и, значит, обязательно его «поколение» — не следуют за здесь-бытием, но уже предшествуют ему (с. 20).

Кажется, что это совершенно противоречит сформулированной тематике. Историчность здесь-бытия уводит — в случае усредненного здесь-бытия — к тому, что оно падает жертвой традиции; точно так же как здесь-бытие имеет тенденцию понимать себя, следуя модели нездесь-бытийного (нечеловеческого), понимание истории имеет тенденцию падать жертвой традиции, быть направляемым традицией, брать из нее свои заключения и решения — не имея при этом ясности относительно специфически-историчного бытования этой традиции.

То, что скрывается в традиции и посредством нее, должно быть вновь сделано доступным. Мы должны понимать, какими понятиями и из какого времени мы обходимся, вместо того чтобы действовать так, будто речь идет о некоем наборе и составе из неизменных истин, кои мы просто перенимаем и передаем дальше. (Это поясняется на примере истории онтологии с античных времен до Канта и Гегеля.)

Деконструкция истории онтологии есть открытие для историчности ее основополагающих понятий и даже пробуждение чувства историчности — сколь бы парадоксально это ни звучало. Однако вместе с тем это означает и открытие пропусков-упущений в том, что передается и закрепляется в традиции. Посредством деконструкции затверженной истории онтологии мы должны прийти к тому, что она станет для нас прозрачной и мы увидим и поймем ее границы. Исполнению этой задачи Хайдеггер прилежно следовал всю свою жизнь — и именно в этом смысле мы должны понимать его интерпретации Платона, Аристотеля, Декарта, Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Ницше, но прежде всего — древнегреческих мыслителей.



Иммануил Кант

Что Хайдеггер подразумевает под феноменологическим методом? Он ни в коем случае не является перенятием специфической гуссерлианской феноменологии как трансцендентальной философии, но, скорее наоборот, переносит феноменологию Гуссерля, понимающую себя как а-историчную, в исторический контекст. Это понятие, понятое как методологическое, характеризует не дельное «Что» предмета философского исследования, но его «Как» (с. 27).

И вовсе не является случайным, что сама феноменология — спустя четверть века после учреждения в качестве нового способа исследования — подвергается анализу, и при этом понятия «феномен» и «логос» получают новое определение (ср. параграф 7, с. 28). Понятие «феномен» берется как указующее-на-самое-себя, исходя из основного греческого значения, а «логос» мыслится—по-мнится как Позволяющее видеть, которое Несокрытое делает доступным. То, что должно быть сделано доступным, в феноменологии и есть бытие бытийствующего. Таким образом, на этой фазе его мышления-по-мнения онтология возможна только как феноменология (с. 35).

По отношению к здесь-бытию она выказывает себя как герменевтика в смысле истолкования того, что принадлежит здесь-бытию, в нем происходит; и при этом посредством нее должны быть подготовлены основные положения для всех дальнейших онтологических исследований. Философия есть универсальная онтология, выходящая из герменевтики здесь-бытия, которая в качестве аналитики экзистенции удерживает путеводную нить всякого философского вопрошания там, откуда оно исходит и куда возвращается (с. 38).

Изначально Хайдеггер планировал наличие двух частей в своем труде: в первой следовало дать анализ здесь-бытия по отношению к временности, чтобы показать, каким образом время является горизонтом для вопроса о бытии; во второй части следовало провести деструкцию истории онтологии на примере проблематики временности.

Первая часть планировалась состоящей из трех разделов: 1. Подготовительный фундаментальный анализ здесь-бытия; 2. Здесь-бытие и время; 3. Время и бытие.

Вторая часть должна была содержать: 1. Учение Канта о схематизме в связи с проблематикой темпоральности; 2. Онтологический фундамент декартовского «*cogito sum*» и перенятие средневековой онтологии в проблематику «*res cogitans*»; аристотелевское толкование времени, дабы на нем сделать зримыми границы античной онтологии.

Из первой части были опубликованы разделы один и два. Декан марбургского факультета философии побуждал Хайдеггера к публикации, поскольку этот факультет предложил кандидатуру Хайдеггера в качестве преемника Николая Гартманна и министерство желало видеть опубликованную работу (ср. К делу мысли, с. 88). От публикации третьего раздела Хайдеггер воздержался, поскольку, как он сам сказал, для такого мышления еще не найден соразмерный язык.

Из второй части вышли в свет интерпретации Канта — отдельным томом, получившим название Кант и проблема метафизики.

Здесь-бытие как бытие-в-мире

Традиционный способ говорить о человеке как о сознании, субъекте, «я» и т. п. отсутствует в Бытии и Времени. Вместо этого мы находим термин здесь-бытие. Конечно, это вводит в заблуждение. Однако речь не идет о том, чтобы заменить одно описание другим, а все остальное оставить по-старому; с изменением имени происходит смена виденья, смена понятий, а значит — мышления.

Имя «здесь-бытие» возвещает то, что человек будет рассматриваться под совершенно определенным углом зрения: как тот, кто отмечен своим собственным отношением к бытию.

Что есть бытие? Мы этого не знаем. Что мы, однако, с легкостью можем видеть, так это то, что среди бытийствующего, которое нам известно, имеется как данность различие между таким бытийствующим, которое может развивать отношения с самим собой, и таким, которое не может этого. Камень есть, однако он не имеет связи-отношения с самим собой, он не может придерживаться самого себя; подобное же справедливо относительно

дерева, стула и другого нечеловеческого бытийствующего. Человек же не только есть, но он развивает отношение-связь с самим собой, а также отношение-связь с себе подобными и с не-человеческим бытийствующим. Это имеет важные последствия. Человек не есть лишь, но он имеет быть, его бытие за-дано ему.

Здесь мы имеем первое значение бытия, а именно бытие в смысле специфического бытия человека, и это специфическое бытие поименовано как такое, которое не единственно и просто есть, но является призванным к пре-творению, что Хайдеггер обрисовывает через определение при-бытие (он имеет быть). Здесь-бытие есть бытийствующее, которому его бытие преподнесено как задача. Однако мы никоим образом не должны мнить, что, помня это, мы будто бы уже знаем, что зовется бытием. Мы находимся на пути к тому, чтобы описать бытие /согласованно-/ определенного бытийствующего.

То, что здесь-бытие придерживается своего собственного бытия и соотносится со своим собственным бытием, /согласованно/ определяет его бытие как экзистенцию

...Поскольку сущностное определение этого бытийствующего не может быть исполнено посредством предоставления данных о его дельном «Что», то титул здесь-бытие выбирается как чистое выражение бытия для отличия этого бытийствующего (с. 12). В его специфическом способе быть заложено его отличие, а этот специфический способ состоит в том, что оно может себя выбирать, и даже должно себя выбирать, то есть отсутствие выбора тоже есть выбор. (Эта мысль была перенята Сартром и играла у него важную роль.) Здесь залегает зерно центрального разделения собственного (самостоятельного) и несобственного (несамостоятельного). Здесь-бытие всегда понимает себя /исходя/ из своей экзистенции, из своей собственной возможности быть самим собой или не быть самим собой. Эту возможность здесь-бытие не избрало само и не вступило в нее, равно как и не выросло в нее. Экзистенция, либо путем ухватывания, либо упускания, всякий раз определена соответственно самим здесь-бытием (с. 12).

Выбор может удачно произойти таким образом, что его посредством здесь-бытие достигнет самого себя, претворит свои самые самобытные возможности, или иначе, — когда здесь-бытие попустительствует отказу от выбора, и тогда оно бытует как «человек вообще» — что отвечает несобственности (несамостоятельности).

Мы уже сказали, что самобытность здесь-бытия состоит в том, что его бытие выказывает себя в экзистенции, то есть осуществляется в экзистенции. Это /согласованное/ определение объясняется затем посредством термина

свойскость; это значит, что каждое бытийствующее такого рода бытия обходится самим собой-касается самого себя, а не каких-то общих способов.

И поскольку здесь-бытие — чем существеннее его возможность — может само себе «выбрать» это бытийствующее в его бытии, его завоевать, оно может и потерять себя, то есть не завоевать его или завоевать лишь «на вид». Оно может потерять себя лишь постольку, и оно может не завоевать себя лишь постольку, поскольку оно по своему существу имеет возможность собственно быть, то есть является своей собственностью. Оба бытийных модуса, собственности и несобственности (самостоятельности и несамостоятельности) ... основываются на том, что здесь-бытие вообще определено /и согласовано/ свойскостью (с. 42).

В собственности (самостоятельности) здесь-бытие выбирает возможности, посредством коих оно находит себя /и находится у себя/; в несобственности (несамостоятельности) оно попустительствует возможностям других и, то есть, анонимности Человека («дас ман»). Человек занимается спортом, человек изучает право, человек едет в некое определенное место отдыха, человек женится на представительнице определенного круга, человек голосует за некую политическую партию и т. д.

Задаваясь вопросом о том, что же должно быть исходной точкой анализа здесь-бытия, Хайдеггер решает его в пользу усредненности-посредственности и повседневности, то есть тех бытийных способов, которые встречаются прежде и чаще всего и которые, иначе говоря, суть мы сами. В этом усредненном здесь-бытии должны быть вычленены структуры, равноценные и для собственного (самостоятельного) здесь-бытия, и для несобственного (несамостоятельного).

Эти предварительные наброски должны поспособствовать выполнению нами следующего шага — схватыванию здесь-бытия как бытия-в-мире. При этом встает следующая трудность: такая комплексная структура должна быть преподнесена как единый феномен, так сказать одним куском — без потери того единства, на котором держится анализ, на котором он строится.

Бытие-в-мире объясняется последовательностью трех шагов: 1. Вопросом о том, что здесь сказывается словом «мир»; 2. Вопросом о том. Кто, то есть о здесь-бытии в качестве со- и самобытия; 3. Вопросом о том, что значит б ы т и е - в, куда относится исследование структурных моментов, или экзистенциалей.

Дабы в общем и целом поставить вопрос бытия-в-мире на правильные рельсы, следует дать краткое предварительное объяснение бытия-в. Мы привыкли понимать бытие-в /исходя/ из области вещей. В ней это означает содержание-в, содержательное бытование-в. Если же здесь-бытие нельзя

постижь по образцу вещного или просто наличного, то тогда и бытие-в должно быть о/бо/значено по-другому.

Бытие-в подразумевает экзистенциалию, и прежде всего в смысле доверительности-близости-с. То, с чем я доверительно-близок, чего я придерживаюсь. Если бытие-в нельзя мыслить как пространственное содержание-в, то это вовсе не значит, что здесь-бытие не имеет особой связи и особых отношений с пространством — однако это такая связь, которая недоступна с позиций вещественно-пространственного содержания. Однако и такой феномен, как о-познание, не является тем, посредством чего мы впервые достигаем чего-то такого, как бытие-в; напротив: лишь постольку, поскольку мы суть доверительно близки с бытийствующим — что находит свое выражение в различных способах заботы-попечения,—мы можем позволить себе специфический способ узнавания, а именно познание.

В таком случае — хотя это происходит почти незаметно — следствием является переворот того господствующего представления, что познание составляет фундамент любого способа обхождения с чем-либо. Лишь постольку, поскольку мы придерживаемся бытийствующего, которое нам каким-то образом знакомо, которым мы располагаем, которое мы используем и т. п., мы можем посредством особой установки, так сказать, выпрыгнуть из того, с-чем-мы-имеем-дело, изъять себя из него и вступить в чистые отношения с бытийствующим. И это вовсе не является первичным. Здесь подразумевается, что, исходя из голой теории познания, мы тем самым перескакиваем то, на чем она основывается. Превосходство-преимущество голого познания есть иллюзия, жертвой которой становится приверженец теории познания. Это, однако, никоим образом не означает, что Хайдеггер хочет отринуть нечто такое, как познание; это означает, что он задается вопросом о его первооснове, благодаря чему оказывается, что в чистом познании заложено вынесение за скобки доверительно-привычного обхождения, которое всегда наличествует как предпосылка. Формулируя иначе: познание есть тоже способ бытия-в, при котором закрываются глаза именно на привычный способ обхождения с бытийствующим.

Это ведет прямо в сердцевину старинной проблемы, а именно вопроса о том, как субъект может выступить из своей внутренней сферы, дабы достичь объекта «вовне». Хайдеггер разрубает сей гордиев узел, исходя из того, что здесь-бытие как бытие-в-мире уже находится вовне — в доверительно-близком мире.

В своей направленности ... и в постижении здесь-бытие не выходит впервые из своей внутренней сферы, где оно якобы содержится, точно в капсуле, но его первичным способом бытия является то, что оно уже бытует «вовне» среди встречающегося бытийствующего всякий раз уже открытого мира... Опять же, восприятие познанного вовсе не есть возвращение вышедшего на

промысел с добычей в «домик» сознания, но: и в восприятии, и в сохранении, и в удержании познающее здесь-бытие пребывает как здесь-бытие вовне (с. 62).

Познание отнюдь не сообщает возможность изготовления отношения к миру, но уже предполагает наличие этого отношения и является только преобразованием последнего, в познании здесь-бытие приобретает новый бытийный статусе отношении открытого уже в самом здесь-бытии мира (с. 62). Познание отнюдь не является тем, что впервые создает «*commercium*» субъекта с миром, а равно и тем, что восстает из воздействия мира на субъект. Познание есть фундаментально заложенный в бытии-в-мире модус здесьбытия (с. 62). Это есть, говоря языком Канта, революция образа мысли, которая пугала или вдохновляла современников.

Дабы постичь, что сказывается термином «бытие-вмире», прежде следует рассмотреть, что значит мир. Попытка начать перечислением известных /внутри/мирских вещей — безнадежна. Ее посредством мы можем лишь располагать рядом нечто внутримирское и не способны прийти к чему-то такому, как мир. Даже тогда, когда мы фиксируем различные категории бытийствующего — человек, изготовленные вещи, природные вещи, ценностные вещи — и затем вопрошаем, каким образом они имеют свое основание в природе, а саму природу определяем научно, мы не продвигаемся вперед. Природа сама есть бытийствующее, которое встречается внутри мира и может быть открыто различными путями и на различных стадиях (с. 63).

Как же нам тогда поступить? Одним решительным движением Хайдеггер поворачивает вопрос таким образом, что мирское оказывается конститутивным моментом здесь-бытия, то есть экзистенциалом. «Мир» онтологически не есть /согласованное/ определение бытийствующего, н е то сущностное, чем я-вляется, но это характер самого бытия (с. 64).

Кажется, что это редуцирует мир до сферы субъективного. Однако зачем же тогда Хайдеггер все равно что исключил понятие субъективного? Как же нам подойти ближе к значению мира и мирского? В соответствии с уже знакомыми указаниями. Следует исходить из повседневного здесь-бытия в его усредненном срезе. Мир здесь-бытия есть окружающий мир (повседневное окружение). Тогда предложенный путь вырисовывается вполне четко: Ближайший мир повседневного здесь-бытия есть окружающий мир. Исследование идет от этого экзистенциального характера усредненного бытия-вмире к идее мирского вообще. Мирское окружающего мира мы ищем посредством прохождения через онтологическую интерпретацию бытийствующего, прежде и ближе всего встречающегося внутри окружающего м и р а (с. 66).

Хайдеггеровский анализ орудий принадлежит к наиболее известным частям Бытия и Времени; что известно гораздо меньше, так это смысл подобного анализа. Естественно, речь не может идти о том, чтобы давать людям указания, как они должны обходиться с вещами из своего ближайшего мирского окружения, ибо такое обхождение есть для нас самое доверительно-привычное. Поскольку мы растаем в наш мир, мы растаем и в это самое обхождение. Речь не идет также о том, как посредством работы с подобными приспособлениями может быть изменен мир,— вплоть до отчуждения от человека. Этот анализ направлен на то, чтобы дать нам понять, что все уже должно быть в пред-знании, должно быть доверительно-привычным — дабы нечто такое, как орудие, могло быть доступным здесь-бытию; при этом пред-знание здесь никоим образом не дается как некая теоретическая установка. Одним из усмотрений подобного анализа должно стать вскрытие того, каким образом обхождение с орудием имеет свои собственные виды, и того, что мы не ухватим типичного, имеющегося в орудии, если исходим из чисто теоретических соображений и наблюдений.

Простой пример. Если бы я имел перед собой молоток и попытался бы описать его в соответствии с некоей теоретической установкой как обладающий такой-то величиной, таким-то цветом, такой-то формой, тем-то и темто весом, сделанный из такого-то материала и т. д., то я бы не ухватил как раз того, почему именно этому инструменту приходится быть вещью для вбивания гвоздей. Хорошо ли он лежит в руке, не слишком ли тяжел и тому подобные вещи я не могу ухватить чистым наблюдением — а только в обхождении, в использовании. Всякое орудие есть орудие для чего-то. В обхождении с инструментом человек всякий раз помещает себя в некое специфичное «для-чего». Этот специфический способ бытия изделия Хайдеггер называет подручностью — так он, собственно, лишь формулирует то, что мы ежедневно испытываем.

Своеобразный взгляд, который ведет-направляет привычное обхождение, есть оглядка-осмотрительность. Чисто теоретический взгляд — как уже было сказано — никоим образом не является первичным, скорее мы должны упустить из виду специфическую оглядку-осмотрительность, выпрыгнуть из нее, чтобы достичь чисто теоретической установки. Это важно постольку, поскольку мы должны дать себе отчет в том, что мы таким выпрыгиванием-скачком выпускаем из рук. Подобным же образом должно стать очевидным, что мы отнюдь не постуаем так, будто просто имеем голое наличие /чего-то/, предложенное нам, от которого мы, путем добавления-приведения ценностных характеристик и т. п., приходим к /чему-то/ подручному. Это столь широко распространенное понятие, которое пред/ по/лагает вещь как *res extensa*, а затем подкрепляет *extensio* различными характеристиками, попросту является неподходящим. Подручное есть в нашем мирском

окружении ближайшее, его посредством мы ориентируемся, находим-ся, обеспечиваем себя тем, в чем живо и жизненно нуждаемся.

Возьмем орудие в ближайшем рассмотрении. Мы уже сказали: любое орудие есть орудие для чего-то. Работа по изготовлению орудия в качестве для-чего — будь то молотка, рубанка, иглы — имеет со своей стороны способ бытия инструмента /как свидетельства/. Изготавливаемое обувное изделие предназначается для носки. Изготовленные часы изготовлены для отчета времени. Работа, встречающаяся прежде всего в заготовительской среде — то, что находится в работе, — позволяет в сущности принадлежащей ей применимости всякий раз уже встречать и для-чего своей применимости-полезности. Работа на заказ бытует, со своей стороны, только на основании своего использования и открывающейся в нем взаимоуказующей связи бытийствующего (с. 70).

Сюда входит еще и то, что при изготовлении-производстве что-то используется, а именно то, из чего изготавливается орудие. Это указывает на природу как на источник этого из чего. И, наконец, при изготовлении-производстве берется во внимание то, для кого нечто делается.

Однако какое же отношение этот анализ орудий имеет к вопросу о мирском мире, то есть к вопросу о том, что делает мир миром? Это Хайдеггер показывает нам на примерах, в которых орудие, как кажется, расстается как раз со своими характеристиками инструмента. Когда орудие неприменимо (выпадение-необычайность), или когда его недостает (навязчивость-настоятельность), или если оно лежит на пути (досадное препятствование), то становится очевидным, что орудие определяется-согласуется посредством ссылки. Особенно когда нарушена ссылка о чем...для чего (например, когда у меня нет молотка, чтобы забить гвоздь), она становится видимой собственно как ссылка-переадресация. Взаимосвязь-взаимозависимость высвечивается вовсе не как навязанная, но в осмотрительном кругозоре постоянно и наперед обозримого Целого. Но в этой цельности и со-общает-ся Мир (с. 75). Чтобы он мог высветиться, он должен быть уже открытым.

Это поясняется на примере определенного орудия, а именно знака. Своеобразие знака в том, что его посредством взаимосвязь собственно делается зримой (например, знак дорожного движения — взаимосвязь, которая касается поведения участников дорожного движения). Если обычное орудие (например, инструмент для письма) не приметно-неброско, поскольку обходящиеся им-с ним должны налегать вниманием не на него, а на то, что оно дает сделать (статья, книга), то знакоорудие, как раз напротив, бросается в глаза, чтобы таким образом сделать ссылку-переадресацию выражение выразительной. Посредством согласованно-определенных знаков тот окружающий мир, которому они послушно принадлежат, делается собственно доступным.

Основополагающее определение орудия есть служебность. У знака она конкретизируется через то, что взаимосвязь, в которой стоит знак, к которой он послушно принадлежит, делается собственно видимой, и через это — окружающий мир, в коем стоит эта взаимосвязь.

И однако же специфический характер мира как такового все еще не рассмотрен. Это происходит в параграфе 18. Если изделие согласованно определяется через ссылку, то этим сказано: Нечто этим и ограничивается обходится. Бытийный характер подручного есть некое свойское обстоятельство. В обстоятельстве заложено: позволение чему-то обходиться чем-то (с. 84).

Орудие всегда видится уже с точки зрения обстоятельств, посредством коих оно конкретизируется. Одинокого орудия как такового не дано. Орудие всегда стоит во взаимосвязи-взаимозависимости, в целокупности инструментария. С орудием об-стоит таким образом, каковой выдается целокупностью обстоятельств (пример: промышленный инструмент — промышленное предприятие). Целокупность обстоятельств отсылает, в конечном итоге, к здесь-бытию и бытует по воле и ради здесь-бытия. В хайдеггеровской формулировке: Это первичное Для-чего есть вовсе никакое не Для-того в качестве возможного При-том некоего обстоятельства. Первичное «Для чего» есть воление Зачем (с. 84).

В этом анализе Хайдеггер показывает то, почему здесь-бытие уже должно знать, чтобы ему могло встретиться нечто такое, как орудие, — и обязательно должно знать особым, до-тематическим образом. Это есть почти штучный анализ в смысле высвобождения конститутивного априори, однако не познавательного априори, но априори прямо для непосредственного обхождения с вещами. При этом мир показывает себя как нечто такое, что уже должно быть открытым, дабы могло встретиться внутримирское в смысле орудия (ср. с. 86).

Таким образом, Хайдеггер не конструирует, но он исходит из конкретного феномена и обнажает-высвобождает все относящееся к тому, что делает для человека возможным обхождение с орудием. Те ссылки-отсылки, в которых движется здесь-бытие, заранее предполагают, что имеется набросок неких согласованно-определенных возможностей, посредством которых ему (здесь-бытию) может определенным образом встретиться бытийствующее. Вот как звучит дефиниция мира: То-где ссылающегося на самое себя разумения как то-на-чем-куда допуска встречи бытийствующего в бытийном образе обстоятельства есть феномен Мира. А структура того, на чем и куда ссылается здесь-бытие, есть то, что создает мирское мира (с. 86).

Мирское мира есть то, что дает возможность здесь-бытию испытать бытийствующее типа орудия, то есть мир есть некий согласованно-

определенный способ понимания, экзистенциалия, основополагающее определение здесь-бытия, которое дает ему возможность ухватить бытийствующее своего мирского окружения в его специфической /свидетельской/ орудийности-инструментальности и быть с ним в доверительной близости — и тогда это вовсе не теоретическая концепция. Теперь становится ясно, что бытие-в-мире не может означать того, что некое определенное бытийствующее имеет место среди прочего, но это есть развитие миро-понимания, посредством которого здесь-бытию делается доступным бытийствующее. И это является вовсе не субъективацией понятия мира, но единственно последовательной формулировкой того положения дел, что Мир есть нечто такое, как основополагающее понятие, то есть основополагающая составляющая здесь-бытия. В дальнейшем это понимание мира отделяется от картезианского определения мира как *res extensa*, и картезианское определение приводится назад к традиционной онтологии.

Как, однако, будет обстоять дело с пространственностью мира, если отклонена картезианская концепция *res extensa*?

Каково пространственное значение подручности? Близость. Мы не смеем понимать близость по-картезиански, исходя из геометрически измеримых расстояний; они как таковые не годятся для ежедневного обхождения с инструментами, каковое обхождение направляется о-беспечением. Именно им фиксируется направление, на котором орудие становится доступным нам.

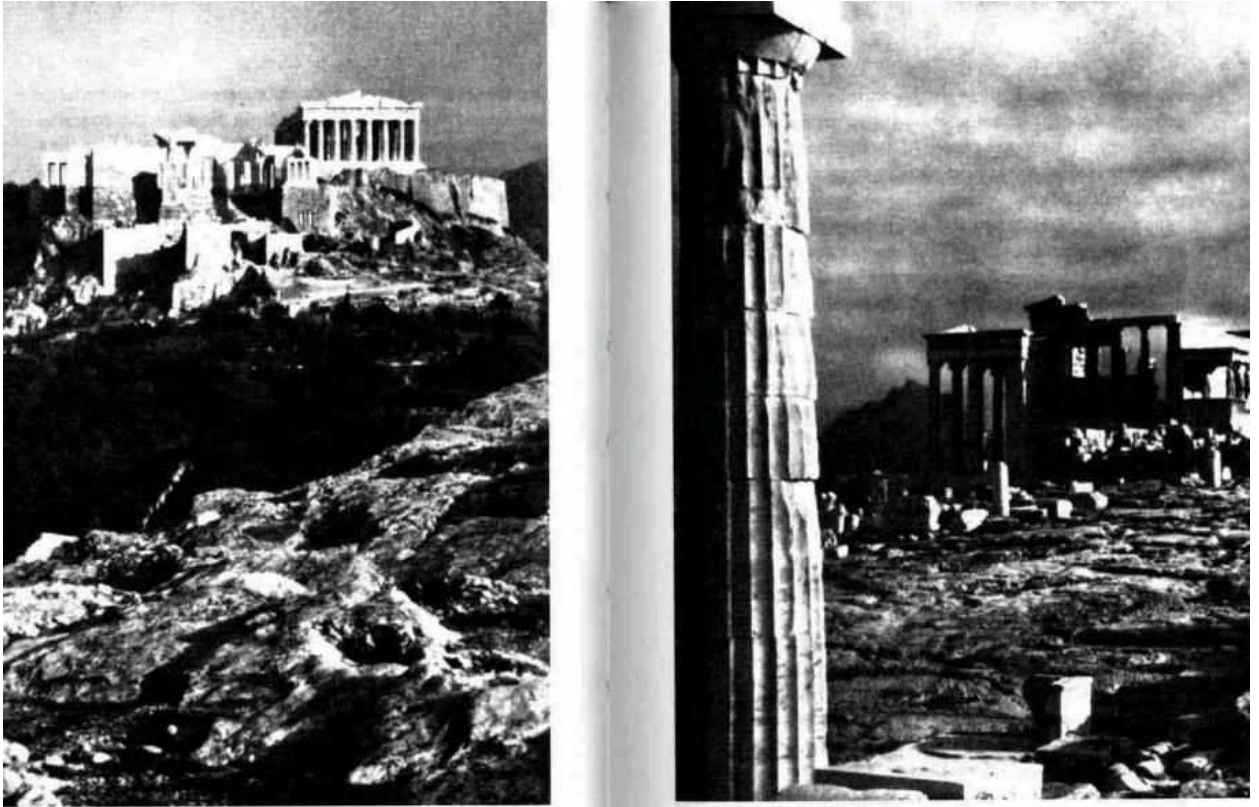
Для орудия существенно не некое абстрактное положение-стояние (*Stelle*) в пространстве — в некотором однородном, нивелированном пространстве,— но: орудие имеет свое согласованно-определенное место (*Platz*).

Орудию свойственно, что оно приводится к какому-то положению, чтобы затем всякий раз быть доступным для использования. Через место мы часто можем узреть, для чего служит орудие. Целокупность орудий (инструментарий) образовывается, в свою очередь, посредством соупорядочивания различных мест для соответствующих инструментов, которые ее конституируют. Важно то, что места невозможно поменять по выбору, поскольку каждое место предпослано определенному орудью, именно потому, что это есть данное определенное орудие и предназначено оно для данной определенной деятельности. Место (*Platz*) есть точка /в пространстве/, к которой принадлежит орудие. Место есть местоположение орудия.

Сообразование некоего определенного места с неким определенным орудием идет впереди наподобие знания наперед некой местности. Местность /встречи/ хранит /в себе/ единство некой взаимосвязи и, то есть, некой членораздельной многообразности мест. Нечто такое, как местность/встречи/, должно быть сперва открыто, чтобы стало возможным

предоставление и нахождение мест некой осмотрительно полезной целокупности орудий (с. 103).

Для Хайдеггера важно, чтобы нам в первую очередь была дана не просто трехмерная множественность возможных положений в пространстве, которая неким образом оснащена, то есть наполнена наличествующими вещами, но чтобы нам было доступно пространство некой известной области, внутри которой налажено многообразие орудий. В окружающем мире мы имеем пространство в виде организации мест, которые получают свои направляющие ориентиры через то, что мы делаем, на чем мы устанавливаем нашу жизнь. Однако довольно о пространственности подручного; посмотрим теперь, в чем же состоит пространственность самого здесь-бытия? Она присутствует по-настоящему-в настоящем в у-далении и выравнивании. У-даление нельзя понимать как удаленность, как известное расстояние, которое твердо установлено и, то есть, статично; его следует понимать как активное и транзитивное, как исчезновение дали. Здесь-бытие позволяет встретить бытующее вблизи. Из у-даления открывается удаленность, у-даление есть экзистенциальное определение (нечто исполняемое-совершаемое здесьбытием), удаленность же — категориальное определение (расстояние между вещами).



В у-далении здесь-бытие ищет того, в чем оно нуждается как в /под/ручном. А то, что у-даление есть к тому же и черта-тяга нашего времени, то, что мы прилагаем все усилия, дабы заставить даль исчезнуть, дабы победить ее (все более скоростные средства передвижения, передачи известий и т. п.),— это едва ли можно отрицать. В то, что стоит за этой установкой, автор в данной связи не вдается — он делает это в более поздних писаниях (ср. Вопрос о технике).

Сейчас следует взглянуть на здесь-бытие таким образом, чтобы ухватить то, что Хайдеггер называет со-бытием и само-бытием. Если он при анализе бытия-в-мире начинал с исследования /готового/ орудия, то основанием для этого было то, что здесь-бытие сплошь и рядом отнято у своего собственного мира (с. 13). Однако мы не можем на этом остановиться; настолько, насколько нам дано прежде всего лишь голое Я, которому мы должны найти его мир, которое должно в свой мир трансцендироваться, настолько же в малой степени дано и изолированное Я, изоляция которого должна бы быть прорвана посредством перехода к другим. Еще в представлении окружающего мира Другой уже со-присутствовал, со-был в нем; когда что-то производится, то оно /согласованно/ определяется-предназначается кому-то. Орудие труда создано так, чтобы им могли пользоваться другие. Другие и здесь с о-присутствуют. И это отнюдь не чужие, но именно те, с которыми мы событийствуем-сосуществуем, от которых мы не отличаемся и не ограничиваемся. Мир здесь-бытия есть с о/вместный/ -мир. Бытие-в есть со-

бытие с другими. И его внутримирское бытие-себе есть здесь-со бытие (с. 118).

Сказать «здесь-бытие есть здесь-со-бытие» значит сделать понятным именно это. Однако это вовсе не должно означать, что всегда-де можно фактически указать на других людей в моем окружении, но: это означает, что я всегда открыт для других, всегда нахожусь при других и с другими. И даже если я себя изолирую и уйду в одиночество, то я способен на это просто потому, что мое бытие есть со-бытие. Когда человек избегает присутствия среди себе подобных, то он присутствует в этом избегании как избегающий.

Если обхождение с орудием определялось как о-беспечение, то обхождение с другими охватывается как попечение. Это выражение имеет столь широкий охват — в экзистенциальном понимании,— что оно обнимает все виды бытия-с-другим, от любви и самопожертвования вплоть до безразличия и презрения к другим, притом что последние, естественно, являются ущербными модусами.

В позитивном попечении Хайдеггер различает две крайние возможности: выручающее и заблаговременное попечение. При выручающем попечении человек, так сказать, снимает с себе подобных весь груз забот; этим он подвергает себя опасности попасть в кабалу и зависимость; при заблаговременном попечении человек, так сказать, возвращает заботу, чтобы он сам мог ее нести. Точка зрения, характерная для попечения, есть оглядка и снисходительность-терпимость.

Теперь нужно поставить вопрос о «Ком» со-бытия друг-с-другом. Поскольку Хайдеггер исходит из повседневного способа бытия здесь-бытия, то «Кто» повседневного со-/вместного/бытия выказывает себя как «человек» (das Man), то есть как некая усредненность. Среднего человека в его бытии сущностно касается именно она. Поэтому он фактически придерживается усредненности того, как подобает, того, что следует ценить и считать важным, а что нет, что рассматривать как успех, а чему отказывать в оном. Эта усредненность в предписаниях того, что можно мочь и сметь, бдительно следит за каждым выбивающимся исключением. Всё выдающееся-ся бесшумно сводится на нет и подавляется... Эта забота усредненности разоблачает некую сущностную тенденцию здесь-бытия, которую мы назовем выравниванием всех бытийных возможностей (с. 127). Форма бытия «человека» (дас ман) есть разгрузка-необременительность, поскольку за все решения платит не один конкретный человек, но «человек вообще», «люди» (дас ман). При этом становится видимой одна замечательная сокровенная потаенность. Господство среднего человека («людей», дас ман) есть господство, которое сокрывает-таит самое себя. Каждый действует так, как будто это делает он сам, но при этом никто не является самим собой. Несамостоятельности и обезличенной несобственности этого способа экзистенции Хайдеггер

противопоставляет собственность-самостоятельность, когда здесь-бытие выбирает самое себя на основании своих собственных возможностей. То, что бывают ситуации, в которых такой выбор крайне сужен внешними ограничениями, Хайдеггер не обсуждает особо — однако они выступают как тщательно продуманные-у-по-мнению в понятии «заброшенности».

Господство среднего человека определяет также миропонимание. Поскольку средний человек (дас ман) затерян в собственном мире (в мире всех-и-каждого, в мире обезличенности), не удивительно, что он понимает самого себя, следуя модели-образцам не-здесь-бытийного, что опять-таки ясно указывает традиционной онтологии на ее ошибочное основание.

К анализу бытия-в-мире /послушно/ принадлежит эксплицитное объяснение бытия-в, то есть конститутивных моментов, которые делают здесь-бытие доступным в качестве отверзтости. Они таковы: находчивость-расположенность, понимание и речь.

В находчивости-расположенности здесь-бытие уже всегда идет впереди себя, оно всегда является уже нашедшим-обнаружившим самое себя, не в качестве замечаящего само-обнаружения, но в качестве согласованноопределенного само-нахождения /«у себя», «в своей тарелке»/ (с.135).

То, что обычно просматривалось или не признавалось недооценивалось и даже почти вытеснялось философской концепцией человека, исходившей из определенного, рассматриваемого в качестве пра-образца, рационализма, получает у Хайдеггера свое признание — а именно непосредственно отвергающая функция согласованности-настроенности. Возьмем совсем простой пример. Мы знакомимся с неким человеком. Первая реакция — это настроение/-согласование/, которое возникает /у нас/ от его присутствия. То, что это настроение/-согласование/ может варьироваться по ходу более длительного со-/вместного/-бытия и может даже меняться на противоположное, не способно свести на нет значение согласующего настроения как первопричинного способа быть открытым.

/Перво/открывательский характер расположенности-находчивости есть побудительное и волнующее этого феномена, который, конечно, не может быть постигнут до тех пор, пока настроение/-согласование/ понимается лишь как «душевная окрашенность», которая составляет «иррациональную» душевную часть. Когда мы так говорим, мы сознательно закрываем глаза на то, что показывает нам этот феномен, а именно то, что на деле первичный способ встречи с другим, с окружающим миром и также с нами самими есть настроение-согласование.

Настроение-согласование /возникая/ всякий раз уже открывает бытие-в-мире как Целое и впервые дает... самонаправленно с т ь возможной. Настроенность-согласованность не связана в первую очередь с душевным, не

является сама его внутренним состоянием, которое затем загадочным образом выпрастывается и окрашивает вещи и персоны. В этом выказывается второй сущностный характер находчивой-расположенности. Она есть своего рода основа *равно* первичной отверзтости *сти* мира, со-бытия и экзистенции, поскольку она сама есть по существу бытие-в-мире (с. 137).

Для Хайдеггера настроение-согласованность имеет вдобавок и функцию делать момент заброшенности здесь-бытия, «то, что есть», доступным ему самому (здесь-бытию), функцию фактической передачи ответственности (с. 135). И, наконец, всеобъемлющее /согласованное/ определение: Согласованная настроенность находчивой расположенности экзистенциально конституирует мирооткрытость здесь-бытия (с. 137).

Поясним это примером. Нечто такое, как угроза, становится мне в моем мире доступным только посредством того, что я в состоянии воспринимать-испытывать испуг. Таким образом, настроение-согласование ни в коей мере не является феноменом, ограниченным лишь субъектом и его восприятием, но оно есть способ бытийной открытости, посредством которого мир различными путями может стать доступным мне — как угрожающий, радостный, приятный, волнующий и т. п. В находчивой расположенности я всякий раз уже имею /четкое/ понятие о самом себе. Хайдеггеровский анализ находчивости повлиял и на психиатрию; здесь будет достаточно упомянуть хотя бы Людвига Бинсвангера. Хайдеггер указывает на линию, идущую от Августина через Паскаля до Шелера, где уже известным образом признавалось значение настроенности-согласованности.

Второй структурный момент есть понимание. Находчивая расположенность и понимание суть равно первопричины. Уже в находчивости было задействовано понимание — как мы сказали, всякая согласующая настроенность есть непосредственное отверзание. Впрочем, понимание здесь берется не как понятие, противоположное объяснению, но как основополагающий модус здесь-бытия. Специфическое /обо/значение понимания как экзистенциала здесь-бытия делает очевидным характер наброска-проекта.

Нечто узнаваемое в понимании как экзистенциале есть вовсе не «Что», но бытие как экзистенция. В понимании экзистенциально заложен способ бытия здесь-бытия как способность быть (с. 143).

Взаимосвязь-взаимозависимость понимания и возможности очень ясно проговаривается в следующем тексте: Понимание как отверзтость касается всегда основополагающей конституции бытия-в-мире. В качестве способности быть бытие-в есть всякий раз способность быть-в-мире. Это отверзает не только *qua* мира как возможной значимости, но: /свободное/ дарование самого внутримирского /свободно/ дарит это бытийствующее его

возможностям. Подручное как таковое открывается в своей служебности, применимости-полезности, негодности. Целокупность обстоятельств разоблачается как категориальная целостность некой возможности взаимосвязи-взаимозависимости подручного. Однако и «единство» множественно-многообразного наличествующего — Природа может быть обнаружена только на основании отверзтости некой ее собственной возможности (с. 144).

На вопрос, почему и каким образом понимание всегда бытует на основании возможностей, на них направлено и держится измерения возможности, Хайдеггер отвечает: Поскольку понимание в самом себе имеет структуру, которую мы называем наброском-проектом (с. 145). В понимании здесь-бытие открывает для себя как пространство /игры/ своей экзистенции, так и пространство /игры/ бытийствующего, которое делается ему доступным внутри мира; оба /послушно/ принадлежат друг другу. Понимание, которое происходит из собственной самости и ей со-ответствует, Хайдеггер называет собственным; понимание, которое здесь-бытие схватывает из мира, — несобственным. Собственное и несобственное понимания могут со своей стороны быть подлинным и неподлинным. Таким образом, может иметься миропонимание, которое изначально разворачивается из здесь-бытия, — тогда оно подлинно; или оно может развиваться внутри заранее заданных рамок, не ставя их под вопрос, даже их, собственно, не понимая, — тогда оно неподлинно.

Если мы при пояснении мира орудий /труда/ говорили о специфическом взгляде (осмотрительности), а обсуждая со-бытие — об о-глядке, то понимание /согласованно/ определяется сейчас как собственно взгляд-виденье. Поскольку понимание изначально есть взгляд-виденье, постольку здесь-бытие может развивать различные способы осмотрительности-обеспечения и оглядки-попечительства. Взгляд, направленный на саму экзистенцию, Хайдеггер называет прозрачностью-прозорливостью. В эту прозрачность-прозорливость включены уже названные способы взгляда, да они практически и становятся возможными благодаря ей. Поскольку здесь-бытие конституируется посредством понимания, то оно способно знать не только о самом себе, но также о мире и о других. При этом следует также не упускать из виду то, что подразумевается термином «взгляд-виденье», — то, что здесь-бытие позволяет неприкровенно встречать доступное бытийствующее в самом себе (с. 147). Взгляд-виденье обладает характером открытости или освещенности здесь-бытия.

В понимании здесь-бытие бытует как распахнутая открытость — поскольку оно проецируется-на-брасывается на возможности своей способности быть. Однако любой набросок-проект свершается не в безвоздушном пространстве, но как бытийная возможность уже /ответственно/ предается заброшенности, то есть тому, что еще называется фактичностью. Мой набросок-проект

должен, например, считаться с некими данными требованиями, с моими условиями — иначе возникает опасность, что он окажется иллюзорным, то есть приведет к самообману.



Фридрих Гёльдерлин (гравюра К. Майера с картины Химера, 1792)

Хайдеггер дает дифференцированный анализ понимания как истолкования-изложения и понимания как высказывания. набросок-проект понимания имеет собственную возможность само-образовывания. Образовывание понимания мы называем истолкованием. В нем понимание, понимая, присваивает себе понятое собою (с. 148). Истолкование есть не принятие понятого к сведению, но разработка набросанных-спроектированных в понимании возможностей (с. 148).

Возьмем лишь некоторые моменты из данного в параграфе 32 анализа примера миропонимания. В понимании орудия как орудия-для... присутствует особая структура «как» («в качестве»), Отверзтое в понимании, понятое, всегда доступно таким образом, что в нем его «как что в качестве чего» может быть вполне отчетливо отделено. Это «как-в качестве» образует структуру выраженности понятого; оно конституирует истолкование-изложение (с. 149). Было бы хорошо крепко придерживаться этого — дабы

избавиться от мнения, будто нечто такое, как понимание, впервые возникает с высказыванием.

Преднамеренность-предвиденье/предусмотрительность-предупреждение суть три конститутивных момента непосредственного понимания окружающего мира. Орудие мы понимаем, исходя из целокупности обстоятельств, в которых оно укоренено. В основе лежит наше поведение в смысле содействующего-участвующего, а это, в свою очередь, зависит от нашей бытийной способности (набросок-проект). То специфическое усмотрение, которым мы касаемся бытийствующего, Хайдеггер называет предусмотрительностью-предвиденьем. Этим не подразумевается осторожность и робость поведения, но соразмерный-соответствующий наброску-проекту пред-усмотр, в котором коренится всякое обхождение /с чемлибо/.



Р.-М. Рильке. Портрет работы Баладины Клоссовски, 1922

Содержащееся в преднамерении и «предусмотрительно» взятое на прицел понятое становится постижимым посредством истолкования-изложения-выкладки (с. 150). Постижимость, на которую здесь-бытие решилось в истолковании-изложении, есть /пред-/упреждение-предухватыванье.

Если в этих терминах все время всплывает приставка «пред», то это вовсе не случайно, ибо указывает на временность, которая будет обсуждаться далее, а именно на то, что в наброске-проекте в игре участвует вызревающее-временящее до поры до времени будущее. В этой связи Хайдеггер дает объяснение тому, что он понимает под смыслом.

Понятие смысла объемлет формальный скелет того, что с необходимостью принадлежит тому, что понимающее истолкование-изложение артикулирует. Смысл есть посредством преднамерения, предугадывания и предугадывания прежде и впереди — предугадывание в а priori структурирование «то на чем-куда» наброска-проекта, исходя из чего нечто становится понятным как нечто (с. 151). И в совершенно последовательном соответствии с этим смысл должен быть понят как то, что подходит-причитается здесь-бытию. Смысл есть экзистенциал здесь-бытия, не некое свойство, которое прицеплено к бытийствующему, лежит «позади» него или где-то колыхается как «промежуточная область». Смысл «имеет» только здесь-бытие, постольку поскольку и до тех пор пока открытость бытия-вмире является вообще «выполнимой-осуществимой» в обнаружимся в ней бытийствующем. Отсюда: только здесь-бытие может быть исполненным смысла или бессленным (с. 151).

Речь выставляется Хайдеггером в качестве третьего экзистенциала. Что он понимает под речью?

Экзистенциально речь является равнопервопричинной вместе с находчивостью-расположенностью и пониманием. Понятность уже также является членораздельной до соответствующего истолкования-изложения. Речь есть артикуляция понятности. Отсюда: она уже лежит в основании истолкования-изложения (с. 161). И далее: находчиво расположенная понятность бытия-вмире выговаривает себя в качестве речи. Целостность значений понятности приходит к слову. Не /у- /слоеные вещеслова снабжаются значениями, но слова дорастают до значений (с. 61). Понятие сообщения-приращения имеет широкое значение — а именно то, что в нем исполняется «со-/участие» со-находчивой расположенности и понимания-разумности со-бытия (с. 162). Поскольку здесь-бытие есть со-бытие, оно уже всегда /со/стоит в некоем согласованно-определенном соучастии-сообщении, а также в некоем согласованноопределенном со-понимании и со-находчивости; говорение потому является самым понятным-разумным, что в нем общность находчивой расположенности и понимания-разумения присутствует как данность, а вовсе не должна только впервые быть изготовлена.

Проговаривание, которое происходит в речи, не означает выговаривания внутреннего, скорее здесь-бытие есть уже всегда вовне и артикулирует испытываемое там. Речь есть значимое членение находчиво расположенной понятности бытия-вмире (с. 162). В этой связи Хайдеггер указывает на то, что языкознание должно быть положено на онтологически изначальный фундамент и освобождено от предопределяющего господства логической концепции.

Экзистенциалы и временность

Анализ здесь-бытия должен выполнять двойную задачу: изложить конститутивные моменты бытия-в-мире и указать на единство этих моментов, на их взаимосвязь-взаимозависимость. Этот второй шаг следует теперь обозначить-охарактеризовать. Хайдеггер выполняет это посредством того, что он /согласующе/ определяет структуру здесь-бытия как заботу-попечение; это вместе с тем означает, что он повторяет аналитику здесь-бытия в свете временения-вызревания.

Мы уже столкнулись с тремя характеристиками здесь-бытия: экзистенциальность (здесь-бытие всегда уже есть при своей способности быть, которую ему следует разрабатывать-осуществлять), фактичность (здесь-бытие также всякий раз уже /согласованно/ определено через то, куда оно «заброшено», что от него не зависит и что оно обязано принять /на себя/-унаследовать) и падшесть (оно понимает себя, исходя из того, чем оно как раз не является, оно затеряно в известном ему бытийствующем). Эти три характеристики собираются воедино в заботе-попечении. Забота не означает кручину-опечаленность или подавленность; забота-попечение объемлет троякость: опережающее-себя-бытие (экзистенциальность) в уже-бытии-в (фактичность) как при-бытие (падшесть). Рассмотрение вопроса о единстве этой троицы следует далее. Это происходит во втором разделе работы: Здесь-бытие и временность.

Если интерпретация бытия здесь-бытия должна стать изначальным фундаментом выработки основополагающего онтологического вопроса, то она тогда сперва должна вывести на свет бытие здесь-бытия в его возможной собственности-свойскости-подлинности и целостности в экзистенциальном качестве (с. 233).

Чтобы постичь способность-быть-в-целом, нужно включить в анализ и конец здесь-бытия. Конец есть смерть. Смерть экзистенциально испытывается-переживается как бытие до смерти. Это и есть тема первой главы данного раздела; она следует той проблематике, которая разбирает собственность-подлинность экзистенции — а именно со-весть (глава 2). Зов совести не дает никаких сведений о том, что случается в мире, ни о чем /особом/ не дает отчета. Менее всего он стремится открыть в позванной самости «разговор /по душам/ с самой собой». Позванная-кликнутая самость ни к чему не призывается, но вызывает к себе самой, то есть к своей собственной-подлиннейшей бытийной способности (с. 237). Зов /про/исходит из меня, и все же — сверх помимо меня, превосходит меня (с. 275). По Хайдеггеру, в со-вести происходит зов заботы-попечения, который в-зывает здесь-бытие в свою собственнейше-подлиннейшую способность быть. Неуютность этого зова должна вырывать из само-за-бытья; поэтому то, что этот зов дает понять, есть возможность собственной-подлинной способности быть, и потому для Хайдеггера страх есть нечто такое, как оможествление этого зова, ибо в страхе испытывается-переживается разъединение-отъединенность,

которые /послушно/ принадлежат собственно-подлинной способности быть. Понятие вины понимается здесь не как религиозное или моральное, но как (ничтожное) основное бытие некой ничтожности (с. 285).

Распахнутость для зова совести есть «воление-иметь со-весть», феномен, который остается закрытым для усредненного человека (дас ман). Эти подробно приводимые рассуждения о совести увенчиваются новым /согласованным/ определением здесь-бытия как само-отверженной решимости. Что этим сказано? Волеиюиметь-совесть /послушно/ принадлежит опыт-переживание собственного ничтожества в страхе, понимание самоотверженности-отвергнутости-брошенности на волю собственнейше-подлиннейшей возможности и речи. Самоотверженная решимость есть преобладающе-преимущественный модус отверзтости — как такой, посредством которой мы пытались постичь открытость здесь-бытия. (Отношение само-отверженной решимости к истине рассматривается в абзаце 4.)

Эти всего лишь фрагментарные намеки должны были сделать возможным переход к вопросу о смысле заботы-попечения — а именно о временности как о ее собственной основе. Хайдеггер ставит вопрос: Что делает возможным целостность почлененного структурного целого заботы-опеки в единстве ее развернутого членения? (с.324).

В забегании вперед, в крайнюю возможность (бытие до смерти), здесь-бытие вместе с тем возвращается к собственнейшему былому. Оно содержит это былое, оно есть свое былое. Здесь-бытие может быть собственно былым постольку, поскольку оно есть будущее. Бывшее /про/исходит известным способом из Будущего (с. 326). Это есть постановка с ног на голову привычной концепции, что время якобы движется /вперед/ от прошедшего к настоящему и затем к будущему. Не прошедшее есть первичное для здесь-бытия, но /поступательное/ забегание вперед в еще не бытийствовавшее, которое, однако, уже /послушно/ принадлежит мне — как моя смерть. Только потому, что здесь-бытие может забегать вперед, то есть быть будущим, оно способно возвращаться в былое и таким образом свое бывшее не терять, но удерживать. Кстати, именно эта парадигма, только на свой лад, является основополагающей для всех творений писателя Марселя Пруста. Исходя из конца — предчувствия смерти, — писание приводится в движение и пускается в путь. И рука об руку с этим пред-приятием конца идет удерживание-со-держание былого, наверстывающее подборание бывшего — в писании, на письме. Поэтому данное произведение обладает столь своеобразной структурой — когда развитие представляется как идущее от конца, как возврат в былое. Опытное переживание приближающейся смерти на бале-маскараде Времени соединяется с детскими воспоминаниями о дребезжании колокольчика садовой калитки, которое возвещает о визите Свана, и о не полученном на сон грядущий поцелуе. Будущее, бывшее и

настоящее складываются в единство Времени, которое, собственно, и есть подлинный главный герой произведения. В начале произведения мы уже в самом конце, а конец отбрасывает нас назад, в начало — к пониманию и удержанию-содержанию начала, однако не для того, чтобы удержать нечто бывшее, а потому, что представление бывшего есть одновременно представление Времени.

Через забегание вперед, к концу (забегающая вперед само-отверженная решимость), здесь-бытию дано нечто такое, как ситуация — здесь-бытие держится по отношению к бытийствующему как к обеспечиваемому, оно позволяет-допускает встречу с ним. . . . Действительное допускание встречи присутствующего мироокружения возможно только в настоящем этого бытийствующего (с. 326). Само-отверженной решимости /послушно/ принадлежит допуск этой встречи.

Подходя к самому себе как к будущему, само-отверженная решимость привносит себя по-настоящему в ситуацию (с. 326). Это, однако, есть не что иное, как существо временности, каковым мы способны испытать-пережить его в измерении здесь-бытия, как — более того — оно открывает и несет специфическое измерение здесьбытия. И это дает возможность Хайдеггеру сказать: Временность обнаруживает себя как смысл собственно-подлинной заботыопеки (с. 326). И если мы /согласованно/ определили заботу-опеку как уже-впереди-себя-бытие-в, как при-бытие, то мы можем легко увидеть, что впереди-себя происходит во временении будущего, а бытие-при оможествляется через настоящее. В заботе-опеке экзистенциальность, фактичность и падшесть собираются вместе. Экзистенциальности /послушно/ принадлежит само-набрасывание-проецирование; это, однако, есть не что иное, как временение Будущего. Фактичность или заброшенность мы представляли в моменте уже-бытия при заботе-опеке. Лишь постольку, поскольку заботаопека основывается в бывшем, здесь-бытие может экзистировать как заброшенное бытийствующее, как то, что есть (стр. 328).

Хайдеггер различает Былое /бытие/ и Прошедшее /бытие/. «Прошедшее» есть выражение, которое подходит для не здесь-бытийного бытийствующего. Экзистирующее есть не прошедшее, но бывшее. В былом сидит ещесущее, то есть бытие. Фактичность как один из основных моментов устройства здесь-бытия возможна лишь потому, что здесь-бытие, времена, не оставляет свое былое позади себя, но им и является. «П р е д -» из «забегания вперед», «уже-» из «уже-бытия-в» дают указания на временное устройство заботы-опеки. То, что с виду начиналось как чистое описание, очень скоро выказало себя в качестве попятного вопрошания о конститутивных моментах мира и находит свое подлинное оправдание в значении временности как основополагающей структуры заботыопеки. Важно обнажить крайне искусное построение — внутреннюю структуру собственно Бытия и Времени,— дабы показать, как, с одной стороны, работу несет близость к феноменам, а с другой — то, как

выстраивание структуры определяется /самой/ временностью. Здесь выявляется и разница в стилях философствования Гуссерля и Хайдеггера. При чтении Гуссерля складывается впечатление, что он пытается схватить узренное, точно следуя за все новыми и новыми оттенками, целиком растворяясь в ухватывающем описании, и при этом членение должно всякий раз вводиться задним числом — это скорее суммирующее представление, поэтому и столь многие анализы повторяются; что же до Хайдеггера, то здесь возникает впечатление, что ухватывание членения, структуры предшествует /всему остальному/, и только уже с постигнутым членением про/из/водится представление — так, что никакой анализ не может быть помещен в другое место. Таким образом, и Бытие и Время, чтобы быть правильно понятым, должно увенчиваться постижением структуры и, то есть, прочитываться как бы от конца, из временности.

А как обстоит дело с третьим моментом, с падшестью? Падшесть есть не что иное, как затерянность /себя/ в настоящем, в смысле б ы т и я - п р и. Однако это невозможно без будущего и былого.

Временность делает возможным единство экзистенции, фактичности и падшести и таким образом конституирует целостность структуры, заботы-опеки (с.328).

Следует увидеть, как экзистенциалы — понимание, находчивая расположенность, падшесть и речь — эксплицитно понимаются как временные, то есть узреть, как всякий раз различаются собственно-подлинное и несобственное-неподлинное временение. Мы уже указывали на то, что у Хайдеггера ранее проанализированное вновь подбирается, однако не в смысле чистого повторения, но в новом горизонте, который ведет к дальнейшему пониманию структуры. Первый анализ, однако, ни в коем случае не является лишним — просто сейчас думанье-по-мнение ведет к основе того, как обстоит дело.

Как обнаруживает себя временность понимания? Мы видели, что понимание есть набрасывание-проецирование на собственные бытийные возможности, отверзание способности быть. В этом понимании коренятся различные способы «познания». Само-набрасывание-проецирование на свои возможности есть, однако, не что иное, как временение-вызревание будущего. Будущее онтологически отождествляет бытийствующее, которое таково, что оно понимающе-разумеюще экзистирует в своей способности быть (с. 336). Возможность не просто замысливается, желается, обнадеживает, пугает как возможность, но здесь-бытие и е с т ь возможность, и лишь постольку, поскольку оно таково, его будущее подходит и приходит к нему. Этот способ — временящее вызревание будущего — Хайдеггер называет забеганием вперед. Здесь-бытие, которое, временя, вызревает из собственного будущего, то есть из будущего, в котором оно приходит к себе,

само себя осуществляет, есть собственно подлинное здесь-бытие, а его временящее вызревание будущего — забегание вперед-предвкушение.

Однако как обстоит дело с несобственным-неподлинным здесь-бытием? Если забота-попечение как единая структура основывается во временности и если временности /послушно/ принадлежат три экстаза — будущего, былого и настоящего,— то и в несобственном-неподлинном здесь-бытии будущее должно играть свою роль. Однако каким образом? Анализ повседневного здесь-бытия показал, как здесь-бытие целиком выходит-растворяется в заботе обеспечения — как оно понимает себя, исходя из озабоченности обеспечением и из обеспечиваемого. Здесь-бытие восходит к себе не в первую очередь в своей собственной-подлиннейшей, безотносительной способности быть, но оно озабочено своим ожиданием, исходя из того, что успешно выдает или в чем отказывает то, о чем заботятся-пекутся (с. 337). Несобственно-неподлинное будущее есть пребывающее ожидание и выжидание. Пребывание же дает возможность держаться позиции выжидания, обнадеженности, пожелания и желательности.

Термин, который объемлет как подлинное, так и неподлинное временение-вызревание будущего, есть с а мо--опережение, куда включается и экзистенциальность.

Всякое временение, однако, охватывает все три экстаза. Это мы уже видели ранее, поскольку — как оказалось — понимание, находчивость-расположенность и речь суть равно первопричины. Каким же образом это выполнимо в рамках обнаружения временной фундированности экзистенциала?

Начнем с собственно-подлинного временения-вызревания понимания, исходя из будущего. Забеганию вперед-предвкушению здесь-бытия в качестве само-отверженной решимости /послушно/ принадлежит некое настоящее /то, что противостоит ожиданиям/, соразмерно которому само-отверженность решимости отвергает ситуацию. В само-отверженной решимости настоящее не только возвращается-втягивается назад из рассеянности в ближайшее обеспечиваемое, но удерживается в будущем и бывшем. Содержащееся в собственно-подлинном будущем соответственно собственно-подлинное настоящее /противное ожиданиям/ мы называем мгновеньем /ока/ (с. 338).

Мгновенье /ока/ не есть сиюминутная точка в некоем временном ряду, но тот способ, каковым здесь-бытие открывается тому, что ему встречно — точнее тому, встрече чего оно допускает. Это зависит от его собственного способа бытия, от его возможности быть самим собой.

Несобственному-неподлинному временению понимания отвечает в экстазе настоящего /противного ожиданиям/ настояществуемое. Этим сказано, что бытийная способность понимает себя, исходя из того, о чем можно

заботиться-печья, что предложено в настоящем — в то время как собственно-подлинное временение зреет из будущего и не теряется в озабоченности, в том, что вызывает озабоченность.

А как обстоит дело с третьим экстазом? В собственноподлинном понимании здесь-бытие временит себя так, что оно удерживает при себе свое бывшее бытие, и именно забегая вперед-в предвкушении. Бытие идентичным самому себе, то есть становление идентичным, — вопрос, о котором сегодня столь широко дискутируют, — уже присутствует здесь. В /предвкушающем/ забегании вперед здесь-бытие наперед повторяет себя в своей собственной-подлиннейшей бытийной способности. Собственно-подлинное бытие былого мы называем повторением (с. 339). Если же, напротив, возможности здесь-бытия берутся единственно из обхождения с тем, что вызывает о-забоченность-до-пекает, то оно за-бывает то, чем оно уже было, и, в согласии с этим — то, чем оно может быть. Забывчивость-за-бытье выражение понимается Хайдеггером как модус временения бывшего, а именно в его неподлинной манере.

Можно легко привести из литературы примеры того, как несобственное-неподлинное здесь-бытие не хочет видеть как раз того, чем оно уже было, когда оно набрасывает-проецирует свое будущее; как оно отрицает и даже вытесняет свое былое. В этом способе быть здесь-бытие запирает самое себя, то есть с необходимостью само себя обманывает, бежит от себя (например «Дикая утка» Ибсена). И это является позицией, противоположной той, которую Хайдеггер подразумевает как само-отверженную решимость, и имя ей — «нерешительность»*.

Трудность временной интерпретации экзистенциала состоит также в том, что мы все время должны иметь в виду целое, будучи однако в состоянии говорить всякий раз лишь о единичном. Так, при временной интерпретации понимания, где центр тяжести лежит в экстазе будущего, настоящее и былое также уже вступают в игру.

Попытаемся же теперь предпринять попытку временной интерпретации расположенности-находчивости. Мы уже видели ранее, что согласованность-настроенность для Хайдеггера отверзает заброшенность, реальность объективной действительности этого бытийствующего. Этим, однако, сказано, что согласующее настроение основывается в былом, подобно тому как понимание — в будущем.

* Сопоставим здесь в схеме оба способа временения — подлинный и неподлинный:

Будущее: Настоящее: Былое: подлинное временение забегание вперед мгновенье/ока/ повторение неподлинноевременение выжидание настояществующее забывчивость

... экзистенциально основополагающий характер /согласованного/ настроения есть перенос н а з а д н а... Это не ставит бывшее на первое место, но: расположенность-находчивость открывает-делает очевидным для экзистенциального анализа как раз модус былого (с. 340). То есть бывшее не получает состоятельности через /согласованное/ настроение, но поскольку здесь-бытие уже было там и есть собственное было, то бывшее может делаться очевидным в /согласованном/ настроении.

В сопоставлении двух настроений — испуга и страха — Хайдеггер делает видимым, что в испуге, как в смятенности-спутанности, проявляется самозабвение (несобственное-неподлинное былое), тогда как в страхе обнаруживается шаткость /и пропадание/ всяческой озабоченности, невозможность быть расположенным к самому себе, исходя из заботы-опеки, и находиться в обеспечительной озабоченности. В страхе здесь-бытие возвращается к самому себе — здесь происходит нечто такое, как повторение. Здесь-бытие переживает-испытывает себя в своей конечности-конченности. Страх /про/исходит из будущего само-отверженной решимости, испуг — из потерянного настоящего, которое пугливо пугается испуга, с тем только, чтобы его жертвой и пасть (с.344).

Временность падшести объясняется Хайдеггером как жажда нового-любопытство. В жажде нового свершается настояществующее, которое, однако, остается запертым в настоящем, поскольку ему закрыто забегание вперед, к собственным возможностям. Если же собственно-подлинное настоящее происходит из забегания вперед в будущее и из повторения бывшего, тогда для любопытствующей жажды нового отсутствует почва.

Отто Пёггелер указывал на то, что при временном анализе структурных моментов речь была заменена анализом падшести и объяснялась через пустотность определения мгновенья /ока/. На самом деле в параграфе 68 на третьем месте исследуется не речь, но падшесть, а затем, примыкая, следует короткий анализ временной структуры речи, так, что триединство экстазов времени находит свое применение в четверичности феномена — что представляет собой известный перелом в членении. Во всяком случае нельзя просмотреть того, что временное основоположение соотносится с основными модусами здесь-бытия — экзистенцией, фактичностью и п а д ш е с т ь ю — и в силу этого триединство этих экстазов все-таки выполняет здесь свою фундирующую функцию. При анализе речи Хайдеггер показывает, как в ней придается предпочтительное значение настояществующему, поскольку речь главным образом обращена своим за-говором к тому, что встречается в /ближайшем/ мирском окружении — чем, однако, она не исчерпывается (например Искусство).

Относительно построения следует удерживать /в памяти-внимании/, что в каждом временении в игре участвуют все три экстаза, хотя при понимании

приоритетом обладает будущее, при расположенности-находчивости — былое, а при падшести и речи — настоящее. И если требовалось показать временную структуру заботы-опеки, то это было проделано посредством данных анализов. В новейшие же интерпретации повседневного бытия-вмире (параграф 69) более нельзя вдаваться — сколь бы важными они ни были, — равно как и в интерпретации параграфа 70 Временность соразмерной здесь-бытийственному пространственности, а также и во взаимосвязь временности и историчности.

В третьем разделе первой части — как уже замечалось — проблематика должна была быть представлена в обратном порядке: время и бытие. Этот раздел не был опубликован.

Вопрос об истине (к параграфу 44)

Выкладки о заботе-попечении как бытии здесь-бытия увенчиваются исследованием взаимосвязи бытия и истины. Эта взаимосвязь не является взятой произвольно или нарочно выисканной. Хайдеггер показывает, как с самого возникновения философии мышление кружит вокруг взаимосвязи-взаимозависимости бытия и истины, особенно отчетливо у Парменида, но также и у Аристотеля, который /согласованно/ определяет философию как $\&\text{чотп}(\text{ат} \mid \text{tt}^{\wedge} \text{оЛт}^{\wedge} \text{еш}^{\wedge})$ и одновременно как *episteme*, что рассматривает бытийствующее как бытийствующее, то есть имея в виду его бытие. Не должно ли и исследование, которое называется фундаментально онтологическим и понимает себя как таковое, проследить эту взаимосвязь-взаимозависимость? На самом деле так. Это означает не что иное, как тематизацию взаимосвязи здесь-бытия и истины, дабы увидеть, почему бытие необходимо связано с истиной, и наоборот (с. 213).

Исследование членится на три шага: 1. Традиционное понятие истины и его онтологический фундамент; 2. Изначальный феномен истины и представление о происхождении традиционного понятия; 3. Способ бытия истины и предпосылка истины.



Гераклит

Направление вопроса — отличительно хайдеггеровское, а именно: вопрошание вспять, отталкиваясь от расхожего понимания истины, которое окоснело и в своей косности кажется квазидефинитивным, к изначальному феномену, который предшествует окоснению и скрывается под ним. Расхожая концепция принимает высказывание в качестве места, сущностно соразмерного истине, и видит ее существо в соответствии-согласовании суждения с предметом. При этом данная концепция призывает /в свидетели/ Аристотеля, который якобы приговорил истину к этому месту и сформулировал истину как соответствие-согласование .



Демокрит

Высказывание Аристотеля, что «переживания» души суть уподобление вещам — высказывание, которое и не подразумевало быть сущностным определением истины (De interpr. I, 16, а б), — привело в Средние века к /согласованному/ определению *veritas als adaequatio intellectus et rei* — определению, которое продержалось и после Канта. Хайдеггер вопрошает: что значит соответствие-согласование — *adaequatio* — оцокося^? Беря формально, это отношение-связь чего-то с чем-то (с. 215) — однако не всякое отношение-связь есть соответствие-согласование.

Нужно, таким образом, прояснить своеобразие этого отношения-связи .

В чем могли бы соответствовать-согласоваться интеллект и дело/вещь, если они никоим образом не являются чем-то схожим-подобным (ср. О существовании истины, с. б)? Интеллект должен схватывать предмет дела таким, каков он есть. Но как нечто такое возможно, если интеллект как раз беспредметен и не у дел?

На суде можно различать между судопроизводством и судимым. Судопроизводство есть реальный психический процесс, судимое же — идеальное содержание. Этого идеального содержания-содержимого и касается речь. Нам вовсе не нужно знать, какие психические процессы происходят во время суда в самих судящих. Однако здесь положение дел еще осложняется. С одной стороны, мы имеем реальное судопроизводство, с другой — мыслимое-обдумываемое в судопроизводстве идеальное содержание-содержимое, которое, однако, должно опять же иметь отношение-связь с реальным, если мы судим о конкретном положении вещей. Не распадается ли действительность познания и суждения на два бытийных способа и «слоя», совмещение коих никогда не отвечает бытийному способу познания ? (с. 217)

Когда в познании собственно сама истина становится феноменально выраженной? Тогда, когда познание показывает себя как истинное (с. 217). Однако когда такое случается? — вот еще вопрос. В феноменальной связи с показанием и отношение-связь соответствия-согласования должно стать видимым (с. 217). Как постичь это показание? Хайдеггер берет совсем простой пример. Я делаю высказывание о картине, которая висит на стене, непосредственно не видя эту картину. Затем я оборачиваюсь и смотрю, соответствует-согласуется ли высказывание. Высказывание гласит: картина висит косо. В чем состоит подтверждение высказывания или потеря им силы? Прежде всего нужно принять во внимание следующее: если я делаю какое-либо высказывание, я не придерживаюсь каких-либо психических феноменов или процессов в представлении, но нахожусь при самом предмете дела/речи. Здесь нам не нужно вдаваться в то, сколь различными бывают возможности пребывания при самом предмете дела/речи. Высказывание есть /при-/бытие к самой бытийствующей вещи (с. 218). Показание удается в этом

случае посредством /истинного/ восприятия наблюдением. Что происходит при подтверждении-проверке высказывания? Бытийствующее становится доступным в своем бытии, становится открытым-обнаруженным.

Высказывающее познание есть открывающее-обнаруживающее, разоблачающее отношение к бытийствующему. Именно на этом открывании-обнажении лежит основная тяжесть — а не на возможном примеривании психического процесса на идеальное содержание, которое переносится на реальность. Смысл высказывания есть позволение видеть то, о чем высказывается, то есть соответствующее бытийствующее. Истинное бытие есть открытое бытие. Чтобы здесь-бытие смогло осуществить нечто такое, оно должно иметь конституцию бытия-в-мире. И именно в это подробно уводит второй шаг.

Касательно этого значения истины как открытого-обнаруженного бытия Хайдеггер ссылается на начало философии. В первом фрагменте Гераклита о Логосе говорится как о том, что сказывает, каково положение вещей,— неразумные забывают это, и оно утопает обратно в сокрытость.

Переводя *αλετεια* как «несокрытость», Хайдеггер не просто хочет дать более точный, дословный перевод, но, скорее, хочет сделать зримым тот опыт-переживание, который связан с этим феноменом. И это есть, собственно, подлинная феноменологическая черта-тяга — каковую он открывает еще у Аристотеля. Говоря «истина», мы как бы подразумеваем, будто знаем, что значит «*αλετεια*»; по большому счету, мы заменяем одно греческое слово другим, дабы избавиться от необходимости задумываться над тем, что здесь, собственно, в действительности происходит. У Аристотеля логос преподносится как *ἄριστον* в смысле *ἄριστον* (ἄριστον, то есть позволение видеть бытийствующее, которое выносится из сокрытости в несокрытость. То, что таким образом от/к/рывается, суть сами дела-вещи, бытийствующее в «К а к и м о б р а з о м» своей открытости-обнаруженности (с. 219).

В дальнейшем должно быть обращено внимание на то, как мыслится—помнится и испытывается-переживается несокрытость ближайшего. Хайдеггер внес сюда такую перемену, которую следует тщательно проследить (ср. К делу мысли, с. 77). Здесь речь идет о том, чтобы найти взаимосвязь-взаимозависимость *αλετεια* и здесь-бытия. *ἄριστον*, или истинное бытие, видится в этой связи как бытийный способ здесь-бытия (с. 220), а именно такой, в котором здесь-бытие ведет себя как «открывающее-обнаруживающее» — мы могли бы также сказать «вскрывающее», — которое, обнажая, позволяет чему-то несокрытому становиться доступным. Истинное есть, таким образом, первичное со-держательное самого этого поведения, а затем то, что на основании такой позиции делается доступным — всякий раз открытое-обнаруженное бытийствующее. Поэтому Хайдеггер

может требовать от нас, чтобы мы в качестве изначального феномена истины видели то, что делает возможным само бытие открытым-обнаруженным. Это есть (как уже было показано ранее) само-отверженная решимость здесь-бытия, то есть его, посредством расположенности-находчивости, понимания и речи, конституированное бытие-в-мире в смысле заботы-попечения. Причем забота-попечение собирает воедино три способа временения будущего, былого и настоящего.

Выражение здесь-бытие есть «воистину» (с. 221) означает вовсе не то, что здесь-бытие обладает всей истиной — что было бы вещью невозможной, — но то, что оно через само-отверженную решимость, к которой /послушно/ принадлежит также и бытие открытым, оказывается в состоянии «обнаруживать». Здесь-бытие может быть открывающим-обнаруживающим-откровенным, то есть делать бытийствующее доступным себе, входить в него, его эксплицировать, оформлять и т. п., только потому, что оно способно иметь удерживающиеся отношения с самим собой, то есть пребывать открытым.

Можно возразить, что сие есть не что иное, как классическое для Нового времени /согласованное/ определение: сознание есть самосознание. Однако на самом деле это нечто другое, поскольку понятие здесь-бытие есть не просто другое слово для субъекта — здесь-бытие понимается как бытие-в-мире. Поэтому здесь ни в коем случае и никогда нельзя исходить из некоего изолированного субъекта, который должен совершить переход к трансцендентному, но: с самого начала бытие-в-мире понимается как основополагающая структура и с самого начала показывается то, что /послушно/ принадлежит этой основополагающей структуре, — а именно, какие экзистенциалы и как основываются во временении здесь-бытия. Все это чистейшей воды прозрения, которых прежде не было.

Бытием-в-мире, по Хайдеггеру, сказано то, что самоотверженная решимость здесь-бытия отвечает целиком почлененной структуре заботы-попечения: момент наброска-проекта (временение будущего) — здесь-бытие набрасывается-проецируется на свои возможности тем, что открывает себе свой мир; момент заброшенности — здесь-бытие находится всякий раз в некоем уже /согласованно/ определенном мире, предпосылкой чего является временение былого.

При этом нужно помнить, что в наброске-проекте здесь-бытие может понимать себя /исходя/ из своих собственнейших-подлиннейших возможностей (собственная подлинность), и если такое случается, то мы имеем истину экзистенции (с. 221); либо оно может понимать себя /исходя/ из мира, в котором оно себя уже все равно что потеряло (несобственность-неподлинность). Тогда здесь-бытие пребывает в неистинности. А поскольку мы видели ранее, что здесь-бытие главным образом и чаще всего бывает

несобственным и неподлинным, то оно (как падшее) является и неистинным. Таким образом, здесь-бытие бывает истинным и неистинным.

Открытое здесь-бытием должно, собственно, сохраняться в этой открытости, чтобы не пасть жертвой искажения (кажимость и притворство), открытость должна отделяться от кажимости.

В /греческой/ «альфе» а-летейи Хайдеггер видит Alpha-privatium. Бытийствующее вырывается у сокрытости. Каждое фактическое открытие есть при этом всегда вос-хищение (с. 222). Если Парменид ставит Богиню Истины на перепутье двух путей — откровения и сокровенности,— то для Хайдеггера это является ранним прозрением в то, что человек стоит в истине и неистинности.

Результат этих выкладок: изначальная истина есть само-отверженная решимость здесь-бытия, а ей /послушно/ принадлежит не только раскрытость здесь-бытия самому себе, но и открытость бытийствующего /исходя/ из /сво/его мира; и второе: здесь-бытие пребывает равноначально в истине и неистинности.

Если мы ранее видели, что здесь-бытие отлично от всего прочего бытийствующего благодаря пониманию-разумению самого себя, то теперь мы можем сказать, что самопонимание само возможно лишь постольку, поскольку здесь-бытие существует в качестве отверзтого бытия. И existing так, оно четко отделено от сподручного (полезные вещи для пользования) и наличного (того, что предложено-предлежит), кои показывают другие способы бытия.

Рассуждения об истине возобновляются (на это можно лишь кратко указать) в параграфах 61 и 62 в связи с временной интерпретацией заботы-попечения и представлением здесь-бытия в качестве экзистенциально собственной-подлинной возможности цельного бытия (с.305).

Само-отверженная решимость становится собственно тем, чем она может быть как понимающеразумное бытие до конца, то есть как забегание вперед до смерти (с. 305). В само-отверженной решимости здесь-бытие возвращается к своей собственнейшеподлиннейшей самобытности. Однако если истина коренится в здесь-бытии и если истиннобытие, то есть изначальная открытость, есть способ здесь-бытия, то мы, следовательно, должны сказать, что само-отверженная решимость есть изначальная истина экзистенции (с. 307). Бытуя само-отверженно и решимо, здесь-бытие изначально пребывает в истине.

В Бытии и Времени вопрос об истине впервые получает открыто-публичную разработку. При этом унаследование-традиционное понятие истины — истина как соответствие-согласованность — сводится к устройству

здесь-бытия, которое бытует как открывающее-обнаруживающее и отверзтое для самого себя. Сказать «здесь-бытие пребывает в истине» вовсе не значит, что ему посредством каких-то сил были привиты какие-то истины, но это значит то, что оно, как бытие-в-мире, всегда уже пребывает открытым для того, что /послушно/ принадлежит его миру. Новое понимание человека как здесь-бытия находит свое выражение в новом значении и истолковании изложении истины. То, что при этом предпринимается поход назад, к первым мыслителям, и проводится полемика с основателями метафизики, никоим образом не является /случайным/ совпадением. У ранних мыслителей Хайдеггер находит мысли, которые предвосхищают позднейшее, над коим нам дано задуматься—о-по-мниться.

Бытие человека в качестве здесь-бытия является темой Бытия и Времени. Однако эта тема должна была всего лишь обозначить подходы к разворачиванию вопроса о смысле бытия — что не увидело света. Если же все развернутое здесь есть своего рода подготовка к тому, что, собственно, должно быть обсуждено в конце концов, то тогда и выкладки об истине в параграфе 44 представляются не окончательными; они, скорее, могут считаться началом того, что еще предстоит сказать. Где искать продолжения вопрошания об истине? В докладе О существе истины. Следует понять, насколько и каким образом он развивает параграф 44 из Бытия и Времени. При этом впечатление, которое мы уже получили от Бытия и Времени, кажется, только усилится: для разворачивания вопрошания в этом направлении нельзя ожидать помощи ни от трансцендентальной философии, ни от немецкого идеализма, ни от феноменологии.

Вопрос об истине в работе «О существе истины» (1930)

Попытаемся понять строение доклада. Он относится к наиболее композиционно строгим писаниям Хайдеггера.

Во введении обрисовывается тема: именно существо истины должно быть рассмотрено и обсуждено, а не различные истины, с которыми мы свыклись — от практических, экономических, технических и политических до научных, художественных или истин веры. Уже во введении мы получаем представление о многоголосии композиции. Второй голос четко выступает на передний план, голос здравого смысла, голос здорового человеческого разума — для которого подобный вопрос о существе является просто беспочвенным. Отталкиваясь от него, вопрос о сущности противопоставляется своему собственному вопросу, он ищет действительную истину, которая задает нам сегодня масштаб (стр. 73)*. И это вовсе не риторическое противопоставление, но такое, которое с самого начала помещает нас в пространство меж двух противоположностей — между поисками философии и требованиями человеческого здравого смысла.

Разбирательство между здравым смыслом и философией есть, конечно, безнадежное дело. Ибо здравый смысл способен взирать на философию лишь как на бесполезное предприятие. Впрочем, его критика направлена также и на искусство, которое столь же бесполезно, даже при том, что мы находим в нем отдохновение от напряжения рабочего дня. Ничего подобного невозможно ожидать от философии, которая, напротив, требует высочайшей собранности.

* Номера страниц после цитат в этой главе даются по публикации работы *Vom Wesender Wahrheit* (Frankfurt a. M., 1943).

С другой стороны, даже находясь на позициях философии, нельзя отрицать, что здравый смысл является неотъемлемой частью нашей повседневной жизни. Кроме того, приходится признавать, что мнения здравого смысла оказывают на нас гораздо более сильное влияние, чем нам хотелось бы. Мы сами, оказывается, также являемся пленниками этих мнений, если принимаем, что различные приведенные истины суть те самые, которые обеспечивают нашему здесь-бытию надежность, уверенность и постоянство (с. 74).

Раздор между философией и здравомыслием возникает с возникновением самой философии и может быть прослежен от Платона до Гегеля и Ницше, не говоря уже о Хайдеггере. Следовало бы рассмотреть, не представляет ли собой современный позитивизм актуальную на сегодня форму здравого смысла.

Те разногласия, перед лицом которых мы оказываемся еще во введении, никоим образом нельзя ни разрешить, ни отместить в сторону силой какого-либо приказа — они ставят перед нами вопрос о том, что мы понимаем под истиной, если мы вновь и вновь говорим об истине, ибо и люди здравого смысла употребляют это слово. Здравый смысл вовсе не отрицает возможности истины, даже если за ним стоят требования действительности и пользы (*efficacite, efficasy*).

Как ведется вопрошание? Мы можем выделить две последовательности шагов. В первой исходной точкой является расхожее понятие истины — а именно истины в смысле соответствия-согласования, — и из нее вопрошается /вспять/ о том, что под-кладывает собою это понятие истины, и, таким образом, о том, что мы должны обнажить, если действительно хотим постичь это понятие. Такое попятное вопрошание есть вопрошание о том, что делает возможным это понятие. Оно охватывает три первые главы текста (более точное членение будет рассмотрено вскоре). То, что у-дается посредством этого попятного вопрошания, продумывается-по-минается во втором шаге мысли (с 4-й по 7-ю главу текста), где вопрос об истине выступает /вперед/ в совсем новом свете. Второй шаг продолжает попятное вопрошание, однако

теперь на той почве, которая была подготовлена первым шагом. При этом показывается, как существо самого человека в этом попятном вопрошании осмысливается по-новому. Мы видим, что в процессе реализации этой второй последовательности мыслительных шагов сам вопрошающий изменяется. Удачи его вопрошания суть не какие-то результаты, кои просто принимаются к сведению, сколь бы важными они ни были,— но эти удачи входят в бытие самого вопрошающего. Мы получаем истолкование-изложение существа здесь-бытия, понятого из существа истины. Это истолкование ведет к новому /согласованному/ определению самой философии, чем текст и заключается (ср. далее по тексту с главой «Алетейя и существо техники»). Заключение, однако, есть вовсе не конец в смысле полной завершенности, а скорее предуказание на новое начало-начинание, призванное к исполнению. Хайдеггер в послесловии выражение касается того, что здесь осталось за скобками. После этого, вынужденно остающегося внешним, членения попытаемся описать содержание хода мысли.

Расхожее понятие истины идет от соответствия-согласования как своей основной черты. То, что истинное делает истинным, и есть, соответственно, соответствиесогласование. Однако что значит здесь соответствие-согласование? Что согласуется с чем? При рассмотрении параграфа 44 из Бытия и Времени мы видели, что Хайдеггер ставит под вопрос это понятие соответствия-согласования, что он противопоставляет истину как соответствиесогласование истине как не-сокрытости и поясняет, как вышло, что истина была приравнена к соответствию-согласованию, и каким образом суждению было суждено быть местом истины. Здесь он идет иначе — однако не отрицая успеха, достигнутого в Бытии и Времени.

Истинным мы зовем не только суд-суждение, но в повседневности мы называем истинным также и положение неких дел-вещей, которые могут касаться человека: его состояния (чувство), его поведения и отношения (например дружба) или его вещей (например золото). Первое объяснение, кажется, хочет идентифицировать истинное с действительным, однако поддельное золото тоже действительно, иначе мы бы не могли подвергнуться опасности быть обманутыми. Если мы тут, касаясь дел-вещей, уравниваем таким образом истинное и действительное, то этим сказано, что мы имеем определенно-согласованное мнение о делах-вещах, и если дела-вещи согласуются с этим мнением, то мы называем их истинными, то есть они согласуются, они суть таковы, какими они должны быть.

Следующее рассуждение касается высказывания — того, что обычно о/бо/значается как истинное или ложное. Высказывание является истинным, если то, что оно мнит и сказывает, согласуется с делом или вещью, о которых оно сказывает /с предметом речи/ (с. 75). Таким образом, в первом случае согласуется дело-вещь, в данном же — высказанное предложение. То есть согласование само может быть понято двумя различными способами... в

первом случае согласованность некоего дела или вещи с тем, что наперед мнится о них, во втором — согласование мнимого в высказывании с делом или вещью (с. 75).

Традиционная дефиниция истины — *veritas est adaequatio rei et intellectus* — уже содержит эту двусмысленность. Ибо *adaequatio* может означать уподобление дела или вещи познанию (с. 75) либо уподобление познания делу или вещи. И все же данная дефиниция понимается, по большому числу, в смысле истины высказывания (уподобление высказывания тому, о чем оно); однако для того, чтобы истина высказывания вообще могла быть дана, требуется, чтобы мы имели /согласованно/ определенное понятие о деле или вещи, дабы истина высказывания оставалась в связи с истиной дела или вещи. В обоих этих «истинах» истина мыслится как оповещающая само-направленность-на (дело/вещь и пред-мнение; высказанное и дело/вещь), истина приравнивается к правильности-правоте. К тому же нельзя упускать из виду, что в средневековом значении обе концепции само-направленности охватывали два различных значения *intellect*'а. Само-направленность дела/вещи на интеллект подразумевает не человеческий интеллект (как мы уже взяли это в нашем исходном пункте в качестве предпосылки и как это и мыслится в кантовской трансцендентальной постановке вопроса, в меру и только в меру которой мы и можем получить знание априори, если признаем, что предметы должны быть направлены на познание), но Божественный Интеллект. Вещи как вещи, сотворенные Богом, были созданы в соответствии-соразмерности с его мыслями и, таким образом, с необходимостью оповещают о его Идеях. Человеческий интеллект также сотворен Богом и, таким образом, должен справедливо согласовываться с божественной Идеей.

Ens creatum есть также *intellectus humanus*. Он должен удовлетворять божественной идее в качестве способности, переданной и завещанной человеку Богом. Однако разум справедливо соответствует этой идее только посредством того, что он в своих сказываньях совершает уподобление п/р/омысла делу или вещи, которые со своей стороны должны быть соразмерными идее-соответствовать ей. Возможность истины человеческого познания — при условии, что все бытийствующее есть «сотворенное», — основывается на том, что дело/вещь и сказуемое должны быть в равной мере верными /относительно/ идеи и исходя из единства плана Творения направлены, друг на друга и друг другу /при/суждены (с. 76). Здесь мы имеем оправдание согласования-соответствия в смысле истины высказывания через подчиненность человека и вещей плану Творения. *Veritas* по существу подразумевает вообще *convenientia*, конвенцию-договор всего бытийствующего между собой-внутри себя с Творцом, «согласие» в согласии с Порядком творения (с. 76).

Хайдеггер здесь стремится вовсе не оправдывать это значение, но скорее вскрыть то, каким образом оно находило оправдание в Средние века, и

указать на то странное и удивительное положение вещей, что это значение истины как согласования-соответствия сохраняется и там, где средневековые позиции уже оставлены. И вот там-то место Бога-Творца занимает Мировой Разум. На место теологически мыслимого Творенного порядка заступает распланированность всех предметов Мировым Разумом, который придает самому себе силу Закона и, отсюда, приписывает-приговаривает непосредственную разумность-понятность... собственным поступкам (с. 77). И даже там, где эти позиции оставлены, остается истолкование истины как правильности соответствия-согласованности со своей квазиабсолютной ценностью и забывается то, чем такое значение было изначально оправдано.

Укоренившееся таким образом понятие истины кажется само собой разумеющимся, то есть не нуждающимся в дальнейшем обосновании. И против этого-то само собой разумеющегося и выступает Хайдеггер, он ставит его под вопрос, равно как и ту концепцию, что должно существовать нечто противоположное истине, а именно — неистина.

Если само собой разумеющуюся концепцию истины как соответствия-согласования не спасти посредством редуцирования истины дел/вещей до истины высказывания, то может быть тут не способно помочь и призывание Аристотеля с его концепцией, что истина есть соответствие-согласование (о^окоок;) высказывания (^.оуoi;) с неким делом/вещью (пра^а) (с. 78)? В любом случае это заставляет нас вспомнить о размышлениях (выкладках) из Бытия и Времени, где было показано, что ссылка на Аристотеля не затрагивает сути дела.

Что вообще значит согласование-соответствие? Это следующий вопрос, который должен быть прояснен. Он соответствует второму этапу внутри первого мыслительного шага. Прежде всего, мы можем говорить о соответствии-согласовании двух вещей. И только тогда, когда они имеют один и тот же внешний вид (одинаково выглядят). Тогда они соотносятся друг с другом по внешности. Они никоим образом не становятся одним, каждая остается тем, чем является, однако общее для них есть тождество их внешнего вида. Впрочем, в связи с вопросом об истине подразумевается другое соответствие-согласование, а именно то, что существует между высказыванием и его /дельным или вещным/ предметом.

Но как же могут согласовываться такие разные «вещи», как высказывание и дело/вещь? Возьмем в качестве примера предложение: «Этот дом — большой». Дом построен из камня, предложение вообще нематериально. В доме мы можем жить, мы можем его снимать, продавать — с предложением ничего подобного не сотворишь. Так каким же образом здесь можно говорить о соответствии-согласовании? Как могу я уподобить не обладающее свойствами дома предложение самому дому, если оно высказывает нечто о доме? Этим, естественно, не сказано, что предложение должно стать домом,

оно должно остаться предложением, если хочет нечто высказать. Очевидно, уподобление предложения (высказывания) предмету (вещи) подразумевает /согласованно/ определенный род отношения-связи. Однако что это за род связи?



Домик в Тодтнауберге

Хайдеггер называет его пред-ставляющим отношением, при котором высказывание ориентируется /направлено/ на вещь и сказывает о вещи то, как обстоит с ней в этом /согласованно-/определенном усмотрении. При этом представление разумеется не психологически, не как акт сознания, имеющий такую-то структуру, но в пред-ставлении Хайдеггер мыслит позволение противостояния вещи как предмета (с. 79). Как нечто такое способно состояться? Или, формулируя иначе: что происходит при понимаемом так пред-ставлении? Противостоящее должно, как таким образом поставленное, промерять-проникать открытое ему противное и при этом оставаться тем не менее в себе как вещь и показывать себя как нечто постоянное (с. 79).

Если до сих пор могло возникать впечатление, будто Хайдеггер только то и делал, что просто верно описывал некое положение дел/вещей, то теперь мы безошибочно видим, что всякое «чистое» описание уже давно оставлено.



Вид из окна рабочей комнаты

Скорее здесь имеет место /о-значающее/ толкование, посредством которого нам должен быть высветлен этот загадочный феномен встречи и понимания бытийствующего. Как это происходит здесь? Отнюдь не путем гуссерлианского объяснения трансценденции сознания посредством интенциональности. Все относящееся к теории сознания вынесено за скобки. Дабы высказывающий/ся/ мог пред-ставить вещь как /противо-стоящий/ пред-мет, вещь должна себя показать, она должна достичь той области, которую Хайдеггер называет открытостью,— области несокрытого. То, что приводит к тому, что область открытого способна состояться как таковая, здесь не обсуждается, единственно — отводится одно вероятное недоразумение, а именно то, что эта область создается-де субъектом (представляющим). То, что представляющий в представлении /согласованно/ определяет, то, как бытийствующее, может себя показать. Хайдеггер отклоняет эту возможность. Область открытости не создается

представляющим, но он сам должен поставить себя в эту область. При этом возникают отношения между представляющим и представленным, которые Хайдеггер мыслит как такое /со/отношение, которое имеет свое отличие в том, что, стоя в открытости, придерживается всякий раз именно открытого-очевидного как такового (с. 80).

В первой редакции доклада звучало: Приданое всякого отношения как такового содержит внутреннее поручение сыграть с тем, с чем отношение себя соотносит, и с тем, как оно себя с ним соотносит. Сыгранность соотношения есть при этом и самооткрытие для того, с чем оно себя соотносит, в единстве с открытобытием к нему самого соотношения. И далее: Со/отношение есть открыто-очевидствующая сыгранность с...

В опубликованной редакции Хайдеггер делает ссылку на то, что становящееся открыто-очевидным в /со/отношении у греков мыслилось-у-поминалось как Присутствующее. И этим указывается на то измерение, которое должно быть измерено в этом докладе,— а именно на европейскую метафизику.

Как приблизиться к обдумыванию со-отношения? Хайдеггер называет это постоянно распахнутым отношением, ибо речь здесь идет о том, что в со-отношении должна содержаться возможность встречи бытийствующего, а это возможно постольку, поскольку отношение пребывает в распахнутом стоянии и одновременно само распахнуто для того, что ему там встречается — в равной мере распахнутое. Само собой разумеется, что при таком понятии исключаются всякие призывы религиозности или теологии. Распахнуто-очевидное есть попросту присутствующее, доступное в своем присутствии, что вовсе не говорит о том, что это присутствие как таковое становится тематическим. Распахнуто-очевидное есть то, что показывает себя здесь-бытию. Однако здесь, конечно, нельзя думать, будто бытийствующее просто всходит на сцену и достаточно лишь его ухватить или заметить; скорее способ этой постоянной распахнутости варьируется всякий раз в соответствии с образом отношения. Отношение никоим образом не есть пассивное /вое/приятие, но в отношении и через него распахнутое постоянство и привносится. Всякий труд и всякое исправление, всякое действие и всякий расчет держатся и стоят в распахнутом некоей округи, внутри которой бытийствующее способно себя собственно поставить и сделать сказуемым как то, что оно есть и каково оно есть (с. 80). Да будет нам позволено не вдаваться здесь в то, что это само-ставление бытийствующего может происходить /в действительности/ различными способами — всякий раз в соответствии с подходом к нему, а точнее — с распахнутостью, в которой оно является. Изменения этой распахнутости касаются как раз собственно исторического. Высказывание не есть всемогущий инструмент, посредством которого мы можем, так сказать, овладеть бытийствующим, но высказывание зависит от нашего постоянства

распахнутости, ибо только на основании постоянной распахнутости здесь-бытия бытийствующее может вообще показываться и от него самого мы можем получить указание сказать о нем что-то такое, что его верно касается, или — в соответствии с предшествующей формулировкой — вступить с ним в игру. Мера правильности высказывания должна исходить из самого бытийствующего, мы не смеем просто нападать на него и что-либо ему навязывать, принуждать его, давить на него. Если что-либо подобное происходит, то мы насилуем бытийствующее, что на деле лежит в области возможности.



Почему это положение дел/вещей было так подробно изложено? Потому, что оно является поворотным пунктом для такого развертывания проблематики истины, которое идет поверх и дальше традиционного понимания, каковое продержалось аж до настоящего /времени/. Ибо если всякое высказывание зависит от возможности постоянной распахнутости здесь-бытия, от постоянной распахнутости своего отношения, своей позиции, то это отношение постоянной распахнутости может по праву первородства считаться существом истины (с. 80).

И с этим мы подходим к третьему витку внутреннего развития первого шага вопрошания, а именно к вопросу обоснования возможности правильности-правоты(с. 81). Ситуация, в которой мы находимся, о/бо/значается следующими вопросами: Откуда имеет представляющее высказывание указание направляться /вслед за/ предметом и согласовываться в соответствии с правильностью? Почему это согласование /согласованно/ определяет существо истины? Каким образом нечто такое, как свершение преимущества правоты и направляющее указание, может происходить единственно в согласовании? (Ответ звучит так:) Только таким образом, что это преимущество, этот за-даток уже свободно отдал себя в распахнутости для правящего из нее распахну то-очевидного, каковое пронизывает всякое представление (с. 81). Таким образом, мы должны, совершая этот вопрошающий шаг, высвободить ту основу, которая делает возможным нечто такое, как самонаправленность по указанию бытийствующего. Свободная само-отдача ради распахнуто-очевидного бытийствующего есть свободное /при/бытие к очевидной распахнутости распахнутого (с.81). И с этим раздумья над существом истины получают неожиданный поворот, ибо теперь оказывается, что: Существо истины есть свобода (с. 81).

До настоящего момента могло, вероятно, возникать впечатление, что Хайдеггер оправдывает унаследованное понятие истины будто бы в русле трансцендентальной философии. Однако сейчас не вызывает никаких сомнений, что здесь не тот случай. Ибо возврат существа истины к свободе является не только необычным, но и почти вызывающим. Тогда попытаемся представить дело так, будто мы, желая преобразовать этот хайдеггеровский тезис, сделать его безобидным, утверждаем: само собой разумеется, что высказыванию принадлежит нечто такое как свобода, а именно в том смысле, что мы можем его сделать или опустить. Это недоразумение тотчас отклоняется в тексте. ... это предложение вовсе не подразумевает, что

выполнению высказывания, его сообщению и усвоению /послушно/ принадлежит не-принужденность, но оно сказывает: свобода есть существо самой истины, (с. 81). То есть то, что делает возможным и несет истину. И это никоим образом не продумано и не у-по-минается в традиционном понятии истины.

Не требуется вдаваться в различные мыслительные подходы к этому тезису; все они исходят из того само собой разумеющегося понимания, что есть свобода. Ведущим представлением при этом является то, что свобода есть свойство человека (с. 82). Если же это само собой разумеющееся представление теряет свою ценность, если оно даже не лежит в той области, в которой движется Хайдеггер, ставя такие вопросы, то тогда само существо свободы должно быть поставлено под вопрос /и встать в центр вопроса/. При этом традиционная область вопрошания об истине однозначно покидается — вопрос удерживается в такой области, которая ощущается как необычная и потому /чуже/странная.

С новой установки вопрошания — в смысле рассмотрения свободы как основания истины — начинается второй мыслительный шаг данного писания. В нем не только вы-прашивается существо истины, но одновременно и существо самого человека. Направление вопроса указывается в самом начале главы 4: ...свобода только потому является основанием внутренней возможности правильности-правоты, что она воспримлет свое собственное существо из более первородного существа единственно существенной истины (с. 83).

С вопросом о существе свободы мы не подходим к концу, но должны отступить еще на шаг назад, дабы увидеть, что делает возможным и несет /в себе/ саму свободу. Чтобы пройти далее в этом направлении, сначала нужно рассмотреть то, как здесь мыслится свобода.

До сих пор свобода показывалась как распахнутое постоянство человека. Стоя в области распахнутого, он мог подданствовать показывающемуся ему там распахнутоочевидному и связывать себя с ним. В этой связанности происходит то, что Хайдеггер называет позволением быть-попущением бытия. Это слово может быть, однако, превратно понято, поскольку в привычном речевом использовании оно имеет значение отказа от..., упущения, безразличия. Для Хайдеггера позволение-попущение быть означает позволяюще-непринужденное опускание себя в бытийствующее (с. 83). Позволение быть есть вовсе не какая-то произвольная деятельность человека, а то, посредством чего он становится здесь-бытием, то есть существом, которое /согласованно/ определено через связьотношение с Распахнутым. Попущение быть ... означает опускание себя в Распахнутое и его распахнутость, из которой восстает всякое бытийствующее... (с. 84).

Распахнутое мыслилось-по-мнилось греками как Несокрытое (та 'а?1Г)^еа). Поскольку здесь-бытие держится в Распахнутом, оно способно входить в показывающееся там очевидное, так сказать, позволять ему самому приходить к слову, то есть опять же к представлению, позволять давать себе меру правоты, исходя из самого бытийствующего. Открывать бытийствующее и связываться с бытийствующим суть не два различных процесса, но один и тот же. Здесь-бытие подвергает себя бытийствующему — оно эк-зистентно. Экзистировать означает здесь не постигать-урывать /согласованно/ определенные бытийные возможности в смысле самореализации, но означает именно это самобытное позволение быть, которое идет впереди всяких отношений. Сама свобода эк-зистентна: ввергание в открытость бытийствующего (с. 84).

На этой открытости и собирается, совершенно эксплицитно, мысль Хайдеггера — дабы ее постичь и сказать, истолковать, изложить, привести пред наши внимательные взоры; за это он борется. Открытость становится все равно что основой человека, только на этой основе его можно постичь. В эк-зистентном само-впускании (с. 84) открытость /истинно/ хранится человеком. И если это является несущей основой мыслимого Хайдеггером человека, то становится ясным, почему, начиная с Бытия и Времени, вместо человека говорится о здесь-бытии — ибо только бытийствуя в Распахнутом, стоя в Распахнутом и позволяя быть очевидному, человек впервые становится и является человеком. В тот момент, когда первый мыслитель, вопрошая, предался несокрытости бытийствующего с вопросом о том, что есть бытийствующее (с. 85), и была опытно пережита несокрытость. И этот момент, по Хайдеггеру, является замечательным еще и потому, что он, одновременно, означает начало исторической экзистенции — истории Запада. Это есть тот самый момент, когда греки испытали-пережили бытийствующее как (ρῶνιγ. Одновременно с началом Истории опытно переживается Природа, которая сама по себе неисторична. История свершается в соответствующем распахнутом постоянстве здесь-бытия. То же, что обычно называют историей—периоды владычества, сроки войн и т.п.,— есть лишь нечто вторичное по меркам той Распахнутости, в которой извечно стоит человечество, которую оно /истинно/ хранит и которая несет в целом его отношение к бытийствующему.

В связи с этим положением дел/вещей Хайдеггер говорит: Человек «обладает» свободой не как свойством, но скорее все наоборот: свобода, эк-зистентное, открывающее здесь-бытие обладает человеком, и это на столько первично, что именно она /свобода/ является человечеству основой всей его истории и обеспечивает ему особое отношение в целом к бытийствующему как таковому (с. 85).

В позволении быть бытийствующему свершается истина... Истина есть открытие бытийствующего, посредством которого существует Распахнутость

(с. 86). И все равно мы имеем тенденцию понимать это так, будто распахнутость есть достижение человека, на основании которого он распоряжается бытийствующим. Этого вовсе не сказано у Хайдеггера — скорее всякое отношение несет-ся посредством открытости, в которой восставлен человек. Проясненная ранее правильность, в смысле уподобления становящемуся представимым бытийствующему, возможна лишь тогда, когда здесь-бытие понимается как постоянно распахнутое.

Следовательно, истина мыслится здесь как основа, которая делает возможным распахнутое постоянство, и одновременно здесь указывается на то, что человек восстает как открытость в понятой таким образом истине — так, что его самое решающее и основное связано со значением бытийствующего в целом. Это и есть истина в смысле а л е т е и и.

Те трудности, с которыми мы здесь сталкиваемся, лежат не в труднопонимаемом языке Хайдеггера, а в том, что Хайдеггер входит в непривычную область. Это непривычное нельзя сделать доступным посредством привычных слов, но и совершенно чуждых — тоже. Хайдеггер пытается здесь высвободить основополагающий для исторического бытия человека опыт. Горизонт истории есть горизонт возможных значений бытийствующего как такового, причем то или иное конкретное значение, понимание бытийствующего в ту или иную эпоху вынашивается соборным отношением здесь-бытия. Однако почему именно ф и з и с толкуется как первое значение бытийствующего и почему за ним следуют /согласованно/ определенные другие — этого мы сказать не можем; и тем не менее мы должны вопрошать о том, что имплицировано в каждом из означенных толкований.

Чем дальше продвигаемся мы в этом докладе об истине, тем сложнее становится положение вещей. Это продвижение в глубь совершенно новой страны. И если посредством какого-либо обозначения-толкования нечто становится проще, мы тотчас испытываем склонность воспринять это; если же, напротив, за каким-либо толковым обозначением чуждается необычная трудность, то мы отклоняем его. Это, кажется, касается сегодня позиции по отношению к Хайдеггеру вообще. Там, где он требует напряжения мысли — и при этом не дает никаких заверений относительно овладения абсолютной истиной, — его отрицают, то есть игнорируют. Однако ему самому не особенно важно отрицание или признание — ему важно иметь новый путь мышления, и обязательно на все новых основаниях. Должно пройти много времени, прежде чем эти основания и послышки будут поняты; сегодня — еще не тот случай.

Мы исходили из того, что человек в представлении может самому бытийствующему позволять быть представляемым и связывать себя с ним — поскольку истина в своем существе есть свобода. Однако именно эта

чертатяга дает и ту возможность, что человек не позволяет бытийствующему быть таким, каково оно есть, но скрывает и за-ставляет-заслоняет его. Это есть господство видимости — владычество несуществования истины. Если же, однако, свобода не является свойством человека, а скорее он является ее «собственностью», то и неистина не может быть просто приписана человеку как некая оговорка. Если существо истины не исчерпывается в правильности высказывания, то и неистина не может быть приравнена к неправильности суждения (с. 87).

Вопрос о взаимосвязи-взаимозависимости истины и неистины прослеживается дальше, это составляет вторую ступень внутри второго мыслительного шага. Сперва мы узнаем новое, более широкое значение /согласованного/ настроения, которое знакомо нам из Бытия и Времени как экзистенциал. Если там /согласующее/ настроение анализировалось в связи с моментом заброшенности и в то же время как первородный способ отверзания мира, то здесь оно берется как провозвестие изначальной Распахнутости, которая отвечает нашим связям-отношениям с бытийствующим в целом и вынашивается им. /Согласующая/ настроенность означает эк-зистентную ввергнутость в бытийствующее в целом (с. 87).

Через это предыдущий анализ /согласованного/ настроения вовсе не оказывается провальным, но Хайдеггер не удовлетворяется им, он ищет основополагающего /согласующего/ настроения и находит его в первопричинном отношении к бытийствующему в целом. Поведение человека проникнуто /согласующим/ настроением распахнутой очевидности бытийствующего в целом(с. 88). Обычно мы придерживаемся всякий раз очевидного, единичного бытийствующего; как раз бытийствующее в целом и не становится темой. Этим сказано, что именно то, с чем мы согласуемся и что нас /согласно/ сонастраивает, сокрывает себя. В самом позволении быть мы одновременно имеем само-впущение в соответствующее бытийствующее и сокровение бытийствующего в целом. В эк-зистентной свободе здесь-бытия свершается сокровение бытийствующего в целом, в ней есть сокровище (с.88).

Каким образом Сокровенность доступна мышлению и доступна ли вообще? Сокрытость... если мыслить ее, исходя из истины как открытости, есть не-открытость и вместе с тем — свойственнейшая и подлиннейшая для существа истины не-истина (с. 89). Всякое открытие может иметь место только на основе сокрытости. Здесь-бытие, позволяя бытийствующему быть, соотносит себя с сокрытостью, и притом так, что сокрытость сама остается для него сокровенной. Для Хайдеггера это есть тайна.

В открывающем и одновременно сокрывающем позволении-попущении быть бытийствующего в целом происходит то, что соккрытие п/р/оявляется как прежде всего сокровенное (с. 89). То есть мысль, которая продумывает

бытийствующее в целом, натывается на сокрытость и переживает-испытывает ее как первородное существо истины, а значит, как не-истину. Именно сокрытость есть несущее всякого открытия, однако обычно, то есть по традиции, мы так прикованы к открытости, что сама сокрытость — тайна — падает в за-бытье. Это происходит и в метафизике, которая размысливает именно бытийствующее как таковое и в своем развитии выносит на поверхность различные значения бытийствующего, однако никогда не делает своей темой саму сокрытость-сокровенность.

Не то чтобы забвение тайны делало метафизическую мысль бессильной, но это забвение отскакивает рикошетом: человек всегда цепляется за «подходяще-доступное» и одновременно разыгрывает /из себя/ Господина бытия. Так бытийствующее здесь-бытие есть ин-систентное, оно укрепляется и закосневает на том, что ему уже предлагает бытийствующее, и при этом ограждает себя от любых попыток вопрошания /вспять/ о том, что делает возможным всю эту открытость. И если мы пытались постичь Распахнутость здесь-бытия через экзистирование, то теперь Хайдеггер говорит, что экзистентное здесь-бытие есть одновременно и ин-систентное.

Инсистировав, человек предается заблудшести. Отдрейфовывание человека прочь от тайны к подходящедоступному, прочь к ближайшему и мимо тайны есть заблуждение-помешательство (с. 92). Заблуждение есть существо, существенно противное изначальному существу истины (с. 92). Это изначальное существо выказывает себя как неистина в смысле сокрытости. Поскольку заблуждение происходит из существа истины, то человек мог бы пробиться из заблуждения к этому существу. Тогда обнажается основа переплетения существа истины с истиной существа (с. 92). Это происходит в думанье-по-мнению, которое размышляет над самим бытием,— здесь Хайдеггер называет его философией. Позднее он резко отделил философию от мышлениядуманья-по-мнения.

В заключение процитируем краткий обзор, в котором Хайдеггер подытоживает весь ход мысли. Прделанная здесь попытка проводит вопрос о существе истины поверх обычных ограничений привычного понятия истины и помогает задуматься над тем, не должен ли вопрос о существе истины одновременно и прежде всего быть вопросом об истине существа. В понятии «существо», однако, философия мыслит бытие. Возврат внутренней возможности правильного высказывания к экзистировающей свободе позволения быть в качестве ее «основы» одновременно с предугаванием на то, что сущностное начало этой основы лежит в сокрывании и заблуждении, могли бы служить указанием на то, что существо истины является не пустой «универсалией» некой «абстрактной» общности, но само-сокрывающимся Единственным единственно-неповторимой истории открытия «смысла» того, что мы называем бытием и с давних пор привыкли мыслить только как бытийствующее в целом (с. 95).

Третий шаг этой мысли, а именно обращение предложения «существо истины есть истина существа», здесь не совершается, ибо это должно было произойти во втором докладе.

Если же мы попытаемся провести сравнение с Бытием и Временем, то окажется, что в Бытии и Времени под вопрос ставится традиционное понятие истины и та традиционная концепция, что местом истины является суждение. Истина мыслится — во взаимосвязи с новым значением здесь-бытия как бытия-в-мире — в качестве истины экзистенции, то есть как само-отверженная решимость. Выражаясь иначе: само-отверженная решимость есть предпосылка отношения человека к бытийствующему, в каком-то отношении бытийствующее становится доступным, является, показывает себя как истинное, кажется истинным. В докладе об истине ситуация предстает по-другому. Грубо говоря: об истине мыслится, не исходя из здесь-бытия, но исходя из истины, здесь-бытие и его связь-отношение с бытийствующим видятся по-новому. Отношение человека к бытийствующему выказывает себя как распахнутое постоянство, а само распахнутое постоянство мыслится как свобода — то есть как позволение-попущение быть, исходящее от бытийствующего в смысле само-впущения в бытийствующее /и участия в нем/. А это отсылает к несокрытому, в котором единственно только и может произойти такое впущение. Кроме того, здесь говорится о бытийствующем в целом и в этом русле указывается на значение метафизики, которая пытается мыслить бытийствующее в целом, и одновременно это значение ставится под вопрос, когда в заключительной главе говорится: Философия, как выпрашивание этой истины, двойственна сама в себе. Ее мысль есть непринужденность мягкости, которая не отказывает себе в- и не отказывается от сокрытисокровенности бытийствующего в целом. Ее мысль есть одновременно само-отверженная решимость строгости, которая не взламывает сокрыто-сокровенное, но понуждает его существо войти неповрежденным в Распахнутое понятийного и, таким образом, в свою собственную истину (с. 94). Это означает выход за пределы метафизики, ибо метафизика как раз и не пыталась мыслить сокровенное в существе истины.

Мы исходили из того, что хайдеггеровская путеводная нить — сама по себе двойная: вопрос о бытии и вопрос об истине. Эта двойственность проступает в предложении: Существо истины есть истина существа. И это вовсе не игривый перевертыш, равно как и не принятие наследия философии сущностей в платоновском смысле; здесь указывается на то, что мы способны мыслить ест/ь/-ество истины лишь тогда, когда мы пытаемся мыслить-по-мнить само бытие. Истина существа есть истина бытия, как говорит Хайдеггер (в позднейшем замечании): Субъект предложения — если эта фатальная грамматическая категория еще вообще может использоваться — есть истина существа (с. 96). Само существо следует мыслить вербально-глагольно. «Истина» означает просветляющее бережение как основную черту

бытия (с. 96). Истина тогда становится сама собой, когда мы пытаемся мыслить тот просвет, который перво-наперво позволяет п/р/оявиться всякому бытийствующему. Над этим просветом Хайдеггер думал в последующие годы и десятилетия. Этапы этого пути будут рассмотрены далее.

Искусство и алетейя («Исток произведения искусства», 1935)

Для рассмотрения постановки вопроса в статье Исток произведения искусства* возьмем из текста, некоторые ключевые предложения и попытаемся прояснить их в их взаимосвязи. При этом будет показано, какое значение алетейи подходит хайдеггеровскому толкованию искусства. Ключевые предложения таковы: 1. В работе искусства истина бытийствующего вступает в работу (с. 25).

2. Восставление мира и наставление земли суть две существенные черты в бытии произведения произведением, искусства (с. 36).

3. Существо истины есть само по себе изначальный спор, в котором выпаривается та распахнутая середина, в которой восстает бытийствующее и из которой оно возвращается в самое себя (с. 43).

4. Встроенное в произведение сияние есть прекрасное. Красота есть один из способов существования истины (с. 44).

5. Истинное хранение произведения есть, как веденье, трезвая настойчивость стояния внутри не-объятности свершающейся в произведении истины, (с. 55).

6. Все искусство, как позволение свершаться приходу истины как таковой, есть по существу поэзия (с. 59).

* Номера страниц после цитат в этой главе даются по книге Holzwege (Frankfurt a. M., 1950).

Текст начинается возвещением того, о чем пойдет речь. Речь же пойдет об отыскании нахождения того истока, из которого произведение искусства становится произведением искусства. Исток означает здесь то, откуда и посредством чего некая вещь является тем, что она есть, и такой, какова она есть (с. 7). В что-и какбытии мыслится существо. Исток существа произведения искусства и есть то, о чем вопрошается. То есть речь идет не о каком-то эстетическом рассмотрении произведения искусства, о каких-то рефлексиях и догадках, но о строгом вопросе, от которого мы обычно уклоняемся, ссылаясь на то, что все это-де уже известно. Художественные произведения даны лишь постольку, поскольку они выношены и произведены художником. Следовательно, художники суть не что иное, как

исток. Однако, с другой стороны, не обстоит ли дело так, что художник становится художником только потому, что он произвел какие-то работы? То есть тогда его бытие художником зависит от работ-произведений? Художник есть исток произведения. Произведение есть исток художника (с. 7). Замечательная взаимная ссылка. Не является ли искусство истоком для того и другого — произведения и художника? Однако что есть искусство-художество? Мы не сможем пойти дальше, если не включим в вопрос существо искусства. Но дабы испытать, что есть искусство, мы все же должны придерживаться произведений искусства. Таким образом, Хайдеггер с самого начала поместил нас в круговое вопрошание — и не умолчно, но вполне выражено и заявление, в качестве необходимой предпосылки для нашего продвижения. И мы не должны испытывать страха перед этим хождением по кругу, но, скорее, должны вовлечься в него, должны его выдержать и вынести.

Возможно, это кружение является принадлежностью всякого герменевтического вопрошания. При этом речь не идет о преодолении известного требования избегать хождения по кругу — о чем мы знаем из логики,— ибо здесь не место каких-либо доказательств и выводов. Речь идет о позволении увидеть-узреть, причем мы узрим тем больше, чем ближе мы будем подведены к делу/вещи. Это и происходит в круговом движении, каковое, мы должны исполнить: от произведения к искусству — от искусства к произведению.

Если мы попытаемся постичь произведение искусства, то в качестве пути здесь предлагается сделать его доступным, исходя из его бытия как вещи. Хайдеггер анализирует различные попытки /согласного/ определения вещи, известные нам: вещь как носитель свойств, вещь как единство множественности данного в ощущениях, вещь как оформленный материал. Он различает голую вещь, или просто вещь, то есть природно наличествующее, вещь для пользования (изделие, изготовленное человеком) и работу-произведение (в смысле произведения искусства-художественной работы). Чтобы сделать видимым собственное этих различий, нам не хватит приведенных выше значений-толкований. Схема «форма-содержание» тоже не помогает. Она является — как и прочие толкования — нападением на веществование вещи (с. 19), и это нападение вовсе не случайно-произвольное; в нем выказывает себя история метафизики с ее попытками о-с-мыслить бытийствующее.

Мы должны попытаться найти другой путь. Хайдеггеру не столько важно показать, что эти попытки никуда нас не приведут (хотя и это присутствует и включено в игру), сколько обратить наше внимание на то, каким образом в подобных ходовых определениях — как те, что касаются вещи,— уже задействована история метафизики, причем так, что мы не отдаем себе в этом отчета. Мы мним, что смело подступаемся к делу, а сами уже перенимаем

метафизические толкования-значения бытийствующего. Хайдеггер со-стоит в постоянной полемике с метафизикой. Он никоим образом не стремится привести данные метафизикой решения, то есть толкования, к некоему более высокому синтезу, но ему важно найти некий путь, который, признавая метафизику, будет одновременно представлять собою отход от нее. Вот при этом поиске пути мы и будем здесь присутствовать.

Чтобы обнаружить, что есть изделие, Хайдеггер предпринимает замечательный обход. Он берет художественное представление — картину Ван Гога, изображающую крестьянские башмаки. Из этой картины мы узнаем нечто о мире крестьянина — о его работе, его трудах, его заботах и тяготах. И вдруг мы получаем некое новое /согласное/ определение чего-то такого, как изделие: /позволяющая не заботиться/ надежность. Что это значит? И как можем мы оправдать это определение? Начнем со снятия того отличительного в изделии, которое схватывает его, исходя исключительно из его с л у жебности, что имело место в Бытии и Времени — хотя и там шло дальше этого; вопрос о мирском мира шел там от обстоятельств к своеобразию-самобытности /ближайшего/ мироокружения.

Концепция чистой служебности схватывает изделие лишь со стороны полезного использования. Это совершенно последовательное лежащее рядом /и приходящее на ум первым/ разумение. Однако охват его слишком мал. Если мы остановимся на нем, то познаем изделие в его «выхолощенности», оторванным от его почвы, лишь как чистый инструмент.



Ван Гог

Однако не является ли изделие на деле как раз чистым инструментом? Не манифестируется ли посредством этого его функция средства? Не перегружаем ли мы его, если добавляем к нему что-то еще? О чем должна говорить /о-бес-печивающая/ надежность? О том, что мы через изделие суть допущены в некий мир и что изделие делает нам одновременно доступной ту землю, которая /послушно/ принадлежит некоему миру (забегая вперед, мы могли бы сказать «природу»)? Здесь не будет исследоваться то, выполняется ли эта функция любым изделием или здесь имеются какие-то предпочтительные, обладающие преимуществом изделия. Тем, что Хайдеггер берет в качестве примера крестьянские башмаки, разом задействуется область работы в смысле мира крестьянина, а сюда /послушно/ принадлежит также и то, где и на чем разворачивается-развивается этот мир — земля в смысле ф и з и с а.

Понятие земли по-новому всплывает в мысли-по-мнению Хайдеггера как раз в это время, вероятно в связи с истолкованием стихов Гёльдерлина, особенно начиная с 1934/35 гг. В этом семестре Хайдеггер прочел свою первую большую лекцию по Гёльдерлину — с волнующим толкованием гимнов «Германцы» и «Рейн», — лекцию, в которой также рассматривались связь-отношения поэзии и философии.



Башмаки. Картина Винсента Ван Гога

Квинтэссенция этого экскурса об изделии в том, что мы через произведение искусства-художественную работу (полотно Ван Гога) узнали то, что делает изделие изделием: (о-бес-печивающая, позволяющая не заботиться) надежность. Это обнаружение характера изделия (не при обхождении с

изделием, но при его представлении через произведение искусства) одновременно показывает то, что оно имеет общего с художественным произведением. Произведение манифестирует то, что является /согласованно/ определенным бытийствующим. «Манифестировать» есть еще одно слово для «позволения-вступатьв-/про/явленность». В произведении искусства нечто вступает в проявленность — в нашем случае некое определенное бытийствующее: оно показывает себя в том, что оно есть. С этим вступлением-в-проявленность мы имеем первый намек на область алетей как несокрытости. Поэтому неудивительно, когда Хайдеггер говорит: В произведении, если в нем совершается раскрытие бытийствующего как такого-то и такого-то, происходит свершение истины в работе (с. 25). Раскрытие бытийствующего как такого-то и такого-то означает, что бытующее делается доступным в его существе. В данном случае — когда вещь вызывает доверие своей надежностью — то, что испытывается-познается собственно эта надежность. Когда происходит такое, то происходит ни больше ни меньше, как свершение истины. Истина означает здесь допустимость становления бытийствующего доступным в его существе.

Через произведение мы познаем, чем, собственно, является вещь как изделие. И одновременно мы узнаем то, что есть произведение, а именно: что происходит в произведении и свершается посредством его — становление доступным бытийствующего посредством того, чем оно является. Само собой разумеется, что мы можем как-то обходиться с изделием и до того, как увидели его представленным в художественном произведении, однако произведение искусства подводит нас к тому, чтобы понять изделие в его бытии изделием, то есть увидеть то, что делает его изделием. Предпосылкой для этого, конечно, является то, чтобы мы не просто глазели на произведение искусства и этим довольствовались, не просто устанавливали сходство представленного в художественной работе с уже известным нам, но чтобы мы входили в то, что здесь происходит. А это ни больше ни меньше, чем то, что мы взяли в качестве первого ключевого предложения: В работе искусства истина бытийствующего запускается в работу. «Запускать» означает здесь: приводить к стоянию (с.25).

И с этим мы оказались в центре хайдеггеровского толкования искусства, еще даже не постигнув этот центр как таковой. В ходе размышлений обозначилось, что мы не сможем постичь произведение, держась за его, так сказать, вещный под-строй. Произведение становится произведением не через эту подстройку, но посредством того, что в нем показывается нечто прежде невиданное. За этим феноменом самопоказа следует последовать, если мы желаем выявить самобытное-уникальное произведения искусства в сравнении с изделием и с «голой» вещью. Формулируя иначе: если произведение искусства есть запуск-истины-в-работу, то мы должны задаться

вопросом, как мыслится истина во взаимосвязи-взаимозависимости с существом произведения.

Для этой цели вновь проводится анализ произведения искусства — греческого храма. Если в предыдущем примере было возможно понять искусство, идя от изобразительной картины, и мнить, что в изображении произведение и выполняет свою функцию, то здесь это невозможно. Храм ничего не изображает, ничего не представляет. Произведение храма впервые и прежде всего смыкает и собирает вокруг себя единство путей и связей, коими рождение и смерть, скверна и благодать, победа и поражение, стойкость и падшесть приобретают облик и ход судьбы человеческого существа (с. 31).



Храм Афайи в Айгине, 500—490 гг. до н. э.

Названные здесь связи и отношения суть то, что мы характеризуем как мир. В этих связях-отношениях живут и их придерживаются люди данной эпохи. Они /согласованно/ определяют подход к тому, что есть, а также людское само-понимание.

Однако храм не только позволяет выходить самобытности мира на передний план. Он воздвигается на особом, предпочтительном месте. Посредством стояния храма именно там само место выходит, собственно, на передний

план и выявляется. Точнее сказать: это место не есть некая произвольная площадка, но оно таково, что в нем основывается и им обосновывается всякое место,— в греческой мысли ϕ и ζ и σ , а на языке Хайдеггера — земля. Мир и земля должны быть /согласованно/ определены точнее, если своеобразие и самобытность произведения искусства состоят в том, чтобы привести одно к другому и позволить им, собственно, и /про/явиться в единстве.

Мир не есть голое собрание наличествующих исчислимых и неисчислимых, знакомых и незнакомых вещей. Однако мир — это и не всего лишь воображаемая рамка, добавляемая к сумме всего наличествующего. Мир мирствует, и он бытийственней всего того осязаемого и внимаемого, где мы верим, что чувствуем себя как дома. Мир никогда не есть предмет, который стоит пред нами и может быть созерцаем. Мир есть то всегда непредметное, чему мы, подданствуем, доколе пути рождения и смерти, благословения и проклятья удерживают нас в бытии. Где выносятся сущностные решения нашей истории — которые принимаются или упускаются нами,— где они не признаются и вновь испрашиваются — всюду там мирствует мир (с. 33).

Обычно мы пытаемся понимать мир как сумму знакомых или в принципе познаваемых предметов. Здесь это отвергается. Мы не способны постичь мир средневековья, приводя лишь известные тогда предметы. Как же тогда мы можем достичь миропонимания? Когда мы опытно узнаем, каким образом бытийствующее делалось доступным людям в ту или иную эпоху. Формулируя иначе: в какой распахнутости они стоят и могут встречать соответствующее им бытийствующее. Эта распахнутость неосязательна, ее нельзя опредметить, поскольку она не является чем-либо предметным.

Если мы попытаемся мыслить мир как /согласованно/ определенный способ распахнутости, который несет в себе все отношение к бытию в некую эпоху, то мы подойдем ближе к тому, что здесь думает Хайдеггер. Распахнутость, конечно, включает не только не-человеческое бытийствующее, которое встречается человеку, но обязательно также его самопонимание, понимание соплеменников, а также понимание божественного. Поскольку мир с-бывается в распахнутости и поскольку произведение искусства воссоставляет мир (с. 34), Хайдеггер может сказать: Произведение держит распахнутость мира распахнутой (с. 34). В художественном произведении эта распахнутость собственно и приходит к сияющей явленности.

Восставление мира есть одна основная черта произведения, другую же его черту составляет по-ставление. Напрашивается расхожее представление об этом как о результате некоего руко-делия. Действительно, произведению присуще и нечто такое, как сооружение, обработка, внесение изменений и прочее тому подобное. Однако не это производство подразумевает здесь Хайдеггер под поставлением. Пример мог бы здесь внести ясность. При

обычном поставляющем производстве дело касается обработки материала для целей поставления готового приспособления. И при этом важно, чтобы материал не проявлял себя, не выдавался, но чтобы он полностью ушел в ту функцию, которую он должен выполнять. Сталь ножа не смеет проявляться как сталь — только как клинок, преобладающим свойством коего является способность резать: дабы мы могли целиком уйти в эту деятельность и не отвлекаться вниманием на материал.

Этому исчезновению материала в служебности при производстве изделия противопоставляется выступание «материала» в произведении искусства. Это относится как к скульптурному ваянию, так и — в несколько иной форме — к живописи и архитектуре. В случае храма дело касается не только мрамора, из которого он воздвигается, но одновременно и позволения выступить вперед земле, ф и з и с у. Земля должна выступить явно как земля, то есть как море, скала, небо, оливковые деревья и все прочее, что сюда /послушно/ принадлежит. Это позволение земле выступить и мыслится здесь как по-ставление. Это вовсе не такое поставление, которое поставляет нечто новое, необычное, сенсационное, но такое, которое высвобождает нам приволье того, на чем мы уже стоим, на чем мы всегда передвигаемся, живем со-словно. Земля проявленно выступает тогда, когда произведение (храм), устанавливаясь на ней, возвращается в нее.

Здесь можно кратко заметить, что именно научно-расчетливый опыт способен опредмечивать землю и таким образом получать ее в свое властвующее распоряжение — однако посредством такого обхождения он никоим образом не за-стигает землю как землю, то есть как обитель живого. Это мы видим совершенно непосредственно уже в том, что научно-техническое обхождение с землей может оказывать губительное влияние именно на среду обитания живого. И не удивительно, что понятия типа «жительство», «обитель» не принадлежат естественнонаучному понятийному аппарату. Природе, как с пользой используемому источнику энергии, Хайдеггер противопоставляет землю в качестве неотверзаемого, которая как таковая истинно сохраняется и охраняется в произведении искусства.

Фридрих Гёльдерлин. Гравюра Мейсера г пастели Франца Карло Гимера.
1792



По-ставлять землю означает: приводить ее в простор распаханного как самозамкнутость (с. 36). И тотчас добавляется: Это наставление земли выполняет произведение /искусства/ тем, что оно возвращает самое себя в землю (с. 36). Таким образом, мы добрались до второго ключевого предложения: Восставление мира и наставление земли суть две существенные черты в бытии произведения произведением (с.36).

В восставлении мира и поставлении земли произведение является произведением. Упокоенность произведения в самом себе, которая отличает его от «просто» вещи и от изделия, происходит-свершается в этих обоих способах ставления. Однако может ли покой происходить-свершаться? Не противоречие ли это? Только подвижное способно покоиться. Способ упокоения определен родом движения. В движении как простой перемене мест некоего тела покой, конечно, является лишь пограничным случаем движения. Когда же покой включает /в себя/ движение, то тогда может быть дан такой покой, который является внутренней собранностью движения, то есть высшим покоем, при условии, что род движения требует такого покоя (с. 37).

Чтобы постичь покой, мы должны ту подвижность, о которой здесь идет речь, выявить более означенно. Это и выполняет Хайдеггер: прослеживая напряжение между миром и землей, он очень отчетливо вы-ставляет /на вид/ это напряжение — напряжение в смысле спора, то есть полемики, которая не снимает партнеров, приводя их к синтезу на более высоком уровне,— в том смысле, в каком это делает диалектика,— но оставляет как напряжение. Эти мысли высказывал на свой манер еще Гераклит.

Противо-положность мира и земли выказывает себя прежде всего как противоположность само-распахивающегося и само-затворяющегося. В мире

мы находим область распахнутости, в которой могут разворачиваться решения. Именно по образу и подобию распахнутости-открытости — как было показано — отличаются исторические миры. Это постичь нетрудно — поразительнее, в противовес, то, как мыслится земля. Земля есть ни на что не напирющее выступание-выпрастывание постоянно самозамыкающегося и потому берегущего (с. 37). Такое представление созвучно греческому опыту ф и з и с а. Земля как /нечто/ из самого себя выступающее и берегающе-хранительно в самое себя возвращающееся, как само-разворачивающееся и берущее это развернутое назад в себя.



Фридрих Гёльдерлин в старости. Гравюра по рисунку Лауфера

В толковании стихотворения Гёльдерлина «Как если бы на празднике... о Хайдеггер говорит о ф и з и с е: Фися^ есть выход вперед и восхождение, такое само-распахивание, которое, восходя, одновременно возвращается в выступание и таким образом замыкает себя в нем, что и дает присутствие всякому присутствующему... Фгхл^ есть восходящий возврат в себя и именуется присутствием того, что в существующем так восхождении пребывает как распахнутое (Пояснения к поэзии Гельдерлина, с. 55). Здесь, конечно, ф и з и с мыслится настолько широко, что он становится именем для бытия, для того, что в статье о художественном произведении представлено как противоположность пребывающих во взаимно-совместном напряжении мира и земли.



Георг Вильгельм Гегель

Нет никакого мира без земли, никакой распахнутости, которая могла бы, так сказать, снизойти и выразиться не в качестве распахнутости — на земле. Мир основывается на земле (с. 37). Одновременно и земля есть то, что выказывает себя в распахнутом и как то, что мы опытно познаем как обитель самообоснованности, нисхождения /в выраженных формах/. Обитель не-мыслима как пустое пространство — это место, где оседает-обосновывается человек. Взаимоуказываемость мира и земли Хайдеггер формулирует следующим образом: Земля не может лишиться распахнутости мира, она сама как земля должна свершаться в освобожденном напоре своего самозамыкания. И мир также не может воспарить от земли, он, в качестве правящей шири и магистрали всех существенных судеб, должен основываться на чемто решительно/м/-обнаженном (с.38).

В произведении искусства этот спор находит свое выражение. Здесь не будет рассматриваться то, сходным ли образом это оспариваемое — то, что было сделано примерно зримым на примере храма,— имеет место во всех искусствах.

Ход размышлений поворачивает назад, к ранее приведенному утверждению, что в искусстве истина сущего запускается в работу. Хайдеггеровский круговой путь понимания исполнен и завершен. И конечно мы видим, что здесь не может быть и речи о голом кружении в смысле повторения вновь и вновь одного и того же. Все /столь подробно/ приведенное к настоящему моменту о произведении искусства ставит нас на позиции, с которых мы можем по-новому взглянуть на существо истины и по-новому же рассмотреть его. При этом в сжатом виде будут вновь взяты мысли из доклада об истине. Сама алетейя станет темой. Несокрытость есть для мысли самое сокрытое и

сокровенное (с. 40), или, как сказано в статье Гегель и греки: 'АА-г^еш есть сама по себе загадка — дело мысли (Вехи пути, с. 268).

Хайдеггер показывает в этом месте, что мыслить несокрытость никоим образом не является чем-то побочным, не-путевым и уж тем более устаревшим или выходящим из ряда вон; что те условия, которые даются в качестве критерия истины — согласованность познания с делом/вещью, каковая затем находит свое выражение в /вы/сказывании,— возможны лишь при наличии той предпосылки, что это дело/вещь себя показывает. Истина как правильность заранее предполагает, что бытийствующее стоит в распахнутости, что между вещью и человеком господствует нечто такое, как открытость, что человек распахнут для вещи и открытость господствует между человеком и человеком. Это Хайдеггер изложил в докладе 1937/38 гг., озаглавленном Логика.

При вопрошании о несокрытости происходит попятное вопрошание о необдуманном-не у-по-мненном, что уже наперед заложено в унаследованной концепции истины. Хайдеггер рассмотрел и это в упомянутом докладе и притом показал, что греки испытывали-переживали несокрытость в качестве основания истины, не ставя ее, саму несокрытость, под вопрос. Подобное положение впоследствии привело к тому, что эта основа не охранялась и не сохранялась /в ее истинности/, скорее даже опрокидывалась, и при этом столь основательно, что не возникало никакой надобности вновь ее обнажить и высвободить. Пробудить эту надобность — сделать зримой и ясной нужду в этой надобности,— вот что важно Хайдеггеру. В тексте говорится так:.. не мы предпосылаем несокрытость бытийствующему, но несокрытость бытийствующего /согласно/ определяет нас в таком существе, что мы в своем представлении всегда настроены на несокрытость. Не только то, по чему направляется познание, должно быть уже каким-то образом несокрытым, но и вся область, в которой движется эта самонаправленность-по, а в равной мере и то, для чего делается открыто очевидным примеривающееся на-меренье высказывания на нечто дельное/вещное, должно уже как целостность разыгрываться в несокрытом (с. 41).

Несокрытость как просвет есть пред-посылка, которая не является собственно посланной, а в которую мы, скорее, ввергнуты, даже и не видя собственно ее — ибо мы всегда держимся того бытийствующего, которое является нам открыто-очевидным.

Эта распахнутая середина (как дающая простор, пространство) не обомкнута бытийствующим, но: просвечивающая середина сама окружает как Ничто — коего мы вовсе не знаем — все бытийствующее. Бытийствующее может лишь тогда быть бытийственным, когда оно встает в освещенность этого просвета и восстает из него. Только этот просвет дарит и берегает нам,

людям, проход к тому бытийствующему, каковым мы сами не являемся, и доступ к тому бытийствующему, которое есть мы сами. Благодаря этому просвету бытийствующее является в известной и переменной мере несокрытым (с. 41).

Поскольку просвет не обдумывается как просвет и, то есть, не берется во внимание — так что кажется достаточным ухватывать и постигать лишь то, что является вне м,— Хайдеггер может сказать, что просвет изымается, что он есть сокрытие. Сокрытие самого себя. Этот характер /просвета/ показывает себя двумя способами, которые Хайдеггер понимает как от-/с/каз и притворствующее искажение.

Что мыслится под от-казом? Если мы сказываем о бытийствующем только то, что оно есть, то кажется, что мы отказываемся от всего прочего — постоянно сущее, как кажется, прямо-таки запирается от определений: это и зовется здесь от-казом. Однако в этом отказе уже подготовлен тот оборот, что мы отрываемся от бытийствующего и взглядываем на сам просвет. Отказ сам в себе является су-противным: отклонением и обещанием, в чем, однако, нельзя мыслить человеческого отношения и образа действия.

Что значит притворство? То, что одно бытийствующее, оттесняя, за-ставляет другое, что мы одно принимаем за другое, а это означает, что здесь указывается на возможность заблуждения, /само/обмана, недосмотра.

Отказу, несомненно, отведено своего рода главенствующее место, тогда как притворство-искажение является второстепенным способом сокрытия. Важно то, что сокрытие не является чем-то запросто устранимым и преодолемым — подобно тому, как мы вынимаем сокрытый предмет из укрытия, а затем /согласованно/ определяем его. Мы не распоряжаемся сокровищем, но скорее привержены ему. При-верженность сокрытию-сокровению Хайдеггер называет про-питанным уклончивостью существом истины и формулирует это следующим образом: Истина есть в своем существе не-истина (с. 43). Несокровенности как просвету принадлежит уклончивость в образе скрывания-скрытности. Это указывает на то, что в самой мыслимой таким образом истине господствует спор. Просвет есть то, за что идет этот спор. Сама истина есть свершение — а именно свершение спора несокровенности и сокровенности. Вспомним третье ключевое предложение: Существо истины есть само в себе изначальный спор, в котором выпаривается та распахнутая середина, в которой восстает бытийствующее и исходя из которой оно возвращается в самое себя (с. 43).

Здесь мы натываемся на взаимосвязь-взаимозависимость истины и бытия, еще даже и не будучи в состоянии развернуть ее. Эти выкладки должны были показать борьбу Хайдеггера за понимание алетейи. Притом, что она делает возможным всякий подход к бытийствующему и всякий само-показ

бытийствующего, она все же остается загадочной. Как объяснялось Хайдеггером в докладе о логике, несокрытость следует мыслить как кругозор, как поле зрения, внутри которого становится возможным вопрос о бытийствующем. Этот кругозор должен прежде высветиться, чтобы стоящее в нем стало собственно видимым, — и одновременно он должен в известной мере быть просматриваемым. Мысль Хайдеггера кружит вокруг этой загадочности. Здесь не может быть дано окончательных определений, а, скорее, могут опробываться все новые подступы-подходы. И, таким образом, всякое говорение об алетейе остается предварительным — и этого мы не смеем забывать; иначе из такого думанья — каковое изначально понимает себя как возможность вопрошания, как мощение пути — получится нечто вроде догматики. А это будет означать именно падение мысли или, по меньшей мере, ее охлаждение и притупление — что еще хуже, чем прямое отсутствие понимания. Предварительность ни в коем случае не означает краткосрочности и тем более безразличия; в предварительности скорее заложено забегание вперед в смысле поиска, вы-глядывания. Только тогда, когда мы хайдеггеровское кружение вокруг алетейи поймем как поиск все новых подходов — которые должны вызвать нас к собственному поиску, — только когда мы непосредственно испытаем в этих подходах двойственность просвета и сокровения, то есть когда мы перестанем цепляться за определения, но увидим, как они достигаются, чего мы сможем с ними достичь и чего мы с ними, вероятно, никогда не постигнем, — только тогда сможем мы приблизиться к тому, что вдыхает жизнь в мысль Хайдеггера.

Перед принципиальным рассмотрением вопроса об истине мы говорили о споре между миром и землей, сейчас же мы коснулись спора внутри самой истины. Как же свести то и другое воедино?

Мы склонны приравнивать мир к просвету, а землю — к сокровению сокровища. В ходе рассмотрения было сделано зримым то, что своеобразием мира является распахнутость-открытость, что поведение и изменение мира сходно с поведением и изменением распахнутости-открытости. Хайдеггер, однако, видит спорное в самом мире и самой земле. В мире спорное выказывает себя в том, что он дает возможность для решений посредством господствующего в нем просвета. Всякое решение, однако, основывается на не-победимом, сокрытом, вводящем в заблуждение, иначе оно вовсе бы не было решением. (с.43).

Возможно, мы можем описать это так: посредством того, что мир мыслится как специфическая распахнутость, противоположность распахнутой открытости и сокровенности вовсе не устраняется. Распахнутость вовсе не отнимает у решений, которые в ней свершаются, их тяжести; и притом она вовсе не является чем-то вроде дирижирующей власти, которой требуется просто исполнительный носитель, дабы она могла господствовать. Речь о подобном господствовании несовместима с этим феноменом. Посредством

распахнутости мир разворачивает возможность иметь отношение к бытийствующему; то все, что в нем происходит, является целиком и полностью неопределенным. В этой /несогласованной/ неопределенности одновременно заложена не-победимость-не-покоримость в смысле сокровенности.



Чернофигурная гидрия. Ахилл с телом Гектара. VI в. до н. э. Глина

Касательно земли, нам с самого начала было дано знать о ее су-противном характере, восхождении и хранительно-хоронящемся возвращении в самое себя. Просвет и сокровение — первородный спор истины — пронизывает своим господством мир и землю. Этот изначальный спор есть свершение. Где мы находим его? Хайдеггер говорит здесь только то, что один из способов, которым свершается истина, имеет место в произведении искусства — другие способы будут названы позже.



Краснофигурный краатер. Битва Тезея с амазонкой. V в. до н. э. Глина

Оба момента бытия произведения — восставление мира и по-ставление земли — суть одновременно оспаривание того спора, в котором выпаривается несокрытость бытийствующего в целом — истина (с. 44).

Должно быть сразу отклонено то ошибочное понимание, будто произведение — посредством того, что оно что-то представляет,— выражает нечто истинное, что издавна господствовало в теории искусства как ложно понятый мимезис. Здесь разумеется не это, лежащее на поверхности: то, что в представлении и посредством его само нечто дельное/вещное становится отчетливо обозначенным,— это могло бы касаться и некой известной плоскости, это могло бы быть даже неким оправданным требованием; здесь предпринимается попытка высвободить-обнажить более основополагающую плоскость. В произведении является истина в работе, а не только нечто истинное (с. 44). Этим сказано, что сбывается сама несокрытость, а не просто открывается некое определенное бытийствующее.

Обстоит ли так дело с произведением искусства в каждом случае или только в исключительных? Художественное произведение в собственном смысле представляет только то, что для обычного разума является необычным. В подобном произведении несокрытость бытийствующего в целом приходит к сияющей явленности, и это есть эпохальное данного произведения. Мы натываемся на четвертое ключевое предложение: Встроенное в произведение сияние явленности есть прекрасное. Красота есть один из способов, каковыми существует истина (с. 44).

Таким образом, прекрасное толкуется исходя не из субъективного переживания, не из влияния, оказываемого на субъект, но из показывающейся в произведении искусства распахнутости-открытости, этого основополагающего феномена несокрытости. При этом несокрытость не является предметно постижимой, поскольку она не есть что-либо предметное,— она прежде всего дает возможность всякого проявления; однако же то, как бытийствующее в ней вступает в свою явленность — очень хорошо представимо и постижимо, и через это вступление-явленность мы получаем намек на ее собственное правление, то есть на бытие. По Хайдеггеру, это происходит в художественном произведении, это позволяет произведению становиться прекрасным, то есть сияюще явленным.

В нем сияние явленности собственно проявляется — однако, конечно, столь своеобразно, что мы обычно не обращаем на это внимания, а смотрим всегда только на то, что именно проявляется — то есть на единичное

бытийствующее и на то, что оно с собою несет. Когда Хайдеггер говорит как существует истина, это означает то, как является истина в качестве истины, несокрытость в качестве несокрытости. Почему здесь не стоит слово «есть»? Потому что «есть» мы [немцы] обычно используем применительно к бытию вещей: стол /есть/ большой, гора /есть/ крутая; к тем или иным отношениям: обман /есть/ подлый, верность /есть/ трогательна; здесь же речь идет не о подобных вещах или феноменах, но о не-предметной присущности, о непредметном свершении.

На этом ключевом предложении заканчивается старинная, тянущаяся сквозь всю историю полемика: разрешается вопрос о том, имеет ли красота нечто общее с истиной или прекрасное должно быть исключено из области истинного. Это никоим образом не означает, что красота есть единственный способ опытного познания истины; это один из возможных способов.

Те размышления, которые должны были быть посвящены производству искусства, кажется, перескочили с произведения как такового на размышления об истине. Настало время заняться своеобразием сотворенности произведения, посредством чего может быть сделано зримым его отличие от чего-то попросту произведенного рукоделием. Эти размышления ничуть не уводят нас в сторону от вопроса об истине, но, напротив, требуют новой постановки истины в центр вопроса.

Каковым же является существо истины, если оно может быть вмещено в произведение или, при определенных /овеществляющих/ условиях, даже должно быть помещено в произведение, чтобы, бытовать как истина? (с. 45).

Статуэтка юноши. VI в. до и. э. Бронза



Если при традиционной постановке вопроса о взаимосвязи красоты и истины вопрошается в конце, то у Хайдеггера, напротив, исходной точкой для /согласованного/ определения произведения искусства является свершение истины и само художественное произведение ставится на службу этому свершению и исходя из этого свершения и является вообще доступным. Радикализация этой точки зрения происходит в третьей части доклада, озаглавленной Истина и искусство.

В не-сокрытости как истине одновременно существует другое «не» — двойственное предохранение.

Подставка для зеркала. Афродита. VI в. до н. э. Бронза



Истина существует как таковая в противостоянии просвета и двойственной скрытности (с. 49), а именно отказа и искажающего притворства. А-летейя хранит в себе Лету. Свершающийся в самой истине спор приводит к тому, что вы-спаривается нечто такое, как распахнутость-открытость, в которой открыто-очевидное вступает в /про/явленность. Хайдеггер формулирует это так, что распахнутость-открытость должна устроиться в том, что в ней открыто. Поэтому в этом распахнуто-открытом должно всякий раз быть некое бытийствующее, где бы распахнутость-открытость обретала устойчивость и постоянство (с. 49). Произведение и есть бытийствующее такого рода. Другие способы такого само-устроения истины — это

конституционный акт основания государства, посредством которого жизнь общества находит свое обоснование, жертва, в смысле само-отверженности ради соплеменников, и, наконец, само мышление, для коего истина является чем-то достойным вопрошания. Наука же, в противовес этому, понимается как соотнесенность уже открытых областей: если же ученому удастся подобное распаивание-раскрытие, то он тотчас становится философом.

При этой измененной постановке вопроса, когда об истине вопрошается не исходя из искусства, но существо искусства усматривается из истины (что является решительным вкладом Хайдеггера, до сих пор едва ли постигнутым, в тематику искусства вообще), произведение оказывается востребованным самой истиной, в смысле /с/нисхождения истины, ее конкретизации.

Поскольку существу истины принадлежит встраивание себя в бытийствующее ради того, чтобы, впервые и стать истиной, постольку в существо истины заложена тяга к произведению искусства как /одной/ отличительной возможности истины быть собственно бытийственной среди бытийствующего (с. 50).

Это положение вещей можно бы понять так, будто уже существует некое устоявшееся отношение к бытийствующему, коему — дабы стать видимым — требуется произведение. Это мыслится вовсе не так. Собственно произносимое в произведении есть не этот особенный образ, который придается некоему материалу, но: в произведении собственно сбывается своеобразие пленности отношения бытийствующим (распахнутостью-открытостью). Там, где про-из-несение приносит собственно распахнутость бытийствующего, истину, там про-из-несение есть про-из-ведение (с. 50). То, что в произведении Рембрандта, или Сезанна, или Кафки приходит к сиянию явления, суть такие возможности распахнутости-открытости, из которых бытийствующее делается нам по-иному доверительно-близким, ибо всякое бытийствующее может встретиться нам только как бытийствующее, поскольку оно стоит в распахнутой открытости — что является одним из основных прозрений Хайдеггера.

За написанием работы «Искусство и пространство». Ст.Галлен, 1968



То, что при таком толковании произведения искусства интерпретации искусства указывается новый путь, является несомненным; то же, насколько плодотворным он может стать, зависит от нас самих. И, может быть, даже очень хорошо, что он — поскольку требует напряжения мысли — почти неисхожен. С другой стороны, возможно также, что основная мысль о само-запуске истины в работу искусства будет принята без узрения при этом специфического напряжения между миром и землей, которое намекает на то, что Хайдеггер исходит из греков и Гёльдерлина.

В земле, являющейся для нас трудномыслимым словом, для Хайдеггера собирается то, что мы безуспешно пытались представить как материал и прочее, с необходимостью принадлежащее произведению искусства — конечно по-разному в изобразительном искусстве, в поэзии и в музыке. На место понятия формы вступает образ, что кажется очень схожим, однако образ /фигура, гештальт/ не есть произвольно изысканная внешность представляемого в произведении, но образ есть тот род и способ, каким истина встроена в свое проявление — что Хайдеггер называет /абрисом-разрывом, зримым становлением спора мира и земли.

Сотворенность произведения есть прочное установление /бытия/ этого спора посредством разрыва-аб-риса в образ (с. 54). То место в тексте, где говорится, что при этом само сотворенное собственно и претворяется в

произведение (с. 54), не следует понимать так, будто здесь вопрос в личности художника и его оригинальности; скорее сотворенность нужно понимать как распаханность-открытость, вложенную и впущенную в произведение; то, как человек посреди бытийствующего восстает к этому и как он толкует себя самого,— все это несет /в себе/ специфическая распаханность-открытость.

На этом рассмотрении бытия произведения произведением ход мысли не оканчивается. Запускается новое вопрошание, которое знаменуется ключевым словом «хранение». Посредством произведения меняются наши связи-отношения с миром и землей. В самом произведении дается толчок в смысле изменения привычного, мы вырываемся из обычного. Не обойти это изменение, не обезвредить его или вовсе не убить замалчиванием, но собственно его испытать-пережить и есть для Хайдеггера истинное /о/хранение произведения. И это вовсе никакое не консервирование, сохранение, защита или лелеянье, но именно то, что говорится в пятом ключевом предложении: Истинная /с/охранность произведения есть, как веденье, трезвая настойчивость стояния внутри необъятности свершающейся в произведении истины. (с. 55).

В другой формулировке это звучит так: овнутренение свершающейся в произведении открытости бытийствующего (с. 55). Это овнутренение никоим образом не является простым восприятием чего-то предложенного. Оно, скорее, требует от того, кто его испытывает, особой выдержки и позиции. Это четко проговаривается, когда Хайдеггер говорит о внутренней устойчивости постоянства. Внутренняя устойчивость означает близость в смысле доверительности, доверенности, которая достигается только в конце некоего развития /чего-то/ — так что все наши собранные воедино поведение и отношения могли бы положиться на эту доверчивую доверенность, нестись ею и держаться на ней. В тексте это объясняется через взаимосвязь-взаимозависимость веденья и воления. Опытное познание открытости есть веденье — однако не в смысле голого узнавания и представления, но веденья, которое распахивает перед нами то, что нам делать и чего мы /из/волим. Переплетение веденья и воления есть отличительное здесь-бытия. В нем свершается самобытное экзистирования в качестве само-впускания в несокрытость, в алетейю.

Мы достигли того места, где Хайдеггер вводит нас в переход от истины бытийствующего к истине бытия. Мы можем также сказать — от опыта бытийствующего в его самобытности (например анализ вещей) к опыту того, что в метафизике не было тематизировано, а именно к просвету как таковому — то есть к алетейе как несокрытости, которая сама остается сокрытой и сокровенной. Истина как алетейя — которая прежде всего распахиваетоткрывает всякое доверие-к, которая предопределяет и несет /в себе/ все наши связи и отношения — с этого момента мыслится—у-поминается не как истина бытийствующего, но как истина бытия. Алетейя и

истина бытия суть одно и то же. В этой области нащупывается и оставляется нечто не-объятное, ибо мы привыкли по обыкновению придерживаться всякий раз показывающего-ся /бытийствующего/ или, в лучшем случае — само-показа (способа проявления бытийствующего) и на этом теряем всякую выдержку и позицию. Здесь мы, кажется, должны оставить все привычно-доверительное и проверенное, это и есть превращение объ-яснимого в не-объ-ятное. И это превращение мы должны выдерживать, храня произведение искусства,— это и есть требуемая внутренняя устойчивость. Она требует трезвой выдержки и позиции, то есть требует не позволять себе сбиваться с толку и оказываться в смятении от непривычного, уклоняться и искать выходов-отдушин, дабы уйти от не-объ-ятного — ибо это-то мы как раз обычно и делаем.

Увидеть то, что сбылось в произведении, позволить себе поддаться за-говору этого, перемениться и выдержать эту перемену — так понимает Хайдеггер истинное хранение, которому он придает столь великое значение, что человек должен биться над этим до тех пор, пока не постигнет, что же разумеется этим хранением и то, насколько оно далеко от всякого редуцирования до субъективного переживания.

Весь предыдущий ход рассмотрения — от вещи через произведение ко взаимосвязи мира и земли, к истине как изначальному спору, к хранению как опыту алетей — дает возможность объять теперь взаимосвязь-взаимозависимость этих переплетенных друг с другом феноменов и, таким образом, вернуться к искусству — причем этот возврат введет одновременно и новое вопрошание.

Если искусство есть исток произведения, то это означает, что оно позволяет существенно взаимоотношающему в произведении — творящему и хранящему — проистекать в его существе (с. 58). Тогда само искусство определяется как по-мещение и за-пуск истины в работу /искусства/ (с. 59). Это помещение-запуск в работу мыслится двояким образом: как само-устройство истины в образе в смысле про-из-ведения несокрытости и как хранение свершающейся в работе истины. И так Хайдеггер достигает /согласованного/ определения искусства: творящее хранение истины в произведении (с. 59). Позволение свершаться истине в смысле открытости-распахнутости Хайдеггер называет поэзией. Шестое ключевое предложение гласит: Все искусство, как позволение свершаться приходу истины как таковой, есть по существу поэзия (с. 59).

Не случайно, что формулировка звучит активно и пассивно в одно и то же время. Искусство не создает несокрытости произвольно, но становится площадкой, на которой может свершиться и освоиться истина. Возможно, здесь присутствует мысль, которую Хайдеггер изложил, еще толкуя Гёльдерлина: поэт как посредник между богами и людьми.

Данное Хайдеггером определение искусства как поэзии вовсе не возмещает редуцирования всех искусств к поэзии, но скорее означает то, что /поэтически/ возмещаемое всяким искусством есть истина в смысле несокрытости. Сам язык (ср. с главой «Поэзия — мысль — язык») есть то самое, посредством чего бытийствующее про-из/в/носится в открытость-распахнутость. Сам язык есть в сущностном смысле поэзия. Только потому, что язык является свершением, в котором для человека бытийствующее как бытийствующее вообще впервые отверзается, стихи в узком смысле есть изначальная поэзия в смысле сущностном (с. 61).

Опыт бытийствующего, который свершается в языке, есть предпосылка для любого возможного обхождения с бытийствующим, или, как говорится в тексте: они (другие виды искусства) суть собственно та же поэзия внутри просвета бытийствующего, которая уже — и совершенно неприметно — свершается в языке (с. 61).

На последнем ходу все сказанное вновь подбирается и /согласованное/ определение поэзии звучит как учреждение истины — учреждение, понимаемое в тройном смысле: как дар, как основа и как начало. Эти три определения кратко можно пояснить так: посредством перемены, которая при-в-носится произведением искусства, открывается Новое, которое невыводимо из уже открытого. Это новое есть избыток изливающегося — хранение же избыточествующего есть дар.

В дарственности искусства свершается на-бросокпроект — однако не в смысле чего-то произвольно выдуманного (какого-то набрасывания на что-то), но таким образом, что человеку предоставляется возможность того, в чем он пребывает и на чем он стоит, обители,— это и есть свершающееся в искусстве /об/основание. Основа будто бы выдвигается на передний план, подводится. У Хайдеггера это постоянно повторяющаяся мысль, которой мы уже подробно касались в связи с возвратом к началу. Таким же образом и в Греции изначальными мыслителями была положена та основа, на которой мы стоим, даже не зная этого. Далее это поясняется через /согласованное/ определение начала: Подлинное начало как скачок есть всегда вы-скакивание вперед, которое перескакивает все грядущее, пусть и окутанное облач/ен/ностью (с. 63).

Изначальная греческая мысль, которая является предпосылкой и идет впереди метафизической мысли, есть, как мы знаем, для Хайдеггера в то же самое время и мысль, распахивающая будущее,— и если мы перескочим через нее, то забудем нашу историю.

Всякий раз, когда бытийствующее в целом как бытийствующее само требует обоснования в распахнутости-открытости, искусство достигает своего исторического существа как искусство учреждающее. Впервые на Западе это

произошло в Греции. То, что впоследствии стало зваться бытием, было образцово положено в произведение искусства. Распахнутое таким образом бытийствующее затем превратилось в бытийствующее в смысле Божьего творения. Это произошло в Средние века. Далее такое бытийствующее вновь претерпело изменение в начале и в ходе Нового времени. Бытийствующее превратилось в вычислимо-просчитываемый и прозрачный пред-мет. Всякий раз разверзался сущностно новый мир. Всякий раз распахнутость-открытость бытийствующего должна была устраиваться посредством прочного установления истины в некоем образе, в самом бытийствующем. Всякий раз свершалась несокрытость бытийствующего. Она запускается в работу, каковой запуск выполняется искусством (с. 63).

Мы находим здесь обрисовку трех решающих эпох, кои через мысль Хайдеггера обнажаются-выявляются и одновременно видятся во взаимосвязи.

Изначальное существо искусства мыслится Хайдеггером из существа истины. В данной работе — войти в которую мы и попытались — происходит смена способа мыслить-по-мнить саму истину в смысле раскрытия загадочной области алетей. Кажется, нам удалось сделать это зримым посредством особого образа говорения о самой истине. Обычно речь идет об истине некоего бытийствующего или об истине бытийствующего как такового — в решающем же месте происходит смена мышления и несокрытость бытийствующего мыслится как несокрытость бытия (с. 59). В этом писании совершается переход от истины бытийствующего к истине бытия; формулируя по-другому: от истины бытийствующего как такового к несокрытости, которая должна предшествовать /про/явлению любого бытийствующего и быть его предпосылкой и которая, с другой стороны, нуждается в бытийствующем, дабы смочь /про/явиться как несокрытость.

Этот текст является также переходным и с точки зрения мышления взаимосвязи мира и земли — что позднее привело к мысли о «четверице» (см. доклад Вещь). И в то же самое время этот текст — в коем о самой алетейе, которую сам Хайдеггер с самого начала воспринимал в качестве задачи мысли — более радикально вопрошает и, то есть, мыслит об алетейе. Это время, когда подготавливается поворот от мышления бытия в направлении от Бытия к здесь-бытию — то есть не так, как было в Бытии и Времени, где бытие достигается, исходя из здесь-бытия. Мы хотели здесь показать, в сколь большой мере вопрос об искусстве (как истоке художественного произведения) является и вопросом о бытии (мир и земля), и также — вопрошанием об алетейе, и именно как вопрос переходного характера.

Человечность человека («Письмо о «гуманизме», 1946)

Письмо о «гуманизме»* возникло в качестве ответа на вопрос Жана Бёфре, французского философа, который после войны по своей инициативе разыскал Хайдеггера. То было начало дружбы, протянувшейся сквозь десятилетия.

Мы привыкли вопросы о человеке, заботу о человеке характеризовать как гуманизм. В 1946 г. в Париже появился небольшой текст Сартра «L'Existentialisme est un humanisme», где Сартр, полемизируя с марксистами, претендовавшими на титул гуманистов, желал выставить именно экзистенциализм в качестве истинного гуманизма. Бёфре ставит перед Хайдеггером вопрос: как слову «гуманизм» может быть придан новый смысл? Хайдеггер ставит встречный вопрос: а нужно ли? И с этим мы оказываемся ввергнутыми непосредственно в полемику о том, как следует мыслить существо человека.

Хайдеггеровский встречный вопрос может быть с легкостью понят превратно — мол, ему безразличен вопрос о существовании человека. Это ни в коем случае не так. То же, * Текст был написан в 1946 году и опубликован в 1947-м в расширенном виде вместе с толкованием платоновских уподоблений пустотных аналогий. По инициативе Жана Бёфре Хайдеггер был приглашен на коллоквиумы в Серией (1955) и в Провансе, в Торе, где жил поэт Рене Шар. Для участников 1968-го и 1969 гг. были опубликованы протоколы заседаний. Если не имеется других примечаний, цитаты для этой главы взяты из сборника *Wegmarken* (Frankfurt a. M., 1967).

что в самой основе является для него достойным вопрошания — так это попытка /согласованно/ определить существо человека, исходя из гуманизма. Не является ли эта попытка тем, что лежит ближе всего? В самом деле так. Однако этим вовсе не сказано, что она наиболее подходит существу дела. Это есть попытка, которая выполнялась на почве метафизики. А при этом ведущей остается римская установка.

В Риме мы впервые встречаемся с гуманизмом. Поэтому он по существу остается специфически римским явлением, которое возникло из встречи римлянского с позднегреческой системой образования. Так называемый Ренессанс XIV и XV веков в Италии есть *renascentia romanitatis*. Поскольку здесь касается *romanitas*, постольку речь идет о *humanitas* и, поэтому — о греческой яоабеш... Однако все греческое видится всегда в его позднем облике и притом сквозь римлянство. Homo *romanus* также противопоставляется homo *barbarus*. Однако не-гуманным мнится сейчас и мнимое варварство готической схоластики Средних веков. Исторически понимаемому гуманизму поэтому /послушно/ принадлежит *studium humanitatis*, каковое определенным образом цепляется за античность и, таким образом, всякий раз становится оживлением греческого опыта. Это видно в

гуманизме XVIII столетия и у нас, носителями которого были Винкельманн, Гёте и Шиллер (с. 152).

Хайдеггер отделяет от этих исторических форм гуманизма те, которые, тщась о человеке, не имеют корней в античности — такие, например, как гуманизм марксистов, гуманизм Сартра. Если речь идет о том, что человек становится свободным для своей человечности и в этом находит свое достоинство, то гуманизм всякий раз будет различаться в соответствии с концепцией «свободы» и «природы» человека (с. 152).

В чем состоит критика метафизического базиса гуманизма? Что, в соответствии с последним, является отличительным в человеке? Ratio, которое дает ему возможность познавать и действовать. Он может ставить цели и осуществлять их посредством выбора средств и выполнения определенного рода деятельностей. Почему такой ответ недостаточен? Потому что в его основе уже лежит определенное метафизическое толкование человека, которое при этом не понимается-не разумеется как таковое. Однако дело здесь не в том, что Хайдеггер противопоставляет метафизической установке какую-то другую; можно сказать вместе с Гегелем: одна установка имеет столь же большие права /на существование/, сколь и другая — или столь же малые. Речь тут, скорее, о том, чтобы отыскать то, что всегда уже имплицитивно в те или иные установки и, собственно, не обдумывается как таковое. Чтобы пойти дальше, мы должны уяснить себе трудности философского говорения.



Рене Шар

Язык Платона, как и его мысль, стоит перед следующей трудностью: посредством наглядных примеров сделать доступным то, что более не является наглядно постижимым — а только мыслимым. Таким образом, усилия Платона нацелены на то, чтобы совершить поворот от зримого к мыслимому, следовательно, дабы мыслимое было понято как собственно бытийная область, а все зримое — как все равно что недействительное и преходящее. Когда, например, идея Блага, то есть Идея, которая своим внутренним содержанием имеет бытие Идеей, делается доступной по образу и подобию Солнца — Солнца, чей свет дает возможность зрения и чье тепло способствует росту и процветанию области физиса, то тут, дабы понять обдумываемое, зримое как таковое должно быть превышено, трансцендировано.

У Хайдеггера мы находим соответствующую трудность, что, однако, никоим образом не означает, что мы склонны истолковывать его мышление как платонизм или как перевернутый платонизм — что происходит у Ницше. В чем состоит эта трудность? Мы привыкли постигать бытующее как действительное, а все то, что не бытует и не выказывает себя как нечто бытовое, — как недействительное, не-реальное. Однако то, что Хайдеггер мыслит как Бытие, никоим образом не является чем-то бытующим. Поэтому и мог он в своей лекции при вступлении в должность профессора, ни в коей мере не будучи представителем нигилизма, заявленно говорить о Ничто, но подразумевать то, что кажущееся не существующим не бывающим с точки зрения бытующего должно — беря в самой основе — привести нас к иному бытийствующему — к самому Бытию. Это следует мыслить так: данная трудность не разрешена до конца, но Хайдеггеру важно — и притом с самого начала его поисков — то, что ее вообще дано помыслить-у-по-мнить.



С Жоржем Браком в Варнежвилле, 1955

Кажется, что в метафизике эта попытка была сделана. Метафизика означает именно мышление поверх бытующего и за него, к тому, что бытующее и делает бытийствующим. Это мышление было впервые — и едва ли не в образцовой форме для позднейших — претворено в действительность в философии Аристотеля. Вопрос о бытующем к а к о бытующем есть лейтмотив метафизики. В этом вопросе мы в то же время, в качестве возможного ответа, находим выставление высшего бытийствующего, то есть Бога. Хайдеггер очень отчетливо выставил онтоотеологический характер аристотелевского вопрошания. Он является отличительным для всего метафизического образа мысли и действия.

Если Хайдеггер находится в постоянной полемике с метафизикой, то это говорит и о том, что его не удовлетворяет метафизический метод, что он не может на нем успокоиться. Означает ли это, что он хочет превзойти метафизику, подобно тому как Фихте хотел преодолеть вопрос Канта отрицанием непознаваемости вещи-в-себе? Ничуть. Речь не о том, чтобы «покрыть» высшее бытийствующее еще более высоким бытийствующим, подвести под окончательную основу некую окончательнейшую,— речь о том, чтобы изыскать и испытать некий поворот, который тем труднее, что не дает-ся быть выраженным в языке метафизики. Если же такое все-таки происходит, то тотчас понимается превратно. Мы можем говорить о новом наброске-проекте толкования того, что есть, однако должны тогда указать и на то, что этот набросок является вовсе не произвольной установкой или игровым выдумыванием новых возможностей, но что он уже имел место в начале /всего/ философствования и что Хайдеггер наткнулся на него еще при понимании Начала, которое сбилось до метафизики, то есть до Платона и

Аристотеля. Вероятно, всякий подлинный набросок есть на-брасывание-проецирование и вос-приятие одновременно. Лишь постольку, поскольку Хайдеггер исполнил свой набросок-проект, для него пролился свет на начальных мыслителей и они получили выдающееся место; с другой стороны, он, вероятно, смог исполнить свой набросок-проект в борьбе за понимание этих мыслителей, будучи за-говорен и воз-зван ими. Созвучие с Гераклитом есть разом приятие и дар.



С Жаном Бёфре перед домиком, в Тодтнауберге

Все это, конечно, может быть превратно понято: будто Хайдеггеру было нужно лишь свергнуть нас обратно в архаику, отказавшись от «прогресса» философии. Это — упрек, всплывающий вновь и вновь. Возврат к ранним мыслителям есть возврат к тем вопросам, в которых впервые вспыхивает достойное вопрошания. Здесь, по Хайдеггеру, происходит нечто столь удивительное, что наше удивление этим не может прекратиться. То же, что оно фактически прекратилось, и то, что это удивительное было отброшено и вытеснено, принадлежит к событиям, с которыми мы не можем смириться, но, напротив, должны вновь и вновь выступать против них.

Жан-Поль Сартр



Чего касается хайдеггеровский «на-бросок»? Сделать доступным то измерение, которое прежде всего делает возможным понимание бытующего, то есть даже несет его. Однако это не есть попятное вопрошание об условиях возможности субъективного познания в смысле трансцендентальной философии. Ибо там субъект стоит в центре и все несубъектное постигается как предмет для субъекта. Из этого толкования следует такое расположение центра тяжести, которое является решающим для метафизики Нового времени. Хайдеггер вопрошает о возможности п/р/оявления бытующего. Однако и это может быть превратно понято: будто речь идет о явлении для субъекта. Бывает ли явление без субъектного посыла, то есть без существа, для которого что-то /по/является? Конечно, еще у Платона шла речь о явлении,— схватывание бытующего посредством $\text{I}\beta\alpha$ есть схватывание взгляда, внешности, вида,— и у Платона при этом в игре не участвует никаких понятий субъекта. Хайдеггеровский «набросок», однако, нельзя все же мыслить платонически. Почему же тогда при вопросе речь идет о явлении? Мы натываемся на это еще в докладе об истине, там, где мысль касается распаханного бытия и распаханной открытости.

Как может состояться распаханная открытость? Когда мы так формулируем, мы оказываемся в опасности искать причины и основания распаханной открытости по образу метафизики. Можно ли вообще вопрошать и искать иным способом — не впадая в мифологическую или метафорическую речь? Хайдеггер пытается исполнить это на деле. То, что постоянство распаханной открытости является предпосылкой для говорения и суждения о бытующем, уже обсуждалось. Что же делает возможным с-бывание такого распаханно-открытого постоянства? В докладе об истине была предпринята попытка предложить первый ответ. В статье о произведении искусства мысль также

кружила вокруг истины, конечно, в смысле изначального спора, произведением которого является светящаяся середина. Здесь, в «письме о гуманизме», господствует тот же вопрос, и именно во взаимосвязи с /согласованным/ определением существа человека. Поэтому важно увидеть, как мыслится человек в его отношении и связи с распахнутой открытостью.

Начнем с понятия просвет. Просвет мыслится как территория, на которой свершается дарование свободы бытующему, дабы оно могло выйти на передний план. В свободе просвета бытующее приходит к стоянию, вступает в /про/явленность. Мы имеем тенденцию видеть просвет чем-то вроде сцены, на которую бытийствующее возводится и приводится пред наши взоры. Здесь разумеется не это. Чтобы стало возможным дарование свободы бытующему, человек сам должен открыться для бытующего, должен экзистировать в смысле восставания в просвете. Мы уже упоминали трудность платоновского языка, который дает образы из области чувственного, дабы это чувственное превозмочь. В чем состоит трудность у Хайдеггера? В том, что мы должны быть выведены из предметного способа представления и при этом вынуждены пользоваться словами, которые могут быть поняты предметно, которые известны нам из области предметного. Само Бытие для Хайдеггера никогда и ни при каких условиях не является предметно постижимым, поскольку оно не является ничем предметным. Оно не есть какоелибо бытийствующее, что-либо бытующее, но оно должно сделать для нас осязаемо-постижимым то, каким образом бытующее вообще делается доступным. Ответ звучит так: это возможно только потому, что человек как здесь-бытие стоит в распахнуто-открытом и выставляет собственно сбывшийся просвет. Стоя в распахнуто-открытом, бытующее выказывает себя как открыто-очевидное. Как же здесь понимать момент историчности, который Хайдеггер с самого начала держит в поле зрения?

Просвет есть не какое-то нейтральное место, в котором представляются произвольные случаи, но сам понимается как изменчивое. Что оправдывает такое утверждение? Различные способы того, как бытующее толковалось в античности, в Средние века и в Новое время, а значит, того, как бытующее вступало в /про/явленность. Мы не распоряжаемся этой переменной, мы, по Хайдеггеру, не можем на нее влиять, однако мы вполне можем пытаться помыслить-по-мнить ее. Попыткой такого рода является хайдеггеровское толкование истории метафизики от Платона до Ницше, точнее говоря, толкование метафизики как нашей истории. Коснемся кратко центрального пункта этого толкования. Метафизика никогда не задавалась вопросом перемены своих толкований и не ставила ее под вопрос, но всякий раз принимала некую /согласованно/ определенную позицию как истинную — например, толкование бытийствующего как $\text{I}\xi\epsilon\alpha$, как everueia , как ens creatum , как субъекта, как Монады, как Духа, как воли к могуществу-власти. Хайдеггер же, напротив, пытается вопрошать о том, что происходит в этих толкованиях, и именно постольку, поскольку он вопрошает: какой просвет,

собственно, сбывался в каждом случае, в каком просвете стоят философы, не мысля-не помня его собственно как просвет. Они думают в направлении к бытующему. Мыслить—по-мнить собственно перемену просвета как такового — это и есть для Хайдеггера не-метафизическое мышление-по-мнение. Вопросать о Бытии, которое само в этой перемене вступает в /про/явленность, не будучи собственно видимым (то есть одновременно в проявлении и отступает), и есть сейчас задача мысли-по-мнения (ср. с главой «Алетейя — дело мысли»), Что общего имеют эти выкладки с человечностью человека? На первый взгляд они ведут прочь от темы. Человечность человека кажется здесь почти отвергнутой или по меньшей мере забытой. Такая кажимость совершенно естественна, ибо мы привыкли видеть человечность человека в его делах и поступках, в его работе и свершениях, в его социальном поведении и политической активности -и судим его именно на этих основаниях. Речь была вовсе не об этом. И гуманизм — понятие, с помощью которого обычно и понимают человечность,— был выражение поставлен под вопрос, насквозь про-зрен и отринут как метафизический способ понимания человека. На самом же деле предыдущие выкладки подготовили почву, на которой, по Хайдеггеру, можно по-мыслить-у-по-мнить существо человека. Ибо это существо позволяет /согласованно/ определить себя единственно и только /исходя/ из связи-отношения человека с просветом. Человек как здесь-бытие есть то самое существо, которому дано стоять в просвете, выставиться в просвете — что и является претерпевшим перемену толкованием эк-зистенции, которое было подготовлено уже в докладе об истине. По всему этому человек есть существо, которому за-дано истинно хранить просвет. Это мысль, которую мы знаем еще из статьи о произведении искусства. Просвет нуждается в человеке — как в своем «управляющем».

Человечность человека хранит-ся в этой задаче, которую он должен выполнять, исходя из думанья-по-мнения, и которая отвергается до тех пор, пока он не в состоянии увидеть ее именно как такую задачу. И вот как говорится почти в самом начале письма: Мысль—по-мнение выполняет связь между Бытием и существом человека (с. 145). Это исполнение мыслится-по-мнится как развитие чего-то в полноту его существа (с. 145). То, что должно быть исполнено в думанье-по-мнении, есть опыт просвета и выдерживание и приведение этого об-у-словленного опыта в язык. Когда это происходит, язык становится домом Бытия, то есть местом, где просвет собственно вступает в проявленность — тогда как обычно он просматривается в угоду освещенному бытующему. Его вступление-в-/про/явленность постичь гораздо труднее, чем /про/явление бытующего, которое является всякий раз близко-доверительным нам — поскольку он никогда и никоим образом не есть /ничто/ бытующее, а скорее то, что делает возможным всякий опыт бытующего.

Задачей мышления-по-мнения является помогать просвету входить в слово, истинно хранить просвет, делать его доступным в его существе. Эта мысль двигала Хайдеггером с самого начала его вопрошания о Бытии и алетейе.

Как относится просвет к Бытию? Просвет есть бытие, поскольку он вообще является доступным. Поэтому Хайдеггер может сказать: Мышление-по-мнение ... позволяет себе поддаться за-говору Бытия, чтобы сказать истину Бытия. Думанье-по-мнение выполняет это позволение (с. 145). Ибо истина бытия есть совершенный просвет, который несет и содержит наши отношения-связи с Бытием. И с этим мы оказываемся взятыми в оборот: истина больше не касается того /согласованного/ определения бытующего, которое подходит бытующему, с которым бытующее согласуется — но касается истины-несокрытости в смысле просвета, каковой просвет мыслится-по-мнится как само Бытие.

Бытие — просвет — истина бытия — алетейя (несокрытость) есть то же самое, данное как задача для мыслепо-мнения в его самотождественности. Отношение Бытия к существу человека как эк-зистенции можно теперь постичь только так, что само бытие есть /со-держательное/ отношение (с. 163). То место, где истина Бытия снисходит до своего выражения, себя, так сказать, воздвигает, есть здесь-бытие, эк-зистенция. Стояние в просвете Бытия я называю экзистенцией человека. Только человеку свойственен такой способ быть. Понятая так эк-зистенция есть не только основа возможности разума, ratio, но: эк-зистенция есть то, в чем существо человека истинно хранит происхождение своего /согласованного/ определения (с. 155).

Таким образом, эк-зистенция понимается здесь не в экзистенциалистском значении — как тщетные усилия человека быть самим собой посредством само-набрасывания-само-проецирования на возможности, — но мыслится — по-мнится как вы-стаивание в просвете в смысле распахнутой открытости, которая не создана человеком и не подвержена его влиянию и при этом несет /в себе/ всякое созидание и влияние.

Все Письмо о «гуманизме» кружит вокруг эк-зистенции человека, то есть вокруг понимания человека не как живого существа среди прочих /живых существ/, но как того самого существа, которое отлично и отмечено своим отношением к Бытию. Хайдеггер /из/волит открыть нам область, в которой и только в которой возможно /согласованно-/сущностное определение человека. Посредством этого человеку действительно придается такое достоинство, которое будет превосходить всякий гуманизм, — до тех пор, пока последний будет делать человека центральной фигурой. Здесь человечность человека мыслится из близости Бытию (с. 173), его мысле-по-мнение как мысль исторически свершающейся распахнутой открытости, то есть истины бытия. Об этом мышлении-по-мнении Хайдеггер говорит: Мысль /руко/действует тем, что она мыслит. Это /руко/делие есть, вероятно,

простейшее и в то же время высочайшее, поскольку оно касается отношения и связи бытия с человеком (с. 145). Язык и Бытие взаимно/послушно/принадлежны, поскольку в языке проговаривается то, как испытывается само Бытие. И в мысли, и в поэзии речь всякий раз идет об этой основополагающей распахнутой открытости (ср. с главой «Поэзия — мысль — язык»). Мы же, напротив, настолько увязли на пути технического изложения мышления, что даже не видим того измерения, в которое Хайдеггер /из/волит нас привести. Логика, по Хайдеггеру, есть не что иное, как санкционирование, начиная с Платона и софистики, этого изложения (с. 146).

Слева — Фриц Хайдеггер, справа — Мартин Хайдеггер





С Вальтером Бимелем

Это /предлагаемое Хайдеггером/ есть ниспровержение господствующего представления, которое отсылает нас к логике, если мы желаем узнать, что зовет думать-по-мнить и что зовется словом «думать—по-мнить». То, что мы можем испытать через логику, есть только специфическое метафизическое изложение-истолкование мышления, техническое изложение; мы могли бы даже сказать: инструментальное изложение,— однако в слове «техника» содержится большее (см. главу «Алетейя и существо техники»).

Когда мысль подходит к концу — тем, что покидает свою стихию,— она восполняет эту потерю созданием себе ценности в качестве, в $re^{\wedge}vr$) качестве инструмента образования-наставления, а потому и в качестве предмета школьного обучения и, позднее, культурного предприятия. Философия, из высших побуждений, малопо-малу сделалась техникой объяснения (с. 148).



С женой и сыновьями, 1953

Хайдеггер, напротив, предпринимает попытку мышления-по-мнения, для которого Бытие является его стихией. Притом стихия мыслится-по-мнится не просто как нейтральная среда, но как то, из чего думанье—помнение черпает свою силу. Стихия есть собственно отождествляющее: возможность. Она, приемля мышление-по-мнение, заботится о нем и таким образом приводит его в его существо. Мышление-по-мнение есть, попросту говоря, обдумывание-у-по-минание Бытия. Родительный падеж сказывает надвое. Мышление—помнение принадлежит Бытию, сбывается из Бытия, послушно Бытию. Мышление-по-мнение есть одновременно мысль Бытия, поскольку мышление—по-мнение, будучи послушно Бытию, прислушивается к Бытию (с. 174). Мыслить-по-мнить просвет в его всякий раз просветном образе и означает для Хайдеггера слушать Бытие и слушаться Бытия.

Теперь мы уже не находимся на той позиции, которая понимает человека как субъект, каковой затем на-брасывает-проецирует различные возможные толкования бытующего,— мы находимся в совершенно ином измерении, которое ищет и пытается постичь существо человека, исходя из Бытия, а именно из отношения-связи человека с Бытием. Мы более не пребываем в области метафизики, которая мыслит исключительно бытие бытующего, в смысле бытийности,— но никак не разницу между тем и другим (с. 154).

Метафизика не задается вопросом истины. самого Бытия. Поэтому она никогда не вопрошает и о том, каким образом существо человека /послушно/ принадлежит истине Бытия (с. 154).



Накануне семидесятилетия, 1959. Справа налево: М. Босс, М. Хайдеггер, фрау Брёкер, Ж. Бёфре, В. Бимель, фрау Босс. Г. Петцет, В. Брёкер, Э. Кестнер. Фриц Хайдеггер

Мыслить—помнить Бытие как близость, в которой мы /со/стоим, которая позволяет нам приближаться к бытующему и которая также несет /в себе/ наше отношение к самим себе — это и есть просвет, который всегда должен предшествовать как предпосылка, дабы бытующее могло встретиться нам. И то, что мы с этим стоим не в конечной точке веденья, а скорее в начале задачи мыслить-по-мнить существо человека во взаимосвязи со свершающимся просветом, должно стать ясным. Укажем лишь на одну трудность — на то, как ухватывать и понимать изменения просвета. Хайдеггер зовет это судьбой, поскольку человек не способен на нее влиять, а должен вы-стаивать в ней. Если же столь многое зависит оттого, чтобы привести человека к мышлению-по-мнению собственно просвета, а метафизика характеризуется как эпоха за-бытия, то возникает вопрос: не имеется ли здесь существенной примеси со стороны человека?

А как соотносятся вопрос о Бытии и вопрос об истине в этом тексте и, то есть, в этот период мышления-по-мнения Хайдеггера? Они совпадают. Истина как несокрытость есть просвет в смысле истины Бытия, то есть как Бытие. Истина Бытия соответствует тому способу, которым Бытие открывается и делается очевидным как просвет — каковой просвет человек и призван истинно хранить, и на этом покоится его достоинство и его отличие. Свершение истории существует как история истины Бытия, исходя из этого (стр. 166). Это высказывание показывает то, как Хайдеггер мыслит-по-мнит Истину, Бытие и Историчность в их единстве.

Алетейя и существо техники («Вопрос о технике», 1953)

По расхожему мнению, Хайдеггер периода Бытия и Времени стоит близко к феноменологии, вследствие чего этот труд и ценится по-особому, тогда как поздний Хайдеггер уходит целиком в поэтические мыслеконструкции, не имеющие более ничего общего со строгим дискурсом феноменологии и потому, якобы, не заслуживающие внимания в связи с последним.

Трудно привести что-либо более ложное, чем эта на первый взгляд однозначная и доходчивая классификация. Поздний Хайдеггер не менее феноменологичен, чем ранний, просто то, что он желает ныне поместить в поле исследовательского зрения, перерастает то, с чем обычно отождествляют феноменологию. Само название серии докладов, прочитанных Хайдеггером в декабре 1949 года в бременском клубе, свидетельствует о его феноменологической позиции: Взгляд в то, что есть. Имеется ли более феноменологичная задача, чем та, что здесь сформулирована?

Из четырех докладов — Вещь, По-став, Опасность, Поворот — здесь будет рассмотрен второй по счету. Его текст был еще раз переработан и под названием Вопрос о технике прочитан 18 ноября 1955 года в рамках мероприятия «Искусство в век техники», организованного Баварской академией изящных искусств*.

* Цитация осуществляется по изданию *Vorträge und Aufsätze (Pfullingen, 1954)*.

Следует уточнить с самого начала: речь идет о существе техники.

...Существо техники вовсе не является чем-либо техническим (с. 13), точно так же, как существо дерева не является самим деревом, которое можно встретить среди прочих деревьев (с. 13).

Отправным пунктом служит привычная концепция техники, каковая понимает ее как инструмент. В ходе представления эта расхожая концепция разрушается самым радикальным образом.

Мы находимся в замечательной ситуации, когда с самым средством, которое служит овладению чем-то, должно совладать, ибо оно грозит ускользнуть из-под власти человека (с. 15).

При этом Хайдеггер признает, что инструментальное представление о технике является жутко-правильным (с. 14), но одновременно он отделяет правильное от истинного и дает указание на то, каким путем пойдет размышление — от представления о правильном к постижению истинного.

Чтобы иметь возможность пойти этим путем от правильного к истинному, нужно получить ясность относительно того, что мы называем инструментальным. Это есть средство. Средство становится средством посредством того, что оно обрабатывает, на что влияет, и тех возможностей, которые мы получаем через него. Это ведет к вопросу о каузальности. Традиция знает четыре причины: *causa materialis* (материал), *causa formalis* (форму), *causa efficiens* (причину влияния) и *causa finalis* (причину цели). Она восходит к Аристотелю. Хайдеггер напоминает о том, что у греков каузальность не имела ничего общего с влиянием и обработкой, что ата означает виновность. Четыре названные причины суть четыре способа виновности, виновности-в. В случае жертвенной чаши серебра как материал — $v'kr\backslash$ — виновно в ней, чаша обязана себе материалом серебра. И подобным же образом жертвенный сосуд обязан виновному в том внешнему виду — $eiSoi$. Жертвенная чаша /послушно/ принадлежит храму, культу, это есть собственно ограничивающее, исполняющий ее $teXo^$. Наконец, сереброкузнец виновен в пред-стоянии и пред-ложении жертвенного прибора /который ему этим обязан/, однако не просто как изготовитель и исполнитель. Сереброкузнец виновен в том, откуда и из чего жертвенная чаша принимает и удерживает свое при-в-несение и у-покоевание в самой себе. Три названных прежде способа виновности благодаря разборчивому пере-ложению сереброкузнеца входят в игру для про-из-ве дения-про-из-несения жертвенной чаши в сияющую явленность (с. 17). *Causa efficiens*, ближайшая для нас причина, в этом виде вообще не дана у Аристотеля.

К чему обязывает эта виновность? — к пред-стоянию и готовому пред-ложению серебряной чаши как жертвенного прибора (с. 18). Посредством этой виновности жертвенная чаша входит в сияющую явленность, в присутствие. Формулируя по-другому: эта четверичная совинность дает повод тому, что нечто еще не присутствовавшее достигает присутствия /и становится присутствующим/. Это по-вожающее по-ведение в смысле про-из-ведения и про-из-несения зовется по-гречески $poigim^$.

Однако поэзис ни в коем случае не ограничен деятельностью человека. Физис (природа) тоже есть поэзис. Природа постоянно привносит /из себя/ какое-то присутствие, позволяет бытующему присутствовать (достаточно подумать о процессах роста и созревания).



В собственном саду

Несмотря на это, имеется различие между человеческим про-из-несением и природным про-из-растанием. Природное произрастающее про-из-несение не требует кого-либо другого, дабы дать чему-то присутствовать,— жертвенная чаша, напротив, требует среброкузнеца, дабы иметь возможность возникнуть и быть пред-ложенной. Природа же есть про-из-несение сама в себе и для себя самой.

Как же обстоит дело с про-из-несением? Что здесь происходит? Про-из-несение выносит из сокровенности в несокрытость. Про-из-несение собственно сбывается постольку, поскольку сокровенное входит в несокрытое (с. 19). И с этим мы уже стоим в области алетей. То, что поначалу казалось странным, даже несоединимым — увязать технику с алетейей,— оказывается, напротив, неразделимым. Если мы постигаем алетейю как открытие-раскрытие, которое вносит нас в несокрытость в

смысле позволения-выйти-на передний план и в смысле достижения присутствия, то привносимое про-из-несением в действительности является пре-бывающим, при-сутствующим, присутствием — неважно, касается ли это производства нового аппарата, устройства, приспособления, возведения стены, оборудования жилища, выведения новой породы растений или произведения искусства. И это является всеобъемлющим /согласованным/ определением — не в смысле простой всеобщности, но в том смысле, что во внимание берется сам характер происходящего здесь.

Однако что общего имеет с этим техника? Она, несомненно, тоже может быть увидена как один из способов про-из-несения, — какой именно, нам еще предстоит исследовать. Если мы допустим это, то и техника будет принадлежать к области алетей, несокрытости (истины), — сколь бы чуждым и странным это ни казалось нам, склонным размышлять о технике, имея в виду пользу, средства производства, способы продуцирования, особые методы и процессы, эффективность, рентабельность и, вероятно, даже производственный климат, безмерно очарованным техникой и потому даже не способным задаться вопросом: а что же, собственно, на самом деле совершается в технике, — а значит, вопросом о том, что принадлежно существу техники.

В греческой мысли, откуда и происходит понятие «технэ», оно неразрывно связано с понятием «эпистема». Оба суть способы веденья, вы-знавания себя. Мы находим подтверждение тому, что Хайдеггер не сконструировал по собственному произволу взаимосвязь технэ и алетей, в «Никомаховой этике» Аристотеля, том VI, гл. 3 и 4. Там выражение говорится о технэ и эпистеме как о двух способах открытия-раскрытия — $\alpha^{\wedge}r^{\wedge}e^{\wedge}ueiv$. Этот текст, как уже говорилось, был обнаружен Хайдеггером очень рано, именно он и воодушевил его — он, так сказать, был полем, на котором взошли его мысли. Аристотель при этом видит технэ под /согласованно/ определенным углом зрения: здесь речь идет об открытии или высвобождении чего-то такого, что не про-из-носит самое себя и не пред-лежит, что может выглядеть и выпадать иногда так, а иногда иначе (с. 21). При таком подходе самое важное — не деяние, не обращение и обхождение-с, но приятие заранее того, что нечто должно быть сооружено, например дом, корабль, оснастка и т. п., то есть предусмотрение, каким будет облик того, что должно быть сооружено. В этом предусмотрении свершается открытие, каковое составляет основу всего дальнейшего — доставки материала, хода работы вплоть до применения про-из-веденного—про-из-несенного. При этом данные термины заимствованы из понимания, характерного для Нового времени, и они лишь призваны пояснить то, что все это служит предусматриванию облика, который должен быть произведен. При этом все равно — является ли то, что должно быть произведено-произнесено, чем-то уже знакомым (например корабль) или чем-то в этом плане новым (произведение искусства).

Хайдеггер принимает возможное возражение: мол, подобное определение технэ позволительно применять к греческому опыту, но невозможно — к машинной технике нового времени и к ее отношению-связи с Новым же времени естествознанием. Встают два вопроса: 1. Касается ли и техники Нового времени взаимосвязь алетейи (несокрытости) и технэ? 2. Что является собственно сущностным техники Нового времени?

На первый вопрос Хайдеггер отвечает утвердительно. Технику Нового времени следует также видеть во взаимосвязи-взаимозависимости сокрытости и открывания-откровения, а чтобы быть в состоянии так видеть, нужно разобрать второй вопрос, который стоит в центре данной статьи, — а именно то, каким образом в технике Нового времени исполняется откровение. Формулируя по-другому: как в техническом обиходе и при техническом обхождении бытующее приходит к /про/явленности? А это тотчас подразумевает следующий вопрос: как относится к Тому-что-дано человек, /согласованно/ определенный техникой, каковы его связь-отношения с этим Данным?

Ответ звучит почти безобидно: при технической установке все присутствует просто с точки зрения применимости и поставляемости на заказ — все существует про запас, ради /увеличения и упрочения/ состояния. Как звучит в первой редакции: Запасенное состояние постоянно. Оно постоянству ет, поскольку оно поставлено как поставка на заказ. Обращенное в поставляемый заказ, оно становится применимым. Применение-использование заранее ставит все так, что поставляемое только и успевает следовать тому, что имеет успех. И все поставлено именно так: вследствие /успеха/ чего-то. Последствия же заранее заказываются как успех. Успех есть следствие такого рода, которое само остается нацеленным на результат дальнейших последствий. Запасаемое состояние постоянствует посредством особого рода ставления. Мы называем это поставкой на заказ. Превращение бытийствующего в запасаемое состояние определяет новую эпоху. Ей предшествовала эпоха, в которую бытийствующее было превращено в предмет и постигалось-схватывалось как /против-стоящий/ пред-мет.

До тех пор пока человеку был и остается противопоставлен предмет (это впервые произошло в Новое время, когда человек был определен в качестве субъекта, противоположностью коего является объект), до тех пор ему присуща известная самостоятельность. Я говорю «известная», поскольку, становясь субъектом, человек понимает себя как собственно лежащее в основе, по крайней мере в известной степени. Однако в технике Нового времени происходит радикализация. Не степень известного, как бы я сформулировал, но мера возможного выступает на передний план. Естественно, возможное возможно только через ведомое, однако веденье-знание начинает измеряться собственно тем, что через него становится возможным. Достижимая возможность становится критерием знания. Эта

возможность понимает себя все больше в смысле могущества, а могущество должно непосредственно показывать себя во власти распоряжаться. Это и происходит в запасе поставляемого состояния.

В результате этого сокращенного представления может возникнуть впечатление, будто с этим переходом Данности из предмета в запасаемое состояние в игру вступил просто человеческий произвол. Эта перемена может быть даже понята в качестве упрека, и тогда мы якобы помещаем Хайдеггера в ряд противников техники, на чем и можем успокоиться, ибо знаем, что имеются защитники и противники техники; а если кого-то можно поместить в некий ряд, то, по большому счету, его можно этим нейтрализовать, дабы он более нас не беспокоил. Мы, предположительно, знаем, что это за философ. А если сюда добавить еще и термин «иррационализм», чтобы запугать читателя и одновременно пробудить впечатление, что его задача как философа-критика выполнена, то вынесенный приговор кажется окончательным и обжалованию не подлежит. Однако подобная процедура оказывается несостоятельной, если человек потрудится прочесть собственно сам текст. Ибо тогда человек отдаст себе отчет, что здесь речь идет не об обожевлении или шельмовании техники как чего-то демонического, но о постижении того положения дел, в котором мы находимся, в которое мы ввергнуты, не понимая его при этом в самом основании. Хайдеггеровское толкование есть попытка такого понимания. Попытка, которая, без сомнений, идет дальше всех имевшихся интерпретаций техники. И он сам воспрещает нам смотреть на нее как на единственно возможную. Здесь речь идет не о том, чтобы признавать авторитеты, но о том, чтобы наконец задаться вопросом, как обстоит дело с человеком двадцатого столетия. Сохранить себе истинную свободу задавать те вопросы, которые нас самих ставят под вопрос как нечто достойное вопрошания. Нет ничего проще, чем опьяняться успехами техники или, указывая на все негативное, попросту проклясть технику. В хайдеггеровском вопрошании о существовании техники происходит нечто иное, а именно совершается попытка дать технике возможность получить тот ранг, который ей и подобает. Как это совершается и что это за ранг, должно быть показано ниже.

Мы исходили из того, что было бы недоразумением понимать смену установки по отношению к бытующему от предмета к запасусостояния-прочнос т и как результат человеческого произвола, поскольку в этой смене мы испытываем на себе смену несокрытости (алетейи), смену, которой, по Хайдеггеру, человек никогда и ни в коей мере не может распоряжаться несмотря на то, что она касается его самым нутряным образом. В обхождении с бытующим в гречески понимаемом п р о - и з несении, или в последовавшем затем опредмечив а н и и, или, наконец, в настоящей запасливой заготовительности мы находим именно такую смену несокрытости.

Поскольку человек приводит в движение и использует технику, он участвует в наставлении /на заказ/ как в одном из способов откровения-открытия. Однако сама несокрытость, внутри которой разворачивается наставление, никогда не является человеческим детищем, точно так же как и та область, которую человек всякий раз пересекает, когда он как субъект относит себя к объекту и связывается с ним (с. 26).

Мы видели, что существо человека определяет и несет /в себе/ его отношение к несокрытости (ср. «Вопрос о бытии в горизонте времени», «Вопрос об истине в работе «О существе истины» и «Искусство и алетей»). Распахнутость, которая позволяет встретить всякое открытоочевидное, и есть несокрытость. Вместе со способом распахнутости, в которую человек поставлен, изменяется и его отношение к очевидно-открытому бытующему. Где бы человек ни отверзал свои глаза и уши, свое сердце, где бы ни отдавался он помыслам и чаяньям, искусству и трудам, мольбе и благодарности, он тотчас обнаруживает себя уже перенесенным в несокрытое. Эта несокрытость уже сбылась там, где только она воззвала человека в соразмерном ему способе откровения. Когда человек на свой манер внутри несокрытости открывает присутствующее, то он только лишь отвечает при-говору несокрытости... (с. 26).

Таким образом, техническое обхождение с бытующим есть вовсе не произвольная деятельность человека, но человек является поставленным в этот востребованный обиход тем образом самой несокрытости, который Хайдеггер называет по-ставом. Как понимать это слово? Хайдеггер берет его в непривычном значении, поскольку все эти рассуждения должны привести нас в область непривычного. Представляя по/д/-став/ку/, мы обычно представляем нечто вещественное, поскольку все наше представление с удовольствием и легкостью удерживается и задерживается на вещественном. Вещное зримо, ощутимо, описуемо, оно может быть произведено, поставлено, использовано и отброшено, и с ним мы всегда знаем, где мы есть. Чтобы получить прочное жилье, мы наполняем комнаты привычными и близкими нам вещами. Однако рассуждения, о которых здесь речь,— совсем иного рода. Они — о вопросе распахнутости, об открытости, в которой мы стоим и посредством которой нам становится доступным открыто-очевидное (бытующее),— то есть о вопросе несокрытости, алетейи.

По-став является не чем-то вещным, но именем для специфического способа несокрытости. Для какого? Для такого, каковым человек востребуется к тому, чтобы открывать действительное в образе запаса прочности и состояния, поставляемого на заказ. По-став означает такой способ открытия-откровения, который правит в существе современной техники и сам не является чемлибо техническим (с. 28).

Можно было бы возразить: сначала по-став дается во взаимосвязи с несокрытостью, затем — с откровением и открытием; не неточный ли это или, по крайней мере, не слишком ли вольный способ выразиться? Однако человеческое поведение в смысле открывания — которое мы могли бы назвать основополагающим поведением в отличие от специфических и частных способов поведения — всегда, по Хайдеггеру, определяется и привносится правящей несокрытостью. А несокрытость становится доступной нам по манере поведения. То, что несокрытость существовала по-разному в Древней Греции и в настоящем, мы выводим не путем спекулятивной дедукции или конструирования, но постигаем в ходе самого обхождения с бытующим и в ходе понимания его, а равно и исходя из саморазумения человека. Несокренность и откровение-открытие играют единую роль, образуют единый феномен, и важно, чтобы они толковались исторически. Различия в обхождении в смысле про-из-несения, опредмечивания и поставления на заказ суть различия несокрытости и, значит, откровения-открытия.

Мы не должны — вследствие того факта, что технические операции и учреждения связаны с машинами, — связывать по-став со всей этой вещно-материальной частью. Скорее Хайдеггер хочет задаться уходящим вспять вопросом о том, какая же несокрытость свойственна собственно технике. Этим самым уже означено, какой ранг Хайдеггер позволяет занять технике, и то, сколь далеко это представление от всякого инструментального описания техники.

Хайдеггер выражение указывает на то, что слово «ставить» в «по-ставе» должно удерживать живую связь со ставлением в смысле про-из-несения, как то происходит в поэзисе. В про-из-несении, соответствующем поэзису, бытующее извлекается как присутствие, однако совсем не тем способом, на котором стоит поставляемый на заказ и находящийся в распоряжении запас состояния, — в ставлении поэзиса нечто входит в /про/явленность.

Греческое позволение-быть-присутствующим в произ-несении в смысле поэзиса и характерная для Нового времени обнадеживающе-страхующая поставка на заказ для создания запаса прочности и состояния как вытребование природы в смысле по-става суть все равно что два полюса, находящихся — и это нельзя упускать из виду — в одном и том же измерении, а именно в основополагающем измерении несокрытости (алетейи). В том и другом свершается несокрытость, однако очень разными способами. Хайдеггер в своих бременских докладах, озаглавленных Взгляд в то, что есть, показал, что наука Нового времени технична в самом своем существе. То есть то, что в ней происходит, отвечает истине бытия в смысле по-става, и эта истина входит в язык.

Далее здесь невозможно проследить то, каким образом в науке Нового времени — еще до образования техники — начала работать тяга к поставлению природы в смысле указаний-ссылок на заранее вычислимые-просчитываемые взаимосвязи и взаимозависимости сил. Физическая теория природы Нового времени является в первую очередь прокладыванием пути не для техники, но для существа техники. Ибо требовательное собирание в поставляемом открытии правит уже в физике (с. 29). И она по своему происхождению называется Хайдеггером еще неизвестным в своем происхождении провозвестником по-става. Каузальность больше уже не является произ-носящим поводом в смысле виновности-в, равно как и *causa efficiens* или *causa formalis*. Хайдеггер дает здесь указание:

Предположительно, каузальность-причинность съезживается до требовательно добываемых сообщений об одновременности или тесной последовательности прочно устанавливаемых и поставляемых состояний (с.30).

Размышления сосредоточиваются во втором шаге на постижении по-става. Именно потому, что в по-става не мыслится-не у-по-минается ничего вешного, но — привязанность человека к бытующему-бытовому,— требуется точнее описать то, как же мыслится по-став. Если мы говорим о привязанности человека, то тотчас напрашивается вопрос: как он приходит к этой привязанности? Может ли человек разворачивать и развивать произвольные связи-отношения, а затем вновь сворачивать их, то есть от них дистанцироваться? Или такое развитие подчиненно некоему повелению, которое издавна остается практически сокрытым почти от всех нас?

Хайдеггер сознательно избегает говорить об этом как о привязанности, поскольку она обычно понимается так, что эго Нового времени — наконец нашедшееся и нашедшее, как оправдывать свою экзистенцию,— теперь оказалось в состоянии развиваться по собственному плану и своей воле, то есть вводить в игру те связи с бытийствующим, которые ему — эго — удобны и приятны. Формулируя иначе: эго как субъект есть теперь собственно бытийствующее, а все несубъектное получает оправдание своего бытования по милости субъекта. Эта позиция насквозь просматривается и вскрывается Хайдеггером именно в ее нововременном характере как /согласованно/ определенный способ развития метафизики. А поскольку мы стоим в этой метафизической традиции и ею определены, в ней выношены, то нам очень трудно освободиться от способов ее воззрений на все.

В по-става свершается определенный способ открытия-откровения. Какой? Свершается ли это откровение где-то по ту сторону всякого человеческого деяния? Нет. Однако оно происходит не только в человеке и не главным образом через него (с. 31). Таким образом, человек неотъемлемо /послушно/ принадлежит к этому, однако он не является мастером и господином

откровения или, как мы могли бы еще сказать, распахнутости-открытости, в которую допущены и где допустимы все наши /содержательные/ отношения.

И если этот ответ кажется скорее негативным, чем позитивным, то это не случайно и не является также риторической уловкой для нагнетания напряжения у читателей; скорее это указание на то, что здесь мы оставляем предметную область с ее однозначными вопросами и ответами. Этим, однако, вовсе не сказано, что теперь мы входим в область, где все кошки серы,— скорее это означает, что сейчас в ходе размышления требуется перемена, которую не просто исполнить. Поэтому Хайдеггер вновь берется за то, как следует мыслить-по-мнить по-став. Постав есть собирательное того ставления, которое поставляет человека, то действительное, что дано открыть способом поставки про запас. Востребуемый таким образом человек стоит в области существа по-става (с. 31).

Мы не знаем, как могло к этому прийти, но мы вполне можем знать, что случается с таким пришествием. В поставе мы испытываем некий /согласованно/ определенный способ открытия-откровения, мы в него поставлены, как в своего рода судьбу и пред-по-сланность. Обдумать-у-по-мнить эту судьбу и есть, по Хайдеггеру, одна из основополагающих задач человека. Почему? Потому что в таком обдумывании-у-по-минании открывается предпочтительная возможность — не ограничиваться просто этим определенным обхождением с бытующим (в смысле поставленного на заказ), но вопрошать, каким образом, и в этом способе игры участвует нечто такое, как несокрытость.

Поскольку эта судьба всякий раз наставляет человека на путь открытия-откровения, то человек, путе-шествуя, уходит все дальше по краю той возможности, когда следуют лишь открытому в наставлении на заказ, им занимаются и его принимают за мерило. Посредством этого отсекается другая возможность — та, что человек прежде и более всего впускается в существо несокрытого и в его несокрытость, дабы используемую /принятую послушно/ принадлежность открытию-откровению испытывать как свое существо (с. 33).

Если сперва казалось, что из определенной привязанности — здесь: из поставок на заказ — невозможен никакой выход, то данный текст сказывает, что в мышлении-по-мнении и через него, конечно, дается и другая возможность, а именно возможность вопроса об измерении, которое прежде всего несет /в себе/ всякое открытие-откровение, об измерении несокрытости. И тотчас же с этим человек находит-ся, приходит в себя, то есть к определению своего существа — которое вынашивается и содержится его связью-отношением с несокрытостью (ср. также Письмо о «гуманизме»). Ибо нечто такое, как несокрытость, дается только такому существу, которое

само является распахнутым и, таким образом, стоя в несокрытости, способно выносить несокрытость.

Эти стояние-в-несокрытости, способность-выносить несокрытость вовсе не означают, что человек является просто посланником, простым исполнителем. Конечно, не его выбор определяет, что есть несокрытость, однако, с другой стороны, человек не обязан целиком уходить в заказывание поставок, но может задуматься на том, что вообще устанавливает нечто такое, как поставку на заказ. Вновь и вновь мы натываемся на ту трудность, что несокрытость представляется как пустая среда, которая вбирает бытующее. Однако здесь в игре участвует нечто большее, как мы можем видеть благодаря различным образам откровения, — откровение как поэзия, в смысле про-изнесения, откровение как опредмечивание, откровение как поставка на заказ. Всякий раз бытующее проявляется иным способом, и человек всякий раз понимает себя по-разному.

Именно при поставке на заказ мы опытно узнаем то, что человек и себя самого допускает лишь как нечто могущее быть поставленным на заказ — и при этом разыгрывает из себя абсолютного Господина всего бытующего, будто посредством этого он хочет переиграть ту утрату, которой предан. Кажется, что человек повсюду встречается самого себя. В хайдеггеровском толковании все оказывается наоборот. Тем временем человек сегодня поистине нигде не встречается с самим собою, то есть в своем существе (с. 35).

Как можно утверждать такое, когда, без сомнений, влияние и дела человеческие достигают таких пропорций, что мы вдруг оказываемся в непредвиденной ситуации все возрастающего превращения окружающего мира в нежилое место? Не натываемся ли мы постоянно, даже там, где мы этого не хотим, в природе как окружающей среде на человеческое влияние? Не повсеместно ли оно в настоящем?

Однако то, что Хайдеггер утверждал, было вовсе не тем, что человек должен постоянно делать себя незаметным и при этом пытаться захватить все в свои руки, но тем, что существо человека устраняется, что мы не встречаемся с этим существом. Нужно по-мнить, что это существо всегда мыслилось-помнилось Хайдеггером именно через связь-отношение человека с несокрытостью, что эта связь и это отношение — которое мы назвали основным отношением — являются несущим моментом. И вот это отношение — вследствие установки по-ставления — сейчас сделалось фактически незримым. Столь невидимым сделалось оно, что мышление-помнение, которое исходит из этого отношения и все приводит во взаимосвязь с ним, будто бы покрыло себя дурной славой из-за того, что говорит о несуществующем (не-экзистентном). Мы сами оказываемся в таком затруднении, едва речь заходит о несокрытости, когда невозможно

предъявить ничего осязаемого, за что можно было бы уцепиться и на что опереться.

Мартин Хайдеггер



Тодтнауберг

Формулируя по-другому: если для Хайдеггера отношение-связь с нескрытостью собственно и делает человека человеческим существом, если человек мыслится-по-мнится как экзистенцирующий, как восстающий в нескрытости, нескрытость перенимающий и истинно хранящий,— то это толкование человека оказывается в высшей степени чуждым и странным.

Если бы речь шла о существе, продуцирующемся посредством работы, то нам сразу было бы ясно, что имеется в виду. Однако здесь ничего не продуцируется — да и несокрытость тоже нельзя рассматривать в качестве продукта человеческих деятельности и созидания.

То, что в ходе истории метафизики происходит смена толкования бытующего, мы можем легко постичь: это может быть подтверждено текстовыми примерами — если мы поймем и перейдем ключевые положения хайдеггеровского толкования. Однако на важнейшем для него шаге — а именно на вопросе о том, что свершилось и сокрыто лежит в основании этой истории,— мы спотыкаемся и с легкостью выражаем то подозрение, что здесь имеет место просто пост-метафизическая спекуляция. Мы не должны полагать, будто такой его подход есть нечто само собой разумеющееся — это есть нечто от начала до конца непривычное. Хайдеггер вначале сам никоим образом не видел и не мыслил эти мысли таким образом. Он не просто выдвинул тезис, который затем пытался подтвердить примерами,— он шаг за шагом пришел к этому прозрению, ставшему его точкой зрения. Мы пытались показать, сколь рано он начал исходить из мышления-по-мнению алетей; но прошло много времени — целые десятилетия мыслительного и памятливого поиска,— прежде чем он смог постичь это так, как оно представлено в серии докладов Взгляд в то, что есть.



Со скульптором Бернхардом Хайлигером, октябрь 1964

Для Хайдеггера с установлением господства по-става реальной сделалась угроза того, что человеку может быть отказано в возможности возвращения в первородное откровение-открытие и, таким образом, в возможности

испытывать заветный заговор начальной истины (с. 36), — поскольку родина истины (ср. «Вопрос о бытии в горизонте времени» и «Вопрос об истине в работе «О существе истины») не в высказывании, не в верном сказывающем предложении, но истина как несокрытость есть та судьба, в которой человек стоит, которую он обязан выносить в соответствии с тем, как он способен опытно переживать бытийствующее. Поэтому Хайдеггер и может мыслить-по-мнить несокрытость как истинно Хранящее. Она истинно хранит распахнутостьоткрытость, в которую человек исторически поставлен и которая определенным образом делает ему доступным бытийствующее.

Мы пытаемся понять, что составляет двойственнодвусмысленный характер существа техники. До настоящего момента просто указывалось на высшую опасность того, что человек может быть настолько втянут в гонку поставления на заказ, что ему будут полностью заказаны

С Бультманном на встрече старых марбуржцев, 1961



отношение и связь с истиной как откровением и открытием и что другие возможности откровения вовсе не будут постижимы как возможности. Это всего лишь одна сторона существующего положения дел. Если же в поставе обнаруживается некий /согласованно/ определенный способ несокрытости, если в любой несокрытости в игре участвует нечто такое, как истинное хранение, то и здесь эта мысль-по-мнение о хранящем может стать собственно тем, над чем дано задуматься и о чем о-по-мниться. То есть тогда и здесь человек может мыслиться-по-мниться, исходя из его связи-отношения с истиной — на что и направлены постоянные усилия Хайдеггера. Посредством такого думанья-по-мнения может быть сделан вклад в преодоление потери сущности, каковое происходит в голом поставлении на заказ и в страховочном производстве про запас. Тогда это стало бы стартовой площадкой для перемены — возможной перемены, то есть перемены спасительной, которая может явиться как раз в ситуации высшей опасности. И может статься, что такая перемена успешно последует из искусства, ибо в

искусстве издавна свершается позволение выходить на первый план бытийствующему как явлению и одновременно — самому человеку; точно так же происходит это и в думанье-по-мнению, как его понимает Хайдеггер, в отличие от философии (ср. «Поэзия — мысль — язык»). В мышлении-помнении то, о чем дано задуматься-о-по-мниться, есть сама несокрытость и свершаемые в ней открытие-откровение и сокрывание-сокровение. Потому и усилия Хайдеггера издавна отчетливо сосредоточиваются на тех мыслителях, которые первыми задумались-о-по-мнились над этим, на мыслителях, коих Хайдеггер зовет ранними: Анаксимандр, Парменид, Гераклит.

Вопрос, который при попытке понимания подобного хода мысли напрашивается сам собой и все более настойчиво просит слова, звучит так: как могло прийти к такому роду несокрытости, как по-став? Ответ Хайдеггера таков: ибо это есть само Бытие, которое теперь показывается таким образом. В еще не опубликованном докладе Опасность обдумывается собственно взаимосвязь и взаимозависимость физиса и тезиса и указывается на то, что уже и в про-из-несении физиса ставление играет некую роль. Бытующее привносится из сокрытости в несокрытость и через это обретает присутствие. Это присутствующее может быть изменено посредством человеческого ставления (камень-стена). Ставление в этом смысле есть, думая-по-мня по-гречески, тезис, производящее по-ставление. Предпосылкой для этого является то, что несокрытость вообще испытывается, ибо только в этой области производящее по-ставление и возможно. В позволении бытующему присутствовать в образе физиса Хайдеггер видит сущностное происхождение последующего ставления в смысле по-става. И тем не менее следует держать в поле зрения различие ставления физиса от ставления постава — если требуется постичь весь диапазон перемены, приведшей от греческого опыта бытующего как присутствия к нынешнему опыту бытующего как по-ставляемого про запас. Хайдеггер имеет в виду как раз это — чтобы мы вообще в конце концов пришли к узрению этой перемены, к ее обдумыванию-у-по-минанию, к ее признанию в качестве нашей истории.

В заключение укажем на одну трудность, которая заложена в этом толковании. А именно трудность с обрисовыванием стояния человека. С одной стороны, он востребуется и используется несокрытостью. Судьба прежде всего дает человеку ту у-часть в откровении-открытии, которая требуется для с-бывания откровения. Востребованный таким образом человек пре-бывает в со-бытии истины (с. 40). С другой стороны, от человека требуется некий вклад — либо в образе мысли, либо в образе художественного про-из-ведения; возможно, имеются и другие способы, как, например, упомянутый ранее акт учреждения государства. Нелегко постичь то, как же следует понимать такое стояние, поскольку мы, исходя из мира своих представлений, желаем понимать его либо как пассивное, либо как активное: то есть человек либо предан судьбе, либо определяет ее. Хайдеггер же, напротив, не видит здесь никаких альтернатив. Человек должен быть

открыт при-говору судьбы, но он не /безоговорочно/ послушен ему. И это следует мыслить в качестве единственной возможности вытащить человека из его занавешенной мраком судьбы, спасти его. Это и есть выход — поиск первоначал и первоисточников; отсюда и уже названный возврат к ранним мыслителям, для которых несокрытость была волнующим и вдохновляющим со-бытием.

Поэзия — мысль — язык («Существо языка», 1957)

Чем дальше мы продвигаемся в чтении Хайдеггера, тем очевидней делается трудность всякого говорения в связи с хайдеггеровским мышлением-по-мнением. Поэтому необходимо данную трудность собственно пред-ставить пред собой.

Здесь предлагают-ся две возможности: либо мы рассматриваем это мышление-по-мнение извне, пытаемся его анализировать и критиковать; либо мы стремимся постичь его изнутри.

По поводу первой возможности: вовсе не трудно привязать хайдеггеровскую позицию к его определенным высказываниям, свести его мысль к определенным тезисам, а затем утверждать, что эти тезисы не выдерживают /критики/, поскольку они не отвечают собственным способам вопрошания. Подобная процедура — когда Хайдеггера пытаются подогнать под мерки унаследованных понятийных схем — первое, что приходит в голову. Однако вскоре оказывается, что это не подходит. Что сие значит? А значить это может одно из двух: либо то, что хайдеггеровская позиция несостоятельна, либо то, что подобная процедура здесь неприменима. Само собой разумеется, что интерпретатор попытается принять первое — иначе он будет вынужден отказаться и от такой интерпретации, и от себя самого как интерпретатора. Трудность, которая кроется за этим, — принципиального свойства. Когда такой мыслитель-по-мнитель, как Хайдеггер, пытается, продумывая-у-по-миная традицию, обнажить то, что в ней свершалось и происходило, и при этом про-зреть ее о-граниченность, то он неизбежно будет вынужден, шаг за шагом, оставить язык этой традиции. У Хайдеггера это может быть прослежено очень четко. Так, в Бытии и Времени больше нет места для традиционной субъект-объектной проблематики, а с понятием здесь-бытия вводится новый способ понимания человека.

Одновременно Хайдеггеру делаются упреки в использовании традиционной понятийности. Например, в применении понятий «онтология» и «трансценденция». Вопрошание вспять об основе, с которым мы издавна встречаемся у Хайдеггера, в конце концов переносится также и в последние работы и, так сказать, признается и преодолевается как наследие метафизики. Эти указания должны лишь еще четче обозначить то, как с продвижением мысли-у-по-минания меняется также и язык мышления-по-мнения. Эта

перемена не есть нечто такое, что следует опротестовать или забраковать, но, скорее, это знак того, что мысль-у-по-минание не закоснела, а остается в пути, в поиске, который все еще не завершен. И если традиционно наследуемый язык остается тем, что позволяет давать гладкие и ровные интерпретации, то столь живой поиск должен служить здесь камнем преткновения. Интерпретатор защищается от того, что от него здесь требуется. Он перекладывает на плечи мыслителя ту нагрузку, которую сам должен нести и выдерживать. Это ведет к той — самой ясной и одновременно самой просвечивающей /от затасканности/ — критике, что, мол, подобные трудности являются знаком того, что это мышление-по-мнение находится на ложном пути.

Фридрих Ницше



Мы стоим в традиции западной метафизики — сознаем мы это или нет, пытаемся ли эту традицию понять, исходя из ее начала, или мним, будто можем обойтись и без нее. Мы настолько увязли в традиции, что с необходимостью ищем подступов к Хайдеггеру именно с ее позиций. И тогда нам оказывается очень трудно увидеть то, как он сам от этой традиции отодвигался, и то, что здесь значит «отодвигаться». Он ни в коем случае не стряхивает ее с легкомысленной готовностью, он не вычеркивает ее, не выносит за скобки. Скорее он со-стоит с ней в страстном диалоге. Мы можем увидеть это в опубликованных текстах; здесь можно указать на большую интерпретацию Ницше — где Ницше понимается как конец метафизики и где между Платоном и Ницше словно натягивается лук — или на интерпретации Лейбница, Канта, Гегеля и Шеллинга. Если мы вместо того чтобы по-настоящему признать это разногласие и эту полемику, переведем Хайдеггера назад в язык метафизики, то понимание, по всей видимости, будет облегчено, — в действительности же станет невозможным. Ибо тогда то, что станет понятным, окажется не тем, что Хайдеггер думал-по-мнил, но как раз

тем, от чего он отталкивался. И тогда выступать с критикой станет совсем нетрудно — только это будет попусту.



Фридрих Вильгельм Йозеф фон Шеллинг

А как обстоит со второй возможной интерпретацией? Она пытается одним прыжком достичь того места, где стоит Хайдеггер, и там себя утвердить, не подготовивши, однако, прыжка собственно как прыжка и не выполнив его. Здесь, в основе, кроется желание уберечь себя от прыжка, и при этом всё выглядит так, будто интерпретатор уже принял позицию Хайдеггера. Сказанное Хайдеггером более не переводится на чуждый язык и, следовательно, не отчуждается, но здесь возникает другая трудность: интерпретатор не видит, какая полемика, какая борьба была необходима, чтобы достичь нового способа виденья. И возникает ложное впечатление, будто Хайдеггер в один прекрасный день просто выпрыгнул из Традиции и теперь мощным волевым усилием хочет начать нечто Новое, каковое выглядит притом откатом назад, в архаику, — нечто такое Новое, которое почти враждебно противостоит новизне. При толкованиях такого рода толкователь обычно ограничивается тем, что еще раз сказывает уже сказанное Хайдеггером, так сказать, в сокращенно-умаленном виде, — и тотчас всплывает вопрос: какой смысл имеет это повторение? Не является ли оно просто слабым отзвуком, и не лучше ли нам вместо этого посмотреть в оригинал?

И сюда добавляется еще один вопрос: действительно ли интерпретатор говорит с позиции Хайдеггера или он просто возомнил это? То есть в говорении такого рода заложена известная доля самомнения и претензии. Интерпретатор выдает себя за Хайдеггера, знает, что разумеется тем-то и тем-то понятием, и может, так сказать, уберечь себя от совершения того тяжкого пути, который проделал Хайдеггер. Он даже, возможно, мнит, что знает все лучше, чем сам Хайдеггер,— на деле же то, что он выдает за интерпретацию, есть не что иное, как притупленное повторение. То движение, которое заложено в мыслительно-по-мнительной установке Хайдеггера и присутствует с самого начала до настоящего момента, отрицается, и создается впечатление, будто хайдеггеровские прозрения являются плодом внезапного вдохновения,— тогда как сам Хайдеггер выражение вновь и вновь указывает на необходимость мысле-по-мнительного движения, которое должно постоянно выполняться (ср. Закон тождества), да и все свое мышление-по-мнение хочет знать и понимать как путь.

Если же обе возможности интерпретации — отчуждающая «извне» и перескакивающая «изнутри» — оказываются неподходящими, то что же вообще можно сделать? Начать с признания, что мы не в состоянии дать какое-либо толкование. Толкование должно быть распахивающим, должно вскрывать то, что лежит сокрытым в том или ином мышлении—по-мнении, на чем оно основывается, какие измерения отверзаются через него, и быть в состоянии показать, что за перемена в понимании с-былась в том мышлении—по-мнении. Всего этого мы сегодня не можем сделать, если речь касается мышления—по-мнения Хайдеггера. Однако относительно его собственных толкований произносится всевозможная критика: негодуют на их «насильственность», пытаются их разоблачить или, напротив, радуются их необычности и пытаются отстроиться именно на ней; ранний Хайдеггер противопоставляется позднему,— но в основе все это остается побочным и проходит мимо свершений мышления—помнения. До диалога с Хайдеггером сегодня еще не дошло, ибо отсутствует партнер, и мы остаемся от-чужденными от этого думанья-по-мнения.

Какой же тогда смысл может иметь предложенная здесь попытка? Она должна быть чем-то вроде введения, имеющего целью побудить к чтению оригинальных текстов. Мы с легкостью склоняемся к тому предрассудку, что когда нам уготовано нечто трудное, то виной этому не само дело или не сама вещь, а тот, кто о них говорит. Вероятно, неплохо было бы хоть раз попробовать противоположный подход, предположив, что трудность заложена в самом деле/самой вещи, а может быть также и в нашем ленивом нежелании истинно признать эту трудность.

Рассмотрение круга вопросов «поэзия — мысль — язык» должно быть начато выкладками из Бытия и Времени, продолжено чтением трудов Исток

произведения искусства, Гёльдерлин и существо поэзии (1936), анализом интерпретаций таких стихов Гёльдерлина, как «Возвращение на родину/К родным», «Когда как на празднике...», «Воспоминание», и завершено анализом интерпретаций Тракля в работе На пути к языку. Здесь это невозможно. Мы ограничимся двумя текстами из работы На пути к языку: Существо языка и Слово*.

Во введении к трем докладом под общим заголовком Существо языка формулируется то, о чем идет речь: получить опыт языка-испытать язык (с. 159). Это должно означать не то, что с языком будут ставиться эксперименты, но то, что мы. обратим внимание на наши /содержательные/ отношения с языком (с. 159), задумаемся над нашим со-держанием в языке. Мы хотим добиться ясности в том, что касается нашего бытия, нас самих. Здесь не идет речь о том, чтобы собрать знания о языке в смысле мета-языка, мета-лингвистики. С самого начала Хайдеггер четко обозначает, что его вопрошание о существо языка более не будет происходить в русле метафизики Нового времени — и что изыскания в смысле мета-языка как раз остаются в плену этой метафизики. ...металингвистика есть метафизика всепроницающей технификации всех языков для целей создания сугубо функционального межпланетного информационного инструмента (с.160).

Стефан Георге (Й.Тоороп, 1896)



Получая опыт языка, мы должны постичь то, что язык собственно /сам/ приходит к языку. Язык обладает той особенностью, что мы в нем живем, ему доверены, обычно не направляя при этом на него свое внимание, и, таким образом, не замечаем его в его самости. Чтобы выйти из этого

положения, Хайдеггер апеллирует к поэту. Не только потому, что поэт находится в привилегированном /со-держательном/ отношении к языку, но потому, что он это отношение собственно приводит к языку и дает ему язык. Так, Гёльдерлин определил в стихах существо поэта, а Стефан Георге — собственно связь поэта и языка. Поэтому в центре данного рассмотрения стоит толкование стихотворения Георге «Слово»*, появившегося в 1919 году и позднее включенного в сборник «Новое царство».

Чудо издали или сон Принес я к границам своей страны

И ждал пока седая Норна Найдет в своем чертоге для этого имя —

За которое я мог бы прочно ухватиться Теперь оно цветет и блещет из своего ядра...

Однажды я вернулся из доброго путешествия С маленькой нежной драгоценностью

Она долго искала и возвестила меня: «Ничего здесь не спит в глубине земли»

И с этим драгоценность скатилась с ладони И моя страна не получила сокровища...

И вот печальный я постиг отказ: Где слова нет там вещи нет для нас.

* Приводим оригинальный текст стихотворения: Wunder von feme oder traum
Bracht ich an meines landes saum

Und harrte bis die graue norn Den namen fand in ihrem born —

Draufkonnt ichs greifen dicht und stark Nun blucht und glantz es durch den mark..

Einst langt ich an nach guter fahrt Mit einem kleinod reich und zart

Sie suchte lang und gab mir kund: «So schlaft hier nichts auf tiefero grund»

Woraufes meiner hand entrann Und nie mein land den schatz gewann...

So lernt ich traurig den verzicht: Kein Ding sei wo das wort gebricht.

Георг Тракль



Первые шесть строк возвещают о могуществе поэта — удивительное и узренное во сне он смог уловить и перенести сюда. Богиня Судьбы (Норна) дарует ему имя для принесенного—про-из-несенного. Таким образом уже бытующее приходит к сияющей явленности через слово — и для других тоже. Посредством имени поэт удерживает и со-держит увиденное, и в этом удерживаемом содержании оно может развернуться. Представляется вершина поэтического деяния. Настоящее /грамматическое/ время, в которое впадает это шестистишье — «Теперь цветет и блещет оно сквозь границу сердцевины...»,— показывает постоянствование, настоящесть, каковые свершаются в этом стихо-творении, где имена господствуют над вещами.

Во втором шестистишье, напротив, говорится об опыте, в котором поэт не дает имени чему-то дальнему, но отмечает нечто лежащее на ладони — он называет это драгоценностью. Вероятно, мы можем здесь предположить, что именно эта драгоценность является тем, через что бытие его держателя входит в явленность. И именно для этого Норна не находит никакого имени. И если она прежде находила имя для всякой бытности, то можно предположить, что представляемое сейчас является чем-то не-бытийственным. Однако, с другой стороны, оно все же описывается как драгоценность, как нечто драгоценное, то есть как бытность особого и выдающегося рода.

Из-за отсутствия подходящего слова драгоценность исчезает, поэт не может ее удержать. И здесь на первый план выходит новый способ бытия слова. Слово не только может снабдить уже бытующее именем, оно является не только поименовывающим за-хватом для уже представленного

присутствующего (с. 277), но в еще большей степени оно является тем, что обеспечивает присутствие.

Стихотворение кончается двустижьем: И вот печальный я постиг отказ: Где слова нет там вещи нет для нас.

Как понимать такое окончание? Оно называет, по Хайдеггеру, не то, от чего отказываются-отрекаются, но область, в которую этот отказ должен быть впущен. То, от чего поэт научился отсекаться,— это лелеемое им прежде мнение о /со-держательном/ со-отношении вещи и слова (с. 167). Это «нет» (sei) следует понимать императивно, точнее говоря — в отказе от прежнего понимания одновременно заложен призыв. Слово /при-/сказывается поэту как то, что вещь в своем, бытии держит, содержит и получает (с. 168).

Поэт ощущает себя правителем слова. И если здесь проговаривается пограничный опыт, для которого недостает слова и до которого оно не достает, для которого Норна не находит никакого имени, то это не следует принимать как чистый негатив: скорее, одновременно с постижением этого отказа-отречения становится по-настоящему очевидным то, на что способно слово. В /согласительном/ настроении печали Хайдеггер признает /соглашательское/ настроение попустительной допущенности к близости удаленного, однако, в то же время, для начального прибытия накопленного (с. 169). Мы можем также охарактеризовать это настроение как основное настроение хайдеггеровского мышления-по-мнения, как настроение «скудного времени». В уходе-у-далении, в мышлении-по-мнении этого ухода-у-даления возвещается новое прибытие — если уход испытывается как таковой. Это отчетливо явствует из хайдеггеровского противосто-яния метафизике. История метафизики мыслится-по-мнится как время за-бытия. Мыслью-по-мнением Хайдеггера это время не преодолевается разом и вдруг, но недостаток Бытия собственно впервые обдумывается-упо-минается как таковой и постигается как время у-даленности Бытия, и через это дается возможность перелома, о времени пришествия которого никто не может ничего сказать. Выкладки о языке — слове поэта — суть не какие-то проблемы, которые занимают Хайдеггера /в том числе, помимо прочего/, но в них собирается основополагающий опыт, в них происходит очищенное повторение вопроса о Бытии.

Хайдеггер здесь приходит к тому, что при-слушивается к при-говору-под-сказке языка. Язык должен своим способом под-сказывать нам о себе самом — о своем существовании (с. 180). Если это удастся, мы можем получить мысль—по-мнительный опыт языка. Подготовкой для такого опыта является узрение соседства поэзии и мышления—по-мнения, в каком соседстве мы и могли бы поселиться.

Хайдеггер в своем изложении хочет показать, что несмотря на важные высказывания о языке в области мышления-по-мнения, несмотря на все волнующее, что есть в языке поэзии, существо языка не вносится в язык в качестве языка существа (с. 186). Прежде всего мы видели, что в речи, в говорении сам язык отступает назад на фоне того, что им сказывается. Это отступление может иметь своей основой то, что язык вместе со своим происхождением придерживается себя самого-держится в себе и, таким образом, отказывается давать о себе представление (с. 86). Трудность состоит в том, чтобы не персонифицировать тотчас такое положение вещей — к чему может привести ложная формулировка. Хайдеггер дает намек на само-отвод существа языка:... оба отличительно выдающихся способа оказывания, поэзия и мышление-по-мнение, не исследовались собственно, то есть в их тесном соседстве (с. 186). И именно это хочет Хайдеггер сделать во втором из трех докладов под общим заглавием Существо языка.

Попытка толкования заключительного двустишья стихотворения Георге «Слово» должна была показать, что речь идет о /со-держательном/ со-отношении вещи (бытующего) и слова, о том даже, что слово помогает вещи (бытующему) пройти к своему бытию и там держаться. То есть слово не только состоит в некоем /со-держательном/ отношении к вещи, но является тем, что держит вещь как вещь (с. 188), и тем, собственно, что Хайдеггер называет /со-держательным/ со-отношением, причем в этом слове мыслится-по-мнится не просто голая связь, но нечто держащее в смысле хранящего.

То, что стихотворец и мыслитель-по-мнитель имеют общего,— это стихия языка; однако мы при этом не знаем, каким образом мыслить-по-мнить «стихию» и как она меняется в соответствии с тем, используется ли слово стихотворчески-поэтически или мыслительно—по-мнительно. В толковании стихотворения Георге, кажется, достигается нечто такое, как соседство поэзии и мысли-помнения, и доступ к поэтически сказанному достигается путем мышления—по-мнения. Однако, как далее говорит Хайдеггер, этой попытке недостает чего-то решающего, а именно постижения этого соседства как такового, соседства, из которого и исходит толкование. Мы всегда содержимся в языке, обитаем в нем, однако это со-держательное обитание крайне трудно лицезреть. И если это содержательное обитание является тем, что /со-гласованно/ определяет человека в его существе, то можно добавить, что возврат в местность человеческого бытия (с. 190) и есть то, что дается нам как задача в хайдеггеровском измерении мысли-по-мнения, будучи тем, к чему стремятся все его усилия и чаянья. И при этом мы не смеем понимать местность как «крепкое место», к которому человек все равно что пригвожден, но должны понимать его как территорию, на которой ему даются его возможности развития.

Хайдеггер никогда и никоим образом не мыслит эту территорию как произвольную архаизацию; это невозможно уже потому, что здесь-бытие

понимается как историческое и само Бытие мыслится-по-мнится в измерении Времени (ср. Бытие и Время). И если Хайдеггер в этой связи все же противопоставляет шаг назад в местность человеческого существа шагу вперед в машинное существо — где последнее разумеется откровенно критически,— то за этим стоит следующее: до тех пор, пока человек не знает, в чем состоит его существо, на чем оно основывается, до тех самых пор всякие шаги вперед в смысле технического покорения будут спорными, ибо такой шагающий вперед прогрессист-прогрессор может измерять свой прогресс только по степени покорения им природы, не нуждаясь в знании того, как при этом обстоит дело с ним самим, и того, является ли вообще природой то видимое, с чем он обходится как с природой.

При толковании стихотворения Георге осталось открытым то, как понимать драгоценность. Теперь Хайдеггер выдвигает предположение: драгоценность, для которой Норна не находит никакого слова, есть не что иное, как само слово. И этим указывается предел для поэта. В стране поэзии не найти слова для слова. Может быть, это можно совершить, исходя из мысли-по-мнения? Слово не есть ни одна из вещей. Если мы будем искать его среди вещей, то никогда не найдем. Слово не есть — если мы зарезервируем /слово/ «есть» для области бытующего,— и все же оно является по преимуществу всякой вещью. Тогда, думая-по-мня по всем правилам, мы, никогда не смеем сказать о слове «оно есть», но только — «оно дано»...(с. 193).

Оно дано не в смысле чего-то наличествующе-подручного, вроде того как говорят: «В этом году у-дался урожай яблок», но в смысле дарения, дара. Слово по своему существу — дающее. То, что оно дает, есть Б ыт и е. Однако не в том смысле, что слово дает возникнуть делу или вещи — подобно тому, как по средневековым понятиям все бытующее возникло из мысли Божьей. Мы должны здесь у-по-мнить понятие просвета, в котором все бытийствующее и может п/р/оявиться, не будучи сотворенным посредством этого просвета.

Мы исследуем соседство поэзии и мышления-по-мнения и пришли лишь к тому, что их близость постигается, исходя из языка. Ибо человек только тогда является человеком, когда он соответствует при-говору и за-говору языка и востребуется языком, чтобы язык заговорил (с. 196). В этом предложении происходит решительное перебазирование. До этого момента речь шла об определении существа человека, и при этом мы столкнулись с языком как с обителью, которая как таковая остается сокрытой для человека, хотя и близка ему как ничто иное. И здесь человек вдруг отходит на задний план, а вперед выступает язык. Мы оказались на противоположном полюсе той концепции, которая отводит место языку как голому средству общения, как чему-то просто используемому. Здесь человек проявляется как тот, кто востребуется — языком. Не есть ли это недопустимое гипостазирование

языка? И как же теперь следует понимать язык, если он оказывается чем-то сущностным, а человек просто стоит у него на службе?

Чтобы пройти дальше по пути этого вопрошания, существо языка предполагается как сказ. Сказать, сказывать означает «показывать»: позволять /про/являться, просветно-сокровенно и свободно дароватьсяпреподноситься /нам/ тому, что мы зовем миром (с. 200). И это было бы практически последовательным развитием мыслей о языке из работы Исток произведения искусства, где позволение /про/являться видится в двойственности дарения и придержания, откровения и сокровенности.

Ключевое предложение для получения опыта языка звучит у Хайдеггера так: Существо языка: язык существа.

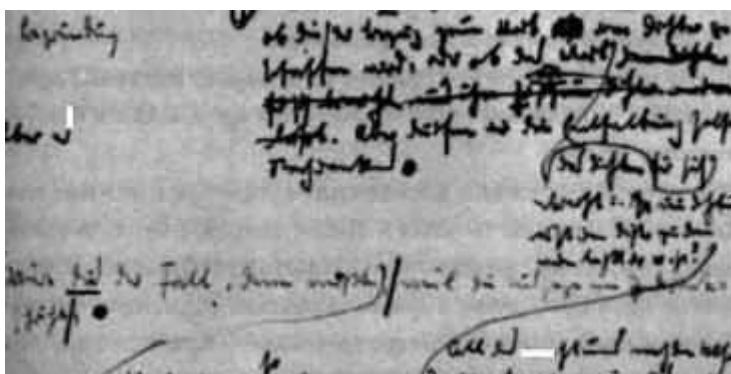
Это предложение совершает переворот, который приводит нас — если мы его узрели, если он сбылся в нас — к самому краю.

В первой части (до двоеточия) существо понимается как чтой-ность (to *tí* *estiv*). Язык есть субъект, и речь идет о том, чтобы понять *essentia* этого субъекта. Понимаемое так существо о-граничивается тем, что позже назовут понятием, представлением — при помощи которого мы доставляем и представляем себе, что есть то или иное дело либо та или иная вещь (с. 201). (Это тотчас отсылает назад к первым шести строкам стихотворения Стефана Георге.) Понятое таким образом существо удерживает нас в области метафизического представления.

Во второй части термины не просто меняются местами так, что существо становится субъектом, а речь — о нем сказующим; с этим должна произойти перемена — от метафизического представления к более-не-метафизическому д у м а н ь ю—п о-м нению. Это является для нас тем более трудным, что мы выросли в метафизическом представлении и унаследовали от него наши способы представления, и, таким образом, новый способ говорения должен казаться нам чуждым и странным.



Супруги Хайдеггер, 1961



Разворот рукописи интерпретации стихотворения Георга «Слово»

Если в первой части предложения «существо» означало что-бытие /чтой-ность/, то во второй части его следует мыслить-по-мнить в качестве «/истинного/ хранения»,

«пребывания», однако не просто как голое дление, но как то, что нас касается, задевает, трогает — нами движет. Язык послушно принадлежит этому существенному, свойственен всему /путно/ по-движному как самое свойское для него (с. 201). Как мыслить-по-мнить это все-подвижное? Оно мыслится—у-по-минается в поздних писаниях как четверица (ср. доклад Вещь) — как четыре противоположно-встречные области Земли, Неба, Людей (смертных) и Богов, каковые в их совместной игре суть мир.

Толкуя Гёльдерлина — стихи из 5-й строфы «Хлеба и вина»,— Хайдеггер видит у него слово ... как область, которая позволяет Земле и Небу, струям Глубин и мощи Высот встречаться друг с другом в их противоположности, которая /со-гласованно/ определяет Землю и Небо как встречно-противоположные области мира (с. 207). Таким образом, язык понимается здесь как то, что несет /в себе/ взаимную игру четырех встречных областей мира. В этой взаимоигре сбывается близость. Близость и сказ как позволение /про/являться суть существенное языка — они и есть язык.

Язык как сказ мировой четверицы более не является только тем, к чему мы, люди говорящие, имеем /со-держательное/ отношение в смысле связи, в которой состоят человек и язык. Язык как миро-по-двигающий сказ есть содержащее отношение всех отношений. Он содержит, поддерживает, простирает и обогащает совместное пребывание встречно-противоположных областей мира, удерживает и бережет их посредством того, что держится — сказово — самого себя (с. 215).

Озвученность речи понимается не как результат физиолого-физических процессов. Звучание .. речи удерживается в оглашении, которое, сыгравая встречно-противоположные области мироздания, согласовывает их друг с другом (с. 208).

Хайдеггер здесь, в связи с языком, достигает высот сказа, которых мы не в состоянии ни достичь, ни встретить достойно — потому сказанное и должно вызывать отчуждение. Язык мыслится-по-мнится как то изначальное, что позволяет встречно-противоположным мировым областям пребывать совместно и вместе /с тем/ во взаимной противоположности. Мы же стоим перед опасностью впадения в привычные представления, которые рассматривают язык как некую внешнюю /перевязочную/ ленту — так что невозможно узреть, откуда тянется эта лента и откуда она получает свою связующую и скрепляющую силу.

Если мы хотя бы приблизительно понимаем Хайдеггера, то язык оказывается не чем-то отдельным, находящимся вне мировой четверицы, но он входит в

саму четверицу — как ее внутреннее со-держательное отношение. Он не есть какая-либо трансцендентная сила — это было бы метафизическим представлением,— но является правящей в четверице близостью. Он, иначе говоря, есть изначальное соб/и/рание.

Здесь Хайдеггер встречается с Гераклитом и с его мыслью-по-мнением логоса, каковой был уже много десятилетий назад изложен Хайдеггером как изначальное соби́рание. Язык как изначальное соби́рание беззвучен. Его посредством человеку дарится сказание «есть»-ества. Соби́рающий, безмолвный язык тишины есть язык существа — мы могли бы сказать «Бытия», если бы не понимали этого метафизически. В последних строках цитированного стихотворения Георга Хайдеггера видит поэтическое указание на хрупкость слова, каковым мы его знаем в привычном обиходе, и указание на мыслительное-помнительное постижение языка как безмолвия. Это возможно только потому, что поэзия и мысль имеют близкое соседство в языке.

И в заключение рассмотрим еще одну мысль из последнего на данный момент текста Хайдеггера на эту тему — Путь к языку. Мы обязаны сделать это тем более, что там берется мысль о том, как человеческое говорение, человеческий язык относятся к рассматриваемому здесь языку тишины. И при этом мы попытаемся понять слово, которое стоит в центре упомянутого текста,— слово «событие» (Ereignis).

Кратко обрисую связь, в которой всплывает это слово. Язык сказывает, показывая, он сказывает тем, что, будучи показателем, простирающимся во все встречно-противоположные области сущего, всякий раз позволяет п/р/оявляться и увядать присутствующему в нем (с. 225). Взаимосвязь языка и позволения /про/являться тянется сквозь все тексты о языке, начиная с Бытия и Времени до самых последних; конечно, то, как это позволение проявляться следует мыслить-по-мнить, и то, что оно говорит, меняется. Говорящий (человек) может, по Хайдеггеру, говорить только тогда, когда он слушает и слышит язык, прислушивается к языку, а слышать он может его только потому, что послушествует ему, послушно ему принадлежит. Сказ сохраняет и обеспечивает слух на язык и, таким образом, говорение только тому, кто послушен сказу (с. 255). И так Хайдеггер приходит к тому, чтобы выдвинуть /истинную/ хранительность как основную черту языка. /Со-держательное/ отношение говорящего к языку напоминает виденное ранее /со-держательное/ отношение здесь-бытия к Бытию. Там Хайдеггер говорил, что здесь-бытие может быть только по милости Бытия, однако, с другой стороны. Бытие нуждается в здесь-бытии (ср. Письмо о «гуманизме»). Здесь мы читаем: Языку требуется человеческое говорение, и при этом язык не является только лишь созданием нашей речевой деятельности (с. 256).

Основополагающий язык, который Хайдеггер называет сказом, делает возможным всякое /про/явление. Сказ господствует в строении просвета, который должен выискивать всякого явления, попускать всякой отъявленности, выказывать в себе всякое присутствие-отсутствие, под-сказываться (с. 257). Исходя из того, что происходит в таком сказе, Хайдеггер натывается на событие. Оно с-бывается, то есть дает свободу просвета хранить в присутствующем, выходить из отсутствующего и быть в состоянии удерживать в уходе /истинное/ хранение (с. 258). Это свободное хранение нельзя мыслить-по-мнить по причинно-следственной схеме. Не дано ничего, к чему бы можно было свести событие, из чего его можно было бы объяснить (с. 258). Оно — то последнее, на что натывается взгляд, пытающийся разгадать дар сказа. И если Хайдеггер в другом тексте говорил о Бытии «око дано», то здесь это означает, что и событие сохраняет это «дано», в чем нуждается и «Бытие», чтобы достичь, как присутствующее, своего собственного (с.258).

Многообразные возможности показа указывают на сказ как на показатель, а он, в свою очередь — на событие. Причем нужно по-мнить, что мы не смеем гипостазировать событие как потустороннюю силу, которая стоит над Бытием; событие, скорее, нужно постигать как нечто правящее в языке, на что мы натываемся, вопрошая /вспять/ о показателе языка. Пытаясь мыслить-по-мнить событие, мы никоим образом не оставляем языка,— это просто новый взгляд, который образуется от языка в связи с тем, как язык позволяет говорить самому человеку, давая ему возможность просвета, в коем всякое бытующее входит в /про/явленность. В этой /взаимо/связи опять же нельзя думать, будто человек подчинен какойто силе и должен перед ней кланяться и под ней гнуться; Хайдеггер хочет показать, чем человек обязан языку как сказу. Собственно говорение есть, по Хайдеггеру, от-ветствование — которое соответствует сказу и событию. Уже упомянутое /со-держательное/ со-отношение здесь-бытия и Бытия возвращается вновь, когда сказывается, что человек требуется для того, чтобы вымолвить беззвучный сказ (с. 260) (ср. со сказанным ранее о языке как соб/и/рании).

В собственно говорении свершается не что иное, как становление открыто-очевидным события, которое, однако, для самого говорящего остается сокрытым. Поэтому мысле-по-мнительный опыт существа языка есть для Хайдеггера не что иное, как высвобождение того движения, которое ведет от события к человеческому говорению. Язык может даровать просвет, поскольку он в своем существе является /истинно/ хранящим со-бытием. Исторический момент, который мысль-по-мнение Хайдеггера никогда не упускает, присутствует и здесь. Со-бытие есть не одноразовое свершение, оно может открываться, показываться или удаляться; соразмерно этому само-показу или отказу сбывается и язык, меняется само человеческое говорение.

Любой человеческий язык собственно сбывается в сказе и как таковой в строгом смысле слова, хотя и с различной степенью близости к событию,— в собственно языке. Любой собственно язык — будучи предуказанным, предпосланным человеку по-двигом сказа — является судьбоносным (с. 264).

О /со-держательном/ соотношении поэзии и мышления-по-мнения Хайдеггер сказывает: Всякое о-смысленное думанье-по-мнение есть поэзия, всякая же поэзия — мышление-по-мнение (с. 267). Мы могли бы добавить, что сказанное собственно поэтически есть, по Хайдеггеру, событие, которое язык держит при себе,— поэтому в одном из предыдущих текстов и говорилось о языке как о поэзии.

Алетейя — дело мысли («Конец философии и задача мысли», 1964)

Текст этого доклада возник в 1964 году. В переводе Жана Бёфре и Франсуа Федье он впервые появился в сборнике под названием «Kierkegaard vivant» (Париж, 1966) и затем был включен в книгу К делу мысли (1969). И если мы рассматриваем его в заключение, то это потому, что в нем выполняется одновременно обзор прошедшего и имеет место взгляд вперед. Обзор прошлого касается философии как метафизики, взгляд вперед — мышления-помнения, которое понимается как нечто большее, чем метафизика.

Метафизика мыслит бытующее как бытующее способом обосновывающего представления (с. 62)*. Метафизика ищет основание бытующего-бытийствующего; это основание она называет Бытием. Это основание понимается так, что оно позволяет бытующему присутствовать. Основания могут мыслиться как первопричина действительно сущего (например Бог как высшее и последнее основание), как трансцендентальная основа (например кантовское условие возможности опыта, являющееся одновременно условием возможности предметов опыта), как диалектическое движение абсолютного Духа (в гегелевском смысле), как объяснение процесса производства (Маркс), как воля к могуществу-власти, которая, учреждая ценности, учреждает саму себя (Ницше).

* Номера страниц после цитат даны по изданию *Zur Sache des Denkens* (Tiibingen, 1969).

Отличительное метафизической мысли, которая ищет обоснования бытийствующего, покоится в том, что, исходя из присутствующего, она представляет это в его присутственности и, таким образом, представляет его как уже об-основанное (с. 62).



Серен Кьеркегор. Рисунок Н. Хр. Кьеркегора

Что же тогда означает «конец философии»? Он не мыслится как прекращение в смысле потухания, но, скорее, как место, где целокупность ее истории собирается в своей крайней возможности (с. 63). Это одновременно является исполнением. Исполнение при этом мыслится не как совершенство, но как приход-к-концу. Мы не можем рассматривать философию Канта как более совершенную, чем философия Платона, или философию Платона как более совершенную, чем философия Парменида. Скорее с каждой философией проговаривается и входит в язык нечто такое, что имеет само в себе собственную необходимость. Если мы будем судить философию с позиций науки, то легко падем жертвой той иллюзии, что более раннее следует рассматривать как менее совершенное, от чего можно было бы уже отказаться. Так нельзя мыслить историю метафизики. Например, философия Платона никоим образом не утратила своей состоятельности из-за позднейших философов; скорее вся метафизика вместе взятая пронизана господством платонизма — конечно, меняющегося платонизма, последней к настоящему моменту формой которого является ницшеанский платонизм наоборот.

Одновременно с развитием философии происходит образование наук, которые отходят от философии. Сегодня мы наблюдаем следующий процесс: вопросы, которые прежде были в руках философии, все больше переходят в ведомство науки. На это можно смотреть как на вытеснение философии наукой, однако, по Хайдеггеру, это скорее знак исполненности метафизики.

Ибо метафизика Нового времени практически является первоосновой наук. Технический характер исполняющейся метафизики (ср. главу «Алетейя и существо техники») прочно завладел науками. Развитие философии в самостоятельные, все решительнее коммуницирующие между собою науки есть легитимное исполнение философии. Философия кончается в нынешнем веке. Она нашла свое место в научности общественно действующего человечества. Основной же чертой-тягой этой научности является ее кибернетический, то есть технический, характер (с. 64). Хайдеггер проясняет это положение дел/вещей — которое противоречит привычным представлениям. Конец философии выказывает себя как триумф управляемого учреждения-устроения научно-технического мира и соразмерного ему общественного порядка. Конец философии означает начало мировой цивилизации, имеющей основание в западноевропейской мысли (с. 65).



Домик в Тодтнауберге

Встает вопрос: все ли возможности исчерпаны с окончанием философии в смысле ее перехода и претворения в науку или собственная возможность философии так и не получила развития — первейшая возможность, которая лежит в самой основе сокрытая для самой себя?

Чтобы быть в состоянии решить этот вопрос, мы не можем отместить философию в сторону, а должны скорее продумать—у-по-мнить ее в ее историческом развитии — что Хайдеггер и делал всю свою жизнь. По сравнению с влиянием, приобретаемым и оказываемым онаученнотехнизированной философией, предпринимаемая здесь попытка

выглядит чем-то очень маленьким — подготовкой для той возможности, абрис которой, как и время ее прихода, остаются темными (с. 66). В то же время есть нечто необъятно-привлекательное и волнующее в том, что Хайдеггер сегодня говорит, что впервые начинающаяся ныне мировая цивилизация преодолевает возникшую некогда технически-научно-индустриальную печать как единственный эталон пребывания в мире (с. 67).

Что есть дело мысли? Хайдеггер пускается в подробное эксплицитное тематизирование — беря в качестве примера Гегеля и Гуссерля. Выясняется, что у того и другого самым спорным оказывается не дело — субъектность, — но метод. Что при этом остается необдуманно-не-у-по-мненному? Возьмем Гегеля. В спекулятивной диалектике показывается, как дело философии является само из себя и для самого себя и таким образом становится настоящим (с. 71). Сияние явленности обусловлено светом, в котором показывается являющееся. В свою очередь свет обусловлен распаханностью-открытостью, которую он может осветить, — открытость-распахнутость как свободная область встречи. Распахнутая открытость является также условием и спекулятивного мышления или, как формулирует Хайдеггер, она одна впервые истинно и хранительно обеспечивает и ходу спекулятивной мысли проход через то, что оно мыслит (с. 71).

Распахнутость-открытость мыслится-у-по-минается Хайдеггером как просвет (ср. главы «Вопрос об истине в работе «О существе истины», «Искусство и алетейя» и «Человечность человека»). Это слово образовано в соответствии с французским словом *clairière*. «Про-свет, просветлять» означает освободить и делать открытым, наподобие просеки среди древесной чащи. Свет в смысле освещенности не создает распаханности-открытости, но обусловлен ею, дабы быть в состоянии что-либо осветить в этой области, то есть позволить играть свету с тьмой (с. 72). Просвет есть распаханная открытость для всего присутствующего и отсутствующего (с. 72). Однажды нужно было задаться вопросом, не является ли просвет, свободная распаханная открытость, тем самым, где чистое пространство экстатического времени и все в нем присутствующее и отсутствующее впервые обретают все-соборное берегующее место (с. 73).

Философия всегда уже впущена в свободу просвета. О самом же просвете философия не знает ничего (с. 73). Это положение дел/вещей Хайдеггер ранее назвал метафизическим за-бытием. Присутствие — основополагающее слово для Бытия, по-мысленного-у-по-мненного погречески, — всегда уже указывает на просвет. И отсутствие тоже может только в окружении просвета быть испытано как отсутствующее. Платон постигал бытующее, исходя из того, как оно выглядит, из внешности — $\epsilon\gamma\theta\alpha^{\wedge}$, и таким образом делалась отсылка к свету. Однако не дано никакого света и ничего светлого без просвета. Даже тьма нуждается в нем (с. 74). Этот просвет остается необдуманно-не-у-по-мненным в философии.

В стихотворении Парменида алетейя, несокрытость называется «ладноокругленным» — поскольку она вращается в чистом круге, в котором начало и конец повсюду суть одно и то же (с. 74).

Прежде Хайдеггер показал, что путь мысли (как спекулятивной философии, так и феноменологии) требует просвета, чтобы быть в состоянии быть; теперь он указывает на то, что само бытующее может присутствовать, входить в явленность только благодаря распахнутостиоткрытости. Таким образом, просвет истинно и хранительно обеспечивает двоякое — путь, которым возможно вопрошать о бытийствующем, имея в виду его присутственность, и — впервые и прежде всего — само присутствие бытующего. Алетейя, несокрытость мы должны мыслить-по-мнить как просвет, который впервые ис-

Перед домиком, октябрь 1969



^^^

тинно и хранительно гарантирует Бытие и мышление-по-мнение, их присутствие друг при друге и друг для друга (с. 75).

Уже поставленный ранее в греческом пространстве вопрос — так и остающийся для метафизики вопросом — о том, как взаимопослушно принадлежат мышление-по-мнение и бытие, мыслится, исходя из алетейи. Вначале мы сказали, что лейтмотивами хайдеггеровской мысли являются вопрос о Бытии и вопрос об Истине. Здесь мы видим, что алетейя показывает себя как стихия, в которой впервые дано и Бытие, и мысль, и их

взаимопослушная принадлежность (стр. 76). То, что звучит у Парменида, забыто метафизикой, которая вопрошает о Бытии бытующего как о последней причине в смысле высочайшего бытийствующего, то есть онто-теологически.

В измерении хайдеггеровской мысли этот вопрос так изменился, что решающим является уже не двойственность Бытия и Истины, но то, что алетейя вы-ставляет себя как нечто несущее /в себе/ и Бытие, и Истину. Истина как согласованность познания с бытующим (унаследованное понятие истины) впервые становится возможной благодаря стоянию в самом просвете, что Хайдеггер впервые вскрыл в работе О существе истины. Ибо истина, так же как и Бытие, и Мысль, может лишь в стихии просвета быть тем, чем она является. Эвидентность, известность каждой ступени, всякого рода верификация *veritas*,— движутся уже в этой стихии в области правящего просвета (с. 76).

Сейчас мы достигли того места, где алетейя показывает себя как первопричинное место,— что мы тотчас же просматриваем и через что перескакиваем в угоду из него же исходящему. Теперь алетейю нельзя уравнивать с Истиной, она прежде всего является тем, что истинно и хранительно обеспечивает Истину — истину в смысле согласованности-соответствия или в смысле абсолютной известности знания. Хайдеггер в этой связи критикует ту /свою/ попытку из Бытия и Времени, из которой мы исходили,— а именно попытку переводить «алетейя» как «истина». Он также критикует собственное словосочетание Истина Бытия (см. в работах О существе истины и Письмо о «гуманизме»).

Метафизика мыслит различные способы присутствия бытующего — но не то, что всем им предшествует. Присутствие дано только благодаря алетейе. Греки жили в опыте алетейи, но и у них она собственно не обдумывалась-не у-по-миналась. Здесь Хайдеггер корректирует и свое толкование Платона, в соответствии с коим у Платона имеет место замена алетейи в смысле нескрытости на правильность,— скорее тут более уместна такая концепция, что алетейя тотчас излагается в открывающейся в ней перспективе правильности и таким образом сама собственно не попадает в поле зрения. Испытывается и обдумывается-у-по-минается только то, что 'ΑΧτς&εία как просвет истинно и хранительно обеспечивает, а не сама она как таковая (с. 78). Человек придерживается присутствующего и не ставит вопроса о присутствии и о просвете, хранительно обеспечивающем присутствие.

Почему это происходит? Возможно, самоубережение, сокровенность, ΑΓ\`δγ\` послушно принадлежат самой 'Α-Χτς^εία? (с. 79). Если бы все обстояло так, то просвет был бы не просто просветом присутствия, но просветом сберегающей-сокрывающей себя присутственности, просветом хоронящегося-уберегания (с. 79).

Вопрос, который вопрошает об этой сокровенности, нужно пустить в ход. Вся соборная собранность усилий Хайдеггера направлена на такой запуск в ход. Поэтому остается под вопросом, узрели ли мы действительно то, что свершается в подобном вопрошании, и то, действительно ли мы им захвачены, или, скорее, по-прежнему остаемся очарованными технико-кибернетической формой представления так, что эта постановка вопроса должна казаться нам чистым фантазированием.

Хайдеггеровское творчество есть берегущий самое себя горный массив, одолеть который мы еще не в состоянии. Но мы, конечно, можем немного пройти по той или иной тропе и при этом углядеть много непривычного и волнующего — однако все это очень далеко от скалолазанья и альпинизма. Настоящая работа должна побуждать к совершению попыток приблизиться. Здесь пришлось ограничиться всего несколькими текстами, и даже их невозможно было исчерпывающе изложить. Если удалось сделать зримым непривычность этого мышления — помнения, то работа была не напрасной. Если даже она привела лишь к тому, что позволила в привычном открыть глаза на непривычное и удержать тех, кто цепляется за привычное, вдали от Хайдеггера, то и это было бы достаточным оправданием, способным смягчить недостаточность и беспомощность данного здесь представления.

По поводу сегодняшнего понимания Хайдеггера можно процитировать поэта, с которым Хайдеггера связывает своего рода родство душ, — это место из «Титанов» Гёльдерлина: Все же еще Не время. Но...

Перевод с немецкого Александра ВЕРНИКОВА

© Издательство «Урал LTD», 1998

^^^Originally published under the title

M. Heidegger in the series «rowohlts

monographien» © 1973 by Rowohlt Taschenbuch Verlag

GmbH, Reinbek bei Hamburg © Перевод — А. С. Верников, 1998 © Оформление — И. Л. Попов, дизайн серии — А. Ю. Данилов, 1998