



ZOLLIKONER SEMINARE  
HEIDEGGER

Мартин Хайдеггер  
ЦОЛЛИКОНОВСКИЕ СЕМИНАРЫ

MARTIN

conditio  
humana

*Conditio humana*

Центр исследований  
по философской антропологии  
Европейского гуманитарного университета

# **Martin Heidegger**

## **ZOLLIKONER SEMINARE**

Protokolle – Zwiegespräche – Briefe

Herausgegeben von Medard Boss

VITTORIO KLOSTERMANN  
FRANKFURT AM MAIN  
2006

# Мартин Хайдеггер

## ЦОЛЛИКОНОВСКИЕ СЕМИНАРЫ

Протоколы – Беседы – Письма

Издано Медардом Боссом

Перевод с немецкого И.Г. Глухой  
Под редакцией Т.В. Щитцовой



Вильнюс  
Европейский  
гуманитарный университет  
2012



УДК 141:159.9] (43)  
ББК 87.3 (4 Гем)6-663:53.57/88  
Х15

Рекомендовано к изданию  
Научным советом ЕГУ (протокол № 53-23 от 20.03.2012 г.)

Редактор серии  
доктор философских наук Т. Щитцова



Книга издана при поддержке  
Балтийско-Германского бюро высших учебных заведений  
из средств Германской академической службы обмена (DAAD)

EUROPEAN HUMANITIES UNIVERSITY  
**ENUTF** TRUST FUND

Издание осуществлено при поддержке Трастового фонда  
Европейского гуманитарного университета

Х 15

**Хайдеггер, М.**

**Цолликоновские семинары / Пер. с нем. яз. И. Глухой –**  
**Вильнюс: ЕГУ, 2012. – 406 с. – (CONDITIO HUMANA).**

ISBN 978-9955-773-58-0 (ЕГУ)

ISBN-10 3-465-03459-7

ISBN-13 978-3-465-03459-9.

В книге представлены материалы, касающиеся длительных профессиональных и дружеских отношений всемирно известного немецкого философа Мартина Хайдеггера (1889–1976) и швейцарского психиатра Медарда Босса (1903–1990). Первую часть книги составляют протоколы *семинаров*, которые Хайдеггер – по приглашению Босса – на протяжении нескольких лет проводил для психиатров в Цолликоне. Вторая часть содержит застенографированные *беседы* между Хайдеггером и Боссом; третья – выдержки из *писем*, которые начиная с 1947 г. были адресованы Хайдеггером другу-психиатру. Основным предметом обсуждения в книге являются философские основания психологии и психотерапии, и прежде всего – вопрос о том, какое понимание человека лежит (и должно лежать) в основании терапевтической деятельности.

Книга адресована философам, психологам, психиатрам, а также всем, кто интересуется критикой объективирующего мышления в медицине.

УДК 141:159.9] (43)  
ББК 87.3 (4 Гем)6-663:53.57/88

ISBN 978-9955-773-58-0 (ЕГУ)

ISBN-10 3-465-03459-7

ISBN-13 978-3-465-03459-9

© Vittorio Klostermann, 2006

© Глухова И.Г., перевод, 2012

© Серия «Conditio humana», 2006

© ЕГУ, 2012

## Содержание

Предисловие к третьему изданию .....	7
Предисловие .....	9
Обзор содержания .....	19
I. Цолликоновские семинары (1959–1969) .....	31
II. Беседы с Медардом Боссом (1961–1972) .....	223
III. Из писем Медарду Боссу (1947–1971) .....	317
Заключение .....	382
Послесловие редактора перевода .....	388
Предметный указатель .....	396
Именной указатель .....	404

## ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ

Эта книга обязана своим появлением чуду, случившемуся в 1947 году. Об этом сказано в предисловии Медарда Босса к первому изданию 1987 года. Сегодня читатель может взять в руки этот вновь изданный том, хотя автор и издатель, оба уже переступили порог вечности – Мартин Хайдеггер в 1976, Медард Босс в 1990.

Читателю не придётся, как это делал врач Медард Босс, отважно подвергать сомнению основы собственной науки и спрашивать у философа совета касательно надёжной почвы для врачебного мышления и образа действий.

Эта публикация адресована более широкому кругу читателей, а не только специалистам, интересующимся философией. Читатель узнает о подробностях развития того, что началось с первого письма Медарда Босса Мартину Хайдеггеру, написанного в 1947 году: от маленькой посылки с шоколадом до тонкостей борьбы за достаточное понимание бытия и сущности Dasein-анализа. В эту ткань разнообразных вопросов и ответов, речей и диалогов вплетён призыв заботливо относиться к собственному смыслу феноменов.

*Цолликоновские семинары* – духовное дитя, выношенное дружбой; написанные в две руки, они обрели свою собственную жизнь, вышли в переводе на другие языки.

На обложке первым стоит имя Мартина Хайдеггера. Тому же, кто вместе с этим именем вспоминает Медарда Босса, вспоминается также китайская таможня с её досмотрщиком и 13-я строфа *Легенды*<sup>1</sup> Бертольда Брехта, которая есть в хрестоматии у любого цюрихского школьника:

Справедливо мы заслуги взвесим:  
До небес мудрец превознесён,  
Но досмотрщику поклон отвесим,

<sup>1</sup> «Легенда о возникновении книги Дао Дэ-цзин на пути в эмиграцию». – Прим. перев.

Слух о нём пройдёт по городам и весям,  
Мудреца писать заставил он!<sup>2</sup>

С любовью и в память о Медарде Боссе и Мартине Хайдеггере эта книга в её третьем издании отправляется в свой дальнейший путь.

Благодаря доктору медицины Клаусу-Хеннингу Гипсеру из Глеса *Цолликоновские семинары* заново выходят из печати с приложением предметного указателя. Он будет полезен для дальнейшего распространения тома, равно как и для читателей во всём мире.

*Цолликон, лето 2005*  
*Марианна Босс-Линсмайер*

<sup>2</sup> См.: Брехт Б. *Театр. Пьесы. Статьи. Высказывания*. В 5-и тт. Т. 5/1. М.: Искусство, 1965. В легенде рассказывается о том, как при пересечении границы китайского философа Лао-цзы попросили предъявить для досмотра багаж. Сопровождавший его мальчик-погонщик сказал таможенникам, что Лао-цзы – мудрец и его единственная поклажа – мудрость. В ответ на просьбу досмотрщика её предъявить Лао-цзы и написал книгу *Дао Дэ-цзин*. – *Прим. перев.*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга обязана своим появлением тому чуду, что Мартин Хайдеггер, ежегодно получавший сотни писем со всего мира и лишь на немногие отвечавший, удостоил чрезвычайно любезного ответа уже мои первые адресованные ему строчки. Это произошло в 1947 году, вскоре после окончания войны. У этого события была, однако, многолетняя предыстория.

Во время войны я, как и все психически и физически полноценные швейцарцы, должен был находиться на действительной воинской службе. В те годы меня без конца отрывали от моей гражданской деятельности доцента и психотерапевта и на месяцы отправляли батальонным врачом к горным стрелкам швейцарской армии. В соответствии с предписанием военного устава швейцарской армии ко мне было прикомандировано не менее трёх врачей-ассистентов. Воинская часть, вверенная моей заботе, состояла из крепких, привычных к труду горцев и сельских жителей. А потому в течение всего долгого времени военной службы я был почти что безработным. Впервые в жизни меня временами охватывала скука. То, что называется «время», стало для меня проблемой. Я начал об этой «вещи» размышлять. Я искал помощи в данном вопросе во всякой доступной мне литературе. При этом мне случайно попала в руки газетная заметка о книге Мартина Хайдеггера *Бытие и время*. С головой окунулся я в это сочинение, однако должен был констатировать, что едва ли понимал хоть фразу из его содержания. В книге один за другим поднимались вопросы, с которыми я, воспитанный всецело на естественнонаучном подходе, никогда не сталкивался. Ответами на них были по большей части указания на новые проблематичные вопросы. Прочитав едва ли половину книги, я с разочарованием отложил её в сторону. Она, однако, странным образом не оставляла меня в покое. Я вынужден был снова и снова доставать её и приниматься за изучение. Этот первый диалог с Мартином Хайдеггером продолжался до конца войны. Его развитием стало прежде всего наведение справок о личности автора. Поначалу характер

сведений был просто ужасным. Серьёзные философы меня лишь всячески отговаривали от того, чтобы продолжать заниматься чем-то, что касается Мартина Хайдеггера и его сочинения. Постоянно повторявшийся в этих предостережениях аргумент состоял преимущественно в характеристике Мартина Хайдеггера как типичного нациста.

Однако это бранное слово вовсе не соответствовало тому, с чем я встретился при чтении *Бытия и времени*. Более того, сначала я скорее догадывался, чем мог бы проследить посредством строгого мышления, что в этом сочинении высказаны фундаментально новые, неслыханные взгляды на бытие человека и на его мир. Мой разум, со всеми содержащимися в нём психиатрическими знаниями, конечно же говорил, что социальное поведение, включая политическое, необязательно наносит ущерб гениальности мышления человека. И всё же я не решился бы лично иметь дело с человеком, который был бы уличён в конкретных подлых поступках по отношению к ближним. Поэтому сразу после окончания войны я начал, в возможных для себя на то время пределах, наводить справки о Мартине Хайдеггере и у французских оккупационных властей, и в высших инстанциях университета во Фрайбурге. В конце концов, и те и другие привели меня к убеждению, что, пожалуй, поначалу Мартин Хайдеггер на короткое время оказался подвержен влиянию «оторванных от жизни» ошибочных суждений и заблуждений. Прежде всего, он со всей серьёзностью поверил, что Гитлер и его сторонники способны стать преградой на пути волны духовного мрака, грозно приближавшейся в образе политического коммунизма. Тем не менее не обнаружилось никакой конкретной сознательной подлости по отношению к окружавшим его. И когда я постарался быть полностью честным перед самим собой, то должен был согласиться, что я – при условии, что должен был существовать при тогдашних внешних обстоятельствах, подобных тем, которые были у Мартина Хайдеггера, – не мог бы поклясться, что тоже не стал бы жертвой аналогичных заблуждений. И это несмотря на то, что в то время я, будучи швейцарцем, имел однозначно



антигитлеровские убеждения и ни мгновения не колебался в своей готовности в случае необходимости как солдат стоять до последнего против немецких захватчиков.

С другой стороны, при наведении справок достаточно легко обнаружилось, что Мартин Хайдеггер – человек, наиболее основательно дискредитированный из всех, кого мне прежде приходилось встречать, – был опутан ложью множества своих коллег. Большинство из них, не в состоянии чем-либо всерьёз повредить предмету хайдеггеровского мышления, попытались одолеть Хайдеггера как человека, предприняв атаку на его личность. Оставалось лишь загадкой, отчего этот человек открыто не защищался от клеветы.

Во всяком случае с 1947 года у меня не было никаких важных причин, которые могли бы удерживать меня от первой личной попытки сближения. Я как врач написал письмо философу, прося его о помощи в размышлениях. Велико же было моё удивление, когда с обратной почтой пришёл ответ. В нём Мартин Хайдеггер любезно выражал готовность оказать любую посильную помощь. Завязалась переписка, продолжавшаяся до самой смерти мыслителя и составившая 256 писем. Кроме этого, было ещё более 50 открыток, которые он всегда отправлял, бывая в дальних краях.

Как только государственная граница снова стала более или менее проходимой, последовали регулярные личные посещения и ответные визиты. Уже при первой встрече в хижине Мартина Хайдеггера в Тодтнауберге летом 1949 между нами мгновенно возникла взаимная человеческая симпатия. Постепенно она превратилась в искреннюю дружбу. Однако лишь спустя значительное время выяснился важный мотив, побудивший его немедленно ответить на моё первое письмо. Мартин Хайдеггер – как он сам однажды признался – с самого начала многого ожидал от общения с врачом, который, казалось, глубокого понимал его мысль. Он увидел возможность того, что его философские прозрения не останутся исключительно в кабинетах философов, но смогут быть полезными гораздо большему количеству людей, и прежде всего тем, которые нуждаются в помощи.

Конечно, ещё многие годы после того, как впервые ко времени личных посещений Мартина Хайдеггера начали приурочиваться семинары, никто не думал ни об их дословном протоколировании, ни о том, чтобы впоследствии эти протоколы напечатать. Поначалу я лишь считал неправильным, что должен быть единственным, кто извлекает пользу из частого общения с великим мыслителем. Поэтому с января 1959 года каждый раз по случаю посещений Мартина Хайдеггера, длившихся, как правило, 14 дней, я приглашал на семинары в свой дом в Цолликоне человек 50–70 коллег и студентов-психиатров. Мартин Хайдеггер приезжал ко мне в Цолликон два-три раза за семестр. Лишь мои продолжавшиеся по несколько месяцев пребывания за границей делали неизбежными более продолжительные перерывы.

В каждый свой приезд Мартин Хайдеггер посвящал гостям по три вечерних часа два раза в неделю. По обыкновению, накануне он целый день очень тщательно готовился к этим семинарам. При всём его презрении к психологическим и психопатологическим теориям, наполнявшим наши головы, он – и это было его большой заслугой – на протяжении целого десятилетия брал на себя похожую на сизифов труд задачу помогать моим друзьям, коллегам и ученикам – в рамках ставших со временем широко известными *Цолликоновских семинаров* – закладывать фундамент нашей врачебной деятельности. В неустанном, никогда не убывающем терпении и смирении, с которым он продолжал это делать вплоть до самой границы своих физических возможностей, представлено твёрдое доказательство величия собственной хайдеггеровской человечности. Своим отношением к нашему цолликоновскому кругу он подтверждал, что о высшей форме отношения к Другому – самоотверженно любящей *заботливости* (*Fürsorge*), которая, *заступничая* (*vorausspringenden*), освобождает Другого для него самого,<sup>1</sup> – он умел не

<sup>1</sup> Ср.: Хайдеггер М. *Бытие и время*. Перевод В.В. Бибихина. М.: Ad marginem, 1997. С. 122. – *Прим. перев.*

только говорить и писать, но был готов являться её живым примером.

Семинары начались 8 сентября 1959 года лекцией Мартина Хайдеггера в большой аудитории университетской психиатрической клиники в Цюрихе, называвшейся «Бургхольцли» («Burghölzli»). Однако выбор места оказался не слишком удачным. Эта недавно отремонтированная аудитория была оснащена настолько современной техникой, что её атмосфера мало соответствовала стилю мышления Мартина Хайдеггера. Поэтому состоявшийся вскоре второй семинар был уже перенесён в мой дом в Цолликоне. Там на протяжении целого десятилетия происходили и все последующие семинары. Только начиная с 1970 моя врачебная совесть более не позволяла мне, при быстро убывающих с возрастом физических силах Мартина Хайдеггера, требовать от него того большого напряжения, которое было связано с *Цолликоновскими семинарами*. С того времени за помощью в размышлениях я обращался к нему лишь письменно или просил о таковой, навещая Мартина Хайдеггера в его доме во Фрайбурге. Прошло целых четыре года с начала семинаров, прежде чем я начал ясно осознавать, что в процессе семинаров из уст Мартина Хайдеггера можно было услышать идеи, которые в такой форме ни в каком другом месте не могли быть услышаны. Неудачные попытки протоколирования семинаров студентами быстро заставили меня взять ведение протоколов в собственные руки. Уже со следующего семинара я сам слово в слово записывал за Мартином Хайдеггером каждое высказывание. Сразу после этого я имел обыкновение диктовать стенограмму на магнитофонную ленту. Затем моя секретарша переводила её в машинописный текст. Эти наброски протоколов регулярно отсылались Мартину Хайдеггеру во Фрайбург. Он вносил в них правки с величайшей тщательностью, кое-где вставлял своим немецким почерком маленькие, а порой и большие дополнения и – таким образом исправленные и дополненные – отсылал их назад мне. Эти протоколы, собственноручно откорректированные Мартином Хайдеггером и таким образом полностью им автори-

зованные, я отдавал наконец для размножения, с тем чтобы материалы были на руках у всех участников семинара и они имели возможность подготовиться к следующему семинару.

Некоторые протоколы были сделаны таким образом, что даже читающим записи должно быть очевидно, сколь бесконечно трудно складывались поначалу эти семинары. При этом в долгих молчаливых паузах, разделяющих высказывание и ответную речь, со всей отчётливостью обнаруживается, что большинство вопросов Мартина Хайдеггера врачи с их естественнонаучной школой никогда прежде вообще как вопросы не воспринимали. Многие из участников были, казалось, прямо-таки шокированы и возмущены тем, что позволено вот так спрашивать. К этому надо добавить, что и сам я к началу семинаров в конце пятидесятых был только новичком в постижении мысли Мартина Хайдеггера. А потому мог оказывать лишь незначительную помощь в преодолении возникающих в беседе заминок. Ситуации на семинарах часто вызвали в памяти фантазию о марсианине, который впервые встретил группу обитателей Земли и хочет с ними объясниться.

Сегодня, когда после первых *Цолликоновских семинаров* прошло более двадцати лет, это сравнение выглядит очень сильным преувеличением. Конечно, с тех пор некоторые характерные новые слова Мартина Хайдеггера – такие выражения, как *бытие-в-мире* или *забота*, – стали более знакомыми. Те или иные из них проникли даже в весьма заурядные и непритязательные популярные издания. Не ясно, конечно, идёт ли при этом речь о подлинной осведомлённости в смысле глубокого понимания их смысла или лишь о некоторой скорее поверхностной привычке их слышать. В любом случае, сегодня можно чаще услышать вопросы, подобные тем, с которыми в своё время участники семинаров лишь иногда осмеливались обращаться непосредственно к Мартину Хайдеггеру. По обыкновению они облекались в выражения того, почему же Мартин Хайдеггер не старается говорить о предмете (*Sache*) общепонятным немецким языком. Ответ мыслителя обычно был следующим: мы ведь всегда можем

говорить лишь так, как мы думаем, а думаем так, как говорим. Если сущностное основание предмета – даже если этим предметом является само человеческое бытие – через опыт нового мышления и видения открывается в других значениях, то это требует и нового, соответствующего этому опыту, говорения (Sagen). Если бы мы продолжали, например, при определении человека вести речь о субъекте или «Я», то оставалось бы совершенно завуалированным понимание сущностного основания бытия-человеком, которое состоит в выдерживании области воспринимающей мирооткрытости.

При наличии таких колоссальных для того времени трудностей понимания наиболее удивительным в *Цолликоновских семинарах* было, пожалуй, то, что они никогда не надоедали ни Мартину Хайдеггеру, ни кому-либо из участников. На протяжении многих лет учитель и ученики весь первый час упорно противостояли друг другу.

В дни между семинарами у Мартина Хайдеггера и у меня оставалось довольно много времени, чтобы мы могли позволить себе долгие беседы с глазу на глаз. Слушая, что говорил в этих случаях Мартин Хайдеггер, со временем я пришёл к мысли стенографировать эти высказывания. Разумеется, я был в состоянии зафиксировать лишь небольшую часть из всего того, что прозвучало в этих дискуссиях. Это собрание стенограмм составляет *вторую часть* данной книги.

В некоторых случаях вместо протоколов и стенограмм перепечатаны записанные от руки тексты, которые Мартин Хайдеггер сочинял при подготовке к семинарам или беседам и после оставлял мне. Соответствующие тексты отмечены в оглавлении и в текстовой части.

При цитировании философских и литературных текстов Мартин Хайдеггер, принимая во внимание состав участников семинаров, в большинстве случаев использовал доступные в то время издания. Однако в *Протоколах* – за редким исключением – использованные издания не отмечены. Ввиду этого обстоятельства, а также того, что опубликование *Цолликоновских семинаров* обращено к более широкому кругу читателей, а не только философски ориентированным

«предметным специалистам», философские и литературные тексты, издания которых в *Протоколах* не подкреплены соответствующими ссылками, будут процитированы на основании изданий, являющихся общедоступными на сегодняшний день. При воспроизведении текстов из сочинений Аристотеля Мартин Хайдеггер всегда излагал их в собственном переводе, так что отсылка к известным переводам Аристотеля является излишней.

*Третью* часть книги составляют выдержки из 256 писем, которые были написаны мне Мартином Хайдеггером начиная с 1947 года. Почти половину из них здесь можно полностью или частично прочитать.

Сокращения в письмах в значительной мере расшифрованы, даты чаще всего вписаны полностью. Пунктуация приведена в соответствие с современными правилами. Немногие очевидные описки исправлены без дополнительных разъяснений. Своеобразный хайдеггеровский стиль письма сохранён. Поясняющие замечания редактора издания по возможности не помещены в сноски, а заключены в квадратные скобки.

Большое количество собственных имён осталось в этой книге не напечатанным – везде, где анонимность не наносит ущерба содержанию соответствующей части текста. Однако остальные имена собственные удалить было нельзя, ибо в таком случае непонятным становится весь контекст. Тем не менее при каждом таком решении я спрашивал согласия ещё при жизни Мартина Хайдеггера.

Естественно, этой публикацией далеко не ограничивается круг духовного воздействия Мартина Хайдеггера. Новое понимание этим мыслителем того, что есть – и как оно есть, – уже давно начало охватывать весь мир. Во всяком случае едва ли найдётся на земле уголок, где о нём ещё совершенно не упоминалось бы. Конечно, тех, кто продолжает поддерживать эти взгляды, чаще всего немного. В сущности, они слишком просты, чтобы быть без труда принятыми человеческими массами, привыкшими к сложнейшим формулам нашего технического века. Сам мыслитель часто говорил



о своеобразной слепоте по отношению к его идеям и о том, что охваченным ею ничем нельзя помочь.

Нельзя не учитывать и то, перед чем многие усиленно закрывают глаза: основополагающие размышления Мартина Хайдеггера всё более развенчивают человека. Когда-то Зигмунд Фрейд назвал своё открытие вторым коперниканским поворотом. И если Коперник вытеснил нашу Землю из центра вселенной, то Фрейд сумел показать, что самовластное человеческое сознание приводится в движение «силами Оно» («Es-Kräfte»), происхождение и сущность которых не известны. Мартин Хайдеггер в добавление к этому признал, что, пожалуй, и весь человеческий субъект – как мера и начало всех вещей – не имеет большого значения. Скорее, он является «лишь» чем-то, что *есть*, сущим среди тысячи других сущих, и в своём бытии сущим он – как таковое – выдан *событию* (*Ereignis*) бытия, раскрытию (*Entbergung*) и постоянно этим событием удерживается. Правда, при этом ему, человеческому бытию, придаются высокое достоинство и отличие – иметь право экзистировать как та открытость и просвеченность (*Gelichtete*), которая как таковая должна служить всякому сущему, которое должно быть, неотъемлемым местом его явления и разворачивания.

Поэтому можно надеяться, что фундаментальные прозрения Мартина Хайдеггера – пусть не в концентрированном виде – внесут свой вклад в очеловечивание нашего мира, очеловечивание в самом позитивном смысле этого слова. Как раз не в смысле ещё большего субъективирования человеческого духа, доводящего таковой до абсолютно всемогущей инстанции (*Alles-Macher*), а подчинения себя (*Sich-fügen*) предназначенной человеческому существу любви всего того, что ему раскрывается и что к нему как сущее обращается из открытости его мира.

Редактор исполнен глубокой благодарности доктору Герману Хайдеггеру, которому его отец передал разрешение на печать всего наследия и который чрезвычайно заботливо поддерживал издание данной книги. Не меньшая благодарность – господину профессору фон Херманну, который со

знанием дела работал вместе с доктором Германом Хайдеггером. Редактор особенно благодарен профессору за составление весьма дифференцированного оглавления. Он также навёл господина доктора Хайдеггера и меня вместе с издателем господином Микаэлем Клостерманном на мысль о том, чтобы том *Цолликоновских семинаров*, который в составе *Полного собрания сочинений* был, по сути дела, предусмотрен лишь значительно позднее, выпустить в виде отдельного тома в более ранний срок. Весьма маловероятно, что нынешний редактор ещё будет жив в следующем десятилетии. Вместе с тем трудно придумать, кто после него мог бы составить и подготовить к печати стенограммы семинаров, записи бесед и фрагменты писем. Кроме того, я очень обязан редактору господину доктору Хартмуту Титъену за проверку библиографических ссылок. Благодарности заслуживает также моя жена Марианна Босс-Линсмайер – без её квалифицированного участия в упорядочении и отборе письменных документов Мартина Хайдеггера эта книга никогда не смогла бы появиться. И наконец, я должен поблагодарить госпожу Карин Шёлнер фон Хаслинген за самоотверженную помощь в корректуре.

*Весна 1987  
Медард Босс*

## ОБЗОР СОДЕРЖАНИЯ

### I. Цолликоновские семинары (1959–1969)

*Семинар, состоявшийся 8 сентября 1959 в «Бургхольцли»  
(рукописный текст Мартина Хайдеггера)*

Человеческое Dasein как область способности-внятия

*Семинар, состоявшийся 24 и 28 января 1964 в доме Босса*

Кант: бытие не есть реальный предикат – Принятие как предположение (гипотеза) и как вняtie очевидного – Онтические и онтологические феномены и два сорта очевидности

*Семинар, состоявшийся 6 и 9 июля 1964 в доме Босса*

Отказ от использования науки – Различные способы, которыми стол и человек находятся в пространстве – Пространство как простор и открытость – Основание пустого в открытом – Захватывание пространства человеком – Науки о сущем и обдумывание бытия – Отличие бытия от сущего – Каузальность и мотивация – Научная постановка вопроса в психологии – Мотив и экзистенция человека как бытие открытым для определённого смыслового контекста – Закон каузальности и естествознание

*Семинар, состоявшийся 2 и 5 ноября 1964 в доме Босса*

Подход к феноменам и способ их удостоверяемости – Естествознание и закономерность природы: Кант, Галилей, Ньютон – Естественнаучное рассмотрение человека и вопрос о человеческом бытии как таковом в опыте самости человека – Акцепция (принятие и приятие как вняtie) в естественнаучном предположении: пространство, движение, время, каузальность – Близлежащее для восприятия и близлежащее к предмету – Онтологическое различие бытия и сущего – Вопрос о пространстве как таковом – Измерение

времени по часам и вопрос о времени как таковом – Сейчас, тогда и потом – Одновременность и следование друг за другом – Только что и сразу – Сейчас и промежуток – Отсчёт времени и аристотелевская дефиниция времени – Вопрос о бытии времени и определение бытия (присутствия) из времени

*Семинар, состоявшийся 18 и 21 января 1965 в доме Босса*

Вопрос о том, что такое время: трудность ответа на вопрос (Симпликий, Августин) и ещё большая трудность разворачивания вопроса – Герменевтический круг в отношении вопроса и ответа – Взаимопринадлежность человеческого существа и времени (Аристотель, Августин, Бергсон, Гуссерль) – Чувство времени в психиатрии – Неясность сущности человека и сущности времени – Отношение ко времени, опосредованное часами – Проговаривание «сейчас», «только что» и «тотчас» и первенство «сейчас» при констатации времени – Сегодня, вчера, завтра и три различных способа говорить о времени – Разница между определениями времени и определением времени как такового – Установление «сколько» времени при помощи часов и более изначальное отношение ко времени – Вопрос о том, откуда берутся эти «сейчас», «только что» и «вскоре» – Время всегда уже правит – Дар-времени как возможность временных данных – Иметь время-для-чего-то: временная характеристика указательности – Временная характеристика датированности – Нарушенное отношение ко времени у психически больного – Быть-во-времени для обиходной вещи и быть-во-времени для экзистирующего человека – Размышление над вопросом о что-бытии времени – Болезнь как феномен привации: отрицание как привация – Временная характеристика протяжённости – Временная характеристика публичности – «Тогда» и прошлое, «потом» и будущее, «сейчас» и настоящее – Неравномерная, но равно-изначальная открытость трёх измерений времени – Повседневно устанавливаемое время-по-часам – Нивелирование характеристик времени при физико-техническом измерении времени – Голая последовательность «сейчас» – Вопрос об отношении

рангов – Вопрос о том, как интерпретировать текст из истории болезни молодого шизофреника – «Быть-во-времени» обиходной вещи и «иметь-время» человека

*Семинар, состоявшийся 10 и 12 марта 1965 в доме Босса*

Вопрос о времени: теория относительности Эйнштейна как вопрос о том, каким образом может быть измерено время в значении последовательности следующих друг за другом моментов «сейчас» – Нехватка самокритики у современного естествознания – Информация как неспособность взгляда видеть *forma* – Вопрос об отношении человека и времени как содержательный и как методический: естественнонаучное понятие времени как препятствие для надлежащей постановки вопросов о своеобразии времени – Время как таковое является исключительно философской темой – Две точки зрения при расспрашивании о времени: врачебная профессия и медицинское естественнонаучное образование – Господствующее отношение ко времени и считывание показаний часов – *Иметь* время – Основное правило феноменологической интерпретации – Иметь время трояким способом бытия человека: ожидать, делать настоящим, сохранять – Троякое временение пребывания человека в мире

О феноменологической интерпретации актуализации: актуализированное как само сущее (не картинка, не представление) – Актуализированное сущее показывает себя с различных сторон, многозначность речи о видении – Характеристика актуализации как бытия-при-самом-сущем – Различные возможности открытости для сущего – Привация открытости при шизофрении

*Семинар, состоявшийся 11 и 14 мая 1965 в доме Босса*

Феноменологический взгляд на феномен актуализации как предпосылка для физиолого-психологического объяснения – Слепота науки по отношению к феноменам, её невзыскательность как следствие притязаний нововременной идеи науки

Проблема тела и психосоматика: феноменологическая критика психосоматики – Различение психики и соматик – Определение областей психики и соматики посредством соответствующего способа доступа, определение способа доступа посредством предмета: герменевтический круг – Вопрос о психосоматическом как вопрос метода – В-себе-пространственность Dasein в смысле предоставления пространства и опространствения Dasein в его телесности – Слезы, румянец стыда, боль не являются ни чем-то соматическим, ни чем-то психическим – Различие между глазом и рукой как органами тела, зрение и хватание – Актуализация и телесность – Отношение тела к пространству, феноменальное отношение «здесь» к моему телу – Принятие феномена без возможности сведения к чему-либо – Качественное различие границ живого и физического тела – Живое тело есть всякий раз моё живое тело – Соопределённость телеснения экстатическим пребыванием человека посреди освещённого сущего – Отличие человека от животного посредством языка как казания – Движение руки как жест в отличие от передвижения с места на место обиходной вещи – Стояние в открытости бытия как основа для сущностной необходимости казания – Собранное поведение (жест) человека как бытия-в-мире, определённого телеснением тела – Румянец как жест – Экстатический смысл телесности – Кибернетическое представление языка как чего-то измеримого

*Семинар, состоявшийся 6 и 8 июля 1965 в доме Босса*

Взаимопринадлежность проблемы тела и проблемы метода науки – Фундированность научно-теоретического познания в телесном имении мира – Готовность к размышлению над тем, что происходит в полагающей себя абсолютной науке; саморазрушение человека – Исследуемое сущее как объект для решающего субъекта, превращение истины в достоверность – Исследование головного мозга не является основополагающим для познания человека – Отличительные особенности современной науки, способ феноменологии спрашивать, видеть и говорить и отношение между наукой



и феноменологией – Слушание и говорение как способы телеснения – Телеснение, которое соопределяет бытие-в-мире – Различие между говорением и казанием – Различение соматического и психического не является актом естественнонаучной констатации – Вопрос о возможности измеримости: представление вещей (Dinges) как предметов в их предметности – Предметность как модификация присутствия – Простое оценивание – Фундированность количественного измерения в человеческом соизмерении-себя с вещами – Утрата предметов в ядерной физике – Различение соматики и психики, принимающее во внимание способ доступа и проблему метода – Связь вопросов об измеримости и методе с проблемой живого тела – О необходимости думающих врачей – Измеримость как управляемость природы – Впервые упомянутый Декартом метод нововременной науки как обеспечение управляемости природы – Четвёртое, второе и третье методические правила Декарта – Наука как метод: предвосхищающее установление природы как вычисляемой предметной области – Истина в смысле достоверности, которая субъективностью «я мыслю» установлена как определяющая – Измерение как нечто по сути неизмеримое – Вовлечение-себя в способ бытия, в котором я всегда уже есть – Позиция Декарта находится в острейшем противоречии с пониманием греков – Метод вовлечения-себя в наше отношение к встречающемуся как отказ от метода нововременной науки – Отношение к другим как бытие-друг-с-другом-в-мире

*Семинар, состоявшийся 23 и 26 ноября 1965 в доме Босса*

Обсуждение упреков во враждебном отношении Dasein-анализа и Dasein-аналитики к науке, к предметам и к понятиям: значение терминов «анализ» и «аналитика»; фрейдовское понимание анализа – Использование Кантом выражения *аналитика* и перенятие этого выражения в названии *Dasein-аналитика* – Психиатрический Dasein-анализ Людвиг Бинсвангера – Вопрос о самом бытии и вопрос о бытии сущего у Парменида и Аристотеля – Перемена пози-

ции человека по отношению к сущему: ὑποκείμενον и οὐσία, *subiectum* и *obiectum*, субъект и объект – Я как единственный субъект (Декарт) – Три этапа в истории определения сущего – Декарт, Кант, Гуссерль – *Бытие и время* как вопрос о бытии как таковом и аналитика Dasein – Традиционное значение Dasein и значение Dasein в *Бытии и времени* – Категории и экзистенциалы – Экзистенциальная Dasein-аналитика как фундаментальная онтология – Всякая наука основана на некоторой неартикулированной онтологии своей предметной области – Критика абсолютизации естествознания – Отношение Dasein-аналитики и Dasein-анализа – О том, что означают наука, предметность и понятия в трёх упреках во враждебном отношении к ним – О естественнонаучном методе – Строгость науки как соответствие предмету

*Семинар, состоявшийся 1 и 3 марта 1966 в доме Босса*

Общая основная черта классической и атомной физики: метод как возможность наперёд-вычисления природных процессов – Вопрос о научном характере психиатрии как науки о человеке и теоретическом фундаменте психотерапевтической практики – Опыт человеческого бытия в существующей сегодня науке о человеке – Общепринятое и Dasein-аналитическое определение феномена *стресс*: бытие-в-мире как основная черта бытия человека – Самочувствие и расположенность – Принадлежность стресса конституции человеческой экзистенции, определяемой брошенностью, пониманием и языком – Многозначность языка в науке о человеке, однозначность понятий в естествознании – Стресс как требование, обращённое к некой позванности, и соответствование – Восприятие как отношение к окружающему миру – Феномен освобождения от нагрузки и феномен нагрузки как модификации бытия-востребованным

*Семинар, состоявшийся 18 и 21 марта 1969 в доме Босса*

Бытие-пространственным Dasein(a) и бытие-в-пространстве обиходных предметов – Сознание и Dasein – Гуссерлевская феноменология как описание сознания

## II. Беседы с Медардом Боссом (1961–1972)

*29 ноября 1961, в день после семинара о галлюцинациях*  
Множество модусов присутствия и модус присутствия галлюцинирующего

*С 24 апреля по 5 мая 1963 во время совместных каникул в Таормине на Сицилии*

Упущение вопроса о том, что человек есть и каким образом есть как человек в существовавших до сих пор психологии, антропологии и психопатологии – Представление природы у Галилея и Ньютона – Теория в современном смысле – *Humanitas* – Физиологическое как необходимое, но недостаточное условие для возможности межчеловеческих отношений – Актуализация и воспоминание – Трактовка феномена тела на основании достаточно разработанных основ экзистенциального бытия-в-мире – Феноменология тела как описание вместо объяснения – Возможности исторического умения-быть-в-мире, то, что мне предстоит, прошедшее, настоящее – Моё Dasein как поведение, которое само себя несёт – О понятии представления – О восприятии другого человека – Об интроекции – О проекции – О переносе – О проективном тесте – Об аффектах – О терапии – О забывании – О воспоминании – О хотении, желании, склонности, побуждении – О психических инстанциях: Я, Оно, Сверх-Я – О сущности и понятии сущности – О бытии и Dasein

*5 мая 1963, в самолёте Рим–Цюрих*

Измерение времени и присутствие – Бытие-прежде и человек в просвете – Бывшесть как модус присутствия

*7 сентября 1963, Цолликон*

Присутствие и событие – Об экстатическом отношении – Просвет и сокрытие, сознание, рефлексия – Соккрытие и вытеснение – Психопатологические феномены и временные экстатические измерения

*8 сентября 1963, Цолликон*

Историчность Dasein и судьба бытия – Конечность человека и отношение к бытию – Отношение к бытию и онтологическое различие – Опыт «ничто» в отношении к смерти – О восточном мышлении – О близости

*29 января 1964, Цолликон*

Экзистенциальное отношение как позволение-быть-затронутым – Казание и показывание языка – Просвет сокрытия-себя – Человек как открытое внутри-стояние – Фундированность телесного в со-ответствии – Несводимость телесного к механизмам – О движущем основании – О бессознательном – О самосокрытии – Суппозиция и акцепция – Онтические и онтологические феномены

*8 марта 1965, Цолликон*

*(рукописный текст Мартина Хайдеггера)*

Критика психиатрического Dasein-анализа Бинсвангера на основе чтения его трудов: понимание бытия как несущая структура Da-sein – Da-sein как отношение к бытию – Фундаментально-онтологическое истолкование Dasein не является более широким обозначением субъективности субъекта – Забота как название для экстатически-временной конституции понимания бытия – Фундаментально-онтологическое определение Dasein как путеводная нить для сущностного определения любви – Фундаментальная онтология, региональная онтология, психиатрическая наука – Da-sein как отличительная трансценденция – Трансценденция как отношение Da-sein к бытию

*12–17 мая 1965, Цолликон*

Идеалистическая и реалистическая теория познания – Основания – Телеснение (Leiben), бытие-в-мире, понимание бытия – Естествознание и физическое тело (Körper) – Об отношении (Verhalten).

8 июля 1965, Цолликон

Учёный-естественник и различие психического и соматического – Бытие-в-мире, понимание бытия, телесное – Язык как казание и показывание – Мотив и причина – Онтологическая несостоятельность различения *psyche* и *soma* – О памяти – О бытии-настроенным.

28 ноября 1965, Цолликон

Психиатрический Dasein-анализ и онтология – О Людвиге Бинсвангере – Двойственность наброска мира

29 ноября 1965, Цолликон

Заметки по поводу критики Бланкенбурга – Заметки по поводу Бинсвангера

29 ноября 1965, Цолликон

Заметки по поводу предстоящих в 1966 году лекций Медарда Босса в Аргентине: бытие-настроенным стояния-в-открытости – Бытие-телесным как отношение к миру определённого экзистирования

30 ноября 1965, Цолликон

Об отношении сознания и Dasein – Dasein-анализ как онтическая наука

1965, Цолликон

Критические заметки по поводу Зигмунда Фрейда

6–9 марта 1966, Цолликон

О гуссерлевских актах, наделяющих значением – Скука и время – Бытие-в-мире и интенсивность раздражителя – Нагрузка и освобождение от нагрузки – О герменевтическом круге – Мотив и причина – Отношение к миру, присущее устанавливанию – О способе поведения врача – О настроенности – Расположенное понимание как казание и показывание – Зависимость атомной физики от телесного

*7 июля 1966, Цолликон*

Феноменологическая Dasein-аналитика и естествознание

*13 ноября 1966, Цолликон*

*(рукописный текст Мартина Хайдеггера)*

Критические размышления о генетическом способе рассмотрения

*6 июля 1967, Цолликон*

Недоказуемые предпосылки науки – Не-предметность ядерной физики и не-предметность разговора – Уподобление языка компьютеру

*8 июля 1967, Цолликон*

Доказательства и основные предположения – Критические заметки об опредмечивающей терапии

*22 ноября 1967, Цолликон*

Оправданность и ограничение психологии

*8 – 16 марта 1968, Ленцерхайде*

Человек как стояние-в-открытости – Детерминизм и свобода – Стояние под притязанием присутствия – Хотение и свобода – О памяти

*14 мая 1968, Цолликон*

Язык, понимание бытия и смерть – Три определения в сущностном определении какой-либо вещи – Ощущение боли, фантомная боль, нечувствительность к боли

*27 сентября 1968, Ленцерхайде*

*(рукописный текст Мартина Хайдеггера)*

Феноменология как метод философии как онтологии – Медицина как онтическая наука, её опыт так-то и так-то сущего, здорового и больного человека в свете Da-sein – Переход от наброска человека как разумного живого существа к человеческому бытию как Dasein – Онтологические феноме-



ны и онтические явления – Позволение-быть сущему в его так-то-и-так-то-бытии и позволение-быть как допущение бытия как такового – Критические заметки по поводу Фрейда

*18 марта 1969, Цолликон*

*Da-sein* в *Бытии и времени* как *da-sein* – *Da* как открытое, пространственность и временность просвета – Об отношении сознания и *Da-sein* – Сознание как основное представление нововременной философии: Декарт, Кант, Гуссерль – Интенциональность – Сознание и самосознание

*14 июля 1968, Цолликон*

Критические заметки о книге Л. Бинсвангера *Основные формы и познание человеческого Dasein*.

*2 марта 1972, Фрайбург-Церинген*

Помощь в написании Медардом Боссом второй книги о сновидениях *Прошлой ночью мне снилось*: встреча того же самого мира при пробуждении, встреча со схожим в сновидениях – Принадлежность мира сновидений континуальности бытия-в-мире – Невозможность разграничения сфер бодрствования и сновидения – Бодрствование как сущностная предпосылка того, чтобы говорить о сновидениях

*3 марта 1972, Фрайбург-Церинген*

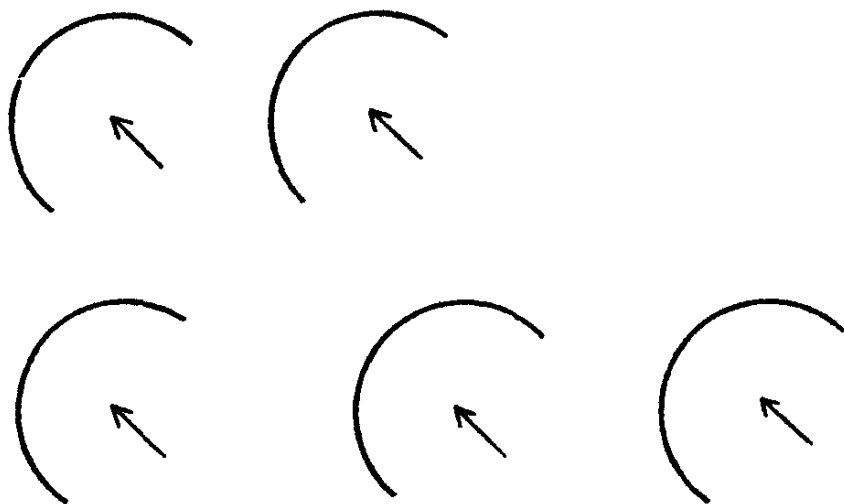
Обращение к более ранним семинарам о телесности: опыт телесного с *Dasein*-аналитической точки зрения исходя из человеческого бытия как *Da-sein* – Стояние-в-открытости-миру, внимающее бытие-отнесённым к тому, что открывается, соответствование тому, что обращается – Нахождение под властью телесной сферы экзистирования человеческого бытия – Бытие-направленным на то, что обращается, как возможность бытия-телесным – Непосредственная и безграничная принадлежность всего телесного экзистированию как основополагающая философия всей психосоматической медицины



І. ЦОЛЛИКОНОВСКИЕ  
СЕМИНАРЫ  
(1959–1969)



Семинар, состоявшийся 8 сентября 1959  
в большой аудитории «Бургхольцли»  
университетской психиатрической клиники Цюриха<sup>1</sup>



Этот рисунок должен лишь пояснить, что человеческое экзистирование в своём сущностном основании никогда не является лишь где-то имеющимся в наличии предметом и уж ни в коем случае – замкнутым в себе предметом. Это экзистирование заключается, напротив, в «одних только» («bloßen») зрительно и осязательно неуловимых возможностях внятия, направленных на обращённое к нему встречное сущее. Все до сих пор общепринятые в психологии и психопатологии конкретизированные капсулоподобные представления о психике, субъекте, личности, Я, сознании должны – с дазайнааналитической точки зрения – уступить место совершенно другому пониманию. Это, требующее нового видения, основоустройство (Grundverfassung) должно называться *вот-бытие* (*Da-sein*) или *бытие-в-мире* (*In-der-Welt-sein*). Разумеется, что при этом *вот* (*Da*) этого *вот-бытия* (*Da-*

<sup>1</sup> Дословный протокол этого семинара отсутствует. Единственное, что осталось зафиксированным, – это, пожалуй, исключительное в своём роде графическое изображение *Da-sein*, которое было собственноручно начерчено Мартином Хайдеггером мелом на доске в аудитории. Оно имеет приведённый выше вид. За рисунком следует письменное примечание Хайдеггера.

*sein*) вовсе не имеет в виду, как это вульгарно трактуется, некоторое очевидное для наблюдателя место в пространстве. Скорее, экзистирование как *Da-sein* означает удерживание открытой некоторой области – в силу способности-внятия (*Vernehmen-können*) значениям данностей, которые обращаются к нему из его просвеченности (*Gelichtetheit*). Человеческое *Da-sein* как область способности-внятия никогда не является (*ist*) всего лишь наличным предметом. Никогда и ни при каких обстоятельствах оно не является чем-то определенчиваемым.

*Семинар, состоявшийся 24 и 28 января 1964  
в доме Босса*

Кант пишет: «Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чём-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание (*Position*) вещи или некоторых определений самих по себе»<sup>2</sup>.

*Реальное* у Канта не имеет ничего общего с *действительным* или *недействительным*, но означает – в соответствии с его происхождением от *res* – *держась-вещи* (*sach-haltig*), у вещи обнаруживаемое. Например, реальными предикатами стола являются: круглый, твёрдый, тяжёлый и т. д., независимо от того, идёт ли речь о действительном столе или лишь представляемом.

*Бытие*, напротив, нельзя найти у стола как нечто реальное, даже если разобрать стол на мельчайшие части.

*Ясно* (*offenbar*) значит, если уточнять и разворачивать смысл этого слова (что не тождественно простому употреблению других слов для одной и той же вещи), то же, что и *очевидно* (*offenkundig*), *эвидентно*, что происходит от *evideri* = позволять себя видеть, по-гречески *ἐναργής* = ярко сиять (*argentum* = серебро), себя из себя самого показывая.

<sup>2</sup> Кант И. *Критика чистого разума. Сочинения в 6-ти тт.* Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 521. – Прим. перев.

Итак, согласно Канту, то, что *бытие* не есть реальный предикат, *ясно* в том смысле, что это «не-быть-реальным-предикатом» должно быть просто взято, принято.

*Принятие (Annahme)* имеет, однако, в совокупности три различных значения:

1) принимать (*annehmen*): ожидать, догадываться, что-то думать про себя;

2) принимая (*angenommen*): при условии, что...; если..., так...; ставить нечто в качестве условия – нечто, что само не является данным или могущим быть данным; нечто «подставлять» под предмет; *принятие* как гипотеза, как *suppositio*;

3) принятие (*Annahme*): принятие дара, держание-себя-открытым чему-то, *acceptio*.

В нашем контексте особую важность имеют 2-е и 3-е значения принятия:

а) принятие как *suppositio*, гипотеза, «подстановка». Например, во фрейдовской трактовке ошибочных действий такими суппозициями являются *влечения (Strebungen)* и *силы (Kräfte)*. Эти предполагаемые влечения и силы *служат причиной (verursachen)* феноменов и *вызывают (bewirken)* их. Тогда ошибочные действия можно так-то и так-то объяснить, т. е. в своём возникновении *подкрепить доказательствами (beweisen)*;

б) принятие как *принятие (Hinnehmen)*, как безусловное слушание того, что себя от себя самого выказывает, *очевидного*, например существования стоящего перед нами стола, которое не может быть доказано посредством предположений. Или могли бы вы ваше собственное существование как таковое «доказать»? Воспринятое в этом принятии не нуждается в доказательстве. Оно само себя удостоверяет. То, что таким образом воспринято, само является *почвой и основой*, на которой высказывания о нём основываются и пребывают. Здесь речь идёт о простом само-удостоверении сказанного. Мы приходим к этому посредством простого указания. Тратиться на аргументы нет необходимости.

Следует строго различать, где мы должны требовать и искать доказательств, а где в доказательствах нет никакой не-

обходимости и где тем не менее представлено высшего рода обоснование. Не всякое обоснование должно и может быть доказательством, зато всякое доказательство является некоторого рода основанием.

Уже Аристотель говорил: «...это невежество не знать, для чего следует искать доказательства и для чего не следует»<sup>3</sup>. Раз обретено понимание этого различия, то это является знаком того, что мы воспитаны и образованы для мышления. Тот, у кого это понимание отсутствует, для занятий наукой не воспитан и не образован.

Оба способа принятия (суппозиция и акцепция) не стоят равнозначно рядом так, чтобы можно было произвольно выбрать одно или другое, но всякая суппозиция основывается на определённом способе *ассертио*. Лишь когда присутствие чего-либо акцептировано, можно подставить под него суппозицию.

Принимаемым будет являющееся (*Erscheinende*), феномен. Есть два рода феноменов:

а) воспринимаемые, существующие феномены = *онтические* феномены, например, стол;

б) чувственно-не-воспринимаемые феномены, например, бытие чего-то = *онтологические* феномены.

Эти не-воспринимаемые, онтологические, феномены *прежде* всех воспринимаемых феноменов себя для таковых уже всегда неизбежно показали. До того как мы можем чувственно воспринять некий стол как тот или этот стол, для нас прежде должно стать внятным, что есть нечто вроде присутствия (*Anwesen*). Онтологические феномены по своему значению являются первыми, но увиденными и обдуманнными они становятся во вторую очередь.

Полемика между *психодинамическим* и *дазайнаналитическим* рассмотрением человека: о чём здесь идёт речь и что стоит под вопросом? Определение бытия в сущем, каковым мы сами являемся. Какое бытие имеют при этом в виду? В со-

<sup>3</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, IV. Buch, 4. Kapitel, 1006 a 6 f. [В русском переводе: Аристотель. *Метафизика. Сочинения в четырёх томах*. Т. 1. М.: Мысль, 1981. С. 126. – Прим. перев.]



ответствии с каким пониманием феномены, согласно Фрейду, должны отступить перед предположениями (Annahmen)? В соответствии с тем, что считается действительным и сущим: Фрейд полагает, что действительное и истинно сущее есть то, чему могут быть приписаны психологически непрерывные каузальные связи сил. И всемирно известный современный физик Макс Планк несколько лет тому назад сказал буквально: «Лишь то, что можно измерить, является действительным». Против этого можно, однако, по праву возразить: «Разве не может быть такого действительного, которое совершенно невозможно точно измерить? Скорбь, например».

В основе суппозиции, что «действительным» является лишь то, чему могут быть приписаны непрерывные каузальные связи, также лежит *acception*. То есть как само собой разумеющееся принимается следующее: бытие = заранее рассчитываемая каузальная связь. При таком условии человек также будет устанавливаться как каузально объяснимый предмет.

Следует всегда иметь в виду очевидности двух сортов.

1. Мы «видим» существующий стол = онтическая очевидность.

2. Мы «видим» также, что существование не является свойством стола как стола, но что о существовании стола всё-таки говорится, когда мы говорим, он *есть* = онтологическая очевидность.

Мы приписываем столу существование и одновременно отказываем столу в существовании как свойстве. Если это происходит, то мы, очевидно, должны иметь существование в виду, его «видеть». Мы, однако, не «видим» его так, как стол. Но мы и не можем сразу сказать, что означает здесь существование. «Видеть» имеет двойное значение: видеть зрительно с помощью глаз и «видеть» в смысле «понимать» («Einsehen»).

Потому мы зовём на помощь Канта. Он говорит: бытие не является реальным предикатом, однако всё-таки предикатом. Какого рода? Оно «лишь полагание вещи», стало

быть, установленность данного. *Мы* устанавливаем, ставим (setzen, stellen). Стол, например, можно принести, потрогать, он сделан столяром.

Полагание: я устанавливаю. *Я* означает, что здесь вступает в игру человек. Где? При восприятии, при видении существующего стола. Стол существует благодаря тому, что я его вижу? Или я могу его видеть, потому что он существует? Является ли существование стола лишь делом самого стола? Однако при производстве он всё-таки выпускается как раз благодаря действию человека. Куда выпускается? Как существующий сам по себе стол обнаруживается в употреблении, в обращении человека с ним. Мы видим стол, существующий как обиходная вещь.

Как ведёт себя доктор Р. по отношению вот к этому столу? Стол показывается ему сквозь пространство. Стало быть, пространство проницаемо (durchlässig) для явления стола, оно открыто, свободно. Можно поставить стену между наблюдателем и столом. Тогда пространство больше не будет проницаемым для видения стола. Однако для установления стены оно открыто. Без его открытости никакую стену в промежутке установить было бы нельзя.

Значит, пространственность этого пространства состоит в проницаемости, открытости, свободе. Открытость, напротив, сама не является пространственной. То насквозь (Hindurch), через которое нечто является и по-своему себя показывает, есть открытость (das Offene), простор (Freie). В этой открытости мы себя находим (finden wir uns) и находимся (befinden wir uns), но иначе, чем стол.

Стол стоит на своём месте, и вместе с тем он стоит не там, где сидит доктор Р. Стол имеется в наличии там. Но доктор Р. как человек находится на своём месте, на диване, и вместе с тем со своего места также и за столом. Иначе он его вовсе не мог бы видеть. Нельзя сказать, что он находится только на своём месте и затем также здесь за столом. Нет, он всегда уже находится там *и* там. Он *находит себя* в этом пространстве. Мы все пребываем в этом пространстве. Держась за то или иное, мы в пространстве рас-

творяемся (gehen auf). Стол, напротив, *не* «находит себя» в пространстве.

Открытое, свободное, просвечивающее (Durchscheinende) не основывается в пространственном, но, наоборот, пространственное основывается в открытом и свободном.

*Семинар, состоявшийся 6 и 9 июля 1964  
в доме Босса*

I. – 6 июля 1964

Х. = Мартин Хайдеггер

У. = участник семинара

Х.: Для того, что будет сейчас обсуждаться, вся наука должна быть на время отключена; это означает, что сейчас мы ею не будем пользоваться. Тогда в позитивном смысле мы должны спросить: как же в таком случае всё должно продвигаться? Мы должны научиться некоторому новому способу мышления – тому способу мышления, с которым были знакомы уже древние греки.

Для того чтобы вернуться к теме прошлой встречи, спросим: является ли тем же самым стол, который стоит передо мной сегодня?

У.: Я помню его другим. – Он действительно не тот же самый! Его заменили.

Х.: Ну, предположим, что это был бы «тот же самый» (derselbe). Был бы он тогда и «одним и тем же» (der gleiche)?

У.: Нет, я помню его другим.

Х.: В памятке (Aide-memoire)<sup>4</sup>, которая лежит перед вами, употреблено выражение «простой» («schlechthin»). Как с ним обстоит дело?

У.: Это нечто вроде скромного, обыкновенного.

<sup>4</sup> *Aide-memoire* (фр.) – памятка, памятная записка, записная книжка. – Прим. перев.

Х.: Так действительно ли оно такое простое, это «принятие» (Nehmen)? Очевидно, нет. Непосредственное принятие не является абсолютной достоверностью. Обладает ли оно вообще свойством какой-либо достоверности?

У.: Моментальной достоверности: здесь и сейчас, не абсолютной.

Х.: Каков характер достоверности непосредственного восприятия?

У.: Эмпирическое существование.

Х.: Это фактическое, но не являющееся необходимым существование. Так называют ассерторическую достоверность. Ей противопоставляется так называемая аподиктическая достоверность, например, что  $2 \times 2 = 4$ . Аподиктическая достоверность также не является абсолютной, однако является необходимой. Почему не абсолютной? ... В  $2 \times 2 = 4$  «равенство» предполагается, а также предполагается и то, что 2 всегда остаётся тождественно самому себе; следовательно, это обусловленная достоверность.

Итак, мы этот стол сперва описали. Это, однако, нас не интересует. Нас интересует лишь «существующий стол». Это существование мы приняли в смысле *принятия* (Annahme). Теперь: что значит существовать? По Канту, бытие не является реальным предикатом. Мы присваиваем столу существование. ... Что означает «реальное»? Оно указывает на такое свойство, как держаться-вещи (Sachhaltigkeit). В этом смысле существование не является реальным. Несмотря на это, столу присваивается существование, оно ему полагается (kommt ihm zu)... Как оно ему полагается? Что значит существование?

У.: Стол находится в пространстве.

Х.: Это относится к указанному выше свойству?

У.: Протяжение (Ausdehnung) является свойством пространства.

Х.: А именно?

У.: Пространство имеет протяжённость (Ausgedehntheit): высоту, ширину и т. д. Это измерения (Dimensionen).

Х.: Однако протяжение и измерение различаются? В чём разница?

У.: Измерение является произвольно выделенным протяжением.

Х.: Как относятся отдельные пространства к «пространству»?

У.: Пространство их содержит.

Х.: Стало быть, пространство не является чем-то «общим» (Allgemeine) по отношению к пространствам, как, например, дерево по отношению к деревьям. – Теперь: это пространство, как оно характеризуется?

У.: Это отделённое пространство...

Х.: Это пространство для проживания, оно содержит предметы обихода. Имеется ориентация в соответствии с вещами в пространстве. Вещи имеют своё особое значение для проживающих: они им хорошо знакомы, в то время как другим кажутся странными. Следовательно, это пространство имеет иной характер, нежели «пространство». Теперь: как именно стоит этот стол в пространстве?

У.: Его место – в пространстве, он занимает пространство.

Х.: Но как?

У.: У него есть форма, она устанавливает, соответственно, границу его пространства.

Х.: Ну вот, теперь вы видите, как обстоит дело с этими так называемыми памятками: омертвелые предложения! Потому и такая беспомощность с этой книжной писаниной!

Теперь спросим, находится ли этот стол здесь и тогда, когда господин Р., который его видит, здесь не находится?

У.: Оба находятся в пространстве, которое наблюдателя как отделяет от стола, так и связывает с ним.

Х.: Отделяет? Вы уверены? Когда что-то является отделённым, оно должно сначала быть связанным.

У.: Лучше сказать: отдалённый, удалённый.

Х.: Расстояние не имеет никакого отношения к отделению и соединению. Мы ведь в прошлый раз спросили: если мы ставим стену между столом и господином Р., находится ли тогда стол всё ещё здесь?

У.: Тогда для наблюдателя стол является невидимым.

Х.: Но находится ли стол всё ещё здесь?

У.: За стеной. Скрытый.

Х.: Нет, как раз не скрытый.

У.: У нас нет никакого непосредственного восприятия, однако мы могли бы вспомнить, представить его себе.

Х.: Вы видите, это вовсе не так просто.

У.: Для ребёнка или человека примитивной культуры его бы здесь больше не было... Существование заключается не только в том, чтобы быть видимым.

Х.: Закройте глаза. Где сейчас стол?

У.: Стола нет как восприятия. – Но и с закрытыми глазами на него можно упасть.

Х.: Да, это было бы очень тяжеловесное восприятие. Итак, является ли стол всего лишь представлением в моей голове?

У.: Стол остаётся на своём месте. Но это не абсолютно верно. Кто-нибудь может его забрать... Когда я закрываю глаза, у меня остаётся определённое отношение к нему. Находится ли стол ещё там, не играет никакой роли.

Х.: Предположим, вы закрываете глаза. Когда вы их снова открываете, стол исчез. Что тогда?

У.: Удивление, разочарование.

Х.: Что означает разочарование?

У.: Ожидание, которое не оправдывается.

Х.: Да, именно, поскольку при закрытых глазах стол ещё был.

Х.: Так, стало быть, господин Р. воспринимает стол здесь и там. Как это происходит? Где тогда находится Р.?

У.: Там и тут.

Х.: Р. одновременно находится здесь и там. Стол, однако, не может одновременно находиться здесь и там. Только человек может одновременно быть там и здесь. Значит, стол находится в пространстве иначе, чем человек.

У.: У Р. есть некоторое отношение к столу, но у стола к нему нет.

Х.: Как, однако, обстоит дело с пространством?

У.: Я двигаюсь в пространстве.

Х.: Как?

У.: Я двигаюсь сам; стол двигают.

Х.: А как тогда с этими часами? Не движутся ли они тоже сами?

У.: Нет, стрелка часов приводится в движение благодаря человеку.

Х.: Они идут сами.

У.: Нет, их двигает пружина, а она сделана человеком.

Х.: Пружина принадлежит часам. Часы идут, им так положено.

У.: Нет, сами часы не движутся, только стрелка.

Х.: Стало быть, стрелка... А что от человека находится в пространстве?

У.: Тело (Körper).

Х.: Где находитесь вы сами?.. Итак, я меняю своё место. В таком случае, передвигаю ли я только своё тело? ... Это делает и стол!

У.: В прошлый раз мы дошли до того, что пространство следует характеризовать как открытость, проницаемость. Как относится человек к этой открытости?

Х.: Да, это, действительно, вопрос.

У.: Я не только нахожусь в пространстве, я ориентируюсь в пространстве.

Х.: Что это значит?

У.: Я нахожусь (bin) в пространстве, насколько я его постигаю.

Х.: И насколько?

У.: Для меня пространство является открытым, для стола нет.

Х.: Пространство открыто через вас. А как же тогда для стола?

У.: Для стола пространство не является открытым.

Х.: Является ли вообще пространство чем-либо для стола?

У.: Для человека пространство присутствует (präsent). Стол сделан. Человек обустроил пространство и сделал стол.

Х.: Стол не может быть в пространстве таким же образом, как и человек, потому что он сделан?.. Изготавливать

(herstellen) имеет смысл «здесь стоять» («hier stehen»), стол высвобожден из производящего отношения. В этом смысл ремесла и искусства, что сделанное может стоять для себя. – Итак, что значит: я ориентируюсь в пространстве, а стол нет?

У.: Мы полагаем, что стол этого не делает.

Х.: Стол не имеет никакого дела с ориентированием?

У.: Человек может по нему ориентироваться. Сам стол ориентирован, например, относительно сторон света. У него есть своё определённое местоположение, он подготовлен для профессора Х.

Х.: Он установлен в комнате, ориентирован в соответствии с тем, как в ней живут. Ориентация имеет какое-то отношение к восходу солнца. Почему не «оксидентация» (Occidentieren)?

У.: Восток (Orient) означает появление солнца, света.

Х.: С появлением солнца становится светло, всё становится видимым; вещи сияют (scheinen). В некоторых обычаях захоронения лицо обращают на восток; и ориентация церквей принимает это во внимание. – К слову сказать, когда свет выключен, как тогда обстоит дело с просветом (Lichtung)? ... Просвет означает «быть открытым». Даже в темноте есть просвет. Просвет не имеет ничего общего со светом, но происходит от «лёгкий» («leicht»). Свет имеет дело с восприятием. В темноте ещё можно обо что-то споткнуться. Здесь не свет нужен, а просвет. Свет – ясный (hell); просвет происходит от «делать лёгким, свободным». Просека в лесу есть и тогда, когда темно. Свет предполагает просвет. Ясность может быть лишь там, где расчищено (gelichtet), где что-то свободно для света. Затемнение, отнятие света не затрагивают просвета. Просвет есть предпосылка того, что может стать светло и темно, что есть простор, открытость.

У.: Что это такое: простор, открытость?

У.: Простор, открытость – это пространство. Только свободное пространство или занятое столом?

Х.: Если бы оно не было свободным, стол не мог бы там быть. Пространство высвобождает стол (gibt den Tisch frei).



Тогда пространство «занято», но это не означает, что оно уже не свободно.

У.: Является ли это тогда таким же самым пространством, что и пространство этой комнаты?

Х.: Комната к этому относится. Здесь можно еще раз увидеть, что язык умнее, чем мы думаем: пространство (Raum) происходит от «освобождать место» (räumen). Что это значит?

У.: Делать свободным.... Но и *убирать* (einräumen), устраивать, устанавливать или, напротив, уступать место.

Х.: У пространства имеются места. Прибирать (aufräumen): приводить в порядок то, что разбросано, вещи, которые находятся не на своём месте. Это нечто иное, нежели простое бытие в наличии.

У.: Говорят также «в приподнятом настроении» («aufgeräumt»), когда кто-то находится в хорошем настроении.

Х.: Да, тогда человек радостный, ясный (heiter), свободный. – Так являются ли пространство и просвет, свободное пространство, идентичными, или одно является предпосылкой другого? ... Это пока ещё не решаемо; собственно говоря, можно прояснить ещё кое-что другое – время, и об этом мы ещё не говорили. – Теперь мы разберёмся ещё с различием между *свободным* и *открытым*, с одной стороны, и *пустым* – с другой.

У.: Пустое означает ничего не содержащее.

Х.: Стало быть, незанятое. Свободное – это тоже незанятое, но по-другому.

У.: Свободное: для чего-то.

Х.: Могущее быть занятым (besetzbar); пустое же – это только незанятое. Свободным пространство может оставаться даже тогда, когда оно является занятым. Пустое есть лишь потому, что есть свободное.

У.: Возможно ли, что «незанятое» ещё не является «могущим быть занятым»?

Х.: Пустое есть незанятое свободное (Freie).

У.: У свободного есть почва, основание; у пустого, при определённых обстоятельствах, нет. Может быть бездонная пустота.

Х.: Например, космическое пространство: не является ли оно «могущим быть занятым»? Оно даже очень занято. – Нет ничего пустого без свободного. Пустое основывается на свободном.

У.: Что это за отношение основания (*Beziehung des Grundes*)? Что за «потому что» («*weil*»)?

Х.: Это положение вещей, не логическое основание.

У.: Это для студентов сложно, потому что *основание* всегда понимается лишь в смысле логического умозаключения. Вы говорите: *держась-вещи* (*sachhaltig*); но что это за вещь?

Х.: Вещь – это предмет нашего разговора.

У.: Свободное или открытое я не могу понимать как некоторый «предмет».

Х.: «Предмет» (*Sache*) – это только «вещь» (*Ding*)? Ведь есть и неосязаемые предметы! Например, пространство,  $2 \times 2 = 4$ . Это положения вещей. Вещь – это то, о чём идёт дело.

У.: Что значит, в таком случае, *держась-вещи*?

Х.: *Держась-вещи* основание означает, что одна вещь не может быть без другой. Пустое не может быть без «свободного»; «свободное» – то есть могущее быть занятым, – является более изначальным, чем «пустое».

У.: По нашему ощущению, можно было бы высказаться и наоборот: свободное есть лишь потому, что есть пустое.

Х.: Здесь играет роль различие между *ratio essendi* и *ratio cognoscendi*. Пустота является основанием познания (*Erkenntnisgrund*) для свободы; однако свобода является *ratio essendi* для пустоты. Это основа бытия, но не причина. – Так каким образом находится в пространстве человек? Человек только занимает пространство или же я нахожусь в пространстве как-то иначе?

У.: Я использую своё место, сижу.

Х.: Стол сидит? Что это значит: «он сидит»?

У.: Я могу занимать в пространстве различные позиции... Человек заполняет пространство.

Х.: Стол тоже. – Когда я говорю «человек», я уже говорю «пространство».

У.: Человек и пространство принадлежат друг другу.

Х.: Каким образом? Пространство принадлежит и столу.

У.: Человек может относиться к пространству.

Х.: Он всегда относится.

У.: Пространство принадлежит к тому, что для человека существенно (Wesenhaften). Я отношусь к вещам в пространстве, а посредством этого – и к пространству. Пространство открыто для человека.

Х.: Для стола тоже.

У.: Я уже нахожусь в этом пространстве, в котором я двигаюсь.

Х.: Я хожу, захватывая пространство (raum-einnehmend). Стол пространство не предоставляет (räumt nicht ein). Человек пространство предоставил, допустил. Пример: когда я двигаюсь, то горизонт отступает. Мы двигаемся в некотором горизонте. Это же не значит только переносить своё тело.

У.: А как же у животных?

Х.: Это снова другое пространственное отношение. Животное не говорит. Человек является ζῷον λόγον ἔχον. Животное не переживает пространство *как пространство*.

У.: Что означает это «как»?

Х.: Животное знает канаву, которую оно перепрыгивает, как положение вещей (Sachverhalt), но не как понятие (Begriff).

У.: Животное не может размышлять.

Х.: Является ли язык столь существенным? Ведь существует способ коммуникации без языка.

У.: Сейчас смешиваются язык и звуковое сообщение (Verlautbarung).

Х.: Без языка нет вообще никаких человеческих отношений. Язык – это не только звуковое сообщение. Communicatio – это только возможность. Сказать (sagen) изначально означает «показать» (zeigen).

У.: Когда мы говорим, что мы «занимаем пространство», то в обычном представлении это означает, что мы находимся там, где находится наше тело.

Х.: Я сижу здесь, я говорю с вами, сижу напротив стены, у меня есть отношение к находящимся в этом пространстве

вещам. У стола – как у стола – нет отношения к другим вещам! Относиться к чему-то как к чему-то – это говорить, сказать. Я открыт для пространства, могу двигаться, знаю, где что должно находиться, однако мне не нужно смотреть на пространство как пространство. Я допускаю пространство как открытость, не принимая её во внимание тематически, не имея с ней дела.

*Заключение.* Всё это должно было лишь показать вам, что этот предмет не так уж лёгок. Аристотель (*Метафизика*, II, 1, 993 b 9 и далее) говорит: «Как глаза ночной птицы ведут себя по отношению к сиянию и свету дня, так ведёт себя воспринимающая способность *νοῦς* по отношению к тому, что перед всем другим является наочевиднейшим». ...Это как раз и есть *бытие*. Его нам увидеть труднее всего. Или, как говорит Платон: когда человек пытается смотреть на свет, он слепнет.

Вы должны научиться не приходить в ужас, когда вам говорят об Аристотеле. Аристотель и древние греки не «выдохлись», не «устарели». Напротив, мы даже не начинали их понимать. Наука не движется вперёд. Она шагает на месте. Но это вовсе не просто – шагать на месте!

II. – 9 июля 1964

Х. = Хайдеггер

У. = Участник семинара

Х.: Прошлый семинар скорее не удался. Трудность заключается, однако, в самом предмете разговора. Как говорит Кант, нужно усматривать бытие. Мы попытались это сделать на примере стола. Но трудность всё-таки заключается в самом предмете, в бытии. – Для науки предметная (*gegenständliche*) сфера является уже заданной. Исследования продвигаются вперёд в том же самом направлении, в котором соответствующие области уже были донаучно обсуждены: они принадлежат повседневному миру. Однако с бытием это не так. Бытие, правда, также предварительно прояснено, но специально во внимание не принято, не обдуманно. Поскольку бытие не является ничем сущим, то *отличие сущего от*

бытия является самым фундаментальным и самым трудным. Это ещё труднее, когда мышление определяется наукой, которая говорит лишь о сущем. Сегодня господствует вера в то, что якобы только наука даёт объективную истину. Она является *своего рода (die)* новой религией. По сравнению с ней попытка обдумывать *бытие* выглядит произвольной и «мистической». Бытие невозможно усмотреть посредством науки. Бытие требует особого удостоверения (*Ausweisung*). Оно не зависит от желания человека и не может быть исследовано какой-либо наукой. Мы как люди можем существовать лишь на основании этого отличия. Усматривать бытие помогает лишь собственная готовность внятия. Пуститься на такое внятие – поступок, который отличает человека. Это означает преобразование экзистенции. Это предполагает не отречение от науки, а, напротив, основанное на знании осмысляющее отношение к ней и серьёзное обдумывание её границ.

Сегодня мы предпримем новую попытку добраться до отличия бытия от сущего, исходя из того, что называется природой. Мы хотим рассмотреть каузальность, сравнив её с мотивацией. При этом мы выходим на феномен основания, основывания. Однако фундирование не равно каузальности или мотивации. Что такое каузальность? Как она понимается в естествознании? Возьмём пример: «Когда светит солнце, камень становится тёплым». Это – основанное на наблюдении положение вещей, установленное посредством восприятия органами чувств. Речь идёт о *последовательности (Abfolge)*. – Однако говорят: «Когда светит солнце...» – таким образом, речь идёт об *эмпирическом положении*. «Всякий раз, как светит солнце...» описывает лишь хронологическую последовательность. – Однако «когда» подразумевает не только следование, но некоторое условие, неизбежное следование! Это – каузальность в том виде, в каком она привычна в естествознании. Она господствует в мышлении Нового времени начиная с Ньютона и Галилея. Затем Кант взялся за критику чистого разума. У Аристотеля находим *causa efficiens*, которая приводит к некоему эффекту. Но тождественно ли это

современному понятию каузальности? – Необходимое следование одного за другим интерпретируется как некоторый «результат, вызванный некоторой причиной». Кант говорит осторожно: «Всякое событие предполагает в предыдущем состоянии нечто, *за чем* (wogauf) оно *следует по некоторому правилу*»<sup>5</sup>. (В современном духе сказали бы, однако: из чего (wogaus) оно следует!). Это «за чем» означает: по времени, но обязательно по некоторому правилу. Нельзя знать «из чего», то есть, как что-то развивается из чего-то другого!

У.: Новые научные формулировки являются даже более осторожными. Они говорят: до сих пор всегда так; предположим, что если ничего не изменится, то и в будущем всё будет происходить таким образом.

Х.: Это означает, однако: при условии, что сверх того не случится никакое другое происшествие. Если к этому добавятся новые факторы, закон должен быть сформулирован заново на основании новых наблюдений, при новых условиях. *Causa efficiens* Аристотеля ещё годится в естественном, донаучном, мировоззрении. Это αἰτία. Причина (Ursache) является понятием юридическим, делом (Sache), которое разбирают. Причина есть то первое, от которого нечто происходит, которое нужно вначале обсудить; такой же смысл имеет «causa». Греки различали четыре причины: материальную, формальную, целевую, действующую. Возьмём для примера серебряных дел мастера, которому нужно отлить чашу. При производстве следует различать четыре причины: определяющим, «должным» является назначение (Auftrag), стало быть, нечто финальное, «отчего» (weswegen), οὗ ἕνεκα.

Во-вторых, сюда относится образ (Gestalt) чаши, который мастер должен иметь в виду в качестве формы: это εἶδος. Форма – это уже иное толкование εἶδος, что означает образ. Целевая и формальная причины связаны. Обе вместе, опять-таки, определяют третью, материал, ἐξ οὗ, здесь – серебро. В-четвёртых: *causa efficiens*, изготовление, ποίησις или ἀρχή

<sup>5</sup> Кант И. *Критика чистого разума. Сочинения в 6-ти тт.* Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 279. – Прим. перев.

τῆς κινήσεως – это ремесленник. – Современная *causa efficiens* больше не является той же самой! Ποίησις и πράξις не то же самое, что изготовлять (*herstellen*) и действовать (*handeln*). У πράξις есть мотивация!

Современная каузальность предполагает природный процесс, а не ποίησις. Греки рассматривали и интерпретировали κίνησις предстающей перед ними природы исходя из ποίησις. Галилей с этим полемизировал. В сегодняшней науке мы находим стремление распоряжаться природой, использование, умение вычислять наперёд, заранее определять, каким образом должен происходить естественный ход событий, для того чтобы я мог относиться к нему уверенно. Важны надёжность и уверенность. В стремлении распоряжаться выдвигается требование уверенности. Действительно то, что наперёд вычисляемо, измеримо, и только это. Можно ли таким образом подходить к больному человеку? Нас подстерегает провал! – Закон причинности действителен для физики, но даже и там весьма ограниченно. То, что говорит Аристотель, верно лишь в том случае, если исходить из взглядов на мир, свойственных его времени. Например, аристотелевское понятие движения. Что такое движение?

У.: Изменение местоположения в течение какого-то времени.

Х.: У Аристотеля это называется φορά; это означает, что тело перемещается с одного место на другое, на *своё* место. У Галилея упраздняются верх и низ, право и лево; физикалистское пространство является гомогенным; внутри его одна точка не отличается от любой другой. Лишь такое восприятие пространства даёт возможность зафиксировать передвижение. Пространство должно быть гомогенным, потому что законы движения должны быть везде одинаковыми, лишь тогда можно рассчитать и измерить любой процесс. Природа рассматривается вполне определённым образом – так, чтобы она удовлетворяла условиям измеримости. Сущее получает предметность, объективность. В мышлении греков мы не находим ничего объективного. Объективное впервые появляется в современном естествознании. Кроме

того, человек становится субъектом в декартовском смысле. Бессмысленно говорить «объективное» без всех этих предпосылок.

У.: Но тогда «объективное» является лишь научно устанавливаемым? Всё другое является субъективным?

Х.: Является ли наше, совсем иное, понимание пространства лишь субъективным? ... Это уже усмотрение бытия! Понимание (Einsicht)! Это истина другого рода, нежели в физике, возможно, более высокая! Когда мы это видим, мы обретаем свободную точку зрения на науку.

У.: Но ведь и в психологии есть некоторая возможность вычисления, которая является достаточно необходимой и правильной и которая может быть во многом применимой. Профессор Босс говорит, что при этом мы *не* можем применять такого рода каузальные представления? Это как?

Х.: Вопрос вот в чём: «Какова компетенция науки? Что может быть её компетенцией?» Сегодня наука часто понимается лишь как естествознание. (Англосаксонское: *science versus art.*) Так где же в психологии научная постановка вопроса является осмысленной? Применима ли она к психическому? Что это такое – психическое? Задумывались ли вы над этим вопросом?

У.: Фрейд хотел естественнонаучную каузальность перенести на психическое. Так он пришёл к идее аппарата, механистического понимания.

Х.: И поразительно то, что при этом на самом деле нечто обнаруживается! Но есть ли что-либо толковое в том, что при этом обнаруживается? Соответствует ли оно действительности? Видели ли когда-нибудь физики действительность? Речь о соответствии действительности вообще не имеет никакого смысла. Электроны и тому подобное являются гипотезами, которыми хоть и позволено оперировать, но никто их не видел. Сегодня в кибернетике существует даже такое мнение, что природа устроена наподобие «аппарата». Тогда люди, которые оперируют этим аппаратом, также будут меняться. Что такое психическое? Спрашивают о *процессах*, об *изменениях в психическом*, но не о том, что такое психическое. Как



при этом видятся люди? Тревожным является то, что таким образом можно рассматривать людей. Но допустимо ли это? Или *тоже* нужно?

У.: Этим закрывается возможность некоего другого понимания.

У.: Следовало бы и так *тоже*, однако в некотором более низком ранговом порядке.

Х.: Похоже, что сегодня кибернетика всё более и более превращается в универсальную науку и что сознание при этом считается чуть ли не «*мешающим фактором*» («*Störfaktor*»). Теперь мы хотим ещё посмотреть, как обстоит дело с *мотивацией*. Приведите примеры.

У.: В случаях с уголовными преступниками чаще всего говорят о мотиве, например, у Бюргера-Принца (Hans Bürger-Prinz): мотив преступления. Оно может, например, совершаться на почве определённого состояния возбуждения. От возбуждения осуществляется переход к действию.

Х.: Возбуждение является мотивом?

У.: Нет, мотивом является, скорее, *causa finalis*.

У.: Возьмём, например, девушку, которая ворует молоко, потому что она в детстве недостаточно получала его от матери. Мы тогда говорим, что голод является мотивом питания.

Х.: В самом деле?

У.: Нет, это движущая причина (*Beweggrund*).

Х.: Каузальное и целевое смешиваются.

У.: Возбуждение может быть мотивом, если возбуждения стараются достичь.

Х.: Что такое движущая причина? Какое движение имеется в виду?

У.: Движение к тому, чтобы как-то действовать.

Х.: Что такое действие (*Handlung*)?

У.: Для этого нужна рука (*Hand*), человек.

Х.: Животное может действовать? Например, взять булочку? Закрывать окно, потому что снаружи шумно? Что это за движение?

У.: Мотив такой: я хочу покоя.

Х.: Эта последовательность является определённого рода каузальностью?

У.: Нет, эта последовательность не является необходимой. В этом есть свобода.

Х.: В чём эта свобода?

У.: Решение может приниматься между двумя мотивами, например, удовольствия и неудовольствия. Человек следует за более сильным раздражителем.

Х.: Тогда что такое мотив? То, что определяет меня к тому, чтобы закрыть окно. Мотив приводит к возникновению свободного желания; он его не ограничивает. Мотив не является принуждающим. Нет принуждения, есть свобода. Меня к чему-то обращают. Мотив является основанием, которое я себе представляю, которое я испытываю как нечто, меня определяющее. Мотив в этом случае: желание покоя. Ну, а весь процесс: является ли закрытое окно результатом шума? Есть тут каузальная связь?

У.: Нет.

Х.: Мотиву свойственно быть чем-то определяющим (Bestimmende); слушать голос (eine Stimme hören) и отвечать ему. Сюда входит определённое отношение к миру, определённая ситуация. Шум не является исходной причиной того, что я встаю, чтобы закрыть окно.

У.: Но можно было бы изготовить машину, которая закрывает окно при шуме!

Х.: Да, тогда шум был бы причиной. Но слышит ли машина шум как шум? У машины нет способности принимать решения. Другой пример: человек видит дым.

У.: Тогда мы предполагаем огонь.

Х.: Как связан увиденный дым с огнём?

У.: Есть опыт того, что там, где есть дым, есть и огонь. Видимый дым является видимым основанием моего предположения, что что-то горит.

Х.: Каковы следствия?

У.: Я вызываю пожарную команду.

Х.: Это значит, что огонь был не просто воспринят, но и осознан как опасность. Опасность является движущим мо-

тивом того, чтобы поднять тревогу. К чему тогда относится мотив?

У.: Это предупреждение.

Х.: Нет, он относится к жизненному опыту, это не предупреждение. В шуме уже есть то, что мешает. Здесь совсем не о чем предупреждать.

У. Я начинаю двигаться в силу ожидания, что нечто произойдёт, когда я буду двигаться. Закрытое окно действует таким образом, что шум не проникает.

Х.: Что за основание (Grund) представляет собой побудительная причина (Beweggrund)? Для этого необходим привычный мир, контекст мира, в котором я пребываю. В отличие от причины, которая действует в соответствии с правилом, для определения того, что является мотивом, ничего такого не нужно. Особенностью мотива является то, что он меня двигает, он обращён к людям. В мотиве явно есть нечто сущее, которое ко мне обращается; понимание, бытие открытым для определённого смыслового и мирового контекста.

У.: Тем самым мотив рассматривался бы не совсем в психологическом смысле? Как это следует понимать?

Х.: Из испытываемого, видимого, а не только из области психического. Что означает мотивация в психиатрии?

У.: Можно, например, заняться исследованиями рынка, в которых спрашивается, на что реагируют люди.

Х.: В этом нет ничего от психологии.

У.: Как же, психология продаж.

Х.: Что такое психика? Является ли рынок психическим?

У.: Это раздражитель.

Х.: Как вообще мы могли бы сравнить каузальность и мотивацию?

У.: Это возможно, поскольку обе являются основаниями.

Х.: Мотив является побудительной причиной человеческого поступка; каузальность – побудительная причина для последовательностей в природных процессах. – Но что такое основание? Можно сказать: то, на чём стоят. Или можно сказать: ничего не бывает без основания. Это

*положение об основании (Satz vom Grund)*. Нет ничего без основания (принцип, впервые высказанный в XVII веке Лейбницем). На основании чего мы это знаем? Закон каузальности основывается на положении об основании. Это годится для сферы естествознания. Положение об основании: «Основанием является то, что уже не может быть к чему-либо сведено». Ἀρχή является тем первым, откуда нечто есть или нечто возникает, или исходя из чего нечто познаётся: (1) *ratio essendi*, основание бытия, (2) основание возникновения, (3) основание для познания (увидев дым, мы думаем об огне, однако же огонь является основанием возникновения дыма). Основание бытия (Seinsgrund) = основание для того, что есть вещь, как она есть. Сущностное основание (Wesensgrund): всякий цвет как цвет является протяжённым. Цветность основана на протяжённости (но величина не является причиной цвета). Основание бытия фундирует.

Все различные основания сами основываются на положении об основании: всё, что есть, имеет основание.

У.: Не является ли это произвольным?

Х.: Естествознание ставит условия и смотрит за тем, что получается. Мы не так далеко продвинулись. Мы лишь увидели феномены, θεωρεῖν = усматривать (erblicken). *Каузальность* – это идея, онтологическое обозначение; она относится к обозначению бытийной структуры природы. *Мотивация* касается экзистенции человека в мире как действующего претерпевающего существа.

Ещё стоит вопрос, является ли *положение об основании* очевидным принципом или же оно может быть сведено к *положению о противоречии*. Оно является *принципом мышления или бытия*?

*Семинар, состоявшийся 2 и 5 ноября 1964  
в доме Босса*

I. – 2 ноября 1964

Для начала – анекдот о Сократе.

Один много путешествовавший софист спрашивает Сократа: «А ты по-прежнему стоишь тут и говоришь всё то же самое? Ты, однако, себя не утруждаешь». Сократ отвечает: «Нет, это вы, софисты, себя не утруждаете, ибо всегда говорите о чём-то новом и о самом новом, и всегда о чём-то другом. Трудно, однако, говорить то же самое и самое трудное: говорить то же самое о том же самом».

Сократ ещё и потому был величайшим западным мыслителем, что он ничего не писал. Мы здесь также хотим постараться сказать то же самое о том же самом. Здравому человеческому рассудку это кажется странным. Это называют тавтологией. С логической точки зрения, это предложение, которое ни о чём не говорит. Мы, стало быть, занимаем позицию, противоположную логике.

Все наши усилия сопряжены с одной трудностью – *методической*. Она касается подхода к феноменам и того, в каком виде и каким способом они удостоверяются и могут быть удостоверены. Чем более само собой разумеющимися кажутся нам естественнонаучные представления, тем более странными будут те размышления о пространстве, временности, человеке и каузальности, в которых мы тут упражняемся.

Но если вы чувствуете себя как дома в естественнонаучном представлении, то означает ли это, что у вас есть знание об этих ваших естественнонаучных подходах? Установлено: если в естественнонаучном мышлении вы чувствуете себя как дома, то ваше представление постоянно направлено на природу. Я спрашиваю вас: что значит здесь природа? Основной чертой той природы, которую подразумевает естественнонаучное представление, является закономерность. Исчислимость является следствием закономерности. Из всего, что есть, во внимание принимается лишь то, что измеримо,

что может быть оценено количественно. Все другие характеристики во внимание не принимаются. Спрашивается: при каких предположениях природа может мыслиться таким образом? Что при этом является первичным? Проект (Entwurf) гомогенного пространства и гомогенного времени. При этом по времени и изменению места измеряются закономерные движения точечных масс.

Кант был первым, кто эксплицитно выразил характер природы, представленной естественнонаучным образом. И потому он первым сказал о том, чем является закон в его естественнонаучном смысле. То, что подлинным выразителем позиции естествознания был философ, указывает на то, что это вовсе не дело естествознания, а дело философии размышлять о том, на что постоянно направлено естествознание, даже если учёные-естественники, как правило, этого эксплицитно не знают. Кантовское определение закона гласит: «*Природа вообще*» есть «закономерность явлений в пространстве и времени»<sup>6</sup>. Далее: «*Природа есть существование (Dasein) [Existenz] вещей, поскольку оно [das Dasein] определено по общим законам*»<sup>7</sup>. Естественнонаучный закон каузальности – это закон, в соответствии с которым явления впервые составляют природу и могут становиться предметом опыта. Природа *materialiter spectata* (в том, что касается её положения вещей, природа в целом) есть воплощение явлений, поскольку они по внутреннему принципу каузальности необходимо между собой связаны (ср. там же, § 16). Природа *formaliter spectata* (теперь не совокупность вещей природы, не все предметы, материя, но природа вещей) есть воплощение правил, которым все явления должны подчиняться (ср. там же, § 17).

Кант различает правило и закон. Правило (Regel) происходит от латинского *regere* = руководить, управлять, путеводная нить, правильный. «Представление о всеобщем условии,

<sup>6</sup> Кант, *Критика чистого разума*, указ. соч., с. 213.

<sup>7</sup> Кант И. *Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. Сочинения в 6-ти тт.* Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1964. С. 111. – Прим. перев.

согласно которому *может* быть полагаемо (стало быть, одним и тем же способом) какое-нибудь многообразное, называется *правилом*; оно называется *законом*, если согласно ему многообразное *должно* быть полагаемо».<sup>8</sup>

Вся эта материально и формально определённая область, называемая природой, в которой вы, мысля естественнонаучно, чувствуете себя как дома, очерчена Галилеем и Ньютоном. Этот проект был выполнен, или выдвинут в качестве гипотезы, с учётом определения законов, в соответствии с которыми точечные массы движутся в пространстве и времени, но вовсе не с учётом того сущего, которое мы называем человеком.

Из этого факта становится очевидной вся пропасть между естествознанием и рассмотрением человека.

Естествознание может определять человека лишь как нечто наличное в природе. Встаёт вопрос: постижимо ли таким образом человеческое бытие вообще? Внутри этого естественнонаучного проекта мы можем видеть его лишь как природное существо (*Naturwesen*); это значит, мы притязаем на то, чтобы определять человеческое бытие с помощью метода, который разработан вовсе не для его особой сущности.

Остаётся вопрос, что имеет приоритет: этот естественнонаучный метод восприятия и вычисления закономерностей или требование определить само человеческое бытие как таковое в опыте самости (*Selbsterfahrung*) человека? Спрашивается: на чём основан этот естественнонаучный проект природы? В чём его истина? Можно ли его подкрепить доказательствами? Нет, доказать его нельзя. Единственное, что можно, так это рассматривать результаты и воздействия, которые могут быть достигнуты посредством естественнонаучного мышления, в качестве критерия того, что естественнонаучный метод является корректным в своей предметной области. Результат, однако, никогда не является доказательством, и уж тем более он не является критерием достоверности метода, приводящего к этому результату. Что же тогда

<sup>8</sup> Кант, *Критика чистого разума*, указ. соч., с. 709.

за смысл у результата? Возможность овладения природой. Ницше говорит:

«Естествознание хочет с помощью своих формул научить *овладевать* силами природы: оно не хочет ставить на место эмпирически-чувственного понимания некое “более истинное” понимание (как это делает метафизика)»<sup>9</sup>.

Важно решить: можем ли мы вообще рассматривать человека и притязать на определение человеческого бытия в соответствии с естественнонаучными представлениями, т. е. в горизонте той науки, которая разработана без учёта специфического человеческого бытия? Или же, принимая во внимание этот естественнонаучный проект, мы должны спросить: как же проявляет себя это самобытное человеческое бытие и какого подхода и рассмотрения оно требует?

Повторяем: истина всего естествознания основывается на результате.

Что обычно мы понимаем под истиной? Соответствие высказывания тому, что себя показывает. *Adaequatio rei et intellectus*. Как относится это к истине естествознания?

В физике предлагают теорию, а затем экспериментами проверяют, соответствуют ли этой теории экспериментальные процессы. Показывают лишь соответствие результатов эксперимента теории. Не показывают, что теория как таковая является познанием природы. Ни эксперимент, ни результаты эксперимента не выходят за рамки теории, а остаются в сфере, обозначенной теорией. Эксперимент рассматривается не в соответствии с природой, а в соответствии с тем, что установлено в теории, и то, что установлено в теории, является проектом природы в соответствии с естественнонаучным представлением, например, галилеевским.

Но сегодня даже в физике есть новаторские попытки эксплицитно определиться с внутренними границами физики,

<sup>9</sup> Nietzsche F. *Nachgelassene Werke* (Неопубликованное из периода «переоценки ценностей») // *Nietzsche's Werke*. Bd. XIII. Leipzig, 1923<sup>2</sup>. S. 79.



причём остаётся спорным, может ли физика в принципе с этим справиться.

Вопрос в том, чтобы признать этот метод, разработанный для пространственно-временного движения физических тел, чужеродным по отношению к человеку, по отношению к тому, что составляет человеческое бытие.

Говорят, что предметом естественнонаучных исследований может быть некоторая часть человека, нечто вроде организма (Soma), т. е. то, что в человеке является природой. В результате таких исследований в современной медицине появляется множество очень эффективных методов лечения. При этом в большинстве случаев добавляют, что к главному в человеческом бытии с естественнонаучных позиций подходить нельзя.

Конечно, человека *можно* рассматривать и естественнонаучным образом, как часть природы. Но остаётся вопрос, обнаруживается ли тогда ещё что-то человеческое, что-то, что касается человека как человека.

Нельзя разделить человека на область, являющуюся природой, и более центральную область, которая природой не является. Как бы мы соединили вместе две столь неоднородные вещи и заставили их влиять друг на друга? Скорее, это так называемое более центральное, к которому нельзя подходить с естественнонаучных позиций, должно обуславливать и сущность так называемой периферийной зоны, вроде организма человека, независимо от того, можно ли его вдобавок рассматривать ещё и с естественнонаучной точки зрения или нельзя. Однако здесь мы не сможем двигаться вперёд, пока не разберёмся с основными принципами.

II. – 2 ноября 1964

Естественнонаучный проект природы выполнен человеком, стало быть, является человеческим отношением. Спрашивается: какой аспект человеческого бытия приходит к явленности в этом проекте законосообразного дви-

жения в пространстве и времени? Каков характер проекта природы, сделанного Галилеем? Например, в падающем яблоке Галилея интересует не яблоко и не дерево, с которого оно падает, а лишь измеримая высота падения. Стало быть, он предполагает некоторое гомогенное пространство, в котором закономерно движется, падает, какая-то точечная масса.

Здесь следует обратиться к тому, что было сказано на семинарах 24-го и 28-го января 1964 о предположении (*Supposition*) и *assceptio*, короче, о *принятии*. Что здесь, в этом своём предположении, принимает Галилей? Он, бесспорно, принимает следующее: пространство, движение, время, каузальность.

Что значит, что я принимаю нечто такое, как пространство? Я принимаю, что имеется нечто такое, как пространство, и более того, что у меня есть отношение к пространству и ко времени. Это *assceptio* не является каким угодно, но в нём содержатся необходимые отношения к пространству, времени, каузальности, в которых я состою. Иначе я не мог бы взять стакан со стола. С такого рода принятием не возможны никакие эксперименты. Высказывание о том, что пространство есть, не имеет отношения к физике. Что же это за высказывание? Что оно говорит о человеке, если для него возможны такие предположения и такое принятие? То, что он как человек с самого начала застаёт себя в отношении к пространству, времени, каузальности. Мы стоим перед феноменами, которые сами себе требуют соответствующего им способа обнаружения, внятия. О том, что принято, физик больше ничего уже сказать не может, но философ – может. Это принятие является чем-то, к чему уже нельзя добраться из естествознания, но что является вместе с тем фундаментом для его собственных возможностей.

В какой мере и каким образом можно что-то сказать об этом непосредственно себя кажушем? В этом вопросе слово «непосредственно» (*unmittelbar*) снова оказывается сомнительным. Что мы называем непосредственным? Стол, вещи, которые находятся в пространстве и продолжают быть во

времени. Стало быть, эти вещи являются близлежащими (Nächstliegende). А пространство, если мы захотим себя в нём ограничить? Я ведь не могу увидеть ничего пространственно вещного (Dinghaftes) без пространства, и пространство всем вещам уже предзадано, но как таковое не схватывается.

Здесь нам нужно вспомнить отличие, которое уловил уже Аристотель: он различает *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* и *πρότερον τῇ φύσει*. Это значит, например, что в соответствии с нашим пониманием близлежащим для нас является стол, который находится в пространстве. Однако по отношению к бытию стола близлежащим является пространство. Пространство, по сути дела, является более ранним. Оно, прежде всего, делает возможным стакан как пространственную вещь. Близлежащее в этом смысле и есть подлинно ближнее (Nächste). Однако это *подлинно* ближнее является самым трудным для нашего понимания. Стало быть, близлежащее, в зависимости от того, по отношению к чему оно является близлежащим, будет двух видов, а именно: а) по отношению к самой сути дела (Sache), б) по отношению к нашему пониманию таковой.

И как обстоит теперь дело со временем? Я вижу на часах, что уже одиннадцать часов вечера. Где тут время? Оно в часах? Говорят, что время узнают по движению стрелки часов. А когда часы стоят, тогда как? Даже когда часы стоят, время не исчезает совсем. Я только не могу больше сказать, сколько времени.

### III. – 5 ноября 1964

Здесь не делается никаких выводов, но каждое положение, которое рассматривается при таком способе мышления, должно быть всякий раз заново удостоверено и обдуманно. Часто удаётся это сделать, а часто нет. Иногда человек хоть и *понимает* (*versteht*) собственный вопрос (Sache), но самого его в более тёмные моменты больше не *видит*.

В начале прошлого семинара спрашивалось: что для естествознания Нового времени означает «природа»? Для

её определения мы обратились за помощью к Канту. От него мы услышали дефиницию: природа – это закономерность явлений. Это странное предложение. Но почему вообще спрашивается о «природе» естествознания? Потому что естествознание специально не обдумывает определение природы. Галилей был первым, кто предложил этот проект природы. Сделал ли он при этом просто «предположение» («Voraussetzung»)? И что это тогда было за «предположение»? Это была подстановка (Unterstellung). В чём различие предположения при логическом заключении и подстановке? Различие состоит в том, что из предположений посредством заключений делается вывод о чём-то другом, и здесь, стало быть, существует логическое отношение между предположением и выводом. При суппозиции, напротив, научное рассмотрение соответствующей области *основывается* на предположенном. Здесь речь идёт не о логическом, а об онтологическом отношении.

Что – и чему – будет на самом деле подводиться в качестве основания современным естествознанием? У Галилея как наблюдателя-естественника при рассмотрении падения яблока отсутствуют и дерево, и яблоко, и земля. Он видит всего лишь точечную массу, которая закономерно падает из одного места пространства в другое. Вместо дерева, яблока и луга подставлена естественнонаучная «природа», которая состоит, соответственно, из закономерных движений точечных масс как изменений положения в однородном пространстве и в очередности моментов однородного времени. Это *естественнонаучная суппозиция*.

В этой суппозиции, в этой подстановке так определённой «природы», заключено одновременно и некое *asceptio*. Ибо в качестве бесспорно данного при такой суппозиции будет, в принципе, приниматься существование пространства, движения, каузальности, времени. Принятие (Annehmen) и приятие (Hinnehmen) здесь означают: непосредственное *внятие* (Vernehmen). В естественнонаучной суппозиции принимается однородное пространство, в котором, среди прочего, встречается, например, чашка.

Эта чашка сама является чем-то протяжённым, стало быть, пространственным. Если я чашку поднимаю и делаю из неё глоток, где то пространство, в котором она находится и в котором её передвигают? Оно не воспринимается тематически. Чашка является при этом близлежащим: *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*. Пространство является *πρότερον τῇ φύσει*. Пространство для нас не воспринимается, будучи, однако же, по отношению к возможности бытия чашки близлежащим, или предзаданным.

Закон Ньютона об инерции гласит: всякое тело сохраняет состояние покоя или равномерного прямолинейного движения до тех пор, пока воздействующие на него силы не вынудят его это состояние изменить.

Итак, этот закон начинается словами: *всякое* тело. Мог ли человек когда-либо наблюдать *всякое* тело? Конечно, нет. Несмотря на это, положение будет считаться действительным для всякого природного явления. Следовательно, речь при этом идёт о суппозиции, подстановке. Состояние природного тела определяется посредством законов движения. Потому Кант говорит: природа есть закономерность явлений в их движениях, и эти движения есть изменения того, что устойчиво лежит в основании. Это лишь краткое указание на то, что предполагается в такого рода законе.

Аристотель представил этот фундаментальный вопрос о двоякой точке зрения в отношении близлежащего в своей *Физике*. В заключении соответствующего раздела говорится: дети сначала обращаются ко всем мужчинам как к отцу и ко всем женщинам как к матери. Лишь позднее они учатся различать мужчину и отца, женщину и мать (*Physik I, 1, 184 b 12 ff.*)<sup>10</sup>.

Для ребёнка мужчина является отцом. У него ещё нет никакого представления о мужчине и женщине как том, что определяет отца и мать в их сути. Это придёт лишь позднее. В какой мере это отношение между отцом и женщиной иллюстрирует отношение чашки и пространства?

<sup>10</sup> Аристотель. *Физика. Собрание сочинений в 4-х тт.* Т. 3. М.: Мысль. 1981. С. 61. – Прим. перев.

В отношении мужчина-отец мужчина является общим определением отца, поскольку всякий отец является мужчиной, но не наоборот. Для чашки пространство не является общим (Allgemeine). Пространство не является понятием. У пространства и чашки речь идёт о более фундаментальном отношении. Такое отношение мы уже встречали у Канта, когда он говорил: бытие не является реальным предикатом, а только полаганием (Position), что означает: существование не является чем-то общим для стола.

Если вы говорите, что чашка существует, тогда вы отнесены к наличествующей (anwesende) чашке. А что с её существованием? Таковое всё-таки не является свойством чашки. Присутствие не обнаруживаемо на самой чашке. Существование должно лежать ещё ближе к вещи, чем пространство.

Здесь усматривается *онтологическое различие*: то есть различие между бытием и сущим, первое из которых доступно иным способом, нежели тот, которым доступно сущее.

Если вы помните, во всяком опыте пространство нам всегда уже нетематическим образом дано. Тогда чем, собственно, является пространство? Если мы хотим воспринять пространство, то как мы должны вести себя по отношению к чашке? Мы позволяем ей стать нетематической и делаем темой пространство. Означает ли это, что мы тем самым осуществили некоторую абстракцию? Как раз нет. Мы ведь уже подчёркивали, что пространство никоим образом не является общим для чашки, как, например, понятие дерева для действительной берёзы. Мы лишь делаем темой нечто нетематическим образом неизбежно *со-данное* (Mit-Gegebenes). Что будет с чашкой, когда мы отвернёмся от неё и обратимся к тематизированному нами пространству? Тематизация как будто переворачивается. Если я делаю темой пространство, то я всё же не могу не принимать во внимание чашку. Тематизированным является именно то пространство, в котором находится чашка. Поэтому я не смог бы понять характер пространства как того, в котором находится чашка, если бы вовсе не принимал во внимание чашку. Я должен лишь позволить чашке стать нетематической.

В четвёртой книге *Физики* Аристотель впервые эксплицитно сформулировал определение пространства, ставшее решающим для всей западной мысли. Первое определение Аристотеля таково: τόπος = место (Ort) (у греков не было вообще никакого собственного слова для пространства); место тела определяется тем, что оно как протяжённое ограничивает. При этом, однако, для греков граница – это не то, где нечто прекращается, не негативное, а то, откуда нечто начинается, то, чем ему в его форме устанавливаются границы. Граница (πέρας) является у греков позитивным определением. То другое, что позволяет, чтобы нечто, вроде протяжённой телесной вещи, занимало пространство, греки называют χώρα: пространство, которое может вмещать (aufnehmen) так ограниченную вещь. Пространство обладает свойством вмещения, оно предоставляет вещи её место; пространство охватывает (umhält) то, что очерчено границами телесной вещи и что предоставлено самим пространством.

У греков все тела в соответствии с их специфической природой имели своё собственное место: тяжёлые тела находились внизу, лёгкие – наверху. Таким образом, различные места в пространстве выделяются качественно, как верх и низ, и так далее. Галилей всё это выделение пространственных мест перечёркивает. Для него уже больше нет никакого верха и низа.

Когда мы воспринимаем чашку, мы внимаем (vernehmen) тому, что пространство, пространственное, эту чашку окружает и предоставляет ей место, но вовсе не тому, чем является само пространство. Вплоть до настоящего времени пространство в западной мысли рассматривается лишь по отношению к телам и предметам и никогда как пространство само по себе и как таковое.

В конце прошлого семинара мы начали говорить о времени. Я смотрю на часы и вижу, что они показывают двадцать один час двадцать пять минут. Если утром придёт господин Босс и увидит бумажку, на которой я записал это теперешнее время, то обнаружит, что это записанное показание перестало быть правильным.

Когда мы смотрели на часы, мы спрашивали: «Где время?» Можно ли вообще так спрашивать: «где»? «Где» можно спрашивать лишь о чём-то пространственном. Получается, что сам вопрос сбивает с толку. Как же нам нужно спрашивать о времени? О времени мы спрашиваем: «Когда?» Могу ли я спросить: «Когда время?» Так тоже не годится. Так я спрашивал бы о времени, в котором время находится. Спрашивать «когда время» столь же неверно, как и спрашивать «где пространство». Как следует спрашивать про время? Если я спрашиваю о времени на часах, я спрашиваю, *сколько* времени (*wieviel Uhr*), стало быть, о некотором «сколько», значит, о чём-то измеримом. При всяком измерении времени время должно быть уже предзадано. Мы спрашиваем теперь: «Каким образом задаётся время, когда мы определяем его по часам?»

Повторяем: мы констатируем, что сейчас на часах 21.37. Говорю ли я здесь о времени? Что вы делаете, когда считываете показания часов? Вы, по сути дела, всегда говорите: *сейчас* 21.37. Всегда, когда вы смотрите на часы, вы говорите – вслух или про себя – *сейчас*. Итак, я пишу на листочке: *сейчас* 21.37. Когда господин Босс прочитает это утром, запись на листочке будет неправильной. Господин Босс должен будет написать: *тогда* было 21.37.

#### IV. – 5 ноября 1964

В перерыве некоторые из вас выказывали явное недоумение по поводу того, что мы так настаиваем на определённых словах. Было бы большим заблуждением смотреть на это как на нашу личную причуду. Определённое слово языка говорит именно то, что оно говорит, и только это, и в этом – тайна языка. Поэтому нельзя просто болтать «вокруг да около» и употреблять для одной и той же вещи любые так называемые синонимы.

Возвратимся к предложению: *сейчас* 21.37. На следующее утро мы должны это ошибочное предложение исправить: *тогда* было 21.37. Ушло ли это значение времени окончательно



но? Нет. Оно возвращается. Оно возвращается *тогда*, когда снова наступает вечер.

Я вообще ничего не смог бы считывать с часов, если бы я не говорил: *сейчас* столько-то времени, неважно, произношу я это «сейчас», или оно остаётся несказанным. То, что это «сейчас» остаётся в большинстве случаев не проговоренным, как раз и показывает, что «сейчас» само собой разумеющимся образом предзадано. Всегда ли, однако, «сейчас» есть лишь при считывании показаний с часов? Нет, и когда я не смотрю на часы, а, например, выглядываю в окно, это тоже «сейчас». Следовательно, «сейчас» – всегда? Всегда ли это другое «сейчас»? Почему «сейчас» – другое? Более раннее или более позднее. Если бы более раннее «сейчас» снова становилось бы таким же «сейчас», каким, например, является теперешнее «сейчас», то время должно было бы двигаться в обратном направлении. Время этого не делает. Как же идёт время? Время *про-ходит* (*ver-geht*). Поразительно, оно проходит и одновременно *сто-ит* (*steht*). Говорят также о течении времени.

Как относятся «тогда» и «потом» к «сейчас»? Время всегда проходит между «тогда» и «сейчас» и между «сейчас» и «потом».

Всякое «сейчас» я определяю как *к чему-то относящееся*. Предположим, я засыпаю, всё ещё говоря «сейчас», потом просыпаюсь и опять говорю «сейчас». Как я отличаю «сейчас» при просыпании от «сейчас» при засыпании? Я говорю при этом: «сейчас». Засыпая, я говорю: сейчас вечер, а просыпаясь, я говорю: сейчас утро. Утро и вечер связаны с восходом и заходом солнца, по которому вообще измеряется время. В сравнении с определением времени по часам это было первым грубым измерением. Как относится время дня (*Tageszeit*) ко времени? День – это определённое ограниченное время. Как относится определённое время дня ко времени вообще? В соответствии ли с тем, как относится пространство комнаты к пространству всего дома? Всякое ограниченное пространство находится в некотором большем пространстве, точно так же и определённый промежуток времени находится во времени. Каким образом он там находится?

Отдельные малые пространства занимают лишь часть отдельного большего пространства; отдельные пространственные формы, например комната и стакан, занимают часть большего пространства дома; отдельные части дома как таковые занимают всё его пространство *одновременно*. Части времени, напротив, не являются одновременными, но с необходимостью следуют *друг за другом*. Находящееся в пространстве находится рядом с чем-то, над чем-то или за чем-то, тогда как промежутки времени всегда следуют друг за другом. Время одномерно. В физике эта одномерность добавляется к трём измерениям пространства как четвёртое, как., то есть как линия, в направлении которой ведут отсчёт. Все «сейчас» следуют одно за другим. Очевидно, теперь мы должны рассмотреть «сейчас» более подробно. Каково расстояние от «сейчас» до «тогда» и «потом»? Ближайшее от «сейчас» «тогда» – это «*только что*» (*soeben*), а ближайшее «потом» – это «*сразу*» (*sogleich*). Всякое «сейчас», которое мы говорим, одновременно является и «только что», и «сразу», то есть во времени, к которому мы обращаемся как к «сейчас», имеется *промежуток* (*Spanne*). Во всяком «сейчас» есть ещё и «только что», и «сразу».

Однако в момент, в который мы начинаем отсчитывать время, мы больше не обращаем внимания на «только что» и «сразу», мы обращаем внимание только на последовательность «сейчас». Стало быть, отсчёт времени является совершенно определённым отношением ко времени, где его свойства быть натянутым (*Gespanntsein*) по направлению к «только что» и к «сразу» больше не принимаются во внимание. Тем не менее эти свойства в какой-то мере всё же ещё здесь, ибо «только что» превращается в прошлое, в «прежде», наконец, в «*больше не*». «Сразу» превращается в «после этого» и, наконец, в «*ещё не*».

Уже аристотелевская дефиниция времени гласит: «Время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему» (*Physik* IV, 11, 219 b 1)<sup>11</sup>. Это

<sup>11</sup> Аристотель. *Физика. Сочинения в 4-х тт.* Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 149. – Прим. перев.

определение времени через движение предмета стало общепринятым для всего Запада, равно как и определение пространства через физическое тело. Следовательно, и время стало всегда определяться лишь исходя из своего движения, но не как время как таковое.

*Есть* ли время вообще? Когда мы вот так спрашиваем о том, есть ли время, то какое время мы теперь рассматриваем? Согласно привычному пониманию бытия таковое означает: присутствие (Anwesenheit). Что в самом времени соответствует этому пониманию бытия как присутствия? Присутствующее означает то же самое, что и настоящее (gegenwärtig). Настоящее во времени – это всегда только «сейчас». С точки зрения присутствия в настоящем, «только что» и «сразу» – это «больше не» и «ещё не». Но всё-таки у прошлого и будущего есть бытие, и оно не «ничто». Прошлое и будущее только тогда «ничто», когда я ограничиваю бытие, экзистирование, присутствием в качестве настоящего. Теперь вопрос: если с понятием «есть» я вступаю (tappe) в «ничто», могу ли я вообще с привычным пониманием бытия как присутствия постичь бытие времени? Ибо если «только что» и «сразу» принадлежат времени, каждому «сейчас», то с таким понятием бытия я не схватываю бытие времени. И вообще это вопрос: есть ли время и каким образом?

Какое отношение могло бы существовать между бытием и временем?

Мы сказали, что «сейчас» имеет характер настоящего. Однако «только что» является прошедшим, а «сразу» – наступающим (Ankommende). Стало быть, оба – и «только что», и «сразу» – являются разного вида не-бытием (Nicht-sein), а именно: уже не-бытием и ещё не-бытием.

Поскольку присутствие, если исходить из времени, определяется как «сейчас», то в отношении времени понятие бытия как присутствия будет неподходящим. Тогда встаёт вопрос: а не наоборот ли? Не временем ли определяется бытие как присутствие (настоящее) и не временем ли даруется? В следующем шаге речь должна идти о том, чтобы больше не определять пространство и время так, как они доныне всегда

определялись, то есть пространство – лишь через имеющиеся в нём физические тела, а время – лишь через движение вещей, но мыслить пространство как пространство и время как время.

Во всех размышлениях подобного рода речь идёт не о том, чтобы запоминать и заучивать наизусть высказанные положения, но о том, чтобы пытаться каждый раз непосредственно внимать тому, что в них говорится. Внимать означает в данном случае гораздо больше, чем видеть и воспринимать с помощью органов чувств. Подлинному мы внимаем как раз вовсе не зрительно, не глазами.

*Семинар, состоявшийся 18 и 21 января 1965  
в доме Босса*

I. – 18 января 1965

Мы по-прежнему спрашиваем: «Что такое время?» Этот вопрос ставится вот уже две с половиной тысячи лет, но удовлетворительного ответа на него всё ещё нет. Для современной мысли важно возвращаться к традиции, а не становиться жертвой заблуждения, что можно, забыв историю, начать всё сначала. К сожалению, сегодня непосредственный исторический опыт сужается. Лишь обращаясь к традиции, можно прояснить вопросы и перестать толковать произвольно.

Есть два авторитетных источника, которые внесут ясность в то, каким образом ставился вопрос о времени. Симпликий, афинский философ-неоплатоник, живший около 500 г. н. э., написал пространный комментарий к *Физике* Аристотеля. Важно, что Симпликий в своём тексте передаёт множество сочинений досократиков – например Гераклита, Парменида, Анаксимандра. Симпликий пишет: «То, что время всегда уже заранее царит над всем, с самого начала является очевидным для любого человека, а не только для мудрецов или мыслителей. Но если бы кого-то спросили о том,

что такое время само по себе, то даже самый мудрый человек вряд ли смог бы ответить»<sup>12</sup>.

С другой стороны, Августин в своей *Исповеди* пишет: «Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему – нет, не знаю»<sup>13</sup>. Что мог иметь в виду Августин, высказываясь таким образом? В чём заключается трудность вопроса о времени в целом? Выглядит так, словно время является чем-то невыразимым. Между тем в той же книге Августина мы находим: «Горит душа моя понять эту запутаннейшую загадку»<sup>14</sup>.

Мы не хотим продолжать размышления по поводу этих двух текстов, однако при обращении к традиции становится ясным, что не только трудно найти ответ на вопрос о времени, но что ещё более трудным, нежели ответ, является разворачивание *вопроса* о времени. Необходимо специально поразмыслить над тем, каким образом можно и следует спрашивать о времени.

Если я ищу правильную постановку вопроса о времени, то как я должен спрашивать? Если я хочу спрашивать по существу предмета, то этот предмет мне уже должен быть знаком. Стало быть, я всегда уже знаю тот предмет, о котором спрашиваю. Однако если я его уже знаю, то я, собственно, больше уже не нуждаюсь в том, чтобы спрашивать про него. Значит ли это, что постановка вопроса, отвечающая существу дела, вообще не может быть разработана?

Всё отношение вопроса и ответа движется, неизбежно и постоянно, по кругу. Только круг этот – не тот *circulus vitiosus*, которого следовало бы избегать как предположительно ошибочного. Напротив, этот круг относится к сути всякого вопроса и ответа. Вполне возможно, что у меня есть какое-то

<sup>12</sup> Simplicius. *In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*. Hg. H. Diels. Berlin, 1882. S. 695.

<sup>13</sup> Augustinus. *Confessiones – Bekenntnisse*. Eing., übers. und erläut. v. J. Bernhart. München, 1960<sup>2</sup>. S. 629. [В русском переводе: Аврелий Августин. *Исповедь*. М.: Renaissance, 1991. С. 292. – Прим. перев.]

<sup>14</sup> Августин, указ. соч., с. 299.

знание о спрашиваемом, но это не значит, что я уже знаю то, о чём спрашиваю, то есть знаю в смысле тематического понимания и определения.

Время, стало быть, нам уже каким-то образом известно, и это означает, что мы с самого начала находимся в некотором отношении ко времени, при этом мы не обращаем специально внимания ни на время как таковое, ни на отношение к нему как таковое. Ввиду такого положения дел мы исходим из отношения ко времени, нам наиболее знакомого и в любой момент осуществимого, а именно из отношения, которое опосредовано для нас часами.

На прошлом семинаре мы уже затронули этот вопрос, однако он ещё недостаточно проработан. Мы лишь наметили перспективу. Протокол очень хороший, но он именно потому и вводит в заблуждение, что может породить впечатление, что дело сделано, и мы можем идти дальше. Мы, однако, не идём дальше, а возвращаемся. И вы увидите, сколь грубо и неточно мы говорили до сих пор о времени.

Важно заметить, что при всех размышлениях о времени предметом обсуждения снова и снова становится взаимоотношенность человеческого существа и времени, «души» и времени, «духа» и времени. Уже Аристотель говорит, например, так: «Стоит проверить, как время относится к душе»<sup>15</sup>. Если бы душа была не способна воспринимать время, считать время (то есть в самом широком смысле: что-то о нём говорить), то было бы невозможно, чтобы время было, а души не было.<sup>16</sup> Коротко говоря, это означает: если бы не было души, не было бы и времени. Душа здесь должна пониматься не в современном смысле как Я-субъект или Я-сознание, а как отличительное и несущее (*tragende*) бытие (энтелехия) человеческого существа. Для греческого мышления отличающими человека являются, скорее, внимающее

<sup>15</sup> Aristoteles. *Physik* IV, 14, 223a 16 f. [В русском переводе: Аристотель. *Физика. Сочинения в 4-х тт.* Т. 3. М.: Мысль, 1981. С.157. – *Прим. перев.*]

<sup>16</sup> Vgl. a. a. O., 223a 21 ff. [В русском переводе: Аристотель, указ. соч., с. 157. – *Прим. перев.*]

восприятие (*Vernehmen*) и казание (*Sagen*), основной чертой которого всегда выступает раскрытие (*Entbergen*), которое нельзя представить как «имманентный субъекту» процесс. У Августина мы читаем: «В тебе, мой дух [*animus*, а не *anima*], измеряю я время» (*Исповедь* XI, 27).<sup>17</sup>

Между тем из обоих свидетельств можно заключить, что отношение ко времени – это счёт и измерение, *принятие времени в расчёт* (*Rechnen mit*). В образе мышления Нового времени эта взаимоотноимость времени и человеческого существа находит своё выражение в том, как ставится проблема времени, а именно: под такими формулировками, как *чувство времени, переживание времени, осознание времени*. Например, Бергсон в 1889 публикует труд под названием: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (*Опыт о непосредственных данных сознания*), где трактует такую данность сознания, как время. В 1928 году Гуссерль опубликовал *Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени*. В современной психиатрии говорят о чувстве времени (*Zeitsinn*). Что сие означает? Налицо как будто бы аналогия со всеми чувственными восприятиями: зрительным, слуховым, осязательным, вкусовым. Если бы это было так, то для восприятия времени был бы свой орган, как, например, орган слуха при слуховом восприятии. По сути дела, подразумевается, что у нас есть некое чувство для времени. Разговор о чувстве времени лишь выражает запутанность отношения человека ко времени. С грамматической точки зрения, время в словосочетании «чувство времени» является не субъектом, вроде слуха, а объектом, для которого у нас есть чувство. Однако при употреблении названия «чувство времени» находит выражение опыт того, что время затрагивает в нас какое-то особое «чувство».

Однако этим мысленным соединением времени с *чувством времени, с осознанием времени, с переживанием времени*, уже столь многое необдуманно предпрешено ка-

<sup>17</sup> В русском переводе: «В тебе, душа моя, измеряю я время»; см.: Августин, указ. соч., с. 305. – Прим. перев.

сательно взаимоотножности времени и человеческого существа, что позднее мы должны будем к этому ещё специально вернуться. Мы пока эту проблему отложим, лишь примем во внимание, что очевидно есть нечто вроде неизбежной взаимоотножности времени и человеческого существа. Только в этой взаимоотножности пока ещё всё неясно – и природа человека, и сущность времени, и прежде всего сама взаимоотножность человека и времени. Возможно, что по рангу эта принадлежность является первой, а не, как это могло бы показаться, третьей, получающейся лишь в результате составления человека и времени.

Для того чтобы проторить путь в область этих сложных вопросов, остановимся на уже упомянутом нами отношении ко времени, т. е. на времени, опосредованном часами. Для начала одно промежуточное методическое замечание: хорошо, если мы при этом полностью откажемся от всего того, что мы уже, как мы полагаем, знаем о времени, а также от тех способов, которыми мы привыкли рассматривать тему «время». Например – от деления времени на объективное и субъективное, мировое время и время Я (*Ichzeit*), измеренное и пережитое, количественное и качественное. Все эти дифференциации мы хотим отменить не потому, что полагаем их абсолютно ошибочными и необоснованными, а потому, что они остаются проблематичными. Ибо когда мы говорим, например, об «объективном» времени, то придерживаемся представления об объективности, относительно которой остаётся вопрос о том, а не определяема ли она как объективность лишь исходя из достаточно продуманного времени. То же самое имеет силу и для субъективного времени.

Вы, конечно, не ожидаете, что мы разрешим загадку времени. Но мы бы уже многого достигли, если бы сумели подойти к загадочности времени. Сейчас мы будем спрашивать о времени и его отношении к человеческому существу, принимая во внимание часы. Мы определяем время по часам. При пользовании часами мы обращены ко времени. Часы – это обиходная вещь. В качестве таковой они имеются в наличии,



под рукой, в любое время предоставлены в распоряжение. Часы вокруг нас постоянно, они, стало быть, всегда пребывающая при нас обиходная вещь, и они обладают тем примечательным свойством, что они идут. Примечательно, что пребывающая и имеющаяся в наличии вещь идёт и, идя, совершает регулярное, повторяющееся, то есть периодическое, движение. Характер движения часов является периодическим ввиду его соотнесённости с движением солнца. Однако же отношение часов к солнцу может быть различным. В соответствии с этим и часы бывают разные. Остаётся спросить: должны ли любые часы быть соотнесены с солнцем? А как в случае солнечных часов? Там тень тоже движется регулярно, периодически, хотя и не по кругу, а скорее как маятник, туда и обратно. Каков характер этого хода часов? Задавая этот вопрос, мы пока остаёмся в сфере часов, которыми мы теперь пользуемся (карманные часы, наручные часы). Стрелка движется и при этом пересекает определённые цифры. Предположим, что мы приходим с часами в дремучий лес к представителю африканского племени, который ещё никогда часов не видел, и показываем ему эту вещь. При движении стрелки часов он подумает, что эта вещь живая. Для него эта вещь не часы, не средство для измерения времени. Это, разумеется, не означает, что этому человеку чуждо отношение ко времени. По всей вероятности, то отношение ко времени, в котором он живёт, ближе к изначальному, нежели у нас, современных европейцев, которые рекламируют ему свои странные изделия. Однако никакой речи о часах у него нет.

Когда же эта техническая вещь, которую мы в разговоре называем механизмом, становится часами? При установливании «часов», так чтобы они стали синхронны с другими часами или соответствовали радиосигналам. Диктор по радио говорит совершенно точно и всё же – неточно. Почему же неточно? Он говорит: «Начало шестого сигнала соответствует стольким-то часам». Однако когда он это говорит, этого шестого сигнала ещё вовсе нет – он лишь на подходе. Когда он говорит: «...шестого сигнала...», – следует спросить, из какого отношения к вышеупомянутому сигналу

диктор говорит, а слушатель при этом слушает? Это происходит в *ожидании* шестого сигнала. Говоря более точно, диктор должен был бы сказать: «Начало шестого сигнала будет соответствовать стольким-то часам». Эта поправка на первый взгляд может показаться невинным мудрствованием, между тем она крайне важна.

Когда мы устанавливаем часы по шестому сигналу, тогда они пригодны к применению, до этого – нет; часы наши хоть и идут, но «идут неправильно». Когда мы считаем или устанавливаем время по часам, как это происходит? Мы при этом говорим: «Сейчас ровно девять часов». Я говорю: «сейчас». Откуда у меня это «сейчас»? «Сейчас» как таковое не имеет с часами как с вещью ничего хоть сколько-нибудь общего. «Сейчас» – не вещь. Между тем невозможно определить время по часам без того, чтобы не проговорить это «сейчас», вслух или не вслух, заметно или незаметно для нас самих. Но для нас это «сейчас» всегда есть и без часов. Я говорю, например: «Сейчас доктор Н. курит». Не является ли это «сейчас» лишь некой добавкой, когда я смотрю на часы? Могли бы мы определить время по часам, не говоря «сейчас»? Указание места, где в данный момент находится стрелка, само по себе не есть счёт времени. Каково отношение между установлением положения стрелки и проговариванием «сейчас»? Это проговаривание «сейчас» фундирует указание положения стрелки как фиксации некоторого момента времени. Говоря «сейчас», мы обращаемся к тому положению дел, что время нам некоторым образом уже с самого начала дано. Однако же это обращение ко времени происходит не только в проговаривании «сейчас». Я называю время и тогда, когда говорю: «Только что было столько-то часов». Куда обращён я, когда говорю это «только что»? Я обращён назад в прошлое. А когда я говорю: «Через двадцать минут будет половина десятого», – я обращаюсь к чему-то, что подходит, приближается. Я обращаюсь вперёд, в будущее. Мы говорим так, словно и при пользовании часами само собой разумеется говорить не только «сейчас», но и – в соответствии с различными «направлениями» времени – говорить «только что» и «тотчас» (вскоре). Раз-

ве мы, констатируя, что через пять минут (тотчас) будет 20.10, не говорим «сейчас»? – то есть «сейчас через пять минут»? Не обнаруживается ли при констатации времени некоторое своеобразное *преимущество* (*Vorrang*) «сейчас»? Наряду с *сейчас, тогда и потом*, которые количественно определены часовым временем, я могу также сказать: *сегодня, вчера, завтра*. «Сейчас» и «сегодня» имеют дело с настоящим. «Только что» и «тогда» – с отпусканьем (*Gehen-lassen*) в прошлое и с удерживанием (*Behalten*) бывшего. «Немедленно» и «потом» имеют отношение к позволению прийти (*Ankommen-lassen*), к ожиданию. Итак, есть три различных способа того, как я могу говорить о времени, называть время. И всё же здесь напрашивается вопрос: в тех способах, которыми мы определяем время по часам, и в том, как мы при этом ко времени относимся, касаемся ли мы уже самого времени? В этих способах установления времени дано ли уже время как время? К какому свойству времени мы здесь обращаемся? Сейчас, только что, тотчас, сегодня, вчера, завтра – это определения времени. С какой точки зрения определяется при этом время? Определяется не время как время. Даётся не время как таковое, а даётся лишь то, *сколько* времени показывают часы. Пользуясь часами, мы измеряем время. При этом мы никогда не судим о том, как обстоит дело с самим временем, как следует определять его само. Речь об *определении времени* неоднозначна. Определять время, пользуясь часами, всегда значит: определять, сколько времени, который час. Смотря на часы, я хотя и имею дело со временем, но всегда в аспекте того, *сколько* времени.

Как относится осуществляемое с помощью часов определение «сколько» времени к указанию времени, проговариваемому в «сегодня», «завтра» и «вчера»? В «сегодня», «вчера» и «завтра» я имею в виду последовательность дней, в которых время дня хотя и *может* быть определено более точно с помощью указания количества часов, но *не* должно. Стало быть, выражения «сегодня», «вчера», «завтра» являются более изначальным отношением ко времени по сравнению с установлением «сколько» времени при помощи часов. Ибо

это установление времени при помощи часов есть лишь вычисляющее определение соответствующего «сегодня», «вчера», «завтра». Мы всегда можем использовать часы лишь потому, что для нас заранее даны «сегодня», «завтра» и «вчера». Однако и эти временные данные, так же как и показания времени на часах, не в состоянии дать нам само время как таковое.

При установлении времени посредством часов, как и вообще при всяких временных данных, мы хотя и обращаемся ко времени, однако самого времени при этом не усматриваем. Если мы хотим знать, что есть само время, то отношение ко времени, заложенное в различных временных данных, не может нам помочь. Нам следует скорее спросить о том, откуда берутся эти «сейчас», «только что» и «вскоре»? Этот вопрос, так же как и потенциальный ответ на него, возможен лишь потому, что время у нас уже есть, точнее сказать, потому, что для нас время уже правит (*waltet*), исходя из настоящего, прошлого и будущего. Ибо я всегда могу взять нечто лишь в случае, если оно мне даваемо (*geb-bar*). И это даваемое – уже всегда *правлящее*. Словом «правлять» мы, забегая вперёд, лишь предусмотрительно указываем на то, что мы везде и всегда затронуты и застигнуты временем. Что касается отношения ко времени, то сперва мы должны увидеть различие между временными данными (*Zeit-Angabe*) – как получаемыми при помощи часов, так и не определяемыми по часам «сегодня», «вчера» и «завтра», – с одной стороны, и даром-времени (*Zeit-Gabe*) – с другой. Нет никаких временных данных без предшествующего дара времени. Между тем остаётся ещё вопрос о том, даётся ли нам вообще в нашем повседневном отношении – будь то в научном или донаучно-практическом, в ненаучно-художественном или религиозном – время иначе, нежели посредством некоего рода временных данных.

*Дополнение.* Принятие дара-времени, несущего все наши временные данные, усматривание этого феномена и данного в этом даре времени как такового – всё это очевидно требует способа мышления, в корне отличающегося от нашего по-

вседневною отношения ко времени. Это, однако, ни в коем случае не является свидетельством того, что это иное отношение ко времени не должно брать своё начало в некотором предваряющем прояснении нашего повседневного отношения ко времени. На деле всё сначала определяется именно этим прояснением. Мы говорим «определяется», а не «определялось», потому что того, что до сих пор было обсуждено, ещё недостаточно для требуемого прояснения.

II. – 18 января 1965

Во всех количественных определениях времени, осуществляемых при считывании показаний часов, нам всегда дано лишь «сколько» времени. Однако это измерение времени возможно лишь в случае, если нечто такое, как время, уже дано, если время у нас уже есть. Измерение времени всегда предполагает, что у нас имеется *определённое* время (*die Zeit*). Но что означает это «иметь *определённое* время» – по-прежнему покрыто мраком. В наших повседневных отношениях со временем мы не обращаем на него внимания, не говоря уже о том, чтобы специально о нём размышлять. Напротив, для нас привычно отношение ко времени, выражаемое словосочетанием «иметь время». Что мы подразумеваем под «временем», когда говорим: «У меня есть время» или «У меня нет времени»? Лучше всего начать с высказывания: «У меня нет времени». Здесь особенно бросается в глаза, что время в таком обороте речи всегда уже понимается как «время для чего-то».

Как следует понимать эту характеристику, которую в «для» я называю характеристикой времени? Прибавляется ли это «для» ко времени, или же этим «для» я как раз обозначаю то, что времени свойственно?

И когда я говорю «завтра», то это «завтра» я произношу не как некое пустое «завтра», но всегда как «завтра» для того, что я завтра буду делать, или того, что завтра произойдёт. Даже если это «для чего» ещё не определено, времени принадлежит эта отсылка к..., это указание на действие или событие, или что-то в этом роде. А потому эту характеристику

времени – то, что оно всегда есть время для чего-то, – мы называем *указательностью* (*Deutsamkeit*).

Указательность как характеристика свойственна самому времени. Поэтому это «для», свойственное времени, не имеет ничего общего с «интенциональностью» в смысле акта Я-субъекта, то есть человеческого отношения к чему-то, человеческой направленности на... – акта, который впервые прибавляет ко времени что-то, благодаря чему оно постфактум относится к чему-то другому. Указательность принадлежит самому времени, а не некоторому субъектному «я направлено на...».

От этой характерной черты времени – «для», указательности, – уловимой в «иметь-время», следует отличать другую временную характеристику. Мы улавливаем эту другую характеристику, когда говорим: «Сейчас, *когда (da)* мы разговариваем друг с другом», или «Тогда, *когда (als)* был убит Кеннеди», или «Потом, *когда (wann)* будет масленица». Эту вторую характеристику времени мы называем *датированностью* (*Datiertheit*) времени. При этом имеется в виду не просто число в значении календарной даты. Здесь речь идёт о некотором изначальном датировании, на котором основано проставление дат в календаре. В зависимости от обстоятельств датированность времени может быть совсем неопределённой, и тем не менее она необходимым образом принадлежит времени.

Впрочем, уже в высказываниях греков о времени такое всегда молчаливо подразумевалось как «время для...», что, однако, во всех более поздних теориях времени осталось скрытым за аристотелевским учением о времени как о последовательности «сейчас».

Здесь встаёт вопрос о ранговом отношении между временем, которое можно установить вычислением, и временем, две характеристики которого мы только что уловили. Вопрос в том, будет ли время, показываемое часами, по рангу первым, а время, датированное и указательное, – производным, или же отношение является обратным, если только речь вообще идёт о двух различных «временах». Мы недостаточно

подготовлены для того, чтобы удовлетворительно поставить этот вопрос о рангах и ответить на него.

Во всяком случае многое уже можно предположить. Например, что нарушенное отношение ко времени у психически больного человека может быть понято лишь исходя из временного отношения человека, которое берётся в его изначальности и естественности и как таковое всегда является датированным и указательным, а не из рассмотрения вычисленного времени, берущего своё начало в представлении о времени как о последовательности пустых «сейчас», не имеющих каких-либо характеристик.

После того как мы разъяснили некоторые особенности «имения времени», следует поставить вопрос о том, на основании чего это «имение времени» для человека возможно. Госпожа доктор В. спрашивала: «Не можем ли мы как раз потому “иметь время”, что мы как люди во времени пребываем?» Другими словами: «Не фундировано ли наше “иметь-время” в “быть-во-времени”? Но что значит: быть во времени? Это «быть во времени», если исходить из естественнонаучного способа представления, является для нас чем-то вполне привычным. В естествознании все природные процессы просчитываются как происходящие «во времени». Да и само повседневное представление преднаходит события и вещи длящимися «во времени», имеющими место и проходящими «во времени». Однако если мы говорим о некотором «быть во времени», то всё зависит от интерпретации этого «в». Для того чтобы увидеть это яснее, мы просто спросим: «Стакан на столе передо мной – он есть *во* времени или нет?»

Стакан, в любом случае, *уже* есть в наличии и остаётся в наличии даже тогда, когда я на него не смотрю. При этом безразлично, как долго он здесь уже был и ещё будет. Но если он уже есть в наличии и остаётся в наличии в будущем, то это значит, что он сквозь время – следовательно, «в» таком – *продолжает быть*. Очевидно, что всякая продолжительность имеет дело со временем. Вопрос в том, достаточно ли уже этой ссылки на продолжительность для того, чтобы определить «бытие во времени» для стакана? Этот вопрос

ведёт к не менее важному вопросу: является ли одинаковым «бытие во времени» для стакана и «бытие во времени» для экзистирующего человека?

III. – 21 января 1965

Остаётся ещё совершенно не прояснённым, как связаны друг с другом два рассмотренных выше времени: время, которое показывают часы, и время, которое нам с его характеристиками обычно уже дано? Прежде всего, мы далеки от того, чтобы суметь ответить на вопрос о том, что такое время. Открытым должно остаться даже то, является ли вопрос «что такое время?» вопросом, соответствующим (*sachgerechte*) времени, и можем ли мы, и вправе ли, *так* спрашивать о своеобразии времени. Ибо сам вопрос «что есть нечто?» подразумевает желание определить опрашиваемое (*Befragte*) как *нечто*, а это значит как нечто иное, нежели оно само. Если мы, к примеру, спрашиваем: «Что такое стол?» – мы не можем просто ответить: «Это стол». Мы скорее скажем: «Это обиходная вещь, в качестве таковой он вообще является вещью, а в качестве этой находящейся здесь вещи стол есть нечто сущее». Если мы спрашиваем: «Что такое время?» – по аналогии с тем, как спрашиваем про стол, то мы спрашиваем о времени, поскольку оно должно быть тем-то и тем-то. При этом следует учитывать возможность того, что нам нельзя спрашивать так, чтобы в результате ответом на поставленный таким образом вопрос было: «Время – это время». И мы всё ещё далеки от понимания того, что на законном основании подразумевает эта тавтология. Столь же открытым, как вопрос «что», остаётся и вопрос о том, *есть* ли время вообще. Поскольку оно отнюдь не «*ничто*», а также не *есть*, возникает вопрос о том, как его следует определять относительно его предполагаемого бытия. Предварительно мы говорили о правлении (*Walten*) времени. Порой говорят о власти (*Macht*) времени. Пусть таковая предполагается, чтобы мы были готовы к медленному продвижению вперёд, к тому, что нужно снова и снова терпеливо и тщательно усматривать



те феномены, о которых мы здесь говорили, а значит, прежде всего, удерживать взгляд в направлении, соответствующем этим феноменам.

В конце было поставлено два вопроса.

А. Вопрос о рангах в отношении времени-по-часам (Uhr-Zeit) и времени, которое нам обычно уже дано. Является ли время-по-часам, при обозначении которого мы в конечном итоге остановились на последовательности «сейчас», более исходным временем, или же оно будет некой вариацией, производной от того обычно данного нам времени, некоторые характеристики которого мы уже обнаружили?

Б. Во втором вопросе, касающемся «бытия-во-времени», поначалу содержится особая трудность, поскольку этим «во» предполагается, что время – это нечто вроде вместилища, нечто пространственное. Так, Бергсон говорит, например, что время, которое мы принимаем в расчёт, – это опространственное (verräumlichte) время, время, которое есть в пространстве. Мы ещё увидим, в какой мере это является заблуждением.

По всей вероятности, оба этих вопроса – о рангах и о «бытии-во-времени» – друг с другом связаны.

Вопрос о ранговом различии касается отношения между временем-по-часам, с одной стороны, и временем, нам уже обычно данным, с другой. Об уже данном нам времени мы говорим: «У нас есть время». Мы наглядно продемонстрировали ту примечательную особенность, что то, что подразумевается под временем в речевом обороте «иметь время», для нас как раз тогда становится ясным, когда мы задумываемся над тем, что имеется в виду в выражении «не иметь времени». У меня сейчас или завтра утром нет времени. Какова особенность грамматической формы этого выражения: «У меня сейчас нет времени»? Это отрицание (Negation). Отрицается ли при этом время? Исчезает ли оно? Вовсе нет. Это хотя и отрицание, но отрицание лишь «имения-времени» для чего-то определённого; таким образом, это вовсе не отрицание в смысле отрицания времени как такового. Я могу сказать: «У меня нет времени кататься на лыжах, потому что

я должен писать статью». Так в «не-иметь-времени» оказывается особенно отчётливо видной характеристика «иметь время для...». А поскольку всякое «иметь время» есть «иметь время для чего-то», то мы говорим, что время указательно (deutsam) (но не значимо (be-deutsam), поскольку «значить» (be-deuten) легко могло бы внушить нечто вроде символизирования). То время, которое мы каждый раз имеем в виду, указывает как таковое на некоторое «для чего».

Итак, «у меня нет времени» – это отрицание, и всё же – не отрицание. Мне не хватает времени кататься на лыжах, и хотя время у меня есть, это всё же не время, «остающееся (übrig) для...». В моём распоряжении нет времени для того, чтобы кататься на лыжах, оно известным образом отнято у меня. Если мы нечто отрицаем так, что не просто исключаем, а, скорее, фиксируем в смысле недостачи, то такое отрицание называют *привацией* (Privation).

Примечательно, что вся ваша медицинская профессия вращается в сфере отрицания в смысле привации. Вы ведь имеете дело с болезнью. Врач спрашивает проходящего к нему: «Что не так?» («Wo fehlt es?»). Больной *нездоров*. Здоровья и хорошего самочувствия не просто нет, они нарушены. Болезнь – это не просто отрицание хорошего психосоматического состояния. Болезнь – это феномен привации. В каждой привации лежит сущностная принадлежность чему-то такому, чему чего-то не хватает, у чего нечто убывает. Это кажется тривиальным, однако это чрезвычайно важно, поскольку ваша профессия вращается в этой сфере. В той мере, в какой вы имеете дело с болезнью, вы на самом деле имеете дело со здоровьем, в смысле недостающего и вновь обретаемого здоровья. И в науке характеристика привации часто не осознаётся – например, когда физики говорят о материальной природе как о мёртвой природе. Но быть мёртвым может лишь то, что может умереть, а умереть может лишь то, что живёт. Материальная природа – это не мёртвая, а безжизненная природа.

Соответственно, состояние покоя – это не просто отрицание движения, но его привация, то есть некоторый род под-

вижности. В противном случае, из состояния успокоенности никогда не могла бы возникать новая подвижность. Число 5, которое не может двигаться, не может быть и образованием, находящимся в покое.

Для того чтобы прийти к идее привации, греческим философам понадобилось двести лет. Только Платон в диалоге *Софист* впервые обнаружил и рассмотрел отрицание как привацию. Это происходит в связи с усмотрением того, что не всякое не-сущее просто не есть, что, напротив, есть такое не-сущее, которое как раз определённым образом *есть*. Таким не-сущим в привативном смысле будет, например, тень, поскольку она есть недостаток света. Точно так же и бытие-не-здоровым, бытие-больным, является привативным способом экзистирования. Поэтому сущность бытия-больным невозможно соответствующим образом постичь без достаточного определения бытия-здоровым. Вы увидите, что этот примечательный феномен привации, являющийся феноменом онтологическим, то есть касающимся возможности бытия, а не просто логического аспекта отрицательного высказывания, будет нам ещё часто встречаться при обращении к феномену времени.

Сейчас, для того чтобы получить основания для достаточного разъяснения вопроса о рангах, мы ещё раз уясним сущностные характеристики уже данного нам времени. *Во-первых*, мы говорили, что это всегда «время для...». В самом общем виде его можно охарактеризовать как время, остающееся для..., как время, расходуемое на..., как время, используемое для.... «Брать-себе-время-для...» берёт время, но не для того чтобы время сохранять, а для того чтобы его использовать для.... Когда тратить на что-то время особенно трудно, говорят, что временем жертвуют. Кто-то другой снова зря тратит время, а мы оставляем время себе. Все эти различные феномены имения-времени в отдельности ещё далеко не достаточно описаны. Мы называли эту характеристику времени, означающую, что время всегда есть время для чего-то, *указательностью*.

Кроме этой указательной характеристики, время имеет ещё и характеристику *датированности*. Мы говорим, на-

пример: «Сейчас, когда мы друг с другом разговариваем». При этом «дата» в изначальном смысле слова – это «данное», «данность», к которой относится высказывание «сейчас», наш разговор. В-третьих, «сейчас» уже данного нам времени не точечное, а всегда имеет известную *временную протяжённость*, относится к некоему «сейчас» – например, к нынешнему вечеру, когда мы ведём нашу беседу. Мы можем даже сказать: «Сейчас, этой зимой, происходит то-то и то-то». Тогда «сейчас» распространяется на весь зимний период. В противоположность этому, согласно обычному представлению о времени как о простой последовательности моментов «сейчас», «сейчас» является лишь «точкой-сейчас» (Jetzt-Punkt). Говорят даже о точке времени (Zeitpunkt).

В-четвёртых, датированное, указательное и протяжённое «сейчас» никогда не является «сейчас», относящимся в первую очередь только ко мне. Это заблуждение могло невольно возникнуть, поскольку говорящий «сейчас» – это всякий раз я. Однако как раз произносимое мной «сейчас» есть «сейчас», которое говорим *мы*, т. е. которое мы все вместе непосредственно понимаем без всякой привязки к конкретному Я, говорящему «сейчас». Это «сейчас», которое нам, говорящим здесь друг с другом, всем вместе непосредственно доступно. Конкретные единичные Я не нуждаются в том, чтобы сначала говорить «сейчас» каждый для себя и только потом посредством рефлексии вместе приходить к соглашению о том, что они имеют в виду одно и то же «сейчас». Стало быть, «сейчас» и не является чем-то преднаходимым сначала в субъекте, и не может быть преднайдено как объект среди других объектов, таких, например, как этот стол или этот стакан. Вместе с тем сказанное «сейчас» всякий раз непосредственным образом сообщая воспринимается всеми присутствующими. Эту доступность «сейчас» мы называем *публичностью* (Offentlichkeit) «сейчас».

Между тем датированность, указательность, протяжённость и публичность характеризуют не только «сейчас», но также и всякое «тогда» и всякое «потом». Но с «тогда» и «потом» мы обращаемся к чему-то отличающемуся от «сей-

час». Произнося «тогда», мы говорим, обращаясь в прошлое, произнося «потом», мы говорим, обращаясь в будущее, произнося же «сейчас», мы говорим, обращаясь в настоящее. Прошлым, настоящим и будущим мы называем измерения времени, не определяя теперь точнее, что означает здесь «измерение». Обычно об измерениях говорят применительно к трёхмерному пространству. О времени, которое мыслится как последовательность моментов «сейчас» и которое представляют в виде линии, говорят, что оно одномерно и что прошлое, настоящее и будущее, в отличие от пространственных измерений, не одновременны, но всегда следуют одно за другим. С этой точки зрения может поначалу показаться странным, что мы говорим о трёх, если и вовсе не о четырёх, измерениях времени, и говорим, что они одновременны, а не следуют одно за другим. Очевидно, однако, что эти измерения не имеют ничего общего с пространством. Все три измерения времени равнозначальны, ибо ни одного из них нет без других, все три для нас равнозначально открыты, однако они открыты не равномерно. То одно измерение становится для нас определяющим, то другое, – мы вовлекаемся в какое-то из них и даже, возможно, оказываемся у него в плену. Но при этом два других измерения ни в коем случае не исчезают, а только модифицируются. Другие измерения подвергаются не просто отрицанию, а привации.

Теперь мы пока оставим в покое размышления о времени как о времени, которое нам обычно дано. Мы снова обратимся ко времени-по-часам. Это лишь кажется, что мы уже в достаточной мере его обсудили. Как обстоит дело со временем-по-часам? Что это за время? Это время, которым мы тоже обладаем? Мы обладаем им благодаря часам. В прошлый раз мы говорили приблизительно следующее: время-по-часам даёт нам не само время, а «сколько» времени. Но какие характеристики имеются у этого «сколько» времени? Показания времени, например «десять часов», не исчерпывают свой смысл тем, что называют число на циферблате. Когда я говорю: «Десять часов», – нас интересует не число десять, а то, что это десять часов утра, когда то-то и то-то происхо-

дит или назначено. Восемнадцать часов – это вечер. Следовательно, в повседневном определении времени-по-часам речь идёт не просто о различии чисел. Даже это указание времени, казалось бы, просто выраженное в цифрах, имеет «качественный» характер, подразумевает время как указательное. Стало быть, даже при привычном определении времени-по-часам никогда не думают о простом «сколько», о количестве времени. Даже при измерении секундомером времени скоростного спуска на лыжах, где считают до сотых секунды, показания часов всегда подразумевают большую скорость одного соперника по сравнению с другим. Эти показания, принимая во внимание наиболее высокое достижение, подразумевают затраченное время. Самый быстрый устанавливает рекорд. В английском языке *record* изначально означает запись, причём официальную регистрацию. Лишь позднее смысл этого слова сузился, в конце концов, до «рекорда», численной записи результата в спорте. История языка повсюду показывает тенденцию к сужению и уплощению значений слов. Примером может служить слово «барахло» (*Plunder*). Изначально оно означало: одежда, бельё, предметы домашнего обихода, приданое, – и при этом имелось в виду как раз то, что ценно; когда нечто такого рода похищалось, говорили об ограблении (*plündern*), при котором похищалось как раз не «барахло» в современном значении, то есть вещи, не имеющие ценности.

Таким образом, существенно, что и при повседневном измерении времени с использованием часов время всегда есть время для... Столько-то и столько-то времени для... Это становится особенно ясным в слове «час» (*Stunde*). Вплоть до XV столетия оно означало передышку, досуг, паузу, свободное время. Лишь впоследствии оно начало всё более и более суживаться в своём значении до времени, равного шестидесяти минутам. Однако ещё и сегодня в выражении «временить, давать отсрочку» (*stunden*) проступает понимание времени как времени для...; повременить – значит дать срок для... На латыни час будет *hora* (по-гречески *ῥα*), что в монастырской жизни означает часы для хоровой молитвы. Вспомните Кни-

зу часов (*Stunden-Buch*) Рильке и сборник стихов Ингеборги Бахман *Отсроченное время* (*Die gestundete Zeit*).

Ещё раз констатируем: и в повседневных вычислениях времени-по-часам по-прежнему сохраняется характеристика указательности. Но затем, при вполне определённом использовании часов, например для физико-технических измерений какого-либо процесса или движения, эта характеристика времени нивелируется, хотя и не исчезает. Нивелирование – это некий род приваации. Наш век прогресса – это век приваации. Там, где всё в равной мере доступно всем без различия, ранговое различие упраздняется.

Время-по-часам – это всегда датированное время. Если бы не было датируемого времени, не было бы и времени-по-часам. Тогда и пользование часами было бы совершенно невозможным. Когда при техническом испытании или экспериментально-психологическом исследовании в лаборатории измеряется лишь ход некоторого процесса, то соответствующее «сейчас» относится только к определённому месту – «сейчас» здесь, «сейчас» там –двигаемого объекта. Наконец, и это в известном смысле оказывается ещё скрыто, и «сейчас» понимается лишь в отношении к самому себе: сейчас, только что, сейчас, тотчас – лишь голая последовательность «сейчас».

Теперь снова возникает вопрос о ранговом отношении, который может быть сформулирован и так: «Какое время “истинно”?». Допустим, что время было бы нам дано как простое следование одного за другим, в котором все вышеназванные характеристики – *датированность*, *указательность*, *протяжённость*, *публичность* – были бы нивелированы до пустой последовательности «сейчас». Оказавшись затронутыми временем, представленным таким образом, мы должны были бы сойти с ума. Хуже того, у нас даже не было бы возможности сойти с ума. Ибо для «с-ума-сшествия» (*ver-rückt zu werden*) нужно, чтобы мы вообще могли быть отвёрнуты (*weggerückt*) от чего-то одного и вставлены (*eingerückt*) во что-то другое. Говоря применительно ко времени, мы должны были бы иметь возможность

быть отвернутыми от обычно данного нам времени и оказаться привязанными к некоему пустому протеканию времени. Это протекание времени показывает себя как монотонное однообразие без какого-либо «для-чего».

Итак, как обстоит дело с вопросом о рангах? Если вы спросите физика, то он скажет: «Чистая последовательность “сейчас” и есть подлинное, истинное время. То, что мы называем датированностью и указательностью, – лишь субъективная расплывчатость, если и вовсе не чрезмерная чувствительность (Gefühlsduselei)». Он скажет это потому, что физикалистски измеренное время всегда может быть «объективно» подсчитано. Этот подсчёт – «объективно» обязательный. («Объективно» здесь означает «для каждого»; но «каждый» – это тот, кто может решиться на физикалистский способ представления природы; для представителя африканского племени такое время было бы абсолютной бессмыслицей.) Условием, или предпосылкой, для такого утверждения физика будет то, что физика как наука является авторитетной формой познания, что лишь посредством физикалистского познания может быть добыто строгое научное знание. Здесь скрываются определённая интерпретация науки и притязание этой науки на то, что эта определённая форма рассмотрения природы должна служить мерилom для всякого вида познания, не спрашивая при этом, на чём, со своей стороны, основана эта идея науки и что является её предпосылкой. Это означает, однако, что если мы, например, будем говорить о времени с таким поклявшимся в преданности своей науке физиком, то вообще не будет основы, на которой мы могли бы вести непредубеждённый разговор об этих феноменах. Физик не сойдёт со своего трона. И вообще, он с самого начала не позволит усомниться в своей позиции. А пока этого не произойдёт, разговор с ним не возможен. Физик привязан к физикалистскому способу представлений, который имеет дело со временем как чистой последовательностью «сейчас», и потому он совершенно не в состоянии увидеть, что человек, привязанный исключительно ко времени как чистой последовательности «сейчас», должен был бы сойти с ума или же



никогда не смог бы сойти с ума. Для людей, которые не могут непосредственно и адекватно уяснить это физикалистское представление, положение дел, связанное с таким односторонним отношением ко времени в физике, скрыто тем, что на основе физикалистского способа мышления сконструирован, например, двигатель внутреннего сгорания, благодаря которому могут производиться автомобили. Человек с улицы видит истину физики лишь в производимом ею результате (Effekt), а именно: в образе автомобиля, в котором он едет. Вождение автомобиля становится всё более «естественной» вещью, и в этом нет никакого сумасшествия – во всяком случае, для тех уже с-ума-шедших, которые бездумно ушли исключительно в научно-технический способ мышления как единственно имеющий силу.

Мы же здесь по-прежнему оставляем открытым ранговый вопрос. Он может быть решён лишь после того, как будет выяснено, может ли время, которое есть у нас в нашем повседневном человеческом историческом существовании – то есть время, которое даровано нам в бытии-с-другими и в бытии-друг-для-друга, – быть выведено из представления о последовательности «сейчас», или же, наоборот, время как последовательность «сейчас» основывается на нивелировании «истинного» времени.

Ключевым словом для вышеизложенного будет старинное название одного цветка – «безвременник» (Zitelosa). Если человек ничего не знает о приваии и не имеет правильного понятия о времени, то он и есть цветок, который есть без времени. Однако это название обозначает цветок, который цветёт в неправильное время. Изначально безвременником называли крокус, который цветёт раньше обычного времени цветения. По аналогии с весенним безвременником говорили об осеннем безвременнике, который цветёт позже обычного времени. Так что «безвременный» означает «не вовремя».

IV. – 21 января 1965

Последнюю часть нашего январского семинара мы начнём с фрагмента из текста Франца Фишера *Пространственно-временная структура и нарушение мышления при шизофрении* (*Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*. 1930. № 124. S. 247 ff.).

В основе текста, по словам автора, лежит история болезни одного молодого шизофреника, которого обследовали и наблюдали в подострой стадии и чей психоз, за исключением нарушений, касающихся времени и мышления, не обнаруживал никаких существенных особенностей. В дословном изложении автора:

«*Переживание 3.* Рассматривая стрелки настенных часов, больной сообщает следующее: “Что я должен делать с часами? Я должен всё время на них смотреть. Меня понуждают смотреть на часы. Времени так много, я снова и снова другой. Если бы не было часов на стене, я должен был бы погибнуть. Не я ли сам – часы? Везде, во всех местах? Но я не могу иначе, всё так быстро меняется.

Сейчас я снова рассматриваю часы, стрелки и циферблат, и то, как они идут. Словно отрываются сами от себя, и я при них, но я ничего не могу изменить.

Я снова говорю себе, что это часы, но одно с другим не сочетается: стрелки, циферблат и то, что они идут. При этом странное впечатление, как будто всё отделяется друг от друга, но при этом всё же остаётся вместе. И при этом там есть ещё что-то. Я в полном недоумении, я ещё никогда ничего похожего не переживал. То есть стрелка всё время другая. Вот сейчас она здесь, потом каким-то образом прыгает вперёд и так поворачивается. Это всё время другая стрелка? Может быть, кто-то стоит за стеной и постоянно втыкает новую стрелку, каждый раз в новом месте. Я должен сказать, что часы не идут, а прыгают и меняются. Предаёшься наблюдению за часами и теряешь нить к самому себе – потому что я сам являюсь часами, везде во мне; потому что всё

всегда идёт вперемешку. Всё это – я сам; я теряюсь, когда рассматриваю часы на стене. Это побег из самого себя, я улетаю и я больше не здесь. Я знаю лишь то, что часы со множеством стрелок скачут кругом и их нельзя правильно собрать.

Теперь опять хватит с настенными часами, но не по моей воле, и мне снова нужно быть в другом месте, другим способом. Как я сказал: “Я – живые часы, я везде часы, так происходит и так всегда продолжается дальше”.

Если же я снова вырываюсь, потому что всё идёт вперемешку, то снова смотрю на стенные часы, они могут мне помочь, так же как и дерево перед окном. Шумы не такие хорошие”.

Как следует интерпретировать этот текст? *Во-первых*, заметим, что тот, кто записывает рассказ больного, начинает словами: «Рассматривая стрелки настенных часов, больной сообщает следующее». Следовало бы спросить, действительно ли в этом рассказе речь идёт об указанном положении вещей? *Во-вторых*, бросается в глаза, что больной говорит вовсе не о времени и не о показаниях времени, а о часах. Вместе с тем он говорит попеременно то о «настенных часах», то о «часах». Один раз он говорит о настенных часах, смотреть на которые его *понуждают*. Потом снова – не по своей воле – «хватит с настенными часами, мне снова нужно быть в другом месте, другим способом», – то есть прочь от разглядывания часов на стене в созерцание, в наблюдение за раздробленными на части, больше не собирающимися в одно целое, больше не идущими, прыгающими «простыми» (bloßen) часами, которые уже не находятся напротив него на стене, но есть как бы без места (ortlos). Здесь мы должны попытаться найти тот решающий разрыв (Diskrepanz), которым всё определяется. В одном случае речь идёт об отношении больного к настенным часам, в другом случае – когда он вырван из одного способа этого отношения и вброшен в другой – речь идёт об отношении к «простым» часам. Здесь под «просто» подразумевается: без определённого места, без знакомого окружения. Различию между двумя вещами – настенными часами и

«простыми» часами – соответствует различие в отношении к настенным часам и к «простым» часам. Отношение к настенным часам – это взгляд на них (туда (hinüber)). В этом друг-напротив-друга-над (Gegeneinander-über) знакомые часы приводят больного к самому себе, так что он оказывается при самом себе. Отношение к «простым» часам – это наблюдение, рассматривание, жадное стремление к ним такого рода, словно это рассматривание поглощается тем, что рассматривается, так что рассматривающий может себя обнаружить лишь в рассматриваемом и в качестве этого рассматриваемого, а потому может сказать: «Я сам – часы» (но не настенные часы). Это значит: я сам подобен часам (uhrenhaft). Поэтому он может сказать: «Я – часы, “езде во мне”». При этом он не переносит из себя на часы ничего психического, ничего «субъективного», ничего внутреннего, однако он настолько одержим рассматриваемым, что у него нет больше никакой дистанции, никакого «напротив» по отношению к этому рассматриваемому, и потому он «теряет нить к самому себе». «Я теряюсь» означает, что теряется его «быть-самим-собой».

Но в какой мере «помогает» ему разглядывание настенных часов, в какой мере настенные часы как вещь дают ему поддержку? Для того чтобы понять это, мы должны хорошо отличать его отношение к настенным часам от отношения к «простым» часам. При этом решающим является то, что настенные часы как раз потому, что они находятся напротив него, – к нему в некоторой степени обращаются, тогда как часы, в которые он втянут, уже вовсе не находятся напротив. «Простые» часы уже не позволяют возникнуть никакому отношению к нему самому. В «простых» часах он до такой степени растворён, что может сказать, что он сам есть часы. Затем он, однако, снова должен пытаться освободиться и оказаться напротив настенных часов. В этот момент, когда он снова находится напротив некоторой вещи и может себя в этом «напротив» удерживать, у него есть мир. Но когда с этим «напротив» снова покончено, тогда он опять оказывается привязан к наблюдаемым часам, то есть вырван из мира, выведен прочь. В этом отношении «дерево перед ок-

ном» – это его окружающий мир, в котором он может проживать, который может дать ему привычное естественное место жительства. «Шумы не такие хорошие». В чём они не такие хорошие? В качестве помощи. Это значит, что с «простыми» шумами, которые ни к чему не отсылают, человек существовать не может, – так же как и со временем в виде чистой последовательности «сейчас».

«Рассматривая стрелки настенных часов» – так начинает автор историю. Тем самым положение вещей, о котором идёт речь, уже заранее истолковывается превратно. Мы можем здесь признать, что истолкование подобных отчётов не получается само собой. Требуется критическое осмысление ключевых представлений и понятий, с которыми работает толкователь. Искусство интерпретации – это искусство правильного спрашивания. В обсуждавшемся случае речь идёт не о времени и не о структуре времени, а о различном отношении к настенным часам и к «простым» часам; при этом и те, и другие понимаются вовсе не как измерители времени. Соответственно, вводит в заблуждение и название статьи – *Пространственно-временная структура и нарушение мышления*. Прежде всего, речь при интерпретации идёт как раз не о том, как что-то следует объяснять, а о видении феноменологического состояния дел. При этом мы также обнаружили, что весь зачитанный нами текст непосредственно с проблемой времени ничего общего не имеет. Между тем комментирование текста было лишь грубой попыткой показать, как следует приступать к интерпретации: не высматривать предполагаемое «внутреннее переживание», а спрашивать, как определяется отношение к вещи (Dingbezug), каким образом настоящая вещь отсылает к миру. В какой мере здесь всё же вовлекается проблема времени, на основании сказанного ещё не видно. При интерпретации этого текста существенным было, прежде всего, открытие, что речь идёт не о двух разных часах, а *об одних и тех же* настенных часах, которые, однако, один раз даны ему, больному, как настенные часы, а другой раз привязывают и изводят его лишь как «простые» часы. Лишь там, где перед нами «то же самое»

(Selbiges), нечто может затрагивать человека различным «расщеплённым» образом.

Теперь мы оставим интерпретацию этого текста и ещё раз вернёмся к другому вопросу – вопросу «бытия-во-времени».

Отправная точка в этом вопросе – стоящий перед нами на столе стакан. Как уже было сказано, выражение «во времени» наводит, в первую очередь, на мысль о времени как о некоторого рода сосуде, в котором нечто находится. Мы дошли до того, что сказали, что этот стакан находится во времени, поскольку *продолжает быть* (*dauert*). Но что это значит? Является ли это характерной особенностью находящегося здесь стакана? Нет, это характерно для всех вещей. Все они – более или менее долго – продолжают быть. Делают ли вещи что-либо, когда они продолжают быть? Где тогда у стакана эта продолжительность (*Dauer*)? Когда мы потом отсюда уйдём и тут никого не будет, что тогда будет со стаканом? Будет ли он всё ещё продолжать быть? Уйдя отсюда и находясь дома, мы должны были бы сказать, что стакан *там*, на столе в доме Босса. Когда нам больше нельзя говорить «тут» (*da*), а следует сказать «там», поменял ли тогда стакан своё место? Или же различие высказываний «тут» и «там», к которому мы вынуждены прибегнуть из-за своего перемещения, как раз и свидетельствует о том, что стакан остаётся на том же самом месте? Мы могли бы, пожалуй, и находясь в другом месте, сказать, что стакан «тут». Но тогда этим «тут» мы имеем в виду, что стакан вообще где-то наличествует. Однако это уже снова не о времени, а о пространстве. Мы говорили, что все вещи продолжают быть. Эта продолжительность довольно разная. Стакан, например, можно, убирая на столе, разбить. Тогда у нас будут только осколки. Осколки остаются, когда что-то разбилось. Осколки – это приваия стакана. А когда осколки будут вывезены вместе с мусором, что тогда? Тогда осколки уже не лежат вместе, они превращаются в отдельные кусочки стекла. Как кусочки стекла, они всё ещё продолжают быть, но уже не как стакан, из которого пьют. Значит, тогда у стакана, из которого пьют, есть своё собственное время как у стакана, из которого пьют? У каждой вещи есть своё время.

У стакана есть своё вполне определённое время, когда он используется, например, в праздник. Совсем иначе у цветка. Время цветка – это определённое время, когда цветок распускается и цветёт. Время стакана определяется его свойством быть вещью, которой пользуются. Его время – это не простая продолжительность, но некоторое время для...

Мы, однако, ещё совсем не знаем, что означает «в» в выражении «бытие-во-времени». Почему мы ещё не можем это точно определить? Откуда берётся у стакана его время? Его время связано с использованием, с тем, что им пользуется человек, а человек отличается тем, что у него есть время. Если сказать грубо, так человек и есть тот, кто даёт стакану время. Так ли это? Ну а если бы вообще никакого человека не существовало? Тогда вообще не было бы никакого стакана? Не было бы. Без человека он вообще не был бы изготовлен. Стакан входит во время благодаря тому, что он изготовлен. А как же Альпы, которые человек не делал? Они – тоже во времени? У них тоже есть своё время. Они ещё продолжают быть. Существуют ли они дольше, чем существует человек? Были ли они уже до того, как появился человек? Время, о котором *говорится (тап редет)*, что это «время до того, как появился человек», в любом случае относится к человеку. Тогда можно ли на самом деле вообще не знать, что было до того, как появился человек? Можно ли вообще сказать: «до того времени, как появился человек»? Не решено даже, можно ли сказать – и притом безотносительно к человеку, – что Альпы существовали до того, как появился человек. Мы, строго говоря, не можем сказать, что было, когда никакого человека ещё не было. Мы не можем сказать ни того, что Альпы существовали, ни того, что их не было.

Можем ли мы вообще не принимать во внимание человека?

Геологи проводят вычисления с помощью атомных часов. Вспомните, например, о Тейяре де Шардене, у которого внезапно появляется человек. Вы видите, мы не сходим с места. Очевидно потому, что мы пока ещё не знаем, как человек есть во времени и как человек относится ко времени. Мы ни в коем случае не двигаемся дальше, если просто спекулируем.

Мы должны продвигаться шаг за шагом. Так, в нашем случае следует спросить: «Как у человека есть его время? Есть ли оно у него лишь таким образом, что в какой-то день он рождается и в какой-то другой день умирает?» Здесь вопрос в том, каким образом человек экзистирует как человек и выдерживает (ausdauert) своё Dasein, как его при этом касается время, как отношение ко времени сущностно соопределяет его экзистенцию. Это значит, что нам следует отказаться от привычного употребления слов *«быть-во-времени»*. Необходима сущностная интерпретация того, что означает это «в», взятое в не-пространственном смысле, в случае отношения человека и времени.

*Семинар, состоявшийся 10 и 12 марта 1965  
в доме Босса*

I. – 10 марта 1965

Сегодня и на последующих занятиях нам необходимо рассмотреть феномен, о котором мы прежде уже говорили, специально его *как его самого* не усматривая и соответствующим образом не называя: *время*. Наш семинар будет по форме отличаться от предыдущих. Мы поступим следующим образом: сначала я попытаюсь представить весь путь полностью, а затем мы попробуем пройти его ещё раз по шагам, перепроверить сказанное и обсудить и прояснить те вопросы, которые при этом появятся.

В заключении предыдущего семинара мы задали вопрос: «Что значит, что “что-то находится (ist) во времени”?» Находится ли некая вещь во времени таким же образом, как и мы, экзистирующие человеческие существа? Предварительно мы начали рассматривать вопрос о «бытии-во-времени». Легко, однако, увидеть, что мы не сможем с ним разобраться, пока не проясним, что такое время, и пока остаётся не выясненным, что же означает «бытие» в случае вещи и в случае экзистирующего человека. Вопрос о «бытии-во-времени» хотя и является весьма волнующим, однако же поставлен



слишком рано. Этот вопрос волнует как раз естествознание, тем более что с появлением теории относительности Эйнштейна утвердилось мнение о том, что эта физическая теория поколебала философское учение о времени, до сих пор имевшее силу. Однако это широко распространённое мнение – фундаментальное заблуждение. В теории относительности как теории физической речь идёт не о том, что такое время, но *только* о том, как время в значении последовательности «сейчас» может быть *измерено*; и существует ли абсолютное измерение времени, или же всякое измерение обязательно должно быть относительным, то есть обусловленным. Вопрос теории относительности вообще не мог бы обсуждаться, если бы время заранее не предполагалось как последовательность «сейчас». Если бы учение о времени, имевшее силу со времён Аристотеля, оказалось недействительным, то и физика была бы невозможной. То, что физике, в её горизонте измерения времени, знакомы не только необратимые, но и обратимые процессы, что направление времени является обратимым, как раз и подтверждает, что время в физике есть не что иное, как последовательность «сейчас». Это утверждается столь решительным образом, что даже направление в этой последовательности может стать безразличным. К широко распространённому мнению о том, что физика ниспровергла традиционное метафизическое учение о времени, присоединяется ещё одно, сегодня особенно часто высказываемое, что якобы философия плетётся в хвосте естествознания. На это следует возразить, что современные учёные – в отличие от исследователей такого ранга, какими были Галилей и Ньютон, – отреклись от живого философского размышления и больше ничего не знают о том, что думали о времени великие мыслители. К таковым принадлежит, например, Гегель, о котором говорят, что он не особенно разбирался в естествознании. Если физика выносит суждение о метафизике, что уже само по себе бессмыслица, то от неё следует потребовать, чтобы она перед этим поразмыслила над метафизическими идеями, например над теми, которые касаются времени. Разумеется, что она сможет это сделать

лишь тогда, когда будет готова от предположений, лежащих в основе физики, вернуться к тому, что в этой сфере остаётся неизменно определяющим в качестве принятия (Akzeption), даже если физик ничего об этом не знает. То, что современной науке сегодня не хватает в строгом смысле понимаемой самокритики, вовсе не случайность, основанная на небрежности или лености отдельных исследователей. Это ослепление, обусловленное судьбой нынешнего века. Оттого и получается, что сама философия, если она ещё есть, плетётся не в хвосте науки, а в хвосте собственной традиции, и больше не в состоянии в вопрошающем разговоре о предмете (Sache) мышления поставить таковое под вопрос.

Для чего я это сейчас говорю? Для того чтобы мы яснее увидели, как трудно сегодня позволить говорить самим феноменам, а не гоняться за информацией, особенностью которой как раз и является коренное блокирование доступа к *forma*, к образу (Gestalt), к тому, что свойственно бытию сущего. Информация делает взгляд неспособным видеть *forma*. Для чего я это говорю? Для того чтобы мы, когда ставится вопрос о феноменах, яснее увидели, в чём состоит замысел этих семинаров, пусть попытки и являются предварительными, а удавшиеся шаги – незначительными. Мы пытаемся взглянуть на *феномен времени*. Подробный протокол двух последних семинаров даёт основу для того, чтобы попытаться прояснить наше отношение ко времени. Рассмотрение отношения ко времени должно вывести нас на путь, идя по которому, мы что-то узнаем о самом времени. Лишь выйдя на этот путь, мы сможем как-то разобраться, в каком отношении ко времени находится и живёт человек.

Этот вопрос особенно интересен для вас как психотерапевтов, ибо для вас имеет решающее значение вопрос о том, что, кто и каков *есть* человек, а именно современный человек. Наряду с этим *содержательным* вопросом об отношении человека и времени, нас волнует и вопрос *методический*. Сегодня для вас как врачей, имеющих научное образование, определяющим является способ мышления, принятый в естествознании. Для такого способа мышления крайне

важны особенно чёткие представления о времени. При этом возникает вопрос: годится ли вообще принятое в естествознании понятие времени для разъяснения отношения ко времени экзистирующего человека, или же понятие времени, служащее мерилom для естествознания, как раз преграждает путь к рассмотрению отношений человека и времени и тем самым мешает тому, чтобы надлежащим образом поставить вопросы о своеобразии времени. Таким образом, и предпринятые в наших беседах попытки расспрашивания о времени соответственно определяются двумя точками зрения. *Во-первых*, мы исходим из вашей врачебной профессии и её сферы: экзистирующего человека и его нужд. *Во-вторых*, мы исходим из вашего научно-медицинского образования: современного естествознания и его технической структуры.

Время как таковое является, однако же, исключительно философской темой. Ни естествознание, ни антропология не ведут по пути, позволяющему что-либо сказать о самом времени. Поэтому в наших беседах мы вынуждены мыслить философски, правда, таким образом, что мы не вступаем в философскую тематику непосредственно, а позволяем себе быть ведомыми упомянутыми выше точками зрения: экзистенцией человека и естествознанием. Это обстоятельство особенно затрудняет наше продвижение. Мы, так сказать, сначала должны в ходе наших бесед научиться отказываться от естественнонаучных и психологических представлений и обретать способность мыслить *феноменологически*. Последняя, между тем, требует, чтобы мы не упускали из виду традицию философской мысли о времени и пространстве, ибо эта традиция, по сути дела, наложила свой отпечаток и на естественнонаучные и психологические концепции времени и пространства, обычно считающиеся само собой разумеющимися. Что касается традиции понятия времени, то продолжают приниматься во внимание три вещи. *Во-первых*, время – это последовательность моментов «сейчас». *Во-вторых*, времени нет без психики, души, сознания, духа, субъекта. *В-третьих*, время, в том что касается его бытия, определяется из понимания бытия

как присутствия. Мы умышленно лишь мимоходом упомянули эти определения, крайне важные для всего мышления о времени. Вместо того чтобы рассматривать их подробно, с историческими вариациями от Платона до Ницше, мы – для того чтобы получить представление о том, что такое время, и о том способе, которым нечто, подобное времени, даётся, – выбрали другой путь. Мы исходили из повседневного опыта времени, из того, к чему мы обращаемся в таких оборотах речи, как «иметь время», «не иметь времени», «давать себе время», «использовать время», «жертвовать временем», «зря тратить время». Во всех этих выражениях речь в той или иной мере идёт о способе обращения со временем. Очевидно, что таковое возможно лишь благодаря тому, что время у нас уже вообще есть, что оно нам предоставлено для того, чтобы его так или иначе использовать. Даже тогда, и как раз тогда, когда у нас нет времени, мы стеснены предоставленным нам временем. Мы затронуты временем. Время нас касается.

Мы рассмотрели феномены «иметь время» и «не иметь времени», для того чтобы узнать, как показывает себя при этом время, каковы его характеристики. Время – это время для чего-то. Время – это всякий раз время, *когда (da)* то или иное происходит. Время, таким образом, является *указывающим на что-то, является датированным в соответствии с чем-то и тем самым – растянутым*, оно не изолированная точка некоего «сейчас». Кроме того, время знакомо любому человеку, оно – в бытии с другими и для других – *публично (öffentlich)*. Таковы характеристики, посредством которых нам показывает себя время, которое мы имеем. Теперь, чтобы прийти к пониманию того, что же такое время само по себе и как таковое, нам необходимо лишь точнее определить то, что показывает себя таким образом. Эта задача приводит нас к решающему месту наших рассуждений. Решающему, ибо в этом месте всё определяется тем, каким образом мы, после предыдущих толкований времени и оборота «иметь время», спрашиваем далее о самом времени. Что касается выражений «иметь время», «иметь лишнее

время», «не иметь лишнего времени», то мы говорим об обращении со временем. Ибо для вышеупомянутых феноменов и их вариаций дело состоит в том, чтобы учитывать своё время, обращаясь с ним экономно либо расточительно. Мы подсчитываем и измеряем время лишь потому, что мы время учитываем. Говорят: время – деньги. Поскольку мы время учитываем, мы со временем как-то обращаемся. К обращению со временем относится и считывание показаний часов. При этом мы не думаем о времени как таковом, мы лишь констатируем «сколько» времени. Это происходит, когда мы, явно или неявно, всякий раз обязательно говорим «сейчас». Соответствующее «сейчас» говорится не попутно, оно говорится наперёд. Благодаря этому при считывании показаний часов специально схватывается отношение ко времени, с тем чтобы мы могли констатировать «сколько» его. То, что отношение ко времени схватывается, не означает, что отношение ко времени впервые устанавливается – так, словно без считывания показаний времени этого отношения не существовало бы. То, что отношение ко времени схватывается считыванием показаний часов, не означает также, что этим мы уже обращаем взор на само время как таковое. Лишь осуществляется постоянно господствующее отношение ко времени – имение времени, – а именно, в проговаривании «сейчас».

Откуда мы берём это так называемое «сейчас»? Очевидно, из времени. Но каким образом у нас есть то время, к которому мы, говоря «сейчас», хоть и не явно, обращаемся? Что означает обращение со временем? Что подразумевает это имение (Haben) по отношению ко времени? Когда мы спрашиваем, например: «У тебя есть время?», – является ли здесь время вещью, которая у нас есть, вроде часов, чем-то, чем мы владеем? Когда мы констатируем, что сегодня у нас прекрасная погода, подразумевается ли при этом какое-то владение? Очевидно, нет. Плохая или хорошая погода есть у нас иначе, нежели автомобиль, которым мы владеем. Некто говорит о своём друге: «У него в комнате прекрасный Сезанн». При этом ещё не говорится, что этот Сезанн ему принадлежит, что

картина находится в его собственности. Она может висеть, будучи предоставленной ему во временное пользование.

Кто-то говорит: «У меня страх». Есть ли страх у нас так же, как, скажем, погода или автомобиль? Может быть, страх у нас есть в том же смысле, что и время? Что значит это имение в том или ином случае? В городе Цюрихе свыше 500 000 жителей. Значит ли это, что существует этот город, а в нём есть ещё и жители, или же жители и составляют город? Очевидно, это тоже не так. Город и жители – не одно и то же, это разные вещи. Однако эти «разные вещи» – жители и город – принадлежат друг другу. У нас прекрасная погода. Мы, люди, и погода – это «разные вещи». Тем не менее нечто вроде погоды принадлежит нашему Dasein. Таким образом, имение подразумевает нечто, отличающееся от субъекта предложения и вместе с тем ему принадлежащее. При этом имеющий субъект не является деятельным, а «имеющееся» ничего не претерпевает при имении. Так глагол «иметь» даёт название некоторому своеобразному отношению. Очевидно, однако, что одной характеристики, которую мы сейчас попытались обозначить, недостаточно для того, чтобы определить единственное в своём роде, и по всей вероятности своеобразное, имение в «иметь время». Ибо всё ещё остаётся не ясным, является ли – и каким образом – время, которое мы имеем, чем-то от нас отличающимся; принадлежит ли всё-таки нам – и каким образом – время как это отличающееся. Наше «иметь время» не действие, не какое-то особое наше поведение. Тем не менее мы в этом «иметь» участвуем. Хотя время, которое мы имеем, ничего не претерпевает от нас вследствие того, что мы его имеем, что-то со временем тем не менее происходит, когда мы, имея его или не имея, так или иначе распределяем его и отмечаем в еженедельнике.

Как, однако, обстоит дело с тем, что мы *говорим* «сейчас»? В этом всё-таки есть спонтанное, от нас самих исходящее действие. Между тем это проговаривание ничего не делает по отношению к «сейчас». Но, может быть, что-то делается по отношению ко времени, которое при проговаривании «сейчас» называется? Когда мы спонтанно и, пожалуй, недо-

вольно, ибо слишком заняты, говорим: «У меня сейчас нет времени», – то со временем, которое мне нужно для чего-то другого, от которого у меня не остаётся излишков, с этим временем – посредством сейчас сказанного «сейчас» – ничего ведь не делается. Оно не затрагивается и не меняется. В «сейчас» обращаются ко времени, которого у меня не хватает для ещё чего-то «другого», поскольку оно уже чему-то отдано. То, что, говоря «сейчас», обращаются ко времени, является очевидной тривиальностью. Ибо время и есть последовательность «сейчас». Некоторое «сейчас» в каждом случае выхватывается из последовательности «сейчас». Относится ли эта констатация к сути дела? Посмотрим. Когда я говорю: «У меня сейчас нет времени», – отнесён ли я при этом ко времени как последовательности моментов «сейчас»? Никоим образом. Когда мы так говорим «сейчас», то берём «сейчас» из времени, которое у нас есть или которого у нас как раз нет. С «сейчас» мы обращаемся ко времени, которое имеем и которого не имеем. Сказанное таким образом «сейчас» берётся не из некоторой представленной нами последовательности «сейчас», не из простого их следования друг за другом. Это обстоятельство важно иметь в виду во всех дальнейших размышлениях. «Сейчас», считываемое с часов и по обыкновению привычно проговариваемое, не момент из последовательности «сейчас»; оно состоит в родстве со временем, которое мы имеем, с тем, как мы его имеем. Мы уже знаем характеристики этого времени: оно указательно, датировано, растянуто и публично. Таким образом, говоря «сейчас», мы тем самым называем эти – и только эти – характеристики, при этом специального внимания на них не обращаем.

Ввиду этого положения дел можно было бы сделать вывод о том, что есть два разных рода времени: имеющееся у нас время с вот этими характеристиками и время как чистая последовательность «сейчас». Как бы там ни было, здесь следует отметить и то, что выяснилось в ходе наших семинаров: при рассмотрении и толковании феноменов нам нельзя делать никаких заключений. Феномены, то есть то, что себя показывает, требуют от нас только того, чтобы мы их

усматривали и воспринимали так, как они себя показывают. «Только» это. Это не меньше, а больше, чем делать заключения, и потому – трудно. Только что высказанное замечание может быть важным для наших дальнейших размышлений о времени. Похоже, что мы ни на шаг не продвинулись в вопросе, который нас больше всего касается. Мы спрашиваем: «Что значит “иметь время”?». Время, о котором здесь говорится, – это не вещь, как, например, дом. Это «иметь» не означает «владеть», как, например, кто-то владеет домом, даже если в нём и не живёт. Время, о котором здесь говорится, не того же рода, что имеющийся у нас страх. Ведь время – это не чувство, не настроение (Stimmung), не эмоциональный настрой (Gestimmtheit) – хотя такие состояния и могут, пожалуй, находиться в каком-то особенном отношении ко времени. Можно лишь обратить внимание на скуку (Langeweile) – феномен, который уже в своём названии обнаруживает отношение ко времени, правда, едва ли проявленное. Поэтому для нашего замысла в целом могло бы быть плодотворным, если бы мы захотели взяться за феноменологическое истолкование скуки. Однако прежде само собой напрашивается замечание, которое должно помочь нам в попытке более чётко определить, что такое «иметь время». Следует постоянно думать о том, что уже само выражение «я “имею” время» слегка вводит в заблуждение, поскольку склоняет к предположению о том, что, с одной стороны, есть время, а с другой – некоторое имение, у которого как такового ничего общего со временем нет. Ведь мы можем иметь очень многое, не только вещи, но и что-то, что нас непосредственно касается, поскольку нам принадлежит: сломанную руку, шум в ушах, боль в желудке, страх. Везде ли здесь имение подразумевает одно и то же нейтральное отношение к тому, что мы имеем, отношение, которое остаётся одним и тем же, так что различным в каждый конкретный момент будет лишь имеемое? Мы ответим, что, имея сломанную руку, шум в ушах, боль в желудке, страх, в каждом случае мы находим себя (befinden uns) иными. Наша расположенность (Befindlichkeit) будет меняться в соответствии с тем, что мы



имеем. Сообразно этому, и эмоциональная окраска у имени каждый раз иная. Однако в остальном – это то же самое имя-ние, простое отношение к имеемому, отношение, у которого в дальнейшем нет ничего общего с имеемым в каждом конкретном случае. Или дело обстоит совсем иначе?

Выберем случай, который сразу сделает более понятным реальное положение дел. У меня есть страх. Я живу в страхе перед угрожающим, о котором не могу сказать, что это. Я страшусь, или, точнее – поскольку не я сам создаю себе страх, а он меня захватывает, – я говорю, что мне страшно, что меня нечто страшит. Как в этом имении-страха (Angsthaben) обстоит дело с именем? Само имя-ние, и как раз оно, преисполнено страха. Страх сидит как раз в этом имении. Иметь страх – значит находить себя (Sichbefinden) в страхе. Нет, страх есть само это «находить себя». Что даёт нам это предварительное разъяснение относительно того, что мы назвали именем страха? Не что иное, как то, что в этом случае имя-ние – не нейтральное отношение к тому, что мы имеем. Названное здесь имеемым, страх, – это как раз не имеемое, а собственно само имя-ние. Нет страха, который можно иметь, а есть некоторое имя-ние – в смысле так-то и так-то находить себя, – такая расположенность и называется страхом. Страх находится лишь в области, где мы находим себя, его основная черта – *расположенность*, которая может быть истолкована как соответствующий конкретному случаю *эмоциональный настрой*. При этом остаётся открытым, каким образом здесь следует мыслить «настраивать» (Stimmen) и «определять» (Bestimmen). Также остаётся открытым вопрос, чему принадлежит то, что мы называем расположенностью. Открытым остаётся и то, правильно ли вообще расположенность схватывает (trifft) этот феномен.

Наша главная тема – время, и прежде всего: что значит «иметь время». Не долго думая, и, в общем, по праву, мы скажем, что замечания, сделанные нами касательно страха, не могут быть перенесены на имя-ние времени. Ведь время, в отличие от страха, не настроение и не эмоциональный настрой. Будет явной бессмыслицей сказать, что кто-то на-

ходится во временном настроении. Мы и не думаем о том, чтобы предварительно отмеченное нами в «иметь страх» просто перенести на «иметь время», не говоря уж о том, что, действуя таким образом, мы нарушили бы уже упомянутое нами основное правило феноменологической интерпретации. Это правило требует делать видимым каждый феномен в его собственном своеобразии. Поэтому недопустимо – лишь по причине одинаковости способов говорить про «иметь страх» и «иметь время» и по причине того, что страх, как и время, имеет отношение к нам, людям, – из толкования одного феномена делать заключение о конституции другого. В феноменологии не разрешается делать ни заключений, ни диалектических опосредований. Необходимо лишь мысленно оставаться открытым феномену. К тому же, помимо этого принципиального методического соображения, можно было бы привести в качестве довода то, что страх не охватывает нас всегда и повсюду, в отличие от времени, затрагивающего нас постоянно и неизбежно. Тем не менее разъяснение, касающееся «иметь страх», было умышленно предпослано размышлениям по поводу «иметь время». Для чего? Для того чтобы можно было увидеть, каким странным и удивительным может быть столь привычное для нас отношение имени к тому, что каждый раз имеется. Однако теперь мы хотим попробовать без предубеждений поразмышлять об «иметь» в феномене «иметь время». «Иметь», в общем, означает, что нам нечто принадлежит, что мы чем-то владеем и этим каким-то образом распоряжаемся. Друг спрашивает: «У тебя завтра во второй половине дня есть время для прогулки?» Немного подумав, я отвечаю: «Да, у меня есть время». Когда мы истолковываем такое высказывание и оборот «иметь время», то выглядит это так, словно мы говорили лишь о значениях слов при употреблении их в речи. Между тем мы имеем в виду вещь (Sache), феномен, а не слова, даже если каждый феномен показывает себя только в сфере речи.

Прежде чем разбираться с выражением «иметь время», мы, во избежание опасности поступать произвольно, попы-

таемся вкратце рассмотреть сведения, содержащиеся в *Большом немецком словаре братьев Гримм*. Здесь, в обширной статье, посвящённой глаголу «иметь» (том 4, раздел 2, страница 68), говорится:

«Понятие неотъемлемости, принадлежности, владения полностью проседает в целом ряде сочетаний, в которых “иметь” выражает не более чем простое наличие, а всецело выступающий на передний план объект [а именно то, что мы имеем] обнаруживает лишь едва заметную связь с субъектом. Выражение “мы имеем хорошую погоду” практически тождественно тому, что хорошая погода “есть”. Мы имеем дождь. Мы имели бесснежное Рождество, а потом будем иметь Пасху со снегом. В этом году мы имеем позднюю Троицу. В этом смысле говорят: “Я имею время для того, чтобы что-то делать”, – это значит, что время для этого есть, вот, в наличии».

Далее в словаре сказано: «Мы “имеем” четверть часа до ближайшей деревни, [это означает,] что таково расстояние от того места, где мы находимся». Выделенное в словаре братьев Гримм выражение: «Я “имею” время для того, чтобы что-то делать», несомненно, может быть переписано в форме: «Время для этого есть, в наличии». Содержание того, что подразумевается в «иметь время», определённым образом действительно передаётся. Речь, однако, идёт не об этом, а о надлежащем истолковании феномена «иметь время», то есть господствующего здесь отношения ко времени. По этому поводу словарь братьев Гримм говорит: «“Иметь” выражает не более чем наличие». Всецело выдвинутый на передний план объект обнаруживает лишь едва заметную связь с субъектом. То, что мы в вышеназванном случае имеем, т. е. время, словарь братьев Гримм представляет в качестве объекта и говорит, что оно выступает на передний план. Время для чего-то – вот то, о чём идёт речь. Соответственно, отношение к субъекту, который имеет время, остаётся едва заметным, то есть ничтожно малым, не имеющим значения.

Что следует сказать по поводу этого комментария в случае, когда мы рассматриваем феномен, названный здесь «иметь время»? Если я имею время для чего-то и об этом говорю, то само время в вышеупомянутом имении не становится объектом и уж вовсе не рассматривается. Напротив, мы остаёмся направленными на то, для чего мы имеем время. В замечании о том, что время выступает на передний план, есть нечто важное, однако совсем в другом – можно сказать, противоположном – смысле. В «иметь время для чего-то» я обращён к «для чего», к тому, что нужно сделать, что предстоит. Я в ожидании этого, но так, что я вместе с тем пребываю ещё и при том, что для меня является как раз настоящим, что я делаю настоящим. И сверх того я – либо имея это в виду специально, либо нет – одновременно удерживаю и то, чем я был занят только что и раньше. Время, которое я имею в этом случае, я имею *ожидая* (*gewärtigend*), *делая настоящим* (*gegenwärtigend*) и *сохраняя* (*behaltend*). Этот троякий способ моего бытия и есть имение времени для того или этого. Это «иметь», а именно: *ожидать*, *делая настоящим*, *сохранять* – и есть подлинно временное (*Zeithafte*). «Иметь» в «иметь время» – не индифферентное отношение ко времени как к какому-то объекту. Напротив, это временное определение, поскольку в нём временит себя (*sich zeitigt*) то, что мы называем *пребыванием* (*Aufenthalt*) человека. Оно характеризуется тем, что в нём равноизначально, но не равномерно дано то, что на подходе к нам, то, что является настоящим, и то, что уже является прошлым. Это *троякое временение* (*Zeitigen*) *пребывания* всегда предоставляет время для чего-то, имеет такое время для того, чтобы его распределять, распределять эти «потом», «сейчас» и «прежде», с помощью которых мы считаемся со временем. Я вполне осознаю, что эти простые феномены трудны для усмотрения, и по той лишь причине, что мы издавна, и нынче даже более, чем прежде, закоснели в привычке представлять время лишь как фиксируемую последовательность «сейчас». Но теперь вы понимаете, для чего было предпослано краткое толкование имения страха. Для того чтобы ослабить наш почти что оцепенелый

взгляд на время как на последовательность «сейчас» и освободить его для видения того, что так же, как в «иметь страх» страх сидит в «иметь», так и в «иметь время» – хотя и неодинаковым, однако некоторым похожим образом, – время содержится в «имении» в смысле ожидающего, делающего настоящим и сохраняющего временения. Между тем полученное нами теперь представление об «имении-времени» ещё отнюдь не проясняет, каким образом то, что здесь названо «временем», должно быть охарактеризовано как «имеемое время», то есть, каким образом то, что названо «временем», принадлежит временению пребывания. Всё ещё никак не определено и то, что мы называем пребыванием. Ясным, однако, должно стать одно: мы никоим образом не постигаем (treffen) феномен «я имею время для...», когда лишь перефразируем его в тезис: (Zeit ist da) «вот есть время», «время есть в наличии». Этим мы как раз проходим мимо феномена имени и приписываем времени качества чего-то наличного, так, как будто бы «время для чего-то» было выложено как предмет, как наличное, мимо которого мы можем пройти, как мимо любой вещи, для того чтобы мимоходом и при случае осязаемо взять её так же, как само собой разумеющееся наличное. Отношение ко времени, которое у нас есть в каждом конкретном случае, является вовсе не едва заметным, незначительным, а как раз несущим наше пребывание в мире. Время, которое мы каждый раз имеем или не имеем, жертвуем им или растрчиваем его, – это время, которым мы определённым образом распоряжаемся. Мы можем его для себя распределять или упорядочивать так или иначе, однако, хорошо при этом понимая, что мы его распределяем и упорядочиваем как время. Мы, следовательно, каждый раз так или иначе сводим вместе прошедшее, настоящее и предстоящее. Соединять (fügen) – значит сводить вместе то, что точно подходит друг к другу, и таким образом образовывать и предоставлять соответствующую временную структуру (Zeitgefüge) и временить пребывание (Aufenthalt zeitigen). Мы берём и даём себе время тем, что мы удерживаем его в ожидании, делаем настоящим и благодаря этому имеем его

в распоряжении как данное. Время для чего-то, которое всякий раз имеется в нашем распоряжении и которым мы распорядились, образуется как таковое в ожидании, сохранении, делании-настоящим. Это и есть – в его тройном единстве – временение времени, которое мы имеем и не имеем. При этом в полной неясности всё ещё остаётся то, каким образом должно определяться единство этой тройности временения (*Zeitigung*).

II. – 12 марта 1965

На прошлом семинаре я научился у вас большему, чем вы у меня. И это вполне в порядке вещей. (Ср.: *Was heißt Denken?* 2. Aufl. S. 50.)<sup>18</sup>

Чему я научился? Я научился распознавать, где находится главное препятствие, из-за которого вам трудно, а то и вовсе невозможно увидеть простой основной феномен. Этот основной феномен, будучи усмотренным, раскрывает ту сферу, в которой начинается моё мышление. Тем, что я научился понимать это главное препятствие для видения надлежащим образом, я в особенности обязан тому факту, что д-р Н., вместо того чтобы просто бездумно повторять сказанное мной, откровенно сказал и объяснил, что делает его нерешительным в принятии моего мышления. Я хотел бы – по причине важности рассматриваемого феномена для всех наших рассуждений – попытаться устранить это препятствие. Речь идёт о прояснении здесь уже неоднократно обсуждавшегося различия между *воспоминанием* (*Erinnerung*) и *актуализацией* (*Vergegenwärtigung*), прежде всего о достаточном истолковании феномена актуализации. Таковой является лишь вариацией основного феномена, от ясного понимания которого всё зависит. Мы уже неоднократно пытались прояснить феномен актуализации на примере Фрайбургского мюнстера. Но сейчас вместо него я хотел бы взять для приме-

<sup>18</sup> В русском переводе: Хайдеггер М. *Что зовётся мышлением?* Перевод Э. Сагетдинова. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. С. 57. – *Прим. перев.*

ра то, что знакомо всем участвующим в этой беседе. Сейчас мы актуализируем, каждый для себя, Центральный вокзал в Цюрихе. Зададим два вопроса, на которые каждый должен себе ответить. Первый: «К чему я обращаюсь, актуализируя Центральный вокзал в Цюрихе? Что это за актуализируемое, которое я имею в виду при актуализации?» Второй: «Какова особенность самой актуализации, поскольку я её выполняю?» Мы должны вникнуть в эти два вопроса без всяких предубеждений и оглядок на знания, полученные из психологии, физиологии и теории познания. Скорее, мы должны придерживаться того повседневного опыта, в котором мы проводим свою жизнь. Мы должны просто называть то, что при актуализации кажется себя взгляду.

На *первый вопрос*: «К чему я обращаюсь, актуализируя Центральный вокзал в Цюрихе?», – я отвечаю: «К имеющемуся в наличии в Цюрихе *самому* вокзалу». Актуализируя, я именно сам вокзал имею в виду; не его изображение, не представление о нём, но там стоящий, или расположенный, сам вокзал. Конечно, каждый из вас, актуализируя для себя этот вокзал, будет видеть его иначе, с разных сторон, в разных местах. Поэтому я спрашиваю д-ра Б.: «Что видится вам, когда вы обращаетесь к Центральному вокзалу в Цюрихе, актуализируя его?» Ответ: «Я увидела главный вход». «А вы, д-р В.?» Ответ: «Большие часы над входом». «А вы, д-р Р.?» Ответ: «Внутреннюю часть зала со световой рекламой». «А вы, д-р Ш.?» Ответ: «Наружную стену перед первой платформой». «А вы, д-р Ф.?» Ответ: «Довольно много всего, суматоху, множество людей, железнодорожные пути».

То, что имеется в виду при актуализации, показывает себя с разных сторон и разными частями. Но всякий раз имеется в виду Центральный вокзал, находящийся там, в Цюрихе. То, что имеющееся в виду показывает себя с разных сторон, то есть всякий раз иначе, – неизбежно. Это объясняется причинами, которые сейчас не должны обсуждаться более подробно, так как это обстоятельство относится не только к тому, что мы имеем в виду при актуализации, но также, и уже прежде этого, к повседневному восприятию

физически (*leibhaft*) наличных вещей. Мы ведь видим вещи, например эту чашку или эту книгу, лишь с одной определённой стороны, а «видим» и подразумеваем всю эту чашку и всю эту книгу. Речь о видении является многозначной: например, «видение», в котором видимое не попадает в поле зрения. Например, дно этой чашки – вне поля моего зрения. Точно так же в поле моего зрения нет и задней части обложки этой книги. Тем не менее я вижу, то есть я подразумеваю и воспринимаю как присутствующие здесь и эту чашку, и эту книгу; и вовсе не повреждённую книгу, у которой отсутствует часть обложки.

Однако же вернёмся к Центральному вокзалу в Цюрихе! Он сам, этот имеющийся в наличии там, в Цюрихе, вокзал имеется в виду при его актуализации. Он сам стоит, или предстаёт перед нами, и его всякий раз разные стороны, увиденные нами, принадлежат ему, они – его. При актуализации Центрального вокзала в Цюрихе мы обращаемся не к его изображению, не к представлению, которое *мы* себе о нём создаём. Мы обращаемся к имеющемуся там в наличии вокзалу. Если мы непредубеждённо проверим, к чему мы, актуализируя его, обращаемся, то лишь это и найдём: сам вокзал, имеющийся там в наличии. То, что таким образом найдено, – первый результат, полученный в попытке прояснить процесс актуализации с точки зрения того, что в нём дано. Этот результат, то есть то, что при актуализации сам имеющийся в наличии Центральный вокзал в Цюрихе и есть актуализируемое, нельзя подкрепить доказательствами. Этот результат бездоказателен не потому, что нужные доказательства отсутствуют, а потому, что здесь желание доказать и требование доказательств не соотносятся с положением вещей. Лишь сама актуализация может дать сведения о том, что является для неё настоящим (*gegenwärtig*) при актуализации. Если мы хотим найти то, что актуализирует актуализация, мы должны позволить ей наставлять нас в том, куда нам следует смотреть. То, что вышеназванный результат бездоказателен, не недостаток. Напротив, то, что этот результат не требует доказательства, является как раз его преимуществом. Ибо если



положение дел, если высказывание по этому поводу должно быть сперва подкреплено доказательством, тогда для этой цели мы должны всякий раз прибегать к чему-то другому, от этого положения вещей отличающемуся, для того чтобы оттуда сделать вывод по части его существования. Применительно к феноменам и их истолкованию все доказательства и всякое желание доказывать запаздывают. В случае актуализации, она сама как таковая указывает на то, что ею актуализируется. Следовать наставлению (*Anweisung*), которое само указывает (*Hinweis gibt*), сегодня особенно трудно, поскольку одержимый наукой человек хотел бы позволить считаться истинным лишь тому, что доказано, то есть тому, что выведено из предпосылок и заключений. Но может ли, например, физик доказать, что он существует? И тем не менее он занимается физикой. К счастью, есть вещи, которые не требуют доказательств. По отношению к ним желание доказывать остаётся не только безобидным недоразумением, но непониманием (*Verkennen*) положения вещей, на котором покоится экзистенция человека и даже совокупность сущего и его истина. Положение вещей, высказывания и истины, которым сперва требуются костыли доказательств, всегда как таковые относятся ко второму и третьему рангу. Ответ, который мы даём на первый вопрос, поставленный касательно актуализации, а именно: что есть то, что актуализируется, – будет таким: сам Центральный вокзал Цюриха, имеющийся там в наличии.

*Второй вопрос:* «Какой характер имеет актуализация как таковая, коль скоро я её выполняю?» Это означает: «Каково моё отношение к тому, что преподносится мне при актуализации, то есть к самому наличествующему там Центральному вокзалу в Цюрихе?» Мы отвечаем то, что мы уже неоднократно говорили: «При актуализации мы суть при самом Центральном вокзале в Цюрихе. Актуализация имеет характер *бытия при... (Sein bei)*, точнее, нашего бытия при вокзале. Этот ответ вызывал и вызывает у вас недоумение и желание протестовать. Вы оспариваете то, что при актуализации речь идёт, и вообще может идти, о бытии-при Цен-

тральном вокзале в Цюрихе. И каким образом вы доказываете ваше отрицательное суждение? Вы вообще никак не можете его доказать. Вы можете лишь сослаться на что-то, что для каждого явно очевидно, т. е. каждым обнаруживается, а именно то, что при выполнении этой актуализации мы находимся здесь, в доме Босса. Мы вовсе не находимся возле Центрального вокзала в Цюрихе». Ни один здравомыслящий человек не захочет утверждать, что мы, актуализируя вокзал, так сказать, транспортируем себя к нему, чтобы там, возле вокзала, наряду с ним наличествовать так, как он. Ведь сама актуализация однозначно показывает, что при её выполнении мы продолжаем уютно сидеть здесь. Актуализируя Центральный вокзал в Цюрихе, мы находимся здесь на своих стульях друг возле друга за столами, а не при вокзале. И тем не менее наше истолкование актуализации говорит о том, что это – бытие при вокзале. Мы действительно суть при самом вокзале. Вы возражаете: нет, мы же, в действительности, здесь и только здесь. Оба высказывания правильны; разве только слово «действительно» (wirklich) употребляется в этих двух высказываниях в разных смыслах. Для начала последуем за высказыванием: «Возле вокзала мы не более чем в мыслях». Этим мы соглашаемся, что каким-то образом мы возле вокзала всё же находимся. То, с чем мы таким образом соглашаемся, мы не можем отрицать, – ведь в соответствии с ответом, полученным на первый вопрос, при актуализации мы обращаемся к самому вокзалу в Цюрихе. Но то, с чем мы должны согласиться, то есть, что мы каким-то образом находимся возле вокзала в Цюрихе, когда актуализируем его, это обстоятельство мы объясняем тем, что говорим: «Мы возле вокзала “лишь в мыслях”». Это объяснение, пожалуй, можно было бы толковать следующим образом: что означает это «в мыслях»? Мысли даны лишь в мышлении. При таком истолковании наше бытие-при вокзале – лишь помысленное (Gedachtes). При актуализации вокзала в Цюрихе мы просто думаем, что якобы находимся возле вокзала. Когда вы актуализируете Центральный вокзал в Цюрихе, думаете ли вы при этом, что стоите перед вокзалом? Находите ли вы вокзал в

Цюрихе при простой (schlichten) актуализации так же, как когда вы мыслите себя находящимися там, возле вокзала? Нет, вы просто себе измышляете, что вы себе это мыслите. В феномене простой актуализации нет ничего от такого мыслить-себя (Sich-denken). Кто утверждает подобное, не может сослаться на нечто найденное (Fund). Скорее, он ведёт речь о чистой выдумке (Erfindung). Тем не менее это объяснение даёт нам возможность обратить внимание на одно важное различие. Положим, актуализация Центрального вокзала в Цюрихе имеет такую особенность, что мы должны думать, что якобы стоим там, возле вокзала. Тогда в этой актуализации мы обращались бы вовсе не к вокзалу, а к тому, что мы там якобы стоим. Соответственно, мы актуализировали бы своё наличное бытие-при вокзале, но не сам вокзал. Эта актуализация была бы совсем не той, которую мы взяли в качестве примера. Более того, эта актуализация вообще не была бы актуализацией чего-то действительно наличествующего. То, что мы теперь называем актуализацией, на самом деле – себя-воображение (Sich-einbilden). Мыслить-себя так, словно мы находимся возле вокзала, – это совсем иной феномен, нежели актуализация вокзала. Но если мы объясняем актуализацию тем, что говорим, что ей будто бы принадлежит мыслить себя так, словно мы находимся возле вокзала, принадлежит это «быть в мыслях возле вокзала», то мы истолковываем феномен актуализации столь превратно, что ставим на его место совсем другой феномен. Вместо того чтобы просто следовать указанию, которое содержится в самой актуализации, мы ставим на её место феномен воображения (Einbildung). Вместо того чтобы держать взгляд открытым, мы неожиданно совершаем подстановку: мы мыслим себе, что мы фактически возле вокзала. Между тем при разъяснении актуализации с помощью выражения «лишь в мыслях» вы имеете в виду нечто иное, и даже нечто правильное. Это «лишь в мыслях» могло бы означать: «лишь думая о вокзале, стало быть, так, что хотя он сам и дан в актуализации, но физически его нет в наличии». Это «лишь в мыслях» будет, кроме того, означать, что мы сами физически не наличеству-

ем возле вокзала, но в действительности находимся здесь, в этом доме. При правильно понятом выражении «лишь в мыслях» мы на самом деле подходим к феномену ближе. И всё же, если мы следуем указанию, которое заложено в самой актуализации, то ничего от этого «лишь в мыслях» мы не обнаруживаем. Своеобразие актуализации как раз в том и состоит, что она сама по-своему позволяет нам быть при вокзале. Она есть способ бытия при сущем, каковое «бытие при...» вовсе не нуждается в добавке «лишь в мыслях».

Теперь проверим, действительно ли и в каком смысле это бытие при вокзале характеризует актуализацию как таковую! Предположим – и это не будет ни странным, ни ошибочным, – что после этого семинара вы должны кого-то встретить на Центральном вокзале в Цюрихе. Вы едете на машине к вокзалу. При этом вы не доехали бы до вокзала во веки вечные, если бы, едучи, уже заранее его для себя не актуализировали; если бы актуализация – безусловно, необходимая для поездки, хотя и непостоянно фактически совершаемая – не имела бы в виду вокзал, наличествующий в Цюрихе. Или, может быть, вы едете к чему-то, что у вас есть лишь в мыслях, просто к какой-то картинке, к голому представлению вокзала в своей голове? Ответ является излишним, потому что вопрос спрашивает о невозможном. Ибо я никак не могу ехать на машине просто к картинке или к такому представлению вокзала. Возразят – и как раз на примере поездки к вокзалу это будет очевидным, – что при актуализации мы не находимся возле вокзала. Но это указание поспешно и преждевременно. Мы ещё не прибыли к вокзалу, однако это «ещё не» не зависит от актуализации. Ибо в актуализации и благодаря ей – *её способом* – мы как раз уже пребываем возле вокзала, иначе мы, находясь на пути к вокзалу, никогда не смогли бы до него добраться. Так что же означает это «бытие при», которое мы обнаруживаем в актуализации как её особенность? Это «бытие при» отнюдь не подразумевает, что во время актуализации мы фактически или даже только мысленно стоим перед вокзалом, не подразумевает, что мы наличествуем при нём и рядом с ним. Во время акту-

ализации вокзала мы фактически и однозначно здесь, в этом доме. Тем не менее наше бытие-здесь (Hiersein) предоставляет нам различные возможности. Мы можем принимать участие в разговоре, можем смотреть на часы, можем следить за тем, как кто-то из коллег отвечает на поставленный ему вопрос. Мы можем также актуализировать Центральный вокзал в Цюрихе. Тогда эта актуализация является одним из возможных способов нашего здесь-сидения. В таком случае мы, в соответствии с отстаиваемым нами истолкованием актуализации как бытия при вокзале, были бы одновременно и здесь, в доме Босса, и возле Центрального вокзала в Цюрихе. Пусть бы кто-нибудь показал пример такого волшебства: быть одновременно здесь и возле вокзала в Цюрихе! Но ведь наше разъяснение актуализации этого вовсе не подразумевает. При актуализации я не нахожусь одновременно здесь и, сверх того, на самом деле – в том же самом смысле бытия-здесь – возле Центрального вокзала в Цюрихе. В бытии-здесь я выполняю актуализацию. В бытии-здесь я, актуализируя вокзал, нахожусь – разумеется, способом актуализации – возле вокзала. Моё бытие-здесь есть – как выполнение актуализации – бытие-при вокзале. Таким странным, даже удивительным способом постоянно и неизбежно свершается наше бытие-здесь. Наше бытие-здесь – это по своей сути бытие при сущем, которым мы сами не являемся. Это «бытие при» обычно имеет характер телесного восприятия телесно наличествующих вещей. Но наше бытие-здесь может также вовлекаться в бытие при том, что не присутствует телесно. Если бы эта возможность не существовала и это возможное не осуществлялось, то вы, например, сегодня вечером ни за что не добрались бы домой. Однако, в то время как мы, актуализируя Центральный вокзал в Цюрихе, способом этой актуализации оказываемся возле вокзала, мы остаёмся здесь – при столах, при оборудовании, друг при друге. Это наше бытие при том, что сейчас телесно присутствует, может быть бытием при вокзале, если мы, будучи при вещах здесь в доме, воспользуемся своей возможностью актуализации. В таком случае мы не бросаем бытие при вещах здесь.

Наше бытие-здесь при вещах как таковое и так всегда уже есть некоторое там-бытие при отдалённых, не присутствующих телесно вещах, даже если они специально не имеются в виду и не рассматриваются. Смысл бытия в выражении «бытие при» – единственный в своём роде и в корне отличается от того бытия, которое мы называем наличествованием (*Vorhandensein*) и встречаемостью (*Vorkommen*). «Бытие при», которое, в частности, характеризует актуализацию, в корне отличается от наличного бытия, например, обуви, которую мы оставляем возле двери в комнату. Мы, правда, можем сказать, что обувь стоит «при» двери. Это «бытие при» говорит здесь о том, что две вещи пространственно находятся рядом друг с другом. Основная же черта «бытия при» нашего бытия-здесь – это *открытость для* (*Offenstehen für*) присутствующего, при котором оно находится. В противоположность этому, обувь, которая стоит «при» двери, не открыта для двери. Дверь не существует для обуви как дверь, да и вообще как присутствующая. Мы даже не можем и не вправе сказать, что дверь и обувь друг для друга закрыты. Закрытость дана как привагия лишь там, где господствует открытость (*Offenständigkeit*). Дверь и обувь лишь наличествуют в разных местах пространства. Их отдалённость – это некое вблизи-друг-от-друга. Открытость для присутствующего – основная черта человеческого бытия. Но эта открытость для сущего таит в себе различные возможности. Способ бытия, всецело господствующий (*durchwaltend*) в открытости, – это непосредственное бытие при вещах, которые нас телесным образом (*leibhaft*) касаются. Отсутствие способности вступать в контакт, наблюдаемое при шизофрении, – это привагия того, что мы только что называли открытостью. Эта привагия свидетельствует, однако, не о том, что открытость исчезает, а лишь о том, что она преобразуется в «недостаток контакта» («*Kontaktarmut*»). Другой способ открытого бытия-при – это актуализация. Это бытие-при подразумевает, таким образом, не наличествование, не встречаемость человека, которого мы в случае ложно истолкованной актуализации ошибочно представляем себе так, словно он нали-

чувствует при вокзале рядом со стоящим там такси. Наше открытое бытие-здесь при вещах в этом доме может – как это бытие-здесь и лишь как таковое – способом актуализации быть открытым для удалённого сущего, например, при Центральном вокзале. Заметьте: открытое *бытие-при* способом актуализации наличествующего там сущего. Тогда это наше открытое бытие-здесь при вещах как таковое есть открытое бытие-при-вокзале. Если мы говорим, что можем быть открытыми одновременно здесь при вещах и при вокзале, то мы уже больше не схватываем данное здесь феноменологическое положение дел надлежащим образом. Это не два способа бытия при, которые совершаются одновременно, а наше открытое бытие-здесь при вещах – это и есть то бытие, которое, актуализируя, является открытым бытием-при Центральном вокзале в Цюрихе. Бытие-здесь при вещах при этом не отменяется. Оно не исчезает, оно лишь преобразуется таким способом, что мы, актуализируя Центральный вокзал, не обращаем специального внимания на наличествующие здесь вещи. Открытость человека сущему оказывается до такой степени опорной и определяющей для человеческого бытия, что – из-за её ли неприметности и простоты – постоянно упускается из виду в интересах самодельных психологических теорий. Но даже когда мы это – этот феномен – видим, это ещё далеко не значит, что мы готовы просто принять это простое во всей его удивительности – таким, каким оно себя показывает. Феноменологическая интерпретация актуализации как способа открытого бытия при Центральном вокзале в Цюрихе не требует от нас того, чтобы мы мысленно переместили себя отсюда, из этой комнаты, к вокзалу, так, словно бы речь шла о таком же «бытии-при», что и встречаемость обуви «при» двери. Напротив, надлежащая феноменологическая интерпретация актуализации как открытого бытия при вокзале требует, чтобы мы оставались сидеть здесь и видели себя как тех, которые следуют указанию, заложенному в самом феномене актуализации, – указанию на актуальное (*Gegenwärtige*) в актуализации, указанию, которое само себя предъявляет (*ausweist*) как способ открытого бытия при

присутствующем. Необходимо только принять то, что показывает себя в феномене актуализации, и больше ничего.

Мы живём в странную, поразительную и тревожную эпоху. Чем стремительнее увеличивается количество информации, тем решительнее распространяется ослепление и нежелание видеть феномены. Более того, чем огромный массив информации, тем ничтожнее способность к пониманию того, что современное мышление становится всё более и более слепым и превращается в пустое (*blicklosen*) вычисление, у которого есть лишь одна возможность – рассчитывать на результат и, пожалуй, на сенсацию. Однако есть ещё те, кто в состоянии понять (*erfahren*), что мышление – это не вычисление, а благодарность,<sup>19</sup> поскольку мышление благодарно – то есть принимающим образом остаётся выставленным притязанию открываемости (*Offenbarkeit*) – тому, что есть сущее, а не ничто. В этом «*есть*» несказанный язык бытия обращается к человеку, чьё отличие и одновременно угроза состоят в том, чтобы разнообразными способами быть открытым сущему как сущему.

*Семинар, состоявшийся 11 и 14 мая 1965  
в доме Босса*

I. – 11 мая 1965

В прошлый раз мы попытались прояснить феномен актуализации. При этом речь шла об обнаружении этого феномена как простого отношения к миру, без оглядки на философские теории, не полагая, например, человека субъектом, а мир – объектом; без оглядки на физиологию и психологию, без оглядки на вопрос, как возможна актуализация, без оглядки на соматическую и психическую обусловленность феномена. Но если допустить, что в выполнении актуализации принимают участие процессы головного мозга – со-

<sup>19</sup> В оригинале игра слов: «...das Denken kein Rechnen ist, sondern ein Danken...». – *Прим. перев.*



матические процессы в широком смысле этого слова, – то вопрос об отношении этих процессов к данному феномену вообще может быть поставлен лишь тогда, когда в достаточной мере прояснится, с чем эти процессы связаны, то есть, когда сначала будет выяснено, что такое актуализация, в которой мы пребываем, как таковая. В господствующем физиолого-психологическом способе рассмотрения такой феномен предполагается само собой разумеющимся и известным. При этом он не только остаётся неопределённым как феномен, но прежде всего не принимается во внимание решающее положение вещей, а именно: для того чтобы психофизические объяснения не повисали в воздухе, должно предполагаться знакомство с этим феноменом. В этом месте вся та точность, на которую обычно претендует наука, внезапно исчезает. Наука становится слепа к тому, что она должна предполагать, слепа к тому, что она хотела бы посвоему объяснить в своём генезисе. Однако эта слепота в отношении феноменов господствует не только в науке, она господствует и в отношениях, не касающихся науки. Например, мы прогуливаемся по лесу и видим на дороге что-то движущееся; мы даже слышим, как оно шуршит, и принимаем его за что-то живое. Когда мы смотрим внимательнее, то оказывается, что мы обманулись: это едва заметный порыв ветра шевелит лежащие на земле листья. Значит, это не было чем-то живым. Но для того чтобы можно было обмануться в предположении, что это нечто живое, мы должны были прежде в содержании того, в чём мы обманулись, увидеть нечто подобное живости, нечто подобное сущности живого. Благодаря этому указанию должно стать ясным лишь одно: безразлично, принимаем ли мы во внимание феномены или не принимаем. Даже если усмотрение феноменов актуализации и воспоминания не вносит никакого вклада в прояснение и установление того, на что нацелено физиологическое исследование, феноменологическое усмотрение в любом случае остаётся вкладом, и даже *фундаментальным* вкладом. Он вообще приносит то, на прояснение чего претендует это исследование. Станным, однако, является то, что этому

вкладу не уделяют подобающего внимания – ни касательно его содержания, ни касательно его необходимости. Во всех подобных случаях обычно столь требовательное точное исследование выказывает непривычную невзыскательность и довольствуется произвольно собранными популярными понятиями (Volksbegriffen). Однако это странное отсутствие у научного исследования потребности в указанном выше столь необходимом вкладе не случайность. Оно заложено в трёх последних столетиях истории европейского человека. Это отсутствие потребности является следствием притязания новой идеи науки. Даже когда мы лишь в общих чертах обращаем на это внимание, вопросы, над которыми мы трудимся на всех этих семинарах, обретают значимость, которую невозможно переоценить.

Вернёмся к разъяснению феноменов актуализации, воспоминания и восприятия. Если судить с позиции вашего естественнонаучного способа рассмотрения, то сохраняется некоторая неудовлетворенность. Ибо всё-таки нельзя отрицать, что актуализация и воспоминание в каждом случае зависят от предыдущего восприятия. Но к таковому принадлежат функции наших органов чувств, с помощью которых мы видим, слышим, обоняем, ощущаем на вкус и на ощупь. Эти органы принадлежат сфере соматического. Или следует сказать больше: психосоматического? В любом случае, при прояснении феноменологического различия вышеназванных феноменов актуализации, воспоминания и восприятия мы оставляли без внимания *тело (Leib)*; мы исключили вопрос, который вас прежде всего беспокоит, вопрос о психосоматическом, о том, как его следует определять. Теперь, для того чтобы это беспокойство усилить, а не устранить, я хотел бы сегодня вечером подробно остановиться на так называемой *проблеме тела*, а тем самым заодно и на вопросе *психосоматики*. При этом нужно распознать, в чём вообще заключается первоочередная проблематичность проблемы тела. Для того чтобы это в некоторой степени прояснить, я буду исходить из доклада, который г-н Хегглин прочитал на первом заседании Швейцарского психосоматического обще-

ства.<sup>20</sup> Вероятно, вы все с этим докладом знакомы. Даже на того, кто не является специалистом в данной области, тотчас произведёт впечатление независимость этого изложения. Под независимостью я подразумеваю такое добытое из богатого опыта преимущество, как готовность к сомнительному (Fragwürdige). Если я воспользуюсь несколькими предложениями из этого текста, чтобы развернуть сомнительное психосоматики как таковое, то это ни в коем случае не следует истолковывать как умничающую критику. Критика происходит от греческого слова *χρίνειν*, что означает: различать, выделять. Подлинная критика – это нечто иное, нежели критикование, в смысле нахождения недостатков, порицания и выражения недовольства. Критика как различение (Unterscheidung) означает возможность увидеть различное как таковое в его различии. Различное различно лишь относительно некоторой точки зрения. С этой точки зрения мы сначала усматриваем то «то же самое» (Selbe), по отношению к которому различное принадлежит друг другу. Это «то же самое» должно быть видимым при любом различии. Иначе говоря, подлинная критика – как такая возможность видения – нечто чрезвычайно позитивное. А потому подлинная критика встречается редко. Грубым примером различения будет следующий: зелёный и красный различимы лишь постольку, поскольку нам дано нечто такое, как цвет. Цвет является тем «тем же самым», относительно которого вообще может происходить различение. Для того чтобы мы вообще могли развернуть психосоматическое как проблему, нужна подлинная, и притом феноменологическая, критика. В критически поставленном вопросе должно спрашиваться, о каком *различении* идёт речь, когда мы говорим о психосоматическом. Как следует осуществить это различение? Какое различное стоит здесь под вопросом в отношении своей различности? Относительно какого «того же самого» и «одного» показывает себя различное как разное? Определено ли

<sup>20</sup> Hegglin R. Was erwartet der Internist von der Psychosomatik? // *Praxis*. 1964. № 30. S. 1017–1020.

это уже? Если нет, то определимо ли это вообще? Пока мы не мыслим критически ясно – что означает: не *спрашиваем* указанным способом, – мы кружим в потёмках. Результаты научных исследований могут быть сколь угодно правильными и полезными, тем самым ещё ни в коем случае не доказано, что они являются истинными, – истинными в том смысле, что делают открытым бытие сущего в его своеобразии, того сущего, о котором идёт речь в каждом конкретном случае. В психосоматике речь идёт о бытии человека. Нижеследующая попытка критики, на которую мы отваживаемся в ходе совместных размышлений, не особенно касается медицинской науки; эта критика – самокритика философии, и притом во всей её прежней истории. Итак, обратимся к тексту доклада «Чего ждёт врач-терапевт (Internist) от психосоматики». Я читаю, начиная со страницы 3, колонка В, сверху:

«Если психиатр не осмеливается на дефиницию [психики], то нам следует вернуться к происхождению этого слова. Психика значит: анима, душа. Врач, не специализирующийся на психике, понимает под нею жизненные проявления индивидуума, которые обнаруживают себя в *чувствах* и в *мышлении*. Так как расстройства процесса мышления, по нашему молчаливому предположению, явно не ведут к болезненным явлениям, то о психосоматических заболеваниях мы говорим тогда, когда болезненные симптомы обусловлены расстройствами эмоциональной жизни. Если последние, как это предлагают некоторые, мы объединяем понятием *эмоциональных заболеваний*, то этим мы исключаем из понятия психосоматических заболеваний большую группу заболеваний, а именно *первичных телесных* заболеваний, влекущих за собой вторичное обратное воздействие на психику. Эти *соматопсихические* заболевания, как их однажды назвал – если я не ошибаюсь – Плюгге (Herbert Plügge), играют особенно большую роль во врачебной деятельности. Поэтому мы хотели бы объединить термином “психосоматика” все взаимные влияния *психики* (*Psyche*) и *соматики* (*Soma*) и использовать это выражение не только для эмоци-

ональных заболеваний. Меня упрекают в том, что якобы мы, врачи-терапевты, проводим слишком острое разделение между психикой и соматикой, что психика не находится рядом с телом как нечто обособленное, а пронизывает весь организм. Это вполне возможно, и даже правдоподобно. Но мы отстраняемся от всех философских спекуляций и для различения соматического и психического придерживаемся простого принципа: *психические феномены не поддаются измерению и взвешиванию*, они воспринимаются лишь интуитивно, всё соматическое, напротив, может быть как-то схвачено численно. Всякое изменение численных значений указывает на изменение *соматических структур*, причём это изменение, конечно же, может быть эмоционально обусловленным. Нельзя измерить скорбь, однако слёзы, вызванные скорбью (вследствие психосоматической связи), могут быть в различных направлениях численным образом исследованы. Эмоциональное напряжение, само по себе не поддающееся измерению естественнонаучными методами, может, пожалуй, повлечь за собой некоторое напряжение (сжатие) артерий, приводящее к повышению кровяного давления. Конечно, эти два состояния напряжения нельзя приравнивать, ибо высокая степень эмоционального напряжения не всегда сопровождается симптомами артериального напряжения (сжатия). Вот здесь как раз и возникает одна существенная проблема, с которой мы хотели бы познакомиться поближе, а именно:

А. Какого рода *эмоциональные напряжения* ведут к болезням, при которых напряжённые состояния органов могут быть функционально и объективно уловимыми? Я думаю о сжатии гладкой мускулатуры, например, артерий при высоком давлении, бронхов при астме, гладкой мускулатуры желудочно-кишечного и мочеполового трактов.

Б. *Всегда ли* такого рода психические напряжения приводят к этим болезням, или необходимо особое состояние того органа, который при этом напрягается?

Хотя в последние годы очень многое сказано и написано о возможной взаимосвязи психических и, соответственно, эмоциональных расстройств с телесными заболеваниями,

нам всё ещё не хватает оснований, которые могут служить доказательством этой взаимосвязи для специалистов с естественнонаучным образованием».

Итак, автор ищет «простой принцип» для различения психики и соматики. Что значит принцип? По-гречески это слово звучит как ἀρχή, что значит первое, исходя из чего, или откуда, нечто начинается в отношении своего бытия, своего становления, своей познаваемости. Это «исходя-из-чего» (Von-wo-aus) правит начинающимся, определяет его и ведёт. В контексте доклада принцип различения психики и соматики касается различия способов постижения психики и соматики, и он гласит: психические феномены не поддаются измерению и взвешиванию, а могут восприниматься лишь интуитивно; всё соматическое, напротив, можно как-то схватывать численно. Таким образом, эти две тематические области, психическое и соматическое, в своём предметном содержании определяются в соответствии со способами доступа (Zugangsweise) к ним. Способ раскрытия некоторой бытийной области, доступа к ней, касается её познаваемости. Рассматривать и определять таковую – дело философии как «теории познания». «Простой принцип», о котором говорится в докладе, очевидно, является философским. Любая попытка различения соматического и психического вынуждена искать «простой», то есть философский, принцип. Но это свидетельствует о необходимости размышлений о том, продуман ли сам принцип надлежащим и достаточным образом, ограничен ли и, соответственно, применим ли он, и как, в сфере своего действия. В данном случае возникает вопрос о том, можно ли исходя из способа доступа к некоторой области определить её предметное содержание в его что-бытии и как-бытии. И откуда, со своей стороны, определяется этот способ доступа? Было сказано, что психические феномены воспринимаются лишь интуитивно и не поддаются измерению. Чем это объясняется, что способом доступа к психическому будет интуиция, а к соматическому – измерение? Очевидно, это объясняется способами бытия (Seinsart) психики

и соматики. Применённый здесь «простой» принцип, соответственно, говорит, что тематические области психики и соматики определяются соответствующим способом доступа, а способ доступа, наоборот – предметом (*Sache*), то есть психикой и соматикой. Мы ходим по кругу. Этот круг, однако, не *circulus vitiosus*, не «порочный».

То, что здесь называется «кругом», принадлежит сущностной структуре человеческого познания (ср.: *Бытие и время*, с. 7 и далее, в особенности с. 152 и далее). Картина Сезанна «Гора Сент-Виктуар» не может быть понята математически. Такую картину, пожалуй, можно подвергнуть химическому анализу. Но если мы хотим постичь её как произведение искусства, то мы не считаем, а интуитивно усматриваем. Будет ли поэтому картина чем-то психическим, ведь мы только что слышали, что психическое есть то, что можно уловить интуитивно? Нет, картина – не психическое. Очевидно, выдвинутый «простой принцип» для различения психики и соматики вовсе не так прост. Итак, перед нами стоит вопрос о различении психики и соматики, о том, каким образом оно должно выполняться и какое требуется размышление, чтобы прийти здесь к ясности. Вопрос о психосоматическом – это, в первую очередь, вопрос метода. Что подразумевает это название, требует, конечно, специального обсуждения.

В заключительном предложении прочитанной нами цитаты из доклада говорится: «Нам всё ещё не хватает оснований, которые могут служить *доказательством* этой взаимосвязи для специалистов с естественнонаучным образованием». Что здесь имеется в виду под основаниями для взаимосвязи соматики и психики? Очевидно, что-то, для чего можно требовать естественнонаучного доказательства. Между тем естественнонаучное доказательство взаимосвязи психического и соматического совершенно невозможно, поскольку согласно научному требованию эти основания должны быть соматическими, так как только соматическое поддаётся измерению и только измеримое имеет силу в качестве естественнонаучно «доказуемого». Поэтому это доказательство может опираться лишь на одну из двух взаимос-

вязанных областей, а именно – на соматическую. Другими словами, то, что удовлетворяет требованию учёных к имеющему силу знанию, должно быть доказуемо и удостоверяемо путём измерения. Автор, стало быть, требует, чтобы связь между соматическим и психическим была измеримой. Но это требование необоснованно, ибо оно получено не из стоящего под вопросом предметного содержания, а из естественнонаучного притязания и догмы: действительно лишь то, что измеримо.

Так является ли взаимосвязь между психикой и соматикой чем-то психическим или чем-то соматическим? Или же ни тем, ни другим? Тупик, в котором мы оказались, показывает вам лучше, чем всё остальное, сколь существенным является вопрос метода.

II. – 11 мая 1965

Х. – Хайдеггер

У. – участник семинара

Сейчас мы перейдём к *проблеме тела*.

Для начала два высказывания из Ницше. В *Воле к власти*, № 659 (написано в 1885) читаем: «...тело есть идея более поразительная, чем старая “душа”»<sup>21</sup>. Далее, № 489 (написано в 1886): «Феномен *тела* наиболее богатый, отчётливый и осязательный феномен; методически поставить его на первое место, ничего не предрешая о его конечном значении»<sup>22</sup>.

В первом предложении содержится некая истина. То, что утверждается во втором, а именно, что тело есть нечто более осязательное и отчётливое, – напротив, не соответствует действительности. Правильным оказывается прямо противоположное. Поэтому в *Бытии и времени* § 23 (с. 108) «Пространственность бытия-в-мире» говорится:

<sup>21</sup> В русском переводе: Ницше Ф. *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей*. Пер. Е. Герцык и др. М.: Культурная революция, 2005. С. 359. – *Прим. перев.*

<sup>22</sup> Там же, с. 284.



«Подобно тому как свои от-даления, присутствие (Dasein) постоянно вбирает также и эти равнения [внизу, вверху, справа и слева, впереди и сзади]. Опространствование присутствия в его «телесности», таящее в себе свою не подлежащую трактовке проблематику, отличается среди прочего по этим равнениям».<sup>23</sup>

Человеческое *Dasein* является в себе *пространственным* в смысле *предоставления пространства* (*Einräumens von Raum*) и *опространствования* (*Verräumlichung*) *Dasein* в его *телесности*. *Dasein* не потому является пространственным, что оно телесно, но телесность возможна лишь потому, что *Dasein* пространственно в смысле предоставляющего пространство.

Теперь мы хотим попытаться подойти несколько ближе к *феномену телесности*. При этом и речи не может идти о каком-либо решении проблемы тела. Будет уже хорошо, если мы просто начнём эту проблему видеть. Сошлёмся ещё раз на текст профессора Хегглина. Там, среди прочего, сказано: «Нельзя измерить скорбь, однако слёзы, вызванные скорбью (вследствие психосоматической связи), могут быть различным образом исследованы». На самом деле слёзы вы всё-таки никогда измерить не сможете, а когда вы их измеряете, то в лучшем случае вы измеряете не слёзы, а жидкость и капли жидкости. Слёзы можно лишь видеть непосредственно. К чему относятся слёзы? Они что-то соматическое или что-то психическое? Ни то, ни другое. Возьмите другой феномен: кто-то краснеет от стыда и смущения. Измеримо ли это покраснение? Это «стать-красным-от-стыда» измерить нельзя, измерить можно разве что румянец, измеряя, например, кровоснабжение. А этот румянец – что-то соматическое или что-то психическое? Ни то, ни другое. Феноменологически румянец стыда на лице заметно отличается от того, который бывает, например, при повы-

<sup>23</sup> Хайдеггер, *Бытие и время*. Перевод В.В. Бибихина. М.: Ad marginem, 1997. С. 108. – Прим. перев.

шении температуры, или когда вы, находясь в горах, входите в тёплую хижину из холодной ночи. Хотя все эти виды румянца бывают на лице, они всё-таки очень отличаются и непосредственно распознаются нами в нашем повседневном бытии-друг-с-другом и бытии-друг-для-друга. В каждой конкретной ситуации мы «видим» по окружающим, смущены они или же по какой-то причине разогрелись.

Возьмите феномен боли и скорби. Например, резь в животе и скорбь в связи со смертью кого-то близкого. И то, и другое для нас «боль». Как обстоит дело с двумя этими «болями»? Они обе соматические или обе психические, или только одна соматическая, а другая психическая, или обе боли – ни то, ни другое?

Как измерить скорбь? Её, очевидно, вообще нельзя измерить. Почему нельзя? Если подойти к скорби с помощью какой-то измерительной методики, то уже сам этот подход нарушал бы чувство скорби, и скорбь уже с самого начала была бы исключена. Уже притязание на то, чтобы что-то здесь измерять, было бы отталкиванием (*Verstoß*) феномена как феномена. Но разве количественные понятия не употребляются в речи и по отношению к скорби тоже? Не говорят об «интенсивной» скорби, но говорят о скорби великой или глубокой. Можно также сказать «тихая скорбь». Но при этом не подразумевается маленькое количество скорби. Эта «тихость» подразумевает вид (качество) эмоциональной настроенности. Между тем как раз глубина вообще не поддаётся измерению, даже ощущаемая здесь в бытии-в-мире глубина этой комнаты. Ибо если я следую в глубину комнаты и иду в ту сторону, в направлении окна, чтобы её измерить, то с моим приближением к окну ощущаемая мной глубина также перемещается – за окно, наружу. Я так же мало могу предметно схватить и измерить эту глубину, как и пройти насквозь в глубину своего отношения. Но я всё же могу, более или менее точно, оценить *мою* удалённость от окна. Несомненно. Однако в этом случае я измеряю расстояние между двумя физическими телами, а не глубину, которая всякий раз пространственно устанавливается (*eingeräumt*)

моим бытием-в-мире. Что касается глубины скорби, то нет совершенно никакого предлога и повода её количественно оценивать, не говоря уж о том, чтобы измерять. При скорби может быть лишь показано, каково предъявляемое человеку требование и как преобразовывается его отношение к себе и к миру.

Затронем ещё один телесный феномен благодаря следующему примеру. Когда я схватываю взглядом находящуюся вот там оконную раму и когда я беру в руку стоящий передо мной на столе стакан, то будет ли оконная рама «в моём глазу» так же, как стакан «в моей руке»? Разумеется, нет. Но в чём различие, которое мы без труда констатируем, однако не можем его тотчас определить? Рука – это орган нашего тела, точно так же как и глаз. Поэтому мы спрашиваем: «В чём различие эти двух органов, ведь оба принадлежат телу?» Можно, правда, сказать, что изображение оконной рамы на сетчатке – тоже в моём глазу. Однако же видеть это изображение на сетчатке я не могу. И ведь изображение на сетчатке – это не оконная рама, а вопрос всё-таки в том, будет ли эта схваченная взглядом оконная рама, а не изображение на сетчатке, в моём глазу так же, как стакан в моей руке. Итак, очевидно существует различие в способах того, как я вижу своим глазом, и того, как я беру своей рукой. Какую роль тут играет тело? Когда я беру стакан, то я не только беру стакан, но могу также одновременно видеть свою руку и стакан. Однако свой глаз и своё зрение я видеть не могу и уж вовсе не могу их взять. Когда зрение и слух обращены непосредственно к «миру», глаз и ухо странным образом исчезают. Если кто-то другой хочет установить, как функционирует глаз при зрительном процессе, каковы его анатомические свойства, то он должен мой глаз видеть так, как я вижу оконную раму.

Глаз называют органом чувств. А руку? Мы вряд ли сможем её охарактеризовать как орган чувств. Но к ней относится осязание. Между тем рука – это ведь нечто иное, нежели подвижная концентрация движимых сенсорных полей? Может быть, она – орган хватания? Так что же такое зрение в отличие от хватания? *Во-первых*, в процессе зрения сам глаз

не виден, рука же, напротив, не только видна, когда ею хватают, но я даже могу схватить её другой рукой. Когда я беру стакан, я ощущаю стакан в своей руке. Это так называемое двойное ощущение (*Doppelempfindung*), то есть ощущение осязаемого и ощущение своей руки. Когда я смотрю, то я не ощущаю таким же образом свой глаз. Глаз не осязает. С *другой стороны*, в глазу будет ощущение давления, если меня кто-то ударит в глаз. Однако это совсем другой феномен. Но разве мы не ощущаем движение глаза, когда мы, например, смотрим в сторону? Однако то, что так ощущается, не может быть причислено к «двойному ощущению», потому что я не ощущаю увиденного окна, когда смотрю на него искоса. Различие между видением оконной рамы и видением своей руки, состоит, кроме всего прочего, в том, что рука – это моя рука, а оконная рама находится там, в той стороне. Рука, так как это моя рука, воспринимается также в её положении «изнутри» (*von innen*). Является ли поэтому тело чем-то внутренним (*Inneres*)? С чем связано то, что когда я беру, я вижу свою руку, а когда смотрю на что-то, то своего глаза не вижу? Рука, когда берёт, находится в непосредственном контакте с тем, что берётся. Мой глаз не находится в таком непосредственном контакте с видимым. Видимое находится в поле моего зрения, то есть перед моими глазами. Я всегда могу смотреть только вперёд. Но стакан, который берут, тоже ведь стоит передо мной. Однако, сидя за столом, я могу взять стакан, только если он стоит передо мной на ограниченном достигаемом расстоянии. Взять можно лишь тогда, когда что-то находится в пределах досягаемости. Поэтому осязание называют ближним чувством (*Nah-Sinn*). Зрение – дальнее чувство (*Fern-Sinn*).

Может ли физик что-то сказать о феномене зрения? Он может констатировать, что при этом играют роль источники света, но когда видят оконную раму, этого ничего нет.

Говорят, что хватание «подчинено» глазу. Хватая что-либо, мы можем это контролировать зрительно, поскольку взгляд, по сути своей, направлен вдаль, как и слух. Но в тёмной комнате я могу «контролировать» зрение посредством

хватания. Если видим мы на большем расстоянии, нежели можем хватать, то очевидно, что хватание и видение тесно связаны с отношением к пространству. Как тогда относится к пространству телесное, которое всё ещё остаётся не определённым?

У.: Тело – это ближайшее (das Nächste) к нам в пространстве.

Х.: Я сказал бы, что оно – самое дальнее. Если у вас боль в спине, то будет ли это чем-то пространственным? Какого рода пространственность свойственна боли, которая распространяется по спине? Можно ли её отождествить с размером поверхности некоторого материального тела (Körper)? Хотя характер боли и указывает на распространение, но не по поверхности. Конечно, живое тело (Leib) можно исследовать как физическое тело (Körper), и поскольку вы как изучавшие анатомию и физиологию врачи ориентированы на исследование физического тела, то вы, вероятно, представляете телесные состояния иначе, нежели «дилетанты». Но дилетантский опыт, вероятно, более близок к феномену боли как телесному, хотя этот феномен едва ли может быть описан с помощью наших привычных воззрений на пространство.

В связи с данным указанием касательно феномена тела мы хотели бы ещё раз вернуться к тому, что было сказано об *актуализации*. Что мы там оставили без внимания? Мы лишь пытались прояснить, что, актуализируя, мы имеем в виду сам вокзал, однако не видим его телесно, как стакан, стоящий перед нами на столе. Определён ли этим феномен актуализации вокзала исчерпывающим образом? Мы говорили, что при актуализации вокзала мы как физическое тело (körperhaft) не наличествуем возле вокзала, но, может быть, мы находимся при нём «телесно» («leibhaft»)? Но ведь было сказано, что вокзал не наличествует телесно, как воспринимаемый нами стакан на столе? Между тем тело же как-то участвует в актуализации – внутри этого актуализирующего отношения к вокзалу, находящемуся где-то там.

Каким образом при актуализации вступает в игру моё тело? Поскольку я – здесь. Какую роль играет тело в этом

бытии-здесь? Где это «здесь»? В каком феноменальном отношении к моему телу находится это «здесь»?

У.: «Здесь» – это где моё тело.

Х.: Однако моё тело не есть это «здесь». Где моё тело? Как вы определяете это «здесь»? Где – я, где – вы? О каком большом, трудном вопросе здесь идёт речь? Вопрос, очевидно, в том, как тело относится к пространству. Очевидно, тело совершенно иначе относится к пространству, нежели, например, стул, который наличен (подручен) в пространстве. Тело занимает пространство. Отграничено ли оно по отношению к пространству? Где проходят границы тела? Где кончается тело?

У.: Тело нигде не кончается.

Х.: Значит ли это, что у него безграничное протяжение? Если это не может подразумеваться, тогда что в этом высказывании имеется в виду? По всей вероятности, его простираение (Reichweite). Но откуда и каким образом телу свойственно это «простираться»? Является ли простираение тела того же рода, как и то, что у ракеты на стартовой платформе? Если кто-то, как говорится, звёзды считает, то какова функция его тела? Когда философ Фалес, задумавшись на ходу, упал в яму и был при этом высмеян служанкой, то его тело было как раз не среди звёзд, оно, скорее, отсутствовало (weg). Как раз когда я – как в вышеприведённом случае – ухожу во что-то «телом и душой», тело отсутствует. Однако это отсутствие тела не ничто, а таинственнейший феномен приваации.

III. – 14 мая 1965

В прошлый раз мы попытались подойти ближе к проблеме тела. Далеко мы не ушли. Нашей первой задачей было, и всё ещё остаётся, сделать видимыми известные феномены, такие, например, как румянец, хватание, боль, скорбь.

При этом важно, чтобы мы сначала просто позволяли этим феноменам оставаться такими, какими они видятся нашему взгляду, не пытаясь их к чему-либо свести. Иначе гово-

ря, нужно воздерживаться от всякого рода возможностей их сведения к чему-либо. Напротив, мы должны обращать внимание на то, в какой мере эти феномены в их собственном содержании уже достаточно полно определены и содержат в себе отсылки к другим феноменам, которым они сущностно принадлежат. Мы говорим здесь о феноменах, при этом данное понятие, конечно, ещё недостаточно прояснено.

В конце прошлого семинара мы пришли к вопросу о бытии-здесь человека, в котором очевидно играют роль пространство, тело и их отношение. Можно отважиться на такой тезис: «Я всегда здесь». Тезис, разумеется, двусмысленный. Или же и вовсе с самого начала ошибочный? Мы же, например, не всегда находимся здесь, в этом помещении. Каков же смысл этого тезиса? Как понимается в этом предложении «здесь»? Соответствующее «здесь» не определено. И тем не менее я ведь всегда где-то «здесь». Стало быть, «я всегда здесь» означает, что я постоянно пребываю в некотором «здесь»; однако «здесь» – всякий раз *это* (*dieses*). Я всегда – здешний (*hiesig*), однако я не всегда здесь, в этом определённом месте.

Живое тело всегда принимает участие в соответствующем бытии-здесь. Но каким образом? Определяется ли это объёмом моего физического тела? Совпадают ли границы моего живого тела и моего физического тела? Живое тело можно воспринимать как физическое тело. Я сижу здесь за столом и заполняю это пространство, охватываемое моим эпидермисом. Но тогда речь идёт не о моём бытии-здесь, а лишь о наличии в этом месте некоторого физического тела. Возможно, мы подойдём к феномену тела ближе, если рассмотрим различие границ живого тела и физического тела.

Физическое тело как предмет заканчивается кожей. Когда мы здесь, то мы всегда находимся в отношении к чему-то. Так что можно было бы сказать, что мы всегда – за пределами физического тела. Но эта констатация лишь кажется правильной. Она всё-таки не схватывает феномен. Ибо я не могу определить феномен живого тела по отношению к физическому телу.

Различие границ живого тела и физического тела заключалось бы тогда в том, что *граница живого тела* была бы продвинута дальше, нежели *граница физического тела*, так что различие границ было бы количественным. Но если мы рассматриваем вещи таким образом, то мы как раз и не распознаём феномен живого тела и его границу. Граница живого тела отличается от границы физического тела не количественно, а качественно. Физическое тело как таковое вообще не может иметь границу, подобную той, какая есть у живого тела. Чисто теоретически можно было бы вообразить, что моё живое тело *qua* физическое тело протягивается до окна, которое я воспринимаю, так что граница живого тела и граница физического тела совпадают. Но как раз этим характерное различие двух границ делается отчётливым. Граница физического тела посредством того, что по видимости она совпадает с границей живого тела, никогда сама не становится границей живого тела. Когда я указываю пальцем туда, на оконную раму, я не заканчиваюсь кончиком моего пальца. Где же тогда граница живого тела? «Всякое живое тело – это моё живое тело». Само по себе это предложение бессмысленно. Более точно это должно было бы значить: «Живое тело есть всякий раз моё живое тело». Это относится к феномену тела. Это «моё» относится ко мне самому. Под «моё» я подразумеваю себя. Находится ли при этом живое тело в «Я» или же «Я» – в живом теле? В любом случае, живое тело – это не вещь (Ding), не физическое тело, но всякое живое тело, то есть живое тело как живое тело, – это всякий раз моё тело. *Телеснение тела (Leiben des Leibes)* определяется исходя из способа моего бытия. Телеснение тела является тем самым неким способом бытия Da-sein. Но каким? Если живое тело как живое тело есть всякий раз моё тело, тогда этот способ бытия – мой собственный (die meinige), так что телеснение со-определено моим человеческим бытием в смысле экстатического пребывания посреди освещённого (gelichtete) сущего. Граница телеснения (тело есть тело, лишь поскольку оно телеснится) – это бытийный горизонт, в котором я пребываю. Поэтому граница телеснения постоянно меняется –



через изменение простира́ния моего пребывания. Граница же физического тела, напротив, обычно не меняется, разве что, самое большее, когда толстеют или худеют. Однако похудение – это тоже феномен живого тела, а не физического. Конечно, исхудалое тело снова-таки может быть взвешено как физическое тело. Объём физического тела (у живого тела нет никакого объёма) становится меньше.

Однако всё это, сказанное о границах живого и физического тела, ещё недостаточно определено, и позже нужно будет ещё раз специально за это взяться.

Пока мы хотим лишь подчеркнуть, что «моё» в высказывании «моё тело» относится ко мне самому. *Телеснение* обладает этим примечательным отношением к *самости*. Кант однажды сказал, что человек отличается от животного тем, что он может сказать «я».<sup>24</sup> Это высказывание можно сформулировать ещё более радикальным образом. Человек отличается от животного, поскольку он вообще может «казать» («sagen»); это значит – владеет языком. Одно ли это и то же: казание (Sagen) и язык? Всякое ли казание – говорение? Нет. Когда вы произносите некое высказывание, например: «Эти часы лежат здесь», – что принадлежит этому высказыванию? Почему животное не говорит? Потому что ему нечего сказать. Почему ему нечего сказать? Человеческое говорение (Sprechen) – это казание. Не всякое казание есть говорение, но всякое говорение есть казание, даже «ничего не говорящее» («nichtssagende») говорение. Говорение всегда озвучиваемо; сказать же себе что-то я могу и без озвучивания, то есть молча.

Итак, я могу сказать: «Часы лежат на столе». То, что я этим высказываю, подразумевает определённое положение дел. Высказывание делает нечто в его положении дел видимым. Казание в старом значении слова – это «показать», «позволить увидеть». Как это возможно? Когда я высказался о ча-

<sup>24</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // *Werke (Akademie-Ausgabe)*. Bd. VII. § 1. S. 127. [В русском переводе: Кант И. *Антропология с прагматической точки зрения*. Соч. в 6-ти тт. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 356. – Прим. перев.]

сах, вы все согласились. Вы могли это сделать лишь потому, что видели эти часы лежащими здесь на столе. То есть они лежат тут не только с того момента, как я об этом сказал. Для нас, сидящих здесь, часы явно лежат здесь на столе. В какой мере тело участвует в этом высказывании? Тело участвует в слухе и зрении. Видит ли тело? Нет, я вижу. Но ведь к этому видению относятся мои глаза, то есть моё тело. И всё же видит не глаз, а *мой* глаз – я вижу *моими* глазами. Тело никогда не видит часов, и всё-таки оно в этом участвует. Когда я говорю: «Часы лежат передо мной», – это высказывание касается пространственного отношения часов ко мне. Часы – в пространстве, и «я» – в пространстве. Однако нахожусь ли я рядом с часами таким же образом, как лежащая на том же столе рядом с часами книга? Как видите, мы отброшены к вопросу, которого уже касались: «Каков человеческий способ бытия в пространстве, коль скоро человек телеснится?» Я беру лежащие передо мной часы в руку. Теперь я снова откладываю их прочь. Что произошло с часами? Со мной? Я выложил часы из руки. Как я это сделал? Я совершил движение, а часы были перенесены. Движением, которое я совершил, я привёл в движение себя и часы. Было ли движение часов и моей руки одним и тем же, или же это два движения, и даже совершенно разных? Часы двигали, а я двигался. Но часы тоже движутся, поскольку они «идут». Однако сейчас речь идёт не о «ходе» часов, а о движении часов, поскольку они, идущие, были выложены из моей руки на стол. Движение вещи из одного места в другое называют транспортированием. Вещь транспортируется, по-гречески *форá*. Если господин Босс везёт на вокзал мой чемодан, то последний транспортируется. Если он везёт на вокзал меня, то меня не транспортируют, а я еду с ним. Движение часов из моей руки на стол – это изменение местонахождения часов, то есть движение оттуда сюда, по траектории, которую можно измерить. А как обстоит дело – в противоположность движению часов – с движением моей руки?

Я только что видел, как доктор К. трёт рукой лоб. Я, однако, не наблюдал за изменением места и положения его

руки, а непосредственно по нему увидел, что он размышляет над чем-то трудным. Как нам следует охарактеризовать это движение руки? Как движение, нечто выражающее (*Ausdrucksbewegung*)? Допустим, это движение, которое выражает что-то внутреннее, – тогда, во всяком случае, этой характеристикой определяется то, что это движение делает; но этим ещё совсем ничего не говорится о виде самого движения как движения руки. Мы определяем движение руки как *жест* (*Gebärde*). Когда я кладу на стол часы, то моё движение – тоже жест. А кисть руки? Каким образом она мне принадлежит? Кисть руки принадлежит моей руке. Выкладывание часов – это движение не только кисти руки, но и всей руки, плеча. Это – моё движение. Я двигаюсь.

#### IV. – 14 мая 1965

В перерыве вы возражали по поводу того, что выкладывание часов на стол – тоже жест, как и то движение руки доктора К. по лбу, которое должно выражать, что он как раз размышляет над чем-то трудным. То есть вы смотрите на жест как на выражение чего-то. Но о чём мы спрашивали? О виде движения. О различии изменения места часов по какой-то пространственной траектории и движения моей руки. Если я теперь говорю, что движение руки – это жест, то это название должно характеризовать вид движения, а не считаться выражением чего-то другого. Возможно, для вас это название: «жест» – произвольное обозначение. Но если вы говорите, что жест – это выражение, отвечаете ли вы тогда на мой вопрос? Нет. Ответ, даваемый словом «выражение», – уже интерпретация, и он не отвечает на вопрос о виде движения. «Выражение», скорее, указывает на что-то, что должно быть выражено в движении руки, то есть на что-то, что воспринимается как находящееся за этим движением и его вызывающее. Название «жест» характеризует движение как моё телесное движение.

Здесь я хотел бы немного переключиться. Часто слышатся возражения против различения живого тела и физиче-

ского тела. Что вот у французов, например, вообще никакого слова нет для живого тела, а только одно название для тела, а именно: *le corps*. Но что это значит? Это значит, что французы определяются в этой области лишь исходя из латинского *corpus*; это значит, что для них весьма затруднительно увидеть подлинную проблематику феноменологии живого тела. Значение греческого слова *σῶμα* – очень разносторонне. Гомер употребляет *σῶμα* только для мёртвого тела, для живого же – слово *δέμας*, что означает то же самое, что «образ» (*Gestalt*). Позже *σῶμα* подразумевает и живое тело, и безжизненное материальное тело (*stofflichen Körper*), затем – крепостных, рабов; затем – человеческую массу вообще. Слово *σῶμα* в греческом языке имеет куда более широкое значение, нежели то, которое сегодня имеет для нас слово «соматическое». В самом общем виде можно сказать, что греческое значение слова было по-новому истолковано исходя из латинского. Наше представление о физическом теле пришло к нам от латинского *corpus*. В представлении схоластов живое тело – это одушевленное физическое тело. Это определение в известном смысле восходит к Аристотелю, разумеется, лишь в известном смысле.

(Например, наше слово «действительность» (*Wirklichkeit*) тесно связано с «действовать» (*wirken*). «Действительность» – это перевод слова «*actualitas*», которое происходит от «*actus*», от «*agere*». Словом «*actualitas*» Цицерон перевёл греческое *ἐνέργεια*. Тем не менее переводить это как действительность – совершенно не по-гречески. Однако если у нас есть необходимое фундаментальное видение, мы можем снова услышать греческий язык. Если бы потребовался общий язык, который все понимали бы в равной мере, то у нас был бы полностью нивелированный язык, который вообще ничего больше не говорил бы. Западноевропейское мышление лишь потому стало возможно, что был греческий язык.)

Всё же вернёмся снова к упомянутому выше различию человека и животного. Почему нам как людям, в отличие от животных, есть что сказать, если казание (*Sagen*) означает:

позволить увидеть, сделать очевидным? На чём основано казание? Когда вы воспринимаете нечто как нечто, например эту вещь как стакан, как таким образом сущее, то для вас должно быть очевидным, что нечто *есть*. Человеку, следовательно, есть что сказать, поскольку казание как позволение увидеть – это позволение увидеть сущее как так-то и так-то сущее. Человек, таким образом, стоит в открытости бытия, в несокрытости присутствующего. Это и есть основа для возможности, даже для необходимости, сущностной необходимости, казания, то есть для того, чтобы человек говорил.

А теперь позволим себе вернуться к нашим рассуждениям о жесте. Что означает слово «жест»? Этимологически оно происходит от «нести», «приносить» (bären). То же самое происхождение и у слова «рождать» (gebären). Немецкая приставка *Ge-* всегда означает «в собранном состоянии». Например, горы (*Ge-birge*) – это «собрание» гор (*Bergen*). У человека жест означает «собранное поведение» (*gesammeltes Sich-Betragen*). В философии следует истолковывать слово «жест» не ограничено – как выражение (*Ausdruck*), а характеризовать им всё поведение человека как бытия-в-мире, определяемого телесением тела. Всякое движение моего тела – как жест и как такое-то и такое-то поведение – не просто входит в некоторое индифферентное пространство. Напротив, поведение уже всегда удерживается в определённой области, открытой через ту вещь, к которой я отнесён, когда я, например, беру что-то в руки.

В прошлый раз мы говорили о румянце. Обычно мы воспринимаем румянец как выражение чего-то, то есть мы сразу же воспринимаем его как знак какого-то внутреннего душевного состояния. Но что таится в самом феномене румянца? Это тоже – жест, поскольку тот, кто краснеет, связан с окружающими его людьми. Отсюда вы видите, каким образом телесность обладает этим своеобразным экстатическим смыслом. Я это для того так особо подчёркиваю, чтобы увести вас от ложного истолкования выражения. Французские психологи ошибочно истолковывают всё как выражение

чего-то внутреннего, вместо того чтобы увидеть телесный феномен в межчеловеческой связанности.

В заключение я хотел бы предложить вам ещё одну загадку. Цитата: «...фигура мнестическо-информационного (mnestisch-informatorischen) плана, которая должна быть направлена к месту назначения группами сигналов». Что это за «фигура»? Я знаю, что угадать это невозможно. Однако, согласно господину Цербе (Zerbe), это – идея человека (см.: *Zeitschrift für psychosomatische Medizin*. 1965. 11.Jg, 1. Heft). В основе этого высказывания Цербе лежит то, что модель человека должна рассматриваться в кибернетике зенитных орудий. Это явствует из следующего тезиса основателя кибернетики Норберта Винера:

«Мы можем создать зенитное орудие, которое благодаря своей конструкции само наблюдает за статистическим процессом движения самолёта-мишени, затем включает данные наблюдения в работу системы регулирования и, наконец, использует эту систему регулирования для того, чтобы быстро привести огневую позицию орудия в соответствие с наблюдаемым положением самолёта и подстроиться под движение самолёта».

Винеровское определение человека гласит: «Человек – это сообщение (Nachricht)»<sup>25</sup>. Далее Винер пишет о человеке:

«Характерное – не вызывающее ни малейших сомнений – отличие человека от других животных заключается в том, что он является животным, которое говорит... Нельзя также сказать, что человек – одушевлённое животное, ибо существование души – что бы под этим ни понималось – к сожалению, недоступно для научных методов исследования» (a. a. O., S. 14).

<sup>25</sup> Wiener N. *Mensch und Menschmaschine. Kybernetik und Gesellschaft*. Frankfurt a. M., Bonn, 1964. S. 94.

Как говорящее животное человек должен быть представлен таким образом, чтобы речь могла быть научно – как нечто исчисляемое – объяснена, а значит, контролируема.

Здесь вы видите то же, с чем мы уже встречались в высказываниях профессора Хегглина: что такое человек, определяется исходя из естественнонаучного методического подхода. В кибернетике язык должен восприниматься таким образом, чтобы к нему можно было подходить научно. Основное определение человека, данное основателем кибернетики, по видимости соответствует традиционному метафизическому определению человека. Греки определяли человека как ζῷον λόγον ἔχον, что означает живое существо, у которого есть речь. Винер сказал: «Человек – это то животное, которое говорит». Для того чтобы человек стал восприниматься научно, язык – то есть то, что его как человека отличает от животного, – должен быть представлен таким образом, чтобы быть понятным (erfaßbar) в соответствии с естественнонаучными принципами. Коротко говоря, язык как язык должен быть представлен как что-то измеримое. Однако обстоятельной интерпретацией сущности кибернетики мы сможем заняться лишь позже. Точно так же мы должны отложить прозвучавший в прошлый раз вопрос о том, чему принадлежит измеримость чего-либо, принадлежит ли она самой вещи или нет; мы должны будем снова взяться за этот вопрос в связи с обсуждением кибернетики.

*Семинар, состоявшийся 6 и 8 июля 1965  
в доме Босса*

I. – 6 июля 1965

Как только я приехал, господин Босс передал мне целый набор вопросов, касающихся прошлого семинара. Шестнадцать вопросов, без какой-либо очевидной упорядоченности относительно друг друга. Легко, однако, увидеть, что речь идёт о двух группах вопросов. Одна группа относится к обозначению и выделению феномена тела, в другой содержатся

вопросы по определению психосоматики как науки. Эти вопросы касаются различия *psyche* и *soma*, а значит, также и отношения между ними. Очевидно, что обе группы вопросов между собой связаны. Пока мы как следует не обозначим феномен тела, мы ничего не сможем сказать ни о том, как вообще обстоят дела с различием *psyche* и *soma*, ни что такое психосоматика, и может ли она, и каким образом, выстраиваться как единая наука. Следует поставить вопрос о том, каким способом происходит различие *psyche* и *soma* и как оно обосновывается. Вопрос о способе – это вопрос о методе. Поэтому в протоколе от 11 мая 1965 (наст. изд., с. 131) говорится: «Вопрос о психосоматическом – это, в первую очередь, вопрос метода». Здесь же добавлено: «Что подразумевает это название, требует, конечно, специального обсуждения».

Часть вопросов группируется вокруг вопроса «что такое живое тело?». Другая группа вопросов касается того, что означает метод. Является ли живое тело чем-то соматическим или чем-то психическим? Или ни тем, ни другим? И если действительно ни тем, ни другим, то как тогда обстоит дело с различием *soma* и *psyche*? Будет ли таковое в конце концов несостоятельным? Не обнаруживает ли себя тем самым психосоматика как недостаточная, а то и вовсе как невозможная постановка вопроса? Но что значит здесь постановка вопроса? Что такое *метод* и какова его роль в науке Нового времени? Означает ли это слово лишь вид и способ изучения некоторой предметной области, технику научно-исследовательского процесса? Или же наука Нового времени – не имея об этом должного понимания – придаёт значению слова «метод» совершенно иные вес и вид? Связаны ли, в конце концов – или, лучше сказать, с самого начала – друг с другом проблема живого тела и проблема метода науки как таковой, а не только психосоматики? Этот вопрос упирается в некоторый спорный тезис, который может быть упрощённо сформулирован следующим образом: проблема метода науки идентична проблеме живого тела. Проблема живого тела – это, в первую очередь, проблема метода.



Физическая теория относительности научно тематизировала местоположение наблюдателя, будучи не в состоянии, как физика, сказать, что означает «местоположение наблюдателя». Оно, очевидно, относится к тому, что мы затрагивали в предложении «я всегда здесь». В этом бытии-здесь всегда принимает участие человеческая телесность. В микрофизике при регистрации экспериментальных объектов следует учитывать влияние измерительных инструментов, а это значит, что человеческая телесность причастна к объективности знаний в физике. Имеет ли это силу лишь в отношении научного исследования, или же это имеет силу потому, что всё человеческое бытие-в-мире со-определяется телеснением тела? Если дело обстоит именно так, то феномен живого тела может быть впервые усмотрен тогда, и только тогда, когда бытие-в-мире, в критическом преодолении до сих пор решающего субъект-объектного отношения, будет специально распознано и как основная черта человеческого Dasein специально принято и удержано. Нужно видеть, что наука как таковая, научно-теоретическое познание как таковое – это фундированный модус бытия-в-мире, фундированный в телесном имении (leibenden Haben) мира.

Необходимо указать на всю эту спорную область, с тем чтобы мы не старались скрыть трудность и затяжной характер вопросов, поставленных на семинаре, а доходили до понимания того, что описание отдельного феномена и обособленный ответ на отдельный вопрос не являются достаточными, если одновременно с этим не будет пробуждаться и поддерживаться размышление о методе как таковом. Чем более широкое распространение получают сегодня результаты и возможности использования науки, тем меньше становятся способность и готовность к размышлению над тем, что происходит в науке, коль скоро последняя настаивает на своём притязании предлагать единственную в своем роде истину (*die Wahrheit*) об истинно действительном и ею распоряжаться.

Что происходит с ходом науки, предоставленным самому себе? Происходит не что иное, как саморазрушение человека.

Этот процесс наметился уже к началу нововременной науки. Современная наука основывается в том числе на том, что человек сам себя полагает в качестве служащего мерилom субъекта, для которого всякое исследуемое сущее становится объектом. В основе этого лежит, в свою очередь, решающее превращение сущности истины: она превращается в достоверность, согласно которой истинно сущее принимает характер объективности. Пока мы специально не направляем взгляд и постоянно не удерживаем его на том, что сейчас сказано и на что нам уже неоднократно намекали, до тех пор наши усилия на этих семинарах всегда остаются половинчатыми. И пока это так, мы не в состоянии распознать, например, того, что уже имплицитно, хоть и непродуманно заложено в радикальной позиции современной науки.

Когда, например, утверждается, что основополагающей наукой в познании человека являются исследования головного мозга, то это утверждение включает в себя, что истинное и действительное отношение человека к человеку – это взаимоотношение мозговых процессов, что в самом исследовании мозга как исследовании происходит определённого рода, как теперь говорят, «информирование» одного мозга другим. Тогда, например, эстетическая оценка скульптуры греческого бога в музее Акрополя во время каникул, т. е. вне исследовательской работы, в действительности есть не что иное, как встреча мозгового процесса наблюдателя с каким-то продуктом другого мозгового процесса, то есть с представленным изображением. Если мы всё-таки уверяем, что во время каникул мы ничего такого, конечно же, не имеем в виду, тогда получается, что мы ведём двойную или тройную бухгалтерию. Таковая, однако, плохо согласуется с научностью, обычно претендующей на строгость. Это означает, что мы стали столь нетребовательны в том, что касается мышления и вдумчивости, что нас больше не беспокоит ни эта многослойная бухгалтерия, ни совершенное отсутствие осознанности по отношению к столь страстно защищаемой науке и к её неизбежным границам. Мне кажется, науке, придающей столь решающее значение последовательности, должно быть

позволено предъявить это требование последовательности также и там, и именно там, где на карту поставлены человеческая экзистенция и её смысл.

Указание на угрозу самоуничтожения человеческого бытия внутри абсолютизированной науки обычно представляется враждебным по отношению к науке. Речь, однако, идёт не о враждебности к науке как таковой, а о критике господствующего в ней отсутствия осознанности по отношению к себе самой. К осознанию же относится, прежде всего, понимание того *метода*, который определяет характер науки Нового времени. Мы сейчас попытаемся прояснить своеобразие этого метода, а именно – в связи с вопросами, которые в направлении этого метода указывают. При этом мы обязательно натолкнёмся на определённые аспекты *феномена живого тела* и увидим, наконец, что поставлены перед вопросами о сущности истины. Опыт всех предыдущих семинаров прояснил для меня то, что обсуждение отдельных проблем и изолированное истолкование отдельно выхваченных феноменов то и дело стопорятся, поскольку недостаточно прояснены ведущие перспективы, так что мышление не может никак вывернуть на этот освещённый путь.

Размышление направлено: *во-первых*, на своеобразие и отличительные особенности *современной науки*; *во-вторых*, на способ *феноменологии*, в самом широком смысле, спрашивать, видеть и говорить; *в-третьих*, на соотношение между наукой и феноменологией. С этой третьей проблемой я возвращаюсь к тому вопросу, который доктор Н. поставил на одном из прошлых семинаров. Обсуждение трёх названных вопросов должно, кроме того, разъяснить, в какой мере правомерны опасения, что феноменологическое размышление над наукой и её теориями лишает её опоры и делает шаткой. При этом нельзя обойти вопрос о том, в какой мере наука как таковая вообще в состоянии дать опору нашей человеческой экзистенции. Мы всё же попробуем обсуждать эти три выше-названные темы – наука, феноменология и отношение между ними, – связывая их с вопросами, поставленными со ссылкой на предыдущий семинар. Одна группа вопросов касается фе-

номена живого тела, другая – метода. Хотя пока мы остановились на второй группе, я начну с одного из вопросов первой.

Возьмём такой вопрос: «Когда я “душой и телом” нахожусь в обсуждаемой теме, должно ли тогда моё тело отсутствовать или не сидеть на том стуле, где оно было прежде, пока я ещё не обратился к этой теме?»

Ответ на всякий вопрос всегда предполагает, что мы *правильно* спрашиваем. В нашем вопросе я сначала беру живое тело как физическое, которое имеется в наличии на стуле. Однако в действительности на стуле сижу я. Это нечто совсем иное, нежели нахождение одного физического тела на другом.

Где находится живое тело, когда я «телом и душой» ухажу в обсуждаемую тему? С другой стороны, где в пространстве находится обсуждаемая тема? Я при теме – слушающий. «Я весь обращён в слух». Следовательно, слух – способ телеснения, участие телеснения в беседе. Я не только слушающий, но также и говорящий, со-осуществляющий беседу. Так что как раз телесно – для того чтобы полностью превратиться в слух – я должен оставаться сидящим на стуле. Если бы я бегал по комнате, у меня это получалось бы гораздо хуже или вовсе не получалось. Слух связан с тем, что в беседе тема начинает звучать. Поэтому мы также говорим об озвучивании. Что-то озвучено, значит, что это сказано. Слушание и говорение в целом принадлежат языку. Слушание и говорение и, тем самым, язык вообще – всегда *также* телесный феномен. Слушать – это быть-телесно-при-теме. Слушание чего-то – это отношение телеснения к услышанному. Телеснение всегда со-принадлежит бытию-в-мире. Оно всегда со-определяет бытие-в-мире, бытие-открытым, имение мира.

Даже если я просто что-то молча про себя обдумываю и ничего не говорю, такое мышление – это всегда казание. Поэтому Платон и мог назвать мышление разговором души с самой собой.

То, что услышано и написано по теме, также всегда имеет значение при таком молчаливом мысленном казании. При молчаливом размышлении о чём-либо происходит не-

тематическая актуализация звуков и буквенного шрифта. Таким образом, эта актуализация соопределяется телеснением. Мы не можем, например, представлять себе в мечтах какой-то пейзаж, без того чтобы обязательно что-то себе не сказать, поскольку «сказать» изначально всегда означает позволить-себя-показать (Sich-zeigen-lassen) чему-то – например, позволить-себя-показать пейзажу, о котором мы мечтаем. Такое позволение-себя-показать всегда идёт через язык. Стало быть, следует строго различать говорение в смысле озвучивания и казание, которое может происходить и без озвучивания. У немого, который не может говорить, при определённых обстоятельствах найдётся много чего сказать.

Быть «душой и телом» при чём-то означает, что моё тело остаётся здесь, однако телесное бытие-здесь, то, что я сижу здесь на стуле, есть по сути своей всегда уже бытие-там при чём-то. Например, моё бытие-здесь означает: вас видеть и слышать там.

Второй вопрос касается различения психического и соматического профессором Хегглином, вопрос относится к измеримости и неизмеримости той и другой «области». Он звучит так: «Возможно ли вообще для естественнонаучного мышления какое-либо другое различение, если его основной догмат определяет природу с точки зрения всеобщей измеримости?»

Но ведь различение соматического и психического – это не естественнонаучная констатация, не измерение обеих областей. Следовательно, профессор Хегглин, проводя своё различие, неизбежно философствует и тем самым делает шаг за пределы своей науки. Для естественнонаучного мышления не только никакое другое различие невозможно, для него невозможно вообще никакое различие, относящееся к разнице двух бытийных областей. Естественнонаучное различие неизбежно движется лишь внутри области измеримого, оно всегда касается лишь некоторого «сколько», относящегося к какому-то другому «сколько», которое принадлежит измеренному.

Третий вопрос звучит так: «Является ли измеримость свойством вещи, принадлежит ли она ей или человеку, который измеряет, или ещё чему-то?»

Измеримость вещи – это, конечно, что-то, с чем вы как естествоиспытатели постоянно имеете дело, что всегда имеет для вас особое значение. Несомненно, что для вас измеримость – вещь не безразличная.

Будет ли вещь измеримой только вследствие того, что вы её измеряете? Нет. Значит, измеримость, по меньшей мере, сопринадлежна вещи. На чём тогда основывается измеримость? На протяжённости вещи. Возьмём снова наш старый пример, этот находящийся перед нами стол. Крышка стола – круглая. Вы можете измерить её диаметр. Вы можете это сделать лишь потому, что у стола есть протяжённость.

Но является ли измеримость таким же определением стола, как его твёрдость или его коричневый цвет? Скажу ли я что-нибудь о столе, утверждая, что он измеримый? Я скажу лишь что-то о связи стола со мной, причём эта связь есть моё измерение, мой измеряющий образ действий по отношению к столу.

С одной стороны, измеримость фундирована в протяжённости стола. Эта протяжённость может быть измерена. С другой стороны, измеримость одновременно обозначает возможность измеряющего отношения человека к столу. Следовательно, когда речь заходит об «измеримости», то таковая касается как стола, так и образа действий человека по отношению к нему.

Есть ли что-то, обозначающее обе эти стороны в их взаимопринадлежности? Измеримость не принадлежит вещи, но она и не составляет исключительно деятельность человека. Измеримость принадлежит вещи как *предмету* (*Gegenstand*). Измерение возможно лишь тогда, когда о вещи думают как о предмете, представляют её в её предметности. Измерение – это способ, которым я могу позволить вещи – присутствующей самой по себе – мне противостоять, а именно: принимая во внимание её протяжённость, или, ещё лучше: принимая во внимание то, «сколько» у неё протяжённости. Когда столяр изготавливает стол определённых размеров, то

при изготовлении стол превращается в предмет, у которого измеряют ширину и высоту. Однако взятые сами по себе эти размеры не определяют действительность стола как стола, т. е. как этой определённой, находящейся в использовании вещи. Измеримость хоть и является необходимым условием изготовимости стола, но никогда не является условием, достаточным для его бытия-столом как такового.

Однако в естествознании измеримость играет решающую роль, и даже должна её играть, ибо естественнонаучное мышление принципиально понимает бытие вещи как предметность, характеризующуюся измеримостью.

II. – 6 июля 1965

Чему принадлежит *предметность*, в качестве каковой естествознание видит бытие вещей? Она принадлежит тому феномену, что присутствующее может открыться человеку как присутствующее. Однако нечто присутствующее может также узнаваться (*erfahren*) так, что оно узнаётся в себе самом, возникающим из себя самого. У греков это обозначалось словом *φύσις*. В греческом и в средневековом мышлении ещё нет понятий предмета и предметности. Это современный термин, и он равнозначен объективности. *Предметность* – это некоторая определённая *модификация присутствия вещи*. При этом присутствие (*Anwesen*) вещи от себя самой понимается субъектом по её представленности. Присутствие понимается как представленность. Присутствие берётся уже не как само от себя данное, а как противопоставленное мне как мыслящему субъекту, как то, которое в меня объ-ективируется (*in mich hinein ob-jiziert wird*). Этот вид опыта сущего имеет место лишь со времён Декарта, то есть с тех пор, как человек был возведён в статус субъекта.

Из всего этого вы видите, что без истории мышления нельзя понять феномен измеримости в его полноте и целостности.

Фундаментальное различие состоит в том, что один, более ранний, опыт понимает сущее как само от себя присутству-

ющее. Для опыта же Нового времени нечто является сущим, лишь поскольку я его представляю. Наука Нового времени основывается на этом *превращении* сущего в предметность *в опыте присутствия*.

Однако было бы искажением интерпретировать это превращение опыта как чисто человеческую махинацию. Всё же в заключение этого семинара следует ещё раз подробно остановиться на *измеримости*. Что происходит, когда я что-либо измеряю? Что происходит, когда я измеряю, например, диаметр этого стола?

Измерение – это всегда какое-то сравнение, и как раз такое, при котором диаметр, т. е. диаметр столешницы, сравнивается с какой-то выбранной мерой. То, что сравнивают, берут с учётом того, «сколько раз», и таким образом измеряют.

Но сравнением является уже и простое оценивание. Это нечто иное, нежели измерение. Оценивание превращается в измерение тогда, когда я действительно прикладываю меру к тому, что должно быть измерено, и именно так, что я мерой «прохожу» (*abschreite*) диаметр, т. е. таким образом передвигаю меру вдоль диаметра, чтобы снова и снова прикладывать начало меры к тому месту, где только что перед этим был её конец, и при этом считаю, сколько раз я могу это сделать.

Но не каждое измерение обязательно является количественным. Всякий раз, когда я что-то принимаю к сведению как что-то, я соизмеряю себя с тем, что это за вещь. Это соизмерение-себя (*Sich-anmessen*) с данным является базовой структурой человеческого отношения к вещам.

При всяком понимании (*Auffassen*) чего-то как чего-то, например стола как стола, я соизмеряю себя с понимаемым. Поэтому также говорят, что наше высказывание о столе – столу соразмерно (*angemessen*).

Истина о вещи обычно также определяется как *adaequatio intellectus ad rem*. Это тоже приравнивание, постоянное соизмерение человека с вещью. Но здесь речь идёт об измерении в некотором совершенно фундаментальном смысле, об измерении, на котором с самого начала основаны все научные количественные измерения.



Отношение человека к мере (Maß) не схватывается всецело количественной измеримостью, даже не ставится посредством неё под вопрос. Отношение человека к чему-то, служащему мерилom (Maßgebende), – это фундаментальная связь человека с тем, что есть. Оно принадлежит самому пониманию бытия.

Конечно, всё это только намётки. И я высказываю их лишь для того, чтобы речь об измеримости в количественном смысле могла стать явной в своей ограниченности. Эта ограниченность состоит в сведении присутствия к его отношению к представляющему человеку, в смысле предметности. В ядерной физике, вследствие ещё далее идущей ограниченности, нет больше никаких предметов.

В своём четвёртом правиле из *Regulae ad directionem ingenii* Декарт пишет: «Necessaria est methodus ad [rerum] veritatem investigandam». [«Для разыскания истины вещей необходим метод».]<sup>26</sup>

Вы скажете, что это тривиально. Однако здесь впервые высказано замечание о необходимости исследовательского метода. Это высказывание обращено против схоластики, которая в своих высказываниях опирается не на сами вещи, а на то, что уже было сказано о них авторитетами.

### III. – 8 июля 1965

Вы, вероятно, были очень удивлены тем, что я так упорно настаиваю на прояснении свойств обычного повседневного измерения. Между тем таковое остаётся лишь предварительным этапом того измерения, которое подразумевается в слове «измеримость», но которое пока ещё не было в достаточной степени истолковано. Об этой измеримости шла речь при различении соматического как измеримого и психического как неизмеримого. В процитированном тексте о

<sup>26</sup> Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*. Hg. H. Springmeyer, L. Gäbe, H.G. Zekl. Hamburg, 1973 (Philos. Bibl. F. Meiner). S. 22. [В русском переводе: Декарт Р. *Правила для руководства ума. Сочинения*. Т. 2. Перевод М.А. Гарнцева. М.: Мысль, 1989. С. 86. – Прим. перев.]

нём было сказано, что оно якобы угадывается интуитивно, чутьём. Что такое интуиция и чутьё, также остаётся неопределённым. Мы здесь воспользовались различием *soma* и *psyche* по признаку измеримости и неизмеримости как поводом для того, чтобы развернуть в качестве проблемы феномен живого тела и его феноменологическое определение. Мы представили эту проблему как вопрос: «Тело и его телеснение, то есть бытие-тела как таковое, – это что-то соматическое или что-то психическое? Или ни то, ни другое?» Но такая постановка вопроса фатальна, ибо у нас нет ни определения соматического как такового, ни действительно установленных свойств психического. Мы лишь отметили, что различие *soma* и *psyche*, которое ссылалось бы на различие измеримости и неизмеримости, это различие, принимающее во внимание способ доступа к соматическому и к психическому. Конечно, способ доступа к некоторому региону сущего каким-то образом определяется характером бытия соответствующего сущего. Но ссылка на способ доступа ещё не гарантирует, что тем самым в достаточной мере характеризуются регион и предметное содержание (*das Sachhaltige*) соматического как такового и психического как такового. Измерение как способ доступа к соматическому и не-измеряющее интуитивное чутьё как способ доступа к психическому, очевидно, касаются того, что называется *методом*. Слово «метод» состоит из греческих *μετά* и *ὁδός*. Здесь *ἡ ὁδός* означает путь, а *μετά* значит: на ту сторону, по направлению к чему-то. Метод – это путь, который ведёт в направлении некоторой вещи (*Sache*), свойственной ей области, путь, по которому мы добираемся до вещи. Каким образом вещь всякий раз определяет характер пути к ней, каким образом характер пути к вещи позволяет таковую достичь, не может быть просто установлено заранее. Эти отношения зависят как от способа бытия того сущего, которое должно стать темой, так и от характера возможных путей, которые должны привести в соответствующую область сущего. Этим обнаруживает себя непосредственная связь между вопросом об *измеримости* как таковой и вопросом о *методе*.

А потому, если мы хотим надлежащим образом рассмотреть *проблему живого тела*, должны быть раскрыты оба эти вопроса и их связь. Но поскольку теперь измеримость и измерение решающим образом отмечают тему естествознания и её тематического обсуждения, мы видим необходимость в том, чтобы специально подробно остановиться на вопросах измеримости и измерения. Ибо только с помощью этого разъяснения мы в состоянии увидеть, насколько феномен живого тела сопротивляется тому, чтобы быть измеримым, и какой, совершенно иной, метод требуется, если определять и интерпретировать телеснение тела из него самого. Будет излишним пространно объяснять, сколь невероятно трудная стоящая перед нами задача. Она такова, поскольку вещи, которые необходимо обсудить: измеримость, метод, феномен живого тела, – по сути, совсем просты. Между тем наше привычное представление впечатляют лишь что-то сложное и та дорогостоящая аппаратура, которая для этого сложного применяется. Простое в своей простоте нами уже едва ли распознаётся, поскольку привычное научное мышление разрушило нашу способность удивляться тому, и как раз тому, что предполагается само собой разумеющимся. Но если бы это удивление не пробудилось и не сохранилось у греческих мыслителей, то не было бы ни европейской науки, ни современной техники, вокруг которых так называемые массмедиа устроили нынче идолопоклонство, в сравнении с которым мнимое суеверие примитивных народов кажется детской игрой. Поэтому тот, кто сегодня посреди карнавала этого идолопоклонства (посмотрите на шум и суматоху вокруг космонавтики!) хочет сохранить некоторое благоразумие, и особенно тот, кто посвящает себя профессиональной помощи душевнобольным людям, должен знать, что происходит. Он должен знать своё историческое положение; он должен каждый день отдавать себе ясный отчёт в том, что здесь повсюду вершится дальнейшая судьба европейского человека; он должен мыслить исторически и отказаться от безоговорочной абсолютизации прогресса, в воронке которого грозит кануть человеческое бытие западного человека. Мощь

мировой цивилизации уже стала настолько неодолимой, что прорицатели разложения человеческого Dasein используют слово о западном человеке лишь саркастически, а кинофестивали расхваливаются как высшие достижения культуры. Размышляя обо всём этом постоянно и основательно, мы должны будем однажды подумать: а не скучное ли это дело – размышления по поводу измеримости и измерений? Дело, от которого нет никакого проку для нашей врачебной профессии? Тур фон Икскуль (Thure von Uexküll) в своих *Основных вопросах психосоматической медицины*, изданных в виде карманной книжки в 1961, иронизирует по поводу «философствующих врачей», апеллируя, в противоположность им, к «критическому сознанию» науки. Он не видит, что наука везде и всюду догматична в такой степени, которую едва ли можно вообразить, что она манипулирует непродуманными представлениями и предубеждениями. Мы крайне нуждаемся в *думающих* врачах, которые не намерены уступать свои позиции научным техникам.

Говоря всё это сейчас, не уклоняюсь ли я от темы? Нет, мы находимся в самой её сердцевине. Однако задачи, стоящие перед нами, чрезвычайно трудны. Они требуют длительного и неторопливого обсуждения. Таковое замышлялось, когда на прошлом семинаре, касавшемся темы *измеримости*, я начал с простого указания на феномен повседневного измерения. Сегодня я хотел бы выбрать *другой путь*, но не для того чтобы ускорить процесс размышлений, а для того чтобы показать вам, на что нацелена попытка расспрашивать об *измеримости и методе* во взаимосвязи с истолкованием *феномена живого тела*. Нижеследующее изложение вынуждено примириться с тем, чтобы давать указания в общих чертах, так что нет никакой гарантии, что вы сможете всё сразу понять и с необходимой рассудительностью и требуемой близостью к феноменам этому следовать.

Мы начали с измерения диаметра столешницы находящегося перед нами стола. Мы обратили внимание на разницу между оцениванием и измерением. Первое – это приблизительно, не по-настоящему выполненное измерение; во вто-

ром прикладывают специальную мерную линейку. К чему? К выделяемому взглядом диаметру стола. Мы «двигаемся», то есть передвигаем линейку вдоль диаметра, причём так, что мы каждый раз прикладываем её начало к конечной точке лежащей линейки, то есть всякий раз помещаем линейку перед тем местом, где она прежде лежала. С незапамятных времен мерой считался «шаг». Мы переставляем выбранную нами меру шаг за (für) шагом, то есть, говоря на старый манер, «шаг перед (vor) шагом» вдоль диаметра, и считаем шаги. Отсюда и выражение «отмерять шагами» (Abschreiten). Это выражение относится не к «шагать» в значении движения ног человека, а к шагу, который предполагается мерой. Число мерных шагов даёт длину диаметра. Эта длина приравнивается к полученному числу. Измерение как сравнение предполагает приравнивание одного к другому. Такое сравнение и есть вычисление. Сегодня измерение – это предмет специальной дисциплины, измерительной техники, которая играет решающую роль как в самой технике, так и в естествознании. В измерительной технике обнаруживает себя тот своеобразный феномен, что современная техника уже, и притом неизбежно, запутывается в самой себе. Изначально «рассчитывать» – это рассчитывать *на* что-то, а именно принимать в расчёт и при этом одновременно *с* чем-то считаться. На что-то рассчитывать и с чем-то считаться – это значит что-то предвидеть и при этом что-то другое принимать во внимание. Измерение – это вычисление в таком значении. При этом первичен не счёт. Когда мы, например, «рассчитываем» на то, что другие примут участие в определённом проекте, то в такого рода расчёте на что-то, в расчёте на участие, число как указание на некоторое «сколько» не играет никакой роли. Если характеризовать естественнонаучное исследование и его тему – природу – измеримостью и при этом полагать, что речь идёт лишь о получении точных количественных определений, то такая концепция измеримости будет недостаточной. Измеримость на самом деле подразумевает *вычисляемость* (Berechenbarkeit), то есть такое рассмотрение природы, которое обеспечивает знание того, на

что в природных процессах мы можем рассчитывать и с чем при этом мы должны считаться. Измеримость, обозначенная таким образом, – это вычисляемость. А вычисляемость означает *наперёд-вычисляемость* (*Vorausberechenbarkeit*). И она является решающей, ибо всё дело в *управляемости* (*Beherrschbarkeit*) природных процессов. Управляемость включает в себе возможность располагать природой, каким-то образом ею владеть. В шестой, заключительной, части своего основополагающего трактата *Рассуждение о методе* Декарт пишет, что в науке всё определяется тем, чтобы nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature, «нам стать господами и владетелями природы».<sup>27</sup>

Метод этой новой, то есть нововременной, науки состоит в том, чтобы обеспечить вычисляемость природы. Научный метод – это не что иное, как обеспечение вычисляемости природы. Таким образом, в науке Нового времени метод играет особую роль. Поразмыслив над этим, мы можем, по меньшей мере, заподозрить, что четвёртое правило из Декартовых *Regulae*, процитированное на прошлом занятии, подразумевает не что иное, нежели банальную фразу о том, что наука как научное исследование при изучении чего-либо нуждается в определённом способе действий. *Necessaria est methodus ad [rerum] veritatem investigandam*: «Для разыскания истины вещей необходим метод». Конечно, в понимание этого тезиса входит и то, что мы строго принимаем во внимание, что здесь означает *veritas rerum*, «истина вещей». Слово «*res*» значит здесь не просто вещь в смысле чего-то некоторым образом имеющегося в наличии. Значение слова «*res*» в решающей степени определяется двумя предыдущими правилами, вторым и третьим.

*Второе правило* гласит: «*Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam et indubitatam cognitionem nostra*

<sup>27</sup> Descartes, *Discours de la méthode*. Übers. u. Hg. L. Gäbe. Hamburg 1960 (Philos. Bibl. F. Meiner). S. 101. [Ср. в русском переводе: «... стать, таким образом, как бы господами и владетелями природы» Декарт Р. *Рассуждение о методе*. Сочинения. Т. I. Перевод Г.Г. Слюсарева. М.: Мысль, 1989. С. 286. – Прим. перев.]

ingenia videntur sufficere». [«Нужно заниматься только теми предметами, о которых наши умы очевидно способны достичь достоверного и несомненного знания»].<sup>28</sup> Посредством этого правила для науки в качестве возможных предметов устанавливаются, предлагаются вполне определённые вещи (Dinge). В этом правиле уже принимается решение об основном характере того, что единственно может быть темой науки о природе.

Поэтому следующее *третье правило* говорит уже об *objecta proposita*, об объектах, которые заранее установлены для науки: «Circa objecta proposita non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidenter possumus intueri vel certo deducere quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur». [«Касательно обсуждаемых предметов следует отыскивать не то, что думают о них другие или что предполагаем мы сами, но то, что мы можем ясно и очевидно усмотреть или достоверным образом вывести, ибо знание не приобретается иначе»].<sup>29</sup>

Эта пропозиция *res* в качестве *objecta*, это предваряющее установление вещей в качестве предметов, то, что они должны приниматься к рассмотрению лишь как предметы, играет в новой науке решающую роль. Основной чертой её метода является установление предметности в качестве темы науки. В науке Нового времени метод не только – как было сказано – играет особую роль, но наука и есть не что иное, как метод.

Тогда что означает метод? Метод – это путь, на котором только и раскрывается и очерчивается характер той области, которую надлежит узнать на опыте. Это говорит о том, что природа заранее устанавливается как предмет, и только как предмет всеобщей вычисляемости. Эта *veritas rerum*, истина вещей, есть *veritas objectorium* – истина в смысле объективности объекта, а не истина вещественности присутствующей самой от себя вещи. Следовательно, истина

<sup>28</sup> Декарт, *Рассуждение о методе*, указ. соч., с. 79.

<sup>29</sup> Там же, с. 82.

здесь – не открытость непосредственно присутствующего; истина обозначена здесь как то, что для представляющего «Я» ясно и очевидно, бесспорно достоверно, то есть то, что может быть установлено как несомненное. Критерием этой истины как *достоверности* будет та очевидность, которой мы добиваемся, когда, исключив всё хоть как-то сомнительное, сталкиваемся с тем несомненным, что должно быть признано *fundamentum absolutum et inconcussum* – абсолютным и незыблемым фундаментом. Если я сомневаюсь во всём, при всех сомнениях единственно несомненным остаётся лишь то, что я – этот в каждый данный момент сомневающийся я – существую. Основная достоверность состоит в очевидности: *ego cogitans sum res cogitans*. Я есть нечто мыслящее. Декарт, разъясняя третье правило, говорит: «At vero haec intuitus evidential et certitudo non ad solas enuntiationes, sed etiam ad quoslibet discursus requiritur». [«Однако же эта очевидность и достоверность интуиции требуются не только для высказываний, но также и для каких угодно рассуждений»].<sup>30</sup> И продолжает: «Взять, к примеру, такой вывод: 2 и 2 составляют то же, что 3 и 1; тут следует усмотреть не только то, что 2 и 2 составляют 4 и что 3 и 1 также составляют 4, но вдобавок и то, что из этих двух положений с необходимостью выводится и это третье»<sup>31</sup>. Из этого замечания становится ясным, что очевидность математических правил, выводов и содержаний очень близка той фундаментальной очевидности и достоверности, которая заключена в тезисе *ego cogito sum*, я мыслю – я есть. При непосредственном взгляде на «я мыслю» непосредственно даётся и «я есть». Такой же очевидностью и достоверностью обладают, в принципе, и математические вещи. В этом заложена основа того, что установление природы как вычисляемой предметности одновременно знает вычисляемость как математическое определение. Но в этом методе – то есть в этом способе предвосхищающего уста-

<sup>30</sup> Декарт, *Рассуждение о методе*, указ. соч., с. 84.

<sup>31</sup> Там же, с. 84.



новления природы как вычисляемой предметной области – уже заложено почти необозримое в своих последствиях решение. Решение, означающее, что всё, что не обнаруживает математически определяемых предметных характеристик, будет исключено как недостоверное, то есть как ложное, то есть как в действительности не существующее. Иначе говоря, вопрос о том, что является истинно существующим, решается не самим из себя открываемым сущим, он решается, скорее, исключительно тем родом истины в смысле достоверности, который *ego cogito sum*, то есть субъективностью «я мыслю», установлен в качестве определяющего (maßgebend). Иначе говоря, установленная таким образом наука, то есть этот метод, есть чудовищное посягательство человека на природу, посягательство, ведомое притязанием на то, чтобы стать «*maître et possesseur de la nature*». В притязании установленной таким образом науки Нового времени говорит диктатура духа, которая низводит сам дух до статуса оператора вычисляемости и позволяет иметь вес только тому мышлению, которое имеет дело с оперативными понятиями, представлениями моделей и моделями представлений. И не только позволяет иметь вес, но даже осмеливается в чудовищном ослеплении выдавать господствующее в такой науке сознание за критическое сознание.

И если уж в эпоху господства такой науки речь идёт о том, чтобы открыть путь к совершенно иным областям сущего, к каковым принадлежит и экзистенция человека, то прежде всего необходимо увидеть своеобразие науки Нового времени и постоянно держать увиденное перед глазами. Это нужно для того, чтобы в подлинном смысле критически, то есть различая, обдумать естественнонаучное опредмечивание мира в отношении к себя-показыванию (*Sich-Zeigen*) совсем иного рода феноменов, сопротивляющихся естественнонаучному опредмечиванию. То, каким образом метод нововременной науки, впервые придуманный Декартом, демонтирует, то есть уничтожает, непосредственно касающийся нас мир повседневных хорошо знакомых вещей, не говоря уже о произведениях искусства, сам Декарт

показывает на примере, подробно обсуждаемом им в своём главном труде *Meditationes de prima philosophia*. Он делает это во втором размышлении, само название которого говорит о многом, если не обо всём: «De natura mentis humanae: Quod ipsa sit notior quam corpus» [«О природе человеческого ума: о том, что ум легче познать, нежели тело»].<sup>32</sup> После всего, что было изложено, это означает, что абсолютная самодостоверность человека как опирающегося на самого себя субъекта содержит и даёт меру возможного определения объективности объектов. Истиной, то есть истинным, то есть достоверно существующим, у физического тела может быть лишь то, что в соответствии со смыслом математической очевидности является вычисляемым, а именно *extensio*. Объективность такого объекта, как природа, определяется в соответствии с тем родом знания (*Wißbarkeit*), которым познающий субъект обладает в отношении себя самого. Объективность – это определение со стороны субъективности. Кант формулирует это обстоятельство в тезисе, который он называет высшим принципом синтетического суждения и который гласит: «Условия возможности опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта и потому имеют объективную значимость в априорном синтетическом суждении»<sup>33</sup>.

Здесь я отсылаю к тому, что было сказано Декартом о бытии одной вещи, нам непосредственно и хорошо знакомой, а именно восковой свечи на столе. Латинский текст в относительно приличном переводе вышел в *Meditationes de prima philosophia* [Ausgabe von Schröder, bei Meiner, Philosophische Bibliothek, 1956, S. 51 ff].

Теперь я снова напоминаю вам о том, что уже было сказано, то есть о том, что проблема живого тела – это проблема метода. При обсуждении этого тезиса мы хотели бы при-

<sup>32</sup> Descartes, *Meditationes de prima philosophia*. Hg. E.C. Schröder. Hamburg, 1956 (Philos. Bibl. F. Meiner). [В русском переводе: Декарт Р. *Размышления о первоначальной философии*. СПб.: Абрис-книга, 1995. – Прим. перев.]

<sup>33</sup> Кант, *Критика чистого разума*, указ. соч., с. 234. – Прим. перев.

держиваться трёх следующих примеров. (1) Один из ваших вопросов звучал так: «Где находится моё тело, когда я “всей душой и телом” пребываю в рассуждениях о чём-либо?» (2) Вопрос о бытии-здесь живого тела. При этом мы придерживаемся высказывания «я постоянно здесь, или я здешний», которое, с одной точки зрения, всецело ложно, но, с другой – абсолютно истинно. (3) В какой мере в простом измерении в повседневном смысле участвует живое тело, или телеснение?

Опираясь на этот последний вопрос и возвращаясь к тому, что уже было сказано об измеримости, можно сформулировать следующий тезис: «Если измерение само соопределяется телеснением, то тогда оно есть нечто, что само как таковое не измеримо». Измерение как измерение есть нечто по сути неизмеримое. Далее мы рассматривали феномен живого тела, или функцию этого феномена, когда пытались размышлять о том, каким образом я, находясь душой и телом при чём-то, не нуждаюсь в том, чтобы покинуть место, на котором сижу. Я даже как раз должен оставаться сидящим на нём, для того чтобы иметь возможность телесно, например, слушая, быть при обсуждаемой теме, или, глядя, быть при созерцании захода солнца.

Бытие-здесь в качестве экзистирующего человека всегда едино с бытием-там с вами, например, возле свечи, горящей там, на столе; причём телеснение принимает в этом участие как смотрение глазами. Если бы вы были чистым бестелесным духом, вы не могли бы видеть свечу как яркий желтоватый свет. И когда я вникаю (*bei Vernehmen*) в смысловое содержание лампы, видя таковую перед собой не телесно, а лишь в актуализации, в этом тоже принимает участие телеснение, поскольку лампе как лампе принадлежит её свечение.

Посредством какого метода – конечно, если это вообще произошло – вам на этом примере раскрылась функция телеснения? Каким путём вы узнали (*innewerden*) феномен рассмотренного нами бытия-здесь как бытия при...?

Вы обнаружили, что этим способом вы всегда уже были при встречающемся. Вы должны были освободиться от привычных представлений о некоторой чисто субъективной

представленности вещей внутри вашей головы и вовлечься в экзистирование, в котором вы уже есть. Это *вовлечение-себя* (*Sicheinlassen*) в способ бытия, в котором вы всегда уже есть, нужно было выполнить специально. Однако специальное выполнение вовлечения-себя ни в коем случае не тождественно пониманию этого способа бытия, поскольку под «понимать» вы подразумеваете «нечто мыслить», уметь это постичь, чистое понимание чего-то как чего-то. Можно даже *бытие при...* понимать как то, о чём размышляют и во что при этом как раз не вовлеклись специально и не пережили как фундаментальное отношение человека к встречающемуся. Но как Декарт, такой умный и рассудительный человек, приходит к столь странной теории, согласно которой человек существует, прежде всего, для себя одного, безотносительно к вещам? Даже Гуссерль, мой уважаемый учитель, принял участие в дальнейшем развитии этой теории, правда, уже предугадывая нечто, выходящее за её пределы. Иначе *Картезианские медитации* не были бы его основной книгой.

У Декарта *Ingenium* человека – это его природная одарённость, то, что человек может сам. Ещё он должен полагаться только на то, и только на то, что он удостоверяет как очевидное. Чем мотивирована такая установка?

Позиция Декарта берет своё начало в потребности человека, который отказался от того, чтобы получать определение своего *Dasein* из веры, от авторитета *Библии* и церковных учителей, который, напротив, всецело основывается на самом себе и поэтому пытается держаться за что-то другое, дающее надёжность и уверенность, стало быть, нуждается в другом *fundamentum absolutum inconcussum*.

В поисках этого другого несомненного обоснования Декарту как раз вовремя пришла на помощь совсем иная возможность рассмотрения природы, которую осуществлял в своих экспериментах Галилей, а именно: становление видимой (*Sichtbarwerden*) возможности математической достоверности и очевидности. Так Декарт приходит к достоверности *cogito sum*: я как мыслящий есть. Этот тезис следует

понимать не как вывод, то есть как *cogito ergo sum*, а как непосредственную «интуицию»; однако интуицию, понимаемую в картезианском смысле этого слова, а не в его общепринятом в психологии значении.

Декарт занимает свою позицию из желания представить нечто абсолютно надёжное и несомненное, стало быть, исходя не из некоего непосредственного основополагающего отношения к тому, что есть, или вопроса о бытии. Напротив, то, что нечто есть и вправе быть, определяется, наоборот, в соответствии с мерой математической очевидности.

Здесь в доказательство можно ещё раз сослаться на второе размышление Декарта: «*De natura mentis humanae: Quod ipsa sit notior quam corpus*». В приведённом там примере с восковой свечой все её качества не являются чем-то просто постоянным и потому несомненным, нет, несомненно постоянна лишь протяжённость свечи. (Лейбниц позднее показал, что Декарт ещё не рассматривал силу (*Kraft*) как необходимое определение природных процессов.)

Эта картезианская точка зрения находится в острейшем противоречии с пониманием греков. Соответствующая основная черта греческого метода – сохранение и «спасение» показывающих себя и остающихся незатронутыми и неприкосновенными феноменов, чистое позволение-быть-присутствующим тому, что себя показывает. Декарт наверняка находился под влиянием размышлений Августина и его возвращения к самому себе, но намерение осознать себя является у них различным.

Все наши рассуждения ни в коем случае не должны быть восприняты как враждебные по отношению к науке. Наука как таковая никоим образом не отвергается. Лишь её абсолютистское притязание на то, чтобы быть мерой для всех истинных положений, отклоняется как самонадеянное.

По сравнению с этим непозволительным притязанием, наш, совсем иной, метод необходимо, на мой взгляд, обозначить как *специальное вовлечение-себя в своё отношение к встречающемуся*, отношение, в котором мы всегда уже

пребываем. Феноменологии принадлежит, в определённом смысле, волевой акт непротивления этому вовлечению-себя. И это вовлечение-себя вовсе не означает лишь приведение себя к осознанию (*Sich-Bewußtmachen*) своего способа бытия. О таком осознании я могу говорить лишь тогда, когда я пытаюсь определить, каким образом наше изначальное бытие-при... связано с другими определениями *Dasein*.

Вовлечение-себя – это совсем иной путь, совсем иной метод, нежели научный, если мы умеем использовать слово «метод» в его изначальном подлинном смысле: *μετά-όδός*, путь к... При этом вы должны сторониться обычно придаваемого понятию метода значения простой техники исследования.

Итак, мы должны идти по пути к самим себе. Но таковой больше не является путём к изолированному, сначала данному самому по себе Я.

#### IV. – 8 июля 1965

Вспомним ещё об одном телесном феномене, на который мы уже ранее ссылались: *румянец*. Мы говорили, что краснеющий – как человек – постоянно отнесён к другим (*Mitmenschen*). Но что означает здесь это бытие-отнесённым (*Bezogen-sein*) к другим? Прежде всего, у нас должна быть ясность об *отнесённости* (*Bezug*) к другим, если мы хотим уловить разницу между особым видом отнесённости к другим у того, кто краснеет, по сравнению с тем, кто не краснеет.

Поэтому нам следует заранее спросить: «Как присутствуют (*sind da*) другие люди? Отнесены ли вы к другим людям так же, как вы отнесены к стакану, стоящему перед вами на столе?»

Речь о бытии-отнесённым, о связанности с другим или даже межчеловеческой связанности вводит в заблуждение, ибо внушает представление о двух имеющихся в наличии полярных субъектах, которые затем должны установить связи (*Verbindungen*) между представлениями, имеющимися в сознании у каждого из них. При этом понятие связанности

препятствует нашему вовлечению-себя в истинное отношение (Verhältnis) к другим.

Ну и как же мы есть друг с другом? Не так ведь, что в этом помещении имеются в наличии вот тут один, вон там один, а где-то там ещё один, а потом мы считаем всех вместе? На этом – очевидно некорректном – представлении основывается прославленная психологическая теория вчувствования. Эта теория в чисто картезианском духе сначала представляет себе какое-то для себя данное Я, которое затем вчувствуется в другого и обнаруживает, что он – тоже человек, и он такой, как я, *alter ego*. Между тем это чистейшая конструкция.

А потому мы спрашиваем ещё раз: «Как я есть в отношении к другим? Как они относятся ко мне? Каков характер нашего бытия-друг-с-другом? Является ли оно таким, при котором мы существуем друг возле друга в этом помещении лишь как физические тела? Наше бытие-друг-с-другом не таково, что я, например, в своём бытии-здесь нахожусь там, возле доктора W. Если бы это было так, то я принимал бы его как предмет, как просто наличный объект.

Когда ведут речь о часто упоминаемых Я-Ты-отношениях и Мы-отношениях, то говорят нечто весьма несовершенное. Это оборот речи по-прежнему исходит из первично изолированного Я.

Мы должны спросить: «Когда я с вами, то где я и с кем»? Это *бытие-с* (*Mitsein*) и это значит: экзистирование с вами способом бытия-в-мире, в особенности бытие-друг-с-другом в нашей отнесённости к встречающимся нам вещам.

Поскольку каждый из нас – это своё Dasein как бытие-в-мире, то бытие-друг-с-другом не может означать ничего другого, кроме как бытие-друг-с-другом-в-мире. При этом я как раз никак тематически не отнесён к кому-либо из вас как к имеющимся в наличии индивидуумам, а пребываю с вами в том же самом бытии-здесь. Бытие-друг-с-другом – это не отношение одного субъекта к другому.

Представьте себе, например, ситуацию, при которой мы сидели бы где-то в ресторане и каждый сидел бы один за от-

дельным столом. Были бы мы и тогда друг-с-другом? Конечно, только каким-то другим способом бытия-друг-с-другом, нежели тот, который имеет место здесь, при нашей теперешней общей беседе. Такое сидение в ресторане поодиночке – прива́ция бытия-друг-с-другом. Экзистирующие не касаются друг друга, и *это* их способ быть друг-с-другом в одном и том же помещении. И если я сейчас встаю и провожаю вас до двери, то это не просто два физических тела движутся в направлении двери рядом друг с другом.

К следующему семинару мне нужно придумать метод, который действительно выведет вас на путь к умению-вовлекать себя специально в бытие-с в некотором совместном бытии при встречающемся.

*Семинар, состоявшийся 23 и 26 ноября 1965  
в доме Босса*

I. – 23 ноября 1965

X. = Мартин Хайдеггер

У. = Участник семинара

Прошло почти пять месяцев с тех пор, как мы виделись в последний раз. Поэтому для начала нам нужно припомнить то, что обсуждалось на прошлых семинарских занятиях. Затем от этих размышлений мы сможем перейти к проблеме метода.

Вы заметили, что я не делаю из вас философов, а хотел бы лишь дать вам возможность стать внимательными к тому, что неизбежно касается человека, но что ему всё-таки не так просто открывается.

Тренировка этой внимательности требует и от вас, и от меня особой методической установки, о которой мы до сих пор не говорили, поскольку я хотел попытаться сначала поработать с вами положение вещей, а уж потом специально поговорить о методе.

Я хотел бы начать эту тему с рассмотрения тех *возражений* и *упреков*, которые, как мне не так давно поведал госпо-



дин Босс, высказываются *против Dasein-анализа*. При этом следует сперва спросить, адресованы ли эти упреки Dasein-анализу или Dasein-аналитике? Или же имеется в виду и то, и другое? По-видимому, эти два названия служат причиной большой неразберихи.

Итак, прежде всего следует обсудить три следующих возражения:

- Dasein-анализ враждебен по отношению к науке;
- Dasein-анализ враждебен по отношению к предметам;
- Dasein-анализ враждебен по отношению к понятиям.

Для того чтобы суметь должным образом прокомментировать эти возражения, мы должны сначала прояснить, что же, собственно, означают эти термины – «анализ», «аналитика» и «анализировать». Пожалуй, будет лучше, если мы вернёмся ещё немного назад и спросим: «Когда Фрейд говорит об анализе, то что он под этим понимает?» Этого разъяснения я жду от вас.

У.: Фрейд понимает под этим отслеживание симптомов назад к их источнику.

Х.: Тогда почему он называет это отслеживание анализом?

У.: По аналогии с химическим анализом, который тоже ведь стремится дойти до составляющих элементов.

Х.: Значит, при этом речь идёт о сведении (*Zurückführung*) к элементам в том смысле, что данное, симптомы, *разлагаются (aufgelöst)* на элементы с намерением объяснить симптомы посредством полученных таким образом элементов. Стало быть, анализ во фрейдовском смысле был бы сведением в смысле разложения, служащего каузальному объяснению.

Однако же не всякое сведение к некоторому «откуда», касающемуся бытия и существования (*Bestehen*), будет анализом в только что указанном нами смысле. Ни в сочинениях Фрейда, ни в его биографии, написанной Джонсом (*Ernest Jones*), нет ни одного места, из которого явствовало бы, почему Фрейд в качестве названия своих теоретических изысканий выбрал именно это слово – *анализ*.

Самое раннее употребление слова «анализ» мы находим у Гомера, во второй книге *Одиссеи*. Оно обозначает там

то, что делает Пенелопа, которая каждую ночь распускает сотканное ею днём. Здесь ἀναλύειν означает распускание (Auflösen) ткани на составляющие её части. По-гречески это означает также «освободить» (loslösen), например: снять кандалы с того, кто в них закован, выпустить кого-то из плена; ἀναλύειν может также означать «разъединить составляющие одно целое элементы», например разобрать палатку.

Значительно позже философ Кант использует выражение «аналитика» в своей *Критике чистого разума*. Оттуда я перенял слово «аналитика» для названия «Dasein-аналитика». Это, однако, не означает, что Dasein-аналитика в *Бытии и времени* – лишь следование тому, о чём писал Кант (ср.: Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики*, 1929).

Первая часть «Трансцендентального учения о началах» в кантовской *Критике чистого разума* подразделяется на «Трансцендентальную эстетику» и «Трансцендентальную логику». Однако выражение «эстетика» подразумевает у Канта не учение о прекрасном, в общепринятом сегодня смысле, а относится к старому значению αἰσθησις, то есть к созерцанию (Anschauung). Трансцендентальная эстетика – учение об априорных условиях возможности чувственного созерцания предмета. Эти условия – пространство и время, которыми определяется как таковое всякое чувственно созерцаемое. Однако же всякое познание в смысле научного опыта – это не просто чувственное созерцание, но всегда определяемое мышлением созерцание или восприятие, точнее: опыт. Этот опыт Кант понимает как научное – то есть основанное на математике – познание природы. Наука тождественна математическому естествознанию по образцу Галилея и Ньютона. На вопрос об условиях возможности другой составляющей познания, то есть мышления, отвечает трансцендентальная логика. В своей первой части она и есть аналитика в том смысле, что Кант возводит условия возможности научного опыта к единому целому, а именно к способности рассудка. (Система категорий и трансцендентальных принципов, из которых мы на одном из прошлых семинаров разбирали

принцип каузальности.) [См.: Кант И. *Критика чистого разума. Аналитика понятий* (А 65 f., В 90 f.): «Под аналитикой понятий я разумею не анализ их, или обычный в философских исследованиях приём разлагать встречающиеся понятия по содержанию и делать их отчётливыми, а ещё мало применявшееся до сих пор *расчленение самой способности рассудка* с целью изучить возможность априорных понятий, отыскивая их исключительно в рассудке как месте их происхождения и анализируя чистое применение [рассудка] вообще. Такова настоящая задача трансцендентальной философии...»<sup>34</sup>. («Трансцендентальное» для Канта значит то же самое, что «онтологическое» в отличие от «онтического».)]

Из этого кантовского понятия аналитики следует, что она есть «расчленение способности рассудка». Основной характер расчленения – это не разложение на элементы, а возведение к единству (синтезу) онтологической возможности (*Ermöglichung*) бытия сущего, по Канту: предметности предметов опыта. Поэтому здесь не может быть и речи о какой-либо каузальности, которая всегда затрагивает лишь онтическое отношение между существующей причиной и существующим следствием. Стало быть, цель аналитики – это выявление изначального единства функции способности рассудка. При аналитике речь идёт о возвращении к «связи в системе». Задача аналитики – сделать видимым целое единства онтологических условий. Аналитика – как онтологическое – не разложение на элементы, а артикуляция единства структурного устройства. Этот момент является существенным и в моём понятии «аналитика *Dasein*». В ходе этой *Dasein*-аналитики я говорю в *Бытии и времени* также и о *Dasein*-анализе, всякий раз подразумевая под этим выполнение аналитики.

Итак, в чём же разница между *Dasein*-аналитикой и *Dasein*-анализом?

У.: Если под *Dasein*-анализом понимается «психиатрический *Dasein*-анализ» Людвига Бинсвангера, то можно ска-

<sup>34</sup> Кант, указ. соч., с. 165.

зять, что Бинсвангер также говорит о членении и у него есть идея о некоторой целостности Dasein.

Х.: И тогда «психиатрический Dasein-анализ» Людвига Бинсвангера представлял бы собой фрагмент хайдеггеровской Dasein-аналитики? Но, как несколько лет назад был вынужден признать сам Людвиг Бинсвангер, в его понимание Dasein-аналитики закралось недоразумение, хотя и, как он сам это назвал, «продуктивное недоразумение». Вы можете обнаружить таковое уже в том, что в большой книге Бинсвангера об основных формах Dasein есть «дополнение» к хайдеггеровской «мрачной заботе», а именно трактат о любви, о которой Хайдеггер, предположительно, забыл.

Что выражает эта попытка дополнения? Чего – применительно к мышлению в *Бытии и времени* – не хватает Бинсвангеру, если он делает попытку такого дополнения? В *Бытии и времени* сказано, что для Dasein – в соответствии с его сутью – речь идёт о самом этом Dasein. И в то же время само это Dasein определяется как изначальное бытие-друг-с-другом. Поэтому для Dasein речь также всегда идёт о Другом. Dasein-аналитика, следовательно, не имеет ни малейшего отношения к солипсизму или субъективизму. Однако ошибка Бинсвангера состоит даже не в том, что он хочет дополнить «заботу» любовью, а в том, что он не видит экзистенциального, то есть *онтологического*, смысла *заботы*, того, что *аналитика Dasein* задаёт вопрос об *онтологическом (экзистенциальном) основоустройстве (Grundverfassung)*, а не стремится дать лишь описание онтических феноменов Dasein. Уже решающий набросок человеческого *бытия* как экстатического *Dasein* является онтологическим, преодолевающим представление о человеческом бытии как о «субъективности сознания». Этот набросок делает видимым в качестве *основоустройства Dasein* понимание бытия. Взгляд на таковое всё-таки необходим, для того чтобы вообще можно было обсуждать вопрос о том, в каком отношении человек – как экзистирующий – находится к бытию сущего (несоразмерного Dasein(y) сущего и такого сущего, как Dasein). Но только

что поставленный вопрос вытекает из постановки вопроса о смысле бытия вообще.

Поэтому когда Людвиг Бинсвангер пишет о *Бытии и времени*, что это чрезвычайно последовательное дальнейшее развитие учения Канта и Гуссерля, то это настолько неверно, насколько это вообще возможно. Ибо вопрос, поставленный в *Бытии и времени*, не только не ставился Гуссерлем или Кантом, но вообще никогда прежде в философии не ставился.

Но ведь философия спрашивает о бытии и спрашивала издавна. Во всяком случае, уже у Парменида находим тезис: «Дано именно бытие». Вопрос о бытии ставит и Аристотель в своей *Метафизике*. То есть вопрос о бытии ставится с давних пор. Однако в этом, ныне часто употребляемом, выражении «вопрос о бытии» таится двусмысленность.

В каком смысле спрашивает о бытии Аристотель? Он спрашивает таким образом, что спрашивается всегда только о сущем в отношении его бытия. Когда я опрашиваю сущее как сущее, то я осмысляю сущее не в аспекте того, наличествует ли оно, например, как стул, или стол, или дерево, но обращаю внимание на сущее как сущее, принимая тем самым его во внимание в отношении его бытия. Это основной вопрос метафизики. Так всё-таки вопрос о бытии в философии ставился? Тогда какой же вопрос поставлен в *Бытии и времени*?

Когда я спрашиваю о бытии вещи как предмета, я спрашиваю о предметности. У греков никаких предметов нет. Предметы впервые появляются у Декарта. Греки обозначают сущее как присутствующее, как лежащее-перед-нами (*das Vorliegende*), как то, что я всегда уже застаю. У греков для такого рода бытия сущего было слово οὐσία. Это имя существительное (*Substantivum*), которое относится к причастию ὄν. Обычно οὐσία переводится как субстанция. Однако же поначалу οὐσία для греков вовсе не философское понятие, а просто небольшое владение (*Anwesen*), именно в том смысле, в каком ещё и сегодня мы можем сказать это по-немецки о крестьянском дворе. Всякая же схоластическая интерпретация οὐσία как субстанции уже не имеет никакого отношения

к греческой мысли, что, однако, не означает, что у схоластики нет собственной правоты.

Для греков, присутствующее – это лежащее-перед-нами. По-гречески «лежать» будет κείσθαι. А потому лежащее-перед-нами называется ύποκειμενον. Потом римляне дословно перевели ύποκειμενον как *subiectum*, но это *subiectum* поначалу не имело никакого отношения в субъекту в значении некоторого Я. Ещё в Средневековье слово *subiectum* употребляли для всего лежащего-перед-нами. *Obiectum* же в Средние века – это нечто, брошенное навстречу (ein Entgegengeworfenes) – но кому навстречу? Моему представлению, моей *repraesentatio*. Объект, в средневековом значении, это просто что-то представленное, например вымышленная золотая гора, которая вовсе не обязательно существует фактически, как вот эта действительно лежащая здесь передо мной книга, которая в Средневековье должна была бы называться *subiectum*. Однако с окончанием Средневековья всё было поставлено с ног на голову. Сегодня под субъектом обычно понимают Я, в то время как слово «объект» оставлено для обозначения вещей или предметов, не наделённых Я (nicht ichhaften). То же, что в средневековом смысле объективно – то есть лишь в моём представлении и лишь с его помощью брошено мне навстречу – в соответствии с нынешним словоупотреблением будет, напротив, «субъективным», всего лишь представленным и не-действительным.

Идёт ли здесь речь только об изменении словоупотребления? Нет. На кону – совсем иное. Никак не меньшее, нежели радикальная перемена позиции человека по отношению к сущему.

То, что эта перемена в понимании бытия произошла, явилось предпосылкой того, что сегодня мы живём в научно техническом мире. Ницше как-то сказал: «Мысли, ступающие голубиными шагами, управляют миром»<sup>35</sup>. К тому, о чём говорит здесь Ницше, современные люди повсеместно утра-

<sup>35</sup> Ницше Ф. *Так говорил Заратустра*. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 146. – Прим. перев.

тили слух. Люди слышат лишь то, что создаёт шум, существующим же считается лишь то, что действует и приносит пользу.

В чём же состоит, однако, упомянутая перемена в мышлении, иначе говоря, каким образом Я получает это отличие: быть единственным субъектом, стало быть, единственно предлежащим (*Vorliegende*)? Это отличие Я получает при Декарте, поскольку Декарт ищет достоверность. Гегель пишет, что с Декартом философия впервые обретает надёжную почву. Декарт ищет *fundamentum absolutum inconcissum*. Но таковым может быть лишь собственное Я. Потому что только я сам везде присутствую, думаю ли я, сомневаюсь ли, желаю или же занимаю позицию по отношению к чему-либо. Так Я – в силу своей несомненности – становится для мышления, ищущего абсолютно надёжный фундамент, в отличительном смысле предлежащим. С тех пор название «субъект» постепенно превращается в титул для «Я». Объектом же становится всё то, что этому Я в его мышлении противостоит, определяясь этим мышлением в соответствии с его принципами и категориями. Пока вы не понимаете этой взаимосвязи, вы совершенно не понимаете того, что происходит в современной науке.

Если кто-то говорит о враждебности по отношению к науке, то его следует сначала спросить, знает ли он, что такое наука.

Так каким же образом в Средневековье – в противоположность Античности – понимается бытие сущего? Философия Средневековья – это *ancilla teologiae*, то есть философия определяется исходя из теологии, а в ней бытие сущего понимается как *creatio*, как сотворённость.

Итак, в истории определения сущего мы обнаруживаем следующие три этапа:

1) бытие сущего как ὁλοκείμενον, которое состоит из φύσει ὄντα, возникающего из себя, и θεσει ὄντα, производимого человеком;

2) бытие сущего как сотворённость;

3) объект, определённый посредством Я-субъекта, или предмет.

Истинно сущим считается то, что установлено в научной объективности. Это звучит великолепно. Только слишком легко и слишком часто забывают о том, что эта объективность возможна лишь постольку, поскольку человек вовлеч себя в субъективность, которая сама собой никоим образом не разумеется. Потом Кант в своей *Критике чистого разума* впервые систематически проанализировал подход Декарта, касающийся определения объективности объекта. Гуссерль эту позицию Канта феноменологически уточнил, развернул и обосновал.

Однако в *Бытии и времени*, в отличие от традиционного метафизического мышления, поставлен совсем другой вопрос. До сих пор *сущее* опрашивалось относительно его бытия. Вопрос в *Бытии и времени* – уже не о сущем как таковом, а о *бытии как таковом*, о *смысле бытия* вообще, о возможной *открываемости бытия*.

Побуждение ко всем моим размышлениям восходит к тезису Аристотеля, в котором он говорит, что сущее высказывается многообразно. Этот тезис и был, собственно, вспышкой, высветившей вопрос: «Каково же единство этого множества значений бытия, что такое бытие вообще?»

Когда я ставлю такой вопрос, то следующим методическим шагом будет вопрос: «Как вообще я могу развернуть этот вопрос, где та путеводная нить, которая позволит мне при расспрашивании бытия держаться его самого?» Следующим шагом стали не только поиски у греков того, что они говорили о бытии сущего, но и прежде всего размышления о том, как греки заранее понимали *бытие*, без того чтобы специально его обдумывать. При размышлении об этом, то есть о смысле бытия, обнаружилось, что греки «бытие как таковое» понимали в смысле присутствия, настоящего. В этом определении бытия очевидно замешано время. Ибо «настоящее» – это временное слово. Однако нужно сначала спросить о том, как мыслится здесь *время*, поскольку традиционных представлений о времени недостаточно для того, чтобы можно было обсуждать вопрос бытия даже как вопрос.



Это понимание привело к дальнейшим вопросам: «Как сам человек относится ко времени? Как время определяет человека так, что он может быть позван (*angesprochen*) бытием?» Таким образом, рассмотрение вопроса о бытии подготавливается истолкованием человеческого *Dasein* в направлении свойственной ему временности. Поэтому в *Бытии и времени* ставший неизбежным вопрос о том, кто или что и как есть человек, рассматривается исключительно и постоянно с точки зрения вопроса о смысле бытия. Этим уже решено, что вопрос о человеке в *Бытии и времени* поставлен не в плане антропологии, которая спрашивает: «Что такое человек сам по себе и для себя?» Вопрос о человеке, обретший место в *Бытии и времени*, ведёт к аналитике *Dasein*.

Что же становится *решающим* в этой аналитике *Dasein*?

Не сведение симптома к элементам, как это делал Фрейд. Спрашивается скорее о тех определениях, которые характеризуют бытие *Dasein* с точки зрения его отношения к бытию вообще. Разница в сравнении с Гуссерлем и его феноменологией состоит как раз не в том, что прорабатываются лишь бытийные структуры *Dasein*, а в том, что вообще бытие человека устанавливается как *Da-sein*, каковое выразительно отличается от определений человека как субъективности и как трансцендентального Я-сознания.

Слово «*Dasein*» традиционно означает наличное бытие (*Vorhandensein*), существование (*Existenz*). В этом смысле говорят, например, о доказательстве бытия Бога. Однако в *Бытии и времени* *Dasein* понимается иначе. Французские экзистенциалисты сначала не обратили на это внимания, потому и перевели *Dasein* в *Бытии и времени* как «*être-là*», что означает: «быть здесь, а не там». *Da* в *Бытии и времени* подразумевает не указание места для сущего, а обозначает ту открытость, в которой сущее может быть для человека присутствующим, в том числе и он сам для себя. Быть *Da* – в этом отличие человеческого бытия. Потому и речь о человеческом *Dasein* – и в *Бытии и времени* тоже – является не везде избегаемым плеоназмом. Соответствующий перевод *Dasein* на французский должен звучать как «*être le là*», а со-

образное смыслу немецкое ударение должно быть не *Dasein*, а *Da-sein*.

Нам следует, однако, к концу этого семинара вернуться к вопросу о различии между *Dasein*-аналитикой и *Dasein*-анализом. При этом мы хотим оставить без внимания «психиатрический *Dasein*-анализ» Людвига Бинсвангера. Феноменология Гуссерля, под влиянием которой Бинсвангер всё ещё находится, остаётся как таковая феноменологией сознания и препятствует прояснению феноменологической герменевтики *Dasein*. Отношение *Dasein* и сознания нуждается в отдельном рассмотрении. Оно намечено вопросом о фундирующем отношении между бытием-в-мире как *Dasein* и интенциональностью сознания. Однако этот вопрос увёл бы нас слишком далеко от нашей первоначальной темы.

II. – 23 ноября 1965

Х. = Мартин Хайдеггер

У. = Участник семинара

Мы продолжаем прояснять *Dasein*, или, лучше сказать, вопрос о том, почему в *Бытии и времени* речь идёт о *Dasein*, а не просто о человеческом бытии. Причина в том, что в *Бытии и времени* всё определяет вопрос о бытии, то есть вопрос о том, насколько бытие (присутствие) обладает открываемостью во времени.

Но так как человек может быть человеком, только понимая бытие, то есть находясь в открытости бытия, то человеческое бытие как таковое отличается тем, что оно по-своему само должно быть этой открытостью. Время, которое должно определяться исходя из вопроса о бытии, нельзя понять с помощью того традиционного понятия о времени, которое было основополагающе развёрнуто Аристотелем в четвёртой книге *Физики*. В философии, начиная с Аристотеля, время понималось исходя из бытия в смысле присутствия «теперь» (*Anwesenheit des Jetzt*), а не бытие понималось исходя из времени.

Итак, спрашивается: «В чём коренится возможность того, чтобы человек был позван бытием как бытием? На чём основывается то, что само бытие может открыться для человека как присутствие?» Открываемость бытия человеку никоим образом, однако же, не означает, что бытие как таковое или его открываемость могут быть специально тематически схвачены человеком и философским мышлением.

Тогда встаёт вопрос: как следует вводить (ansetzen) человеческое бытие, чтобы определение человека соответствовало основному феномену открываемости бытия? Откуда приходит понимание (Einblick) того, что сам человек стоит в просвете бытия, то есть, что бытие этого Да экстатично, что человек экзистировует как Da-sein?

Интерпретация основных структур, которые составляют введенное таким образом бытие *Da*, а именно – его экзистирование, и есть экзистенциальная аналитика Dasein. Определение «экзистенциальная» используется в отличие от определения «категориальная». Слово «категория» в его нынешнем употреблении означает класс или группу, куда попадают определённые вещи. Говорят, например: «Подпадает под ту или иную категорию». «Категория» происходит от греческого глагола ἀγορεύειν, что значит говорить публично на рыночной площади (ἀγορά), в особенности, при судебном разбирательстве. Предлог κατὰ означает: сверху вниз в направлении к чему-то; он означает то же самое, что и наше «поверх» (über)<sup>36</sup>; что-то высказывать *поверх* чего-то; в отдельном случае публичного судебного разбирательства, обвиняя, говорить что-то «на голову» («auf den Kopf») обвиняемому. Соответственно, κατηγόρια означает, собственно, высказывание. У Аристотеля κατηγόρια получает такое значение, что подразумевает те определения, которые относятся к высказыванию как таковому. К высказыванию относится что-то, о чём я что-то высказываю, субъект предложения. То, что высказывается οὐνοῖς τεύχον, это предикат. В высказывании я, например, говорю: что-то имеет такие-то и такие-то

<sup>36</sup> Über (нем.) – над, поверх, на, через, выше. – Прим. перев.

свойства; свойство – это категория качества. Что-то – такой-то и такой-то высоты или ширины. «Сколько» – как таковое – обозначает категорию количества. Данные о числе категорий у Аристотеля колеблются. В любом случае эти категории являются не просто определениями способности рассудка, как у Канта, но характеристиками бытия сущего как такового. То же самое, разумеется, относится и к Канту, только у Канта присутствие присутствующего приняло смысл объективности объекта.

В *Бытии и времени* я пытался выявить специфические бытийные характеристики *Dasein qua Dasein* в сравнении с бытийными характеристиками того, что несоразмерно *Dasein*, например природы, и потому назвал эти специфические характеристики *экзистенциалами*. Если говорить совсем формально, то *Dasein*-аналитика как экзистенциальная аналитика *Dasein* является некоторого рода онтологией. Поскольку это онтология, которая подготавливает фундаментальный вопрос о бытии как бытии, то это фундаментальная онтология. Из этого ещё раз становится ясным, сколь превратно толкование тех, кто понимает *Бытие и время* как некоторую антропологию.

После прояснения того, что такое аналитика *Dasein* и откуда она определяется, а именно – из вопроса о бытии, мы можем подробно остановиться на упомянутых вначале возражениях и упрёках в адрес *Dasein*-аналитики и, соответственно, *Dasein*-анализа.

Если бы вам сказали, что ваше мышление враждебно по отношению к науке, что бы вы на это возразили? Ответ: следовало бы спросить, что понимает под наукой тот, кто бросает вам такой упрёк.

Здесь необходимо показать, что всякая наука основывается на некоторой неартикулированной онтологии своей предметной области. В физике, например, имеют дело с движением физических тел как с чем-то измеряемым. Физикалистское мышление – это мышление вычисляющее. Измеримым же будет движение некоторого физического тела в плане изменения его местоположения. Стало быть, физика-

листское вычисляющее мышление заранее полагает движение как простое изменение местоположения.

Мы выяснили, что философия с самого начала ставит вопрос о сущем как сущем. Вопрос: «что есть сущее как сущее?» – это вопрос онтологии, вопрос о бытийной структуре сущего.

Поскольку любая наука имеет дело с некоторой областью сущего, то она с необходимостью уже связана и соотнесена с открываемостью этого сущего как сущего, а значит, с основными определениями его бытия; физика, например, – с причиной, действием, материей, силой, законом. Возьмём, например, закон инерции Ньютона: «Всякое тело сохраняет состояние покоя или равномерного прямолинейного движения, если на него не действуют никакие силы». Однако никто никогда этого равномерного прямолинейного движения не видел. Стало быть, предположение такого движения – фикция. Однако это предположение принадлежит априорному проекту физики Нового времени. Поскольку это предположение отличает предметную область математической физики, то становится ясным, что физика основана на некой неартикулированной онтологии.

Точность (*das Exakte*) точных наук не может быть определена точно, то есть с помощью вычислений, она может быть определена лишь онтологически, так же как и тот род истины, который подобает «науке» в смысле точного естествознания. Его истина доказывает свою достоверность эффективностью его результатов. Если этот научный способ мышления определяет представление о человеке и человек, как это происходит сейчас в кибернетике, «исследуется» в соответствии с моделью цепи автоматического регулирования, то разрушение человеческого бытия является совершенным. Поэтому я выступаю против науки, но не науки как таковой, а лишь против абсолютизации естествознания.

У.: Для нас трудность состоит в том, что профессор Босс хочет изгнать из психологии естественнонаучное мышление, а мы всё же хотели бы остаться естественниками.

Х.: Сначала вы должны мне сказать, что такое психология. Когда я сейчас говорю с вами, то это два человека

друг с другом разговаривают и друг друга понимают. Если мы сейчас определим человека как Dasein, то должны будем сказать, что вы экзистируете и я экзистирую. Вот (da) мы есть друг с другом в мире. Если мы сейчас говорим о том, что спорно или обязательно в психологии, или беседуем о том, можно ли уже в горах кататься на лыжах, то я обращаюсь к вам как экзистирующее Dasein. Но как? Это и есть Dasein-аналитика? Сейчас мы подошли к решающему моменту. Как видите меня вы, и как я вижу вас? В каком аспекте? Это очень простые вопросы. Когда мы оба разговариваем, то мы оба, экзистирую, друг к другу отнесены. Тогда каким образом – с точки зрения Dasein-аналитики – вы как человек присутствуете для меня в настоящем? В *Бытии и времени* сказано: «Dasein – это сущее, для которого речь идёт о самом этом Dasein». Для вас речь идёт обо мне, а для меня – о вас. Занимаетесь ли вы при этом Dasein-аналитикой? Нет. Но вы видите меня, и я для вас актуально присутствую в горизонте Dasein-аналитических определений Dasein. Мы установили, что Dasein-аналитика интерпретирует бытие этого сущего. И когда вы сейчас со мной разговариваете и Dasein-аналитикой не занимаетесь, то это не является чем-то онтологическим, но вы онтически ориентированы на меня как на этого экзистирующего. Dasein-анализ – онтичен, Dasein-аналитика – онтологична.

Физик Гейзенберг может, например, не как физик, а некоторым образом философствуя, спрашивать об основных структурах предметности физикалистской природы, точно так же и отношение Dasein-аналитика и анализанда может переживаться как отношение Dasein к Dasein и разъясняться на предмет того, что характеризует это определённое бытие-друг-с-другом как соразмерное Dasein(y); так, например, не только интерпретировать сновидения анализанда по отношению к этому определённому экзистирующему человеку, но и размышлять о том, что такое сновидение вообще. Этим вопросом размышление достигает области онтологии Dasein. Разворачивать её тематически – не дело Dasein-аналитика,

так же как и не дело Гейзенберга устраивать дискуссии о сути каузальности или о субъект-объектном отношении.

Решающим является то, что феномены, которые возникают в отношении анализанд–аналитик и принадлежат данному конкретному пациенту, обсуждаются исходя из них самих в их собственном феноменальном содержании, а не просто все вместе подводятся под некоторый экзистенциал.

III. – 26 ноября 1965

Х. = Мартин Хайдеггер

У. = Участник семинара

Темой нашего семинара в прошлый вторник было обсуждение трёх упрёков, высказанных в адрес Dasein-аналитики и Dasein-анализа. Речь при этом шла об упрёках: (1) во враждебности по отношению к науке, (2) во враждебности по отношению к предметам и (3) во враждебности по отношению к понятиям.

Сначала мы попытались выяснить, против чего направлены эти упрёки. При этом оказалось необходимым прояснить отношение между Dasein-аналитикой и Dasein-анализом. Dasein-аналитика – как даёт понять само название – это определённая онтологическая интерпретация человеческого бытия как Dasein, а именно – с целью подготовки вопроса о бытии. Если мы утверждаем нечто подобное, то такое высказывание является правильным. И мы можем это знать. Этим утверждением, однако, ещё не говорится, что мы уже смогли отчётливо проследить существенные взаимосвязи между вопросом о бытии и Dasein-аналитикой. Но сейчас мы это ненадолго отложим.

Затем оказалось, что в самом *Бытии и времени* речь зачастую идёт о Dasein-анализе. При этом *Dasein-анализ* означает здесь не что иное, как процесс выявления тех тематизированных в Dasein-аналитике определений Dasein, которые – поскольку это Dasein определено как экзистирующее – называются экзистенциалами. Стало быть, это поня-

тие Dasein-анализа всё ещё принадлежит Dasein-аналитике и тем самым – онтологии.

От него следует принципиально отличать «Dasein-анализ» в смысле подтверждения (Nachweisen) и описывания всякий раз фактически показывающих себя феноменов определённого экзистирующего Dasein. Этот анализ, поскольку он направлен на конкретного экзистирующего, неизбежно ориентирован на основные определения бытия этого сущего, то есть на то, что Dasein-аналитик представляет как экзистенциалы. При этом следует принимать во внимание ограниченность – а именно ограниченность фундаментальной задачей вопроса о бытии – того, что выявлено в Dasein-аналитике относительно Dasein и его экзистенциальной структуры. Ограничение задаётся тем, что во внимании к временному характеру бытия как присутствия Dasein интерпретируется как временность. Поэтому речь не идёт об аналитике Dasein, которая могла бы в полной мере выступать основанием для философской антропологии (см. *Бытие и время*, с. 17).

Здесь выказывает себя необходимый круг всей герменевтики: Dasein-аналитика – как экзистенциально-онтологическая аналитика – уже предполагает определённость бытия, полное определение которого как раз посредством аналитики и должно быть подготовлено.

Рядом с этим третьим определением Dasein-анализа можно поставить и четвёртое. Под ним подразумевалась бы целость некой возможной дисциплины, которая ставит себе задачей представить во взаимосвязи обнаруживаемые экзистентные феномены общественно-исторического и индивидуального Dasein, – в смысле онтической антропологии, имеющей Dasein-аналитическую чеканку. Третье определение – это выполнение четвёртого, так же как второе определение – это выполнение первого. Этот антропологический Dasein-анализ можно ещё раз подразделить на (а) и (б), а именно: на антропологию «нормы» и на связанную с ней Dasein-аналитическую патологию. Поскольку речь идёт об антропологическом анализе Dasein, то простой классифи-



кации выделенных феноменов недостаточно. Необходимо ориентироваться на конкретную историческую экзистенцию современного человека, то есть на человека, экзистирующего в современном индустриальном обществе.

Этим мы в некоторой мере прояснили, *против чего* направлены три ранее упомянутых возражения. Теперь же речь идёт о том, чтобы обсудить сами эти возражения.

Их три. Те, кто высказывает эти возражения и упрёки, должны быть в курсе того, что такое наука, что такое предметность и, третье, что означает понятие. Они должны, прежде всего, знать, каким образом связаны между собой эти три определения. Иначе как бы они могли утверждать, что Dasein-аналитика и Dasein-анализ выступают против науки? Здесь, к сожалению, нет возможности проверить это в непосредственной беседе с самими этими критиками. Однако то обстоятельство, что эти три упрёка высказываются друг от друга обособленно, уже обнаруживает, сколь сильно не хватает необходимой ясности в том, что утверждается этой поспешной критикой.

В принципе, речь идёт, собственно, вовсе не о трёх упрёках, а лишь об *одном*, ибо без предметности и без понятий нет никакой науки.

Но что означает в этих упрёках «наука»? Имеется в виду естествознание. Как обстоит дело с этим естествознанием? Что это естествознание отличает? Было ли уже и у греков это понятие науки? Нет. Чем характеризуется это новоевропейское понятие науки? Гуссерль однажды определил науку как обосновывающую связь истинных положений (*Begründungszusammenhang wahrer Sätze*).<sup>37</sup> Например, «объективным» содержанием естествознания будет закон свободного падения. «Объективен» ли этот закон в том смысле, что он не зависит от человека? Связь этой науки с человеком состоит не только в том, что она осуществляется человеком,

<sup>37</sup> Husserl E. *Logische Untersuchungen*. Erste Band: Prolegomena zur reinen Logik. Halle, 1922<sup>3</sup>. § 6. [В русском переводе: Гуссерль Э. *Логические исследования*. Т. 1. Прологомены к чистой логике. М.: Академ. проект, 2011. – Прим. перев.]

но и в том, что человек неизбежно участвует в науке таким способом, что он должен нечто предполагать, домысливать. Что делается этим предположением? Благодаря ему предметная область, называемая природой, в классической физике маркируется посредством связи равномерно и прямолинейно движущихся точечных масс. Что при этом происходит с природой? Она представляется как законосообразная. Вследствие этого она становится, прежде всего, предметом, а именно – предметом для возможности вычисления и предвидения всех процессов. Выполненная таким образом суппозиция – не что иное, как основной акт опредмечивания природы. Слово «предмет» исторически является переводом слова «объект». Но как только я говорю «объект», этим сразу же устанавливается и его отнесённость к субъекту. Предмет – это то, что стоит-напротив в опыте субъекта. Это вполне определённое понятие предмета.

Есть и отличающееся от него, вполне естественное понятие предмета, когда говорят: «предмет потребления».

Кроме того, в философии есть ещё одно понятие предмета, подразумевающее нечто очень общее, поскольку здесь предмет обозначает любое возможное «что-то» некоторого возможного представления. Эта теория предмета возникла на рубеже веков вместе с феноменологией. Обе они происходят из школы Brentano. Здесь предмет означает не что иное, как просто «что-то». Всякое «что-то», которое может стать субъектом некоторого высказывания, будет здесь предметом, например «идентичность», «равенство», «отношение», а также вещь, машина, процесс, число. Всё возможное, всё, что не есть «ничто». В принципе, даже «ничто» здесь тоже предмет – в той мере, в какой о нём можно говорить.

Итак, есть три понятия предмета. В *первом случае* предмет равнозначен объекту естественнонаучного опыта. Во *втором случае* предмет означает отдельную, имеющуюся в наличии вещь для пользования и рассмотрения. В *третьем случае* предмет – это «что-то» как субъект некоторого возможного высказывания о нём.

При обсуждении понятия предмета в нашем первом случае, то есть в значении некоторого объекта естественнонаучного опыта, следует спросить: «Что происходит с этой предметной областью?» Она исследуется. Что это значит?

У.: С объектом экспериментируют.

Х.: Разве в физике только экспериментируют? И что такое эксперимент? Посредством эксперимента предмет с некоторой точки зрения опрашивают, выслушивают. С какой точки зрения? Чем эта точка зрения определяется? Той теорией, которая заранее определяет природу. Где разработана эта теория? В теоретической физике. Следовательно, физикалистское исследование состоит не только из эксперимента, к нему также неизбежно принадлежит и теоретическая физика. Между ними существует взаимосвязь, поскольку по результатам эксперимента теория преобразовывается, а задача эксперимента состоит, соответственно, в том, чтобы эмпирически доказать теоретически установленные утверждения. И это опять означает, что фактическими результатами экспериментов закрепляется правильность теоретического высказывания. «Правильность» – это действенность принятых предположений некоторого закономерного хода событий.

С помощью эксперимента теоретическое высказывание перепроверяется по так называемым фактам. Но эксперимент – это не владение природой. Владеть можно лишь инструментом. Машину же, в отличие от этого, *обслуживают*, а не владеют ею. За самой современной машиной (автоматикой) «ухаживают».

Таким образом, эксперимент и выстраивание теорий – это взаимно принадлежащие друг другу способы исследования природы, и оба эти способа исследования называют методом. Метод в исследовании – это способ действия, то, каким образом проводится исследование при изучении некоторой предметной области. Это понятие метода как способа действия мы называем *инструментальным представлением метода*. Каков подлинный смысл метода? Является ли метод лишь инструментом исследования в естествознании, или же здесь он нечто большее? Является ли метод лишь

исследовательским средством, служащим науке для её осуществления, или же метод – нечто большее?

У Ницше есть высказывание: «Не победа науки является отличительной чертой нашего XIX века, но победа научного метода над наукой» (см. *Воля к власти*, №. 466, написано в последний год перед болезнью, сразившей Ницше в 1888)<sup>38</sup>.

Что этим тезисом сказано? То, что метод не только состоит на службе у науки, но и в какой-то мере стоит над ней. Метод правит наукой. Что под этим подразумевают? Не что иное, как то, что метод в первую очередь определяет, что должно быть предметом науки и каким образом этот предмет единственно доступен, то есть определяем в своей предметности. Этим тезисом Ницше, не вдаваясь в детальную интерпретацию, ясно выразил то, что действительно происходит в нововременном естествознании. Первична не природа, сама от себя обращающаяся к человеку, нет, решающим является то, как должен представлять себе природу человек, намеревающийся господствовать над природой.

Для разъяснения понятия предмета, используемого в естествознании, а также Кантом, можно процитировать Гёте. Гёте в своих *Максимах и размышлениях* (1025, 1027) говорит: «Когда из мира исчезают воззрения (Ansichten), то и сами предметы часто пропадают. По большому счёту, можно даже сказать, что воззрение и есть предмет... Поскольку предметы выделяются из ничто лишь при помощи человеческих воззрений, то они вновь возвращаются в ничто, когда воззрения теряются»<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Ницше Ф. *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей*. М.: Культурная революция, 2005. С. 275. – Прим. перев.

<sup>39</sup> Goethe J.W. *Maximen und Reflexionen*. Neu geordnet, eingeleitet und erläutert von Günther Müller. Alfred Kröner Verlag (Kröners Taschenbuchausgabe 186). Stuttgart, 1943. В этом издании новая нумерация, сделанная Гюнтером Мюллером, отклоняется от той, которая принята в большом издании Гёте. Процитированные здесь максимы обычно приводятся под номерами 1147 и 1148 (ср.: Goethe J.W. *Maximen und Reflexionen*. Text der Ausgabe von 1907 mit den Erläuterungen und der Einleitung Max Heckers. Nachwort von Isabella Kuhn. Insel Verlag, Frankfurt a.M., 1980).

Этим сказано не что иное, как то, что объективность объекта определяется способом представления (воззрением) субъекта. (Субъективность как трансцендентальное условие возможности предмета.)

Когда характер бытия природы с самого начала определён как предметность, то природа показывает себя физику лишь в смысле предметов, если он исследует её своим методом. Но это значит, что нет научного исследования предметной области без некоторой высказанной или невысказанной онтологии. Этому нас учил ещё Кант. Нам следует только знать, что у Канта «трансцендентальный» – это просто другое слово для онтологического; правда, онтологического в смысле онтологии, для которой присутствующее превратилось в предмет.

Науке, и научности, принадлежит не только метод как способ действия, но одновременно и определение предметности её предмета. Метод в современном значении – это не только способ разработки предметов, но и трансцендентальное предположение (Supposition) предметности предмета. Этот смысл метода и имеет в виду Ницше, говоря о «победе метода над наукой».

Итак, как обстоит дело с тремя упрёками во враждебности по отношению к науке, к предметам и к понятиям? Остаётся рассмотреть лишь третий упрёк – во враждебности по отношению к понятиям. Что такое понятие? Латинским словом, обозначающим понятие, будет *conceptus*. В нём заключён глагол *capere* – хватать, схватывать. Греки, которые явно были не столь уж бессильны в мышлении, ещё не знали, что такое «понятие». Так что вовсе не стыдно, если бы кто-то враждебно относился к понятиям. Как обстоят дела у греков? Посредством чего понятие устанавливается как понятие? Посредством дефиниции. Что такое дефиниция? Стол, например, определяется как вещь, находящаяся в обиходе. В таком случае «вещь в обиходе» – это общее определение. Стакан и карандаш – также вещи в обиходе. Стало быть, дефиниция прежде всего даёт следующее, более общее и более высокого порядка, понятие, род. Для того чтобы определить стол как тот предмет обихода, которым он является, необходимо

указать, для чего его используют. Указание этого особого использования, в отличие от полезности карандаша и стакана, называют специфическим различием. *Definitio fit per genus proximum* (предмет потребления) *et differentiam specificam* (стол). Дефиниция высказывает о сущем, соответственно о предмете, нечто общее и нечто особенное. Это высказывание есть способ, которым устанавливается граница предмета, соответственно сущего, выделяя его по отношению к другим сущим, например стол по отношению к стакану и карандашу.

По-гречески дефиниция – это *ὁρίσμός*. Это то же самое слово, что и наш горизонт, то есть граница поля зрения, установление границы, просто ограничение. То, что позднее будет названо понятием, в греческом называется просто *λόγος*, то есть то, что соответствующему сущему, так-то и так-то выглядящему, должно быть придано (*zugesagt*) в качестве его *εἶδος*, его вида (*Aussehen*). Это придание означает – позволение-видеть (*ἐποφαινέσθαι*), а не соразмерное представлению схватывание или охватывание.

В противоположность *λόγος*, в латинском слове *conceptus* всегда заключён образ действий человека по отношению к сущему.

В логике различают разные виды понятий. Ей знакомы понятия, которые мы черпаем из опыта, например понятие стола. Это эмпирическое понятие. Каузальность, по Канту, не апостериорное, не эмпирическое, а априорное понятие. Это значит, что оно не получено из опыта, а почерпнуто из субъективности. На том уровне рассуждений, на котором мы находимся, было бы слишком трудно более детально показать, каким образом Кант получает свою таблицу категорий и как обосновывает то, что эти категории имеют силу. Гёте в *Максимах и размышлениях* (1106) говорит, что причина и следствие – «самое наиврождённое понятие» (*eingeborenste Begriff*)<sup>40</sup>. Любое понятийное построение – некоторого рода представление, помещение-перед-собой (*Vor-sich-bringen*).

<sup>40</sup> По нумерации Гюнтера Мюллера; по обычной нумерации – № 1236. Ср. сноску 39 на с. 192.

Когда я говорю «дерево», то что-то становится для меня настоящим, ре-презентируется для меня. Под «деревом» я подразумеваю не дуб, не бук и не ель, а «дерево». Что здесь показывается? Говорят, что образование понятия происходит через абстракцию. Действительно ли посредством абстракции получают нечто, что выделяет понятие? Ведь абстракция означает отвлечение. От чего отвлекаются? Отвлекаются от особых свойств, того специфического, что делает дуб дубом, а ель – елью. Но как посредством простого отвлечения приходят к некоторому понятию?

У.: Берётся общее, а единичное опускается.

Х.: Да, но каким образом вы получаете общее? Его, очевидно, нельзя достичь путём простых абстракций. Я ведь могу что-то от чего-то отвлечь, только если у меня то, от чего что-то должно быть абстрагировано, отвлечено, уже есть и оно уже установлено.

У.: Сначала нужно сравнить все деревья друг с другом.

Х.: Сравнения недостаточно, не говоря уже о том, что ещё никому не удавалось охватить своим восприятием все деревья. И всё же когда я что-то с чем-то сравниваю, липу с елью например, я всегда сравниваю их с учётом того, что это деревья. Но я получаю характеристику «дерева» не из сравнения, а благодаря имеющемуся общему пониманию «дерева». Имеющееся понимание того, что такое «дерево», уже всегда предполагается при сравнении отдельных деревьев. Оно предполагается как то, относительно чего только и можно вообще сравнить друг с другом липу и ель, т. е. сравнить как деревья. Ведь вы все ещё мальчишками знали, что такое дерево, у вас было об этом некоторое предпонимание. Общее «дерево» – это «то же самое» (*das identisch Selbe*), что при каждом дереве уже заранее представлено, и это то представление, на основе которого что-то вообще может распознаваться как дерево. В соответствии с тем, чему учит логика, это «то же самое» постигается посредством рефлексии, в том смысле, что идентичное эксплицируется. На самом деле я учусь воспринимать «то же самое» – сначала не эксплицированное рефлексивно – через язык. Взгляд на «то же самое»

только и делает возможным восприятие различных деревьев как деревьев. В назывании вещей, в обращении к сущему как к тому или этому, то есть в языке, всё образование понятий уже предначертано.

Между тем за этим, лишь намеченным, рассмотрением понятийности понятия встаёт вопрос о том, всё ли вообще можно постигать понятийно и нет ли у такого понятийного понимания какой-либо границы. Проясняя образование понятия, мы как раз говорили, что в этом принимает участие сравнение различных данных случаев, примеров. Кроме того, при образовании понятия играет роль то, что мы не принимаем во внимание частности (*Einzelheiten*), например отдельные деревья; при образовании понятия мерилom служит всё-таки удерживание «того же самого».

И как теперь обстоит дело с этой идентичностью? Идентичное – это что-то «то же самое» по отношению к самому себе. Есть такие странные вещи, которые постигаются лишь тогда, когда им позволяют давать себя как таковые. Об идентичности можно высказываться лишь негативно. Я могу, например, сказать, что это не равенство (*Gleichheit*). Позитивно я могу лишь сказать: «Идентичность – это идентичность». Это, в строгом смысле слова, тавтология. Однако в мышлении есть вещи, где понятие не только оказывается несостоятельным, но где оно вообще не к месту. Поэтому упрёк во враждебности по отношению к понятиям – опасный для критика упрёк. Возможно, что я как раз тогда мыслю соответственно вещам, когда вникаю в вещи, не допускающие понятийного определения, когда я занят вещами, противящимися всякому понятийному постижению, всякому схватыванию, всякой устремленности к ним и желанию их-охватить, вещами, на которые я могу только указывать. Такие вещи можно только – в некотором «переносном» смысле – «видеть» или «не видеть». Мы можем на них «только» намекать, указывать. Этим «только» не имеют в виду какой-либо нехватки. Более того, такого рода обнаруживание (*Gewahrwerden*) обладает первенством и преимуществом *перед* всяким понятийным образованием, поскольку тако-



вое в конце концов всегда на таком обнаруживании основывается. Так что утверждение о том, что есть лишь либо понятийное мышление, либо расплывчатое чувственное переживание, – это весьма поверхностная альтернатива. Есть ещё что-то другое, лежащее до всякого понятийного постижения и до всякого переживания. С этим другим, лежащим прежде всякого понятийного постижения и переживания, имеет дело феноменология. Мы должны, однако, правильно понимать своеобразие феноменологии и остерегаться того, чтобы превратно истолковывать её как одно из прочих «направлений» и школ.

Сейчас мы можем ещё ненадолго вернуться к вопросу о том, враждебен ли Dasein-анализ по отношению к науке или же нет. Даже после предпринятой нами попытки разъяснения ещё нельзя дать никакого достаточного ответа, поскольку мы не обратили внимания на один решающий момент. Решающим в науке всегда является то, что её способ исследования соответствует её предмету. Есть также вещи, которые я вообще не схватываю, если превращаю их в предмет понятийного представления. Страх или боязнь – не предметы. Самое большое, что я могу, это сделать их темой. Таким образом, к строгости науки принадлежит то, что она в своих проектах и в своём методе соответствует предмету. Однако не всякая строгая наука обязательно будет точной наукой. Точность – это лишь определённая форма строгости науки, поскольку точность есть лишь там, где предмет с самого начала устанавливается как что-то поддающееся исчислению. Но если есть вещи, которые по своей природе исчислению противятся, то любая попытка определить их по методу какой-то точной науки не отвечает сути дела.

Семинар, состоявшийся 1 и 3 марта 1966  
в доме Босса

I. – 1 марта 1966

Х. = Мартин Хайдеггер

У. = Участник семинара

В начале этих семинаров профессор Босс сравнил наши вечерние занятия с некоторого рода групповой терапией, которая должна сделать возможным более свободный взгляд, более подобающее видение человеческой конституции. Как и при фрейдовском анализе, в ходе такого рода групповой терапии дело дошло до сопротивления, направленного против освобождения в процессе лечения (Kur). Сопротивление хайдеггеровскому лечению можно по существу обобщить в двух пунктах.

*Во-первых*, было сказано, что сущностное определение естествознания, в том виде, в каком мы его развивали на предыдущих семинарах, годится лишь для классической физики, но не для атомной.

*Во-вторых*, было высказано возражение, что психотерапия не является ни классическим физикалистским, ни атомарно-физикалистским образом действий.

В связи с этой темой я хотел бы порекомендовать книгу Фридриха Вагнера (Friedrich Wagner), вышедшую в Мюнхене, в 1964 в издательстве Beck. Она называется: *Наука и находящийся под угрозой мир* (*Die Wissenschaft und die gefährdete Welt*, Beck-Verlag, München, 1964). В ней на основании множества цитат ведущих атомных физиков убедительно показано, что сущность физики, определённая нами на наших предыдущих семинарах, не только полностью действительна и для атомной физики тоже, но для неё в первую очередь.

Хайдеггер спрашивает, являются ли эти семинары лечением, и продолжает: «Латинское *semen* означает семя». Возможно, в эти вечера удастся посеять семена размышлений, которые когда-нибудь где-нибудь прорастут. Философский семинар всё ещё находится в положении Сократа, который

говорил, что самое трудное – это всегда говорить то же самое о том же самом.

Было сказано, что определение, данное физике, устарело, а кроме того, оно не имеет значения для психотерапии. Каков характер этих двух высказываний? Высказанная критика свидетельствует о том, что изложенное более не имеет силы, несущественно.

Что такое *критика*? Это слово происходит от греческого *κρίνειν*, что означает «различать». Что-то в сравнении с чем-то выделять, чаще всего что-то низшее в сравнении с чем-то высшим. В логике эта процедура называется суждением, оценкой. Оба высказывания содержат негативную критику. Позитивная критика нацелена на то, чтобы содействовать вещам, о которых идёт речь. Она всегда указывает на новые реальные возможности. Негативная критика говорит о том, что в обсуждаемой теме что-то не в порядке.

Для того чтобы правильно понимать то, что было сказано о физике на прошлом семинаре, необходимо вспомнить о том, какой была его тема. Мы вели речь о методе, точнее, о том, что характеризует метод современного естествознания. Здесь метод не просто неопределённо подразумевает «порядок действий» (*Verfahren*). Метод – это способ, которым сущее – в данном случае, природа – превращается в тему. Это происходит благодаря тому, что её представляют как предмет (*Gegen-stand*)<sup>41</sup>, как объект. Ни в Античности, ни в Средневековье сущее не представляли как предмет. В Новом времени представление природы, её опредмечивание, руководствуется намерением представить природные процессы таким образом, чтобы они в своём протекании стали заранее высчитываемыми и таким образом контролируемыми.

Определённое таким образом опредмечивание природы является, соответственно, проектом природы как некой поддающейся управлению предметной области. Решающий шаг к тому, чтобы развернуть этот проект природы в направлении сплошной управляемости, был сделан Галилеем и Нью-

<sup>41</sup> Букв.: напротив-стоящее. – *Прим. перев.*

тоном. Крайне важным было то *Как*, в котором представляется природа, а не *Что*. Развитие науки, направленной таким образом, ведёт к тому, что наука всё однозначнее определяется этим способом действия по отношению к природе. Так что Ницше мог потом сказать: «Не победа *науки* является отличительной чертой нашего XIX века, но победа *научного метода* над наукой»<sup>42</sup> (*Der Wille zur Macht*, № 466, 1888). Но этой «победе метода» предшествует долгая борьба, в которой этот замечательный метод пробивается к тому, чтобы получить в науке преимущество, которое всё определяет.

Когда на прошлом семинаре мы вели речь о классической физике, то наша цель была в том, чтобы охарактеризовать её не как *классическую*, но как *физику*, то есть, принимая во внимание то, что и для современной ядерной *физики* как физики также будет действительно.

Лишь после того как будет достаточно ясно выделена общая основная черта классической и атомной физики, можно вообще рассматривать вопрос о том, с какой точки зрения обе они, без ущерба для их тождественности как физики, друг от друга отличаются. Но если и обнаружится какое-то имеющее значение различие, то таковое снова может-таки пролегать лишь в том, что их одинаковым образом характеризует, т. е. в методе, а это значит, в возможности заранее просчитывать природные процессы и их ход.

Предметное представление хода этих процессов руководствуется принципом каузальности, который Кант в своей *Критике чистого разума* (А 189) устанавливает тезисом: «Всякое событие предполагает в предыдущем состоянии нечто, за чем оно следует *по некоторому правилу*»<sup>43</sup>. С точки зрения метода наперёд-вычисления (*Vorausberechnung*) это означает: будущее состояние системы является однозначно устанавливаемым исходя из состояния системы в определённое время (в настоящем).

<sup>42</sup> Ницше, *Воля к власти*, указ. соч., с. 275.

<sup>43</sup> Кант, указ. соч., с. 279.

Гейзенберг сформулировал этот принцип (*Zeitschrift für Physik* 43, 1927, S. 197) так: «Если мы точно знаем настоящее, то мы можем рассчитать будущее». Теперь Гейзенберг говорит, что «ложно не придаточное предложение, а предпосылка. Мы принципиально *не можем* узнать настоящее во всех определяющих его деталях». Это незнание заложено в принципе неопределённости квантовой механики, который гласит: мы всегда можем точно измерить либо местоположение, либо импульс частицы, но не оба параметра одновременно. Гейзенберг сделал из этого факта вывод о том, что таким образом «окончательно констатируется недействительность закона каузальности»<sup>44</sup>. На этот тезис ещё и сегодня отчасти опираются разговоры об «акаузальности».

Однако принцип неопределённости не отменяет ни закона каузальности, ни возможности заранее просчитывать. Иначе было бы невозможным конструирование и создание атомной бомбы, да и атомной техники вообще. Перестает иметь силу не закон каузальности, от действительности которого физика *как таковая* зависит, невозможно становится лишь однозначно и совершенно точно заранее рассчитать. Так, для атомной бомбы поддается расчёту лишь верхняя и нижняя границы силы взрыва, однако возможность заранее просчитывать сохраняет свою принципиальную силу, поскольку без неё была бы невозможна никакая техническая конструкция. Гейзенберг позднее отказался от сбивающих с толку разговоров об акаузальности. Никакой «акаузальной картины мира» нет. В доказательство достаточно сослаться на идущие полным ходом исследования по технике генных мутаций у человека (см.: Wagner, *Die Wissenschaft und die gefährdete Welt*, S. 225 ff., 462 ff.).

В ядерной физике по-прежнему содержится то, что характеризует её *как физику* и что у неё, соответственно, будет общим с классической физикой как физикой. При обсуждении классической физики на прошлом семинаре вопрос

<sup>44</sup> Heisenberg W. *Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik* (1927).

был лишь в этом, то есть в характеристике «науки» (science) как таковой. Побуждением к этому обсуждению стал тезис о том, что психиатрический Dasein-анализ «враждебен по отношению к науке». Высказывание отношения к этому тезису предполагает, что уже выяснено, что означает здесь «наука», то есть то, чем характеризуется научное отношение к тематическому предмету.

Тема физики – безжизненная природа. Тема психиатрии и психотерапии – человек. Как должен быть определён научный характер психиатрии и теоретических оснований психотерапевтической практики?

Когда Dasein-анализу бросают упрёк в том, что он враждебен по отношению к науке, то этот упрёк предполагает, что «наука» означает науку физику. Итак, если наука о человеке должна удовлетворять основным требованиям современной науки, то в таком случае она должна следовать принципу приоритета метода – в смысле проектирования наперёд-вычисляемости (Vorausberechenbarkeit). Неизбежным результатом этой науки о человеке было бы техническое конструирование человека-машины. Множество признаков указывают на то, что такого рода научное исследование и производство человека уже действительно запущены под давлением «победы метода над наукой», о которой мы говорили, и с фанатизмом безоговорочной воли к прогрессу ради прогресса.

Если же предположить, что мы не вправе догматически односторонне определять научность науки по мерке научного характера физики Нового времени, то встаёт вопрос о том, в каком смысле и каким образом вообще может быть определена сущность науки. И тогда следовало бы спросить, на каком пути может быть основана и выстроена такая наука о человеке, которая сможет служить достаточным фундаментом для психиатрии и теоретического обоснования психотерапевтической практики.

Вместе с тем если принять во внимание, что наука как таковая – это действие и творение человека, то обнаружится своеобразное переименование вопроса о науке о человеке и

вопроса о человеке, благодаря человеческому бытию которого наука только и становится возможной.

В конце концов, из нынешних попыток прояснения может стать очевидным, что те, кто предъявляют «Dasein-анализу» упрёк во враждебности по отношению к науке, недостаточно осведомлены об отличительном характере нововременной науки в смысле физики. Они также совершенно не в состоянии так определить научный характер науки о человеке, в частности психиатрии, чтобы чётко обнаружилось ясное разграничение между нею и научным методом физики.

Тем не менее обсуждение физики как науки должно было послужить не только – и не в первую очередь – тому, чтобы отклонить упреки в адрес «Dasein-анализа». Оно гораздо больше нужно было для того, чтобы взглянуть на авторитетную сегодня науку таким образом, чтобы по отношению к ней стала видимой возможность другого рода науки, а именно – науки о человеке.

Поэтому при переходе к определению науки о человеке был поставлен вопрос: «Какова основная черта науки вообще, т. е. какова та основная черта, которая всё ещё остаётся, когда мы не принимаем во внимание того, что отличает физику как физику?»

Мы отложили непосредственный ответ на этот вопрос. Прежде нужно проверить, каким образом существующая сегодня наука о человеке познаёт человеческое бытие, описывает и определяет его возможности. С этой целью мы выбрали обсуждение характерных ответов, взятых из опроса о стрессе (*Zeitschrift f. Psychosomatische Med.* 11. Jg., Heft 4, Dez. 65, von Dührssen, Jores und Schwidder)<sup>45</sup>. Что вы скажете об этом «опросе»?

У: Весь опрос проведён неудачно. Не ясно, что такое «стрессовый раздражитель» (Streßreiz). Понятие стресса нечёткое, не точно определённое, многозначное.

<sup>45</sup> Журнал психосоматической медицины. Декабрь 1965. Вып. 11, № 4. Авторы: Дюрсен, Йорес и Швиддер. – Прим. перев.

Х.: Конечно, то, что вы говорите, соответствует действительности, однако остаётся негативной критикой. Что гласила бы позитивная критика? Прежде всего, вы должны были бы спросить, что подразумевается под стрессом. И вопрос здесь сначала не в том, чтобы поскорее получить какое-то понятие; следует сперва взглянуть на вещь, которая потом, возможно, позволит закрепить себя в понятии. При этом мы будем стремиться к некоторому «однозначному согласию» (eindeutige Verständigung). Это тем не менее не означает, что вещь, по поводу которой достигают согласия, сама должна быть однозначно определяемой. Сама по себе она может быть многозначной. Тогда, следовательно, и многозначность полученного понятия не будет недостатком. В той науке, целью которой является вычисляемость, добиваются однозначности, поскольку иначе никакая вычисляемость не будет возможной. О том, соответствует ли вещи полученное таким образом «однозначное» понятие, в естествознании не спрашивают.

Так как же нужно поступать, для того чтобы сделать доступной множественность значений «стресса»? Стресс подразумевает требование (Beanspruchung), нагрузку (Belastung). Даже освобождение от нагрузки (Entlastung) может быть нагрузкой. На чём основывается то положение дел, что определённый объём нагрузки воздействует как сохраняющий жизнь? Основанием этого является экстатическое отношение (Bezug). Оно является фундаментальной структурой человеческого бытия. В ней коренится та открытость, соразмерно которой к человеку всегда уже обращается сущее, которое не есть сам человек. Без этой обращённости-к-нему (Angesprochensein) человек не мог бы экзистировать. В смысле этой необходимой обращённости-к-нему «нагрузка» является тем, что поддерживает «жизнь». Когда мы представляем человека как некое безмирное Я, жизненная необходимость нагрузки не может быть сделана понятной. Так понимаемая нагрузка, то есть стресс, принадлежит сущностному устройству экзистирующего человека. Согласно терминологии *Бытия и времени*, стресс является экзистен-



циалом и связан с феноменом, который в § 38 истолкован под названием *падение* (*Verfallen*).

В тексте опроса речь идёт о «стрессовом раздражителе». Если понимать раздражение как «возбуждение» (*Affektion*), посредством которого человек чем-то затронут и затребован, то становится ясно, что в словах «стрессовый раздражитель» дважды говорится одно и то же. Конечно, раздражающее может пониматься в различных смыслах, в зависимости от той области, где оно имеет место. В абстрактном измерении изолированного чувственного восприятия раздражитель (например, абстрактный звуковой раздражитель) означает нечто иное, нежели в сфере повседневного пребывания человека в его мире, в котором его, например, манит привлекательная местность, то есть приглашает задержаться. Раздражение можно найти также в сфере бытия-друг-с-другом, где один человек бросает вызов другому и пытается привести его в ярость.

В этих способах раздражения выказывают себя разные виды требования, то есть «стресса». Стресс постоянно ориентирован на ситуацию, то есть на фактическое бытие-в-мире, в которое экзистирующий человек не просто от случая к случаю попадает, а в котором он, напротив, сущностно, а потому и *постоянно всегда уже находится*.

Бытие-в-мире мы узнаём как основную черту человеческого бытия; оно не просто гипотетически предполагается с целью истолкования человеческого бытия. Последнее – как то, что должно быть истолковано, – как раз само от себя уже всегда воспринимается как бытие-в-мире.

Если бы хотели представить ситуацию так, словно она определяется тремя составляющими: Я, тело и мир, – то первым делом следовало бы спросить, с точки зрения какого *единства* человеческого бытия эти составляющие могут как таковые фигурировать? Это единство и есть как раз само бытие-в-мире, которое нельзя собрать из неких составляющих, но которое в своём единстве может быть при истолковании увидено с различных точек зрения.

Когда в тексте «опроса» (S. 237 b) отмечается, что человека «не следует отделять от его мира», то в основе этого

высказывания лежит представление о некоторой «композиции» человека и мира, которое упускает экзистенциально-феноменологическое положение вещей. Человека не только нельзя отделить от его мира, но само это представление о делимости и неделимости не имеет вообще никакого основания в том положении вещей, которое свойственно бытию-в-мире.

Вставленные здесь и далее «критические» замечания служат лишь поводом для того, чтобы указать на многообразие феноменов, подпадающих под именование «стресс». Здесь нельзя претендовать на достаточную критическую оценку исследований, проведённых авторами выбранных текстов.

Между тем эти тексты предлагают продуктивные подходы к проясняющему феноменологическому размышлению. Это следует, например, уже из одного только названия книги Плюгге: *Хорошее самочувствие и плохое самочувствие* (Plügge H. *Wohlbefinden und Mißbefinden*. Tübingen, 1962).

Речь идёт о самочувствии (Befinden), которое мы имеем в виду, когда спрашиваем других: «Как ваше самочувствие?» Что означает: «Как вы поживаете?». Этот вопрос не требует того, чтобы его обязательно относили лишь к «телесному самочувствию». Этим вопросом можно осведомляться о фактической – на данный момент – ситуации другого. Это самочувствие следует, однако, отличать от того, которое в *Бытии и времени* интерпретируется как *расположенность* (Befindlichkeit). Последняя есть настроенность (Gestimmtheit), определяющая (be-stimmende) Dasein в его отношении к миру, к другим Dasein окружающих людей и к себе самому. Расположенность фундирует хорошее и плохое самочувствие, однако со своей стороны, наоборот, фундирована в человеческой выставленности (Ausgesetztheit) сущему в целом. Этим уже сказано, что этой выставленности (*брошенности*) принадлежит понимание сущего как сущего, равно как и нет также никакого понимания, которое уже не есть брошенное.

*Брошенность (Geworfenheit) и понимание (Verstehen)* вместе обоюдно принадлежат взаимопринадлежности (*Zusammengehörigkeit*), единство которой определяется *языком*. Язык здесь следует мыслить как казание (*Sagen*), в котором сущее показывается как сущее, то есть в аспекте бытия. Лишь на основании взаимопринадлежности брошенности и понимания посредством языка как казания человек может быть позван (*ansprechbar*) сущим (ср. наст. изд., с. 209). Но эта его способность быть позванным и есть условие возможности требования, будь это требование нагрузкой или освобождением от нагрузки.

Этим, пусть всего лишь в общих чертах, показана область, которой принадлежит то, что называют стрессом со всеми его возможными вариациями. *Стресс* имеет основной характер требования, обращённого к некой *позванности* (*Beanspruchung eines Angesprochenwerdens*). Подобное возможно лишь на основе языка. Язык здесь понимается не как способность сообщения, а как изначальная и человеком различными способами оберегаемая открываемость того, что есть. Поскольку человек – это бытие-с, поскольку он сущностно отнесён к другим (*Mitmenschen*), язык как таковой является разговором (*Gespräch*). Гёльдерлин говорит: «С тех пор мы суть разговор» (*Friedensfeier*). Говоря точнее: «Поскольку мы суть разговор, бытию человека принадлежит бытие-с».

Как было сказано выше, стресс принадлежит сущностной взаимосвязи требования и соответствования (*Entsprechen*), то есть измерению разговора в широком смысле, который включает также «говорение» с вещами. И снова разговор образует фундаментальную область, внутри которой становится возможным истолкование. Таким образом, «герменевтический круг» – это вовсе не *circulus vitiosus*, а сущностное устройство человеческого бытия; он характеризует конечность человека. Человек в своём высшем бытии в себе как раз своей открытостью бытию и ограничен. Конечно, этот тезис ещё не может быть понят на основе того, что было рассмотрено до сих пор.

II. – 3 марта 1966

Мы говорили о науке с точки зрения вопроса о том, как обстоит дело с Dasein-аналитической психиатрией. Наши размышления о науке были ориентированы на вопрос, каким образом и в каком смысле можно также говорить о некоторой науке о человеке. Когда природа представляется с точки зрения вычисляемости пространственно-временных процессов, то природа находится внутри проекта, который не позволяет рассматривать её как покоящееся в себе присутствующее. Напротив, она представляется как предмет, в который исследующее вопрошание вторгается путём контроля и наперёд-вычисления. Это совершенно нововременное представление, когда сущее представляют как предмет. Это противопоставление-себе, превращение в предмет, это опредмечивание заложено в сути естественнонаучного проекта. Представление чего-то с точки зрения того, что в нём имеет силу для многого и потому является общим, называют понятием. Поэтому понятия являются необходимыми представлениями в рамках ориентированной на вычисляемость позиции по отношению к сущему.

Если нечто представляют с точки зрения того, что оно есть в общем, если я, например, представляю стол исходя из того, что для него является общепринятым, тогда я скажу о нём, что это обиходная вещь. Представление чего-то как этой отдельной вещи называют восприятием, или чувственным созерцанием.

Ведущий вопрос второго часа прошлого семинара звучал так: «К чему принадлежит так называемый стресс?» Мы отвечали: «Стресс принадлежит к конституции человеческой экзистенции, определяемой брошенностью, пониманием и языком». Многозначность названия «стресс» указывает на многогранность вещи, так что если мы хотим оставаться со-размерными этой вещи, нам следует принимать во внимание необходимую многозначность высказываний и не расценивать это как недостаток. Слова и понятия в той области, ко-

тору ю нам сейчас надлежит обдумать, имеют иной характер, нежели те, которые употребляются в точной науке.

То, что язык науки о человеке – как и язык поэзии, например – по сути своей должен быть многозначным, для физика неприемлемо. Он полагает, что однозначность понятий есть требование, которому должна удовлетворять всякая наука. Это мнение, однако, лишь тогда правомерно, когда верят в догму о том, что мир полностью вычисляем, что этот вычисляемый мир и есть истинная действительность. Такое понимание подталкивает нас в опасном – ныне уже вырисовывающемся – направлении развития, когда больше уже не спрашивают, кто есть человек и как он есть, а вместо этого его с самого начала представляют, исходя из того, что мир поддаётся техническому манипулированию.

Стресс подразумевает *требование*, и притом прежде всего избыточное требование. Требование вообще в каждом случае жаждет какого-то рода соответствия, к каковому – как формы привации – относятся также несоответствие и неспособность соответствовать. Если мы, вместо того чтобы говорить о стрессе, говорим о требовании, то это не просто какое-то другое название. Слово «требование» сразу же переносит вопрос в область экстатического человеческого бытия, то есть в область, где о том, что к нам обращается, может быть сказано, что это есть так-то и так-то. Нечто как нечто так-то и так-то сказать, это ελοφαίνεσθαι, это себя-показывание вещи (Sich-zum-zeigen-bringen der Sache). Подлинная суть языка – это такое казание, или показывание.

Здесь нужно прежде всего принять во внимание и более обстоятельно обдумать то, откуда в первую очередь обращаются к экзистирующему человеку, а именно – из мира, в котором он повседневно пребывает.

Если же человека представляют, как у Декарта – как *ego cogito*, как сознание – и в соответствии с таким подходом спрашивают о том, что является первичной данностью для сознания, то согласно учению английского эмпиризма (который всё ещё господствовал в XIX веке и под влиянием которого долгое время находился также и Гуссерль) такой

данностью является ощущение (*Empfindung*). Гуссерль определяет её более точно как гилетические данные (*die hyletischen Daten*) (см.: Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*, 1913, § 97). Греческое ὑλη означает материал, материю, изначально – дерево. Плюгге (на с. 238, вторая колонка) говорит об «объективных положениях вещей»; таковые могут быть даны лишь там, где происходит опредмечивание, там, где я могу измерить акустический раздражитель в фонах (*Phon*). Это делается прибором, который измеряет звуковые волны. Однако такой прибор не может слышать шум пневматического бурильного молотка как шум сжатого воздуха. Воспринимаем ли мы шум мотоцикла так, что сначала слышим фоны, а после этого добавляем к ним значение мотоцикла? Не обстоит ли дело наоборот? В повседневности я сначала всегда слышу мотоцикл, крик птицы, церковные колокола. И нужен чрезвычайно искусственный способ рассмотрения, чтобы из услышанного таким образом дистиллировать нечто вроде чистых данных ощущений. Видение Плюгге прослеживается в позиции Гуссерля, для которого вещи на основании гилетических данных конституируются как предметы, получая смысл посредством ноэтического акта сознания. Уровень звука, напротив, не воспринимается непосредственно, а измеряется как физический предмет с помощью прибора.

Какова структура *восприятия* (*Wahrnehmung*)? Этот вопрос может быть раскрыт и на него можно отвечать лишь тогда, когда мы отыскиваем восприятие в том, чему оно принадлежит, то есть в повседневном обхождении с вещами. Оно связано с моим отношением к окружающему миру. К чему я отнесён при восприятии: к некоторому наделённому значением ощущению или к детям и бетономешалке (пример у Плюгге)? Плюгге слышит шумящих детей, они ему не мешают, поскольку он позволяет им быть *его* детьми, потому что он с ними как своими собственными детьми находится в своём домашнем мире. Соседские же «девчонки» ему мешают, поскольку для них он не допускает шумные игры. Если

бы он позволил и этим девочкам играть как детям, они не смогли бы его беспокоить и раздражать. Поскольку он их бытию-детьми не соответствует (*entspricht*), они приводят его в напряжение (*wird er von ihnen beansprucht*). Отсюда становится ясно, что требование (правильно понимаемый стресс) должно измеряться совсем другой меркой, а именно тем, как мы заранее соответствуем требованию и способны соответствовать, то есть тем, как определяется наше экзистирующее отношение к миру, к человеку рядом с нами, к самим себе. Физикалистски-физиологическое редуцирование стресса к сенсорному раздражению, по всей видимости, является конкретным научным исследованием стресса, однако на самом деле – это произвольная и насильственная абстракция, которая совсем теряет из виду экзистирующего человека. Впрочем, после выхода *Бытия и времени* (1927) Гуссерль отказался в какой-то степени от своей картезианской позиции. Начиная с 1930 в рукописях появляется название «жизненный мир».

Рассмотрим теперь феномен освобождения от нагрузки. Мы знаем, что освобождение от нагрузки может быть или стать нагрузкой (возвращение домой, сданный экзамен и т. п.). Мы всегда каким-то образом востребованы, к нам что-то обращается. Освобождение от нагрузки – это не просто отрицание бытия-востребованным (*In-Anspruch-genommen-sein*) в том смысле, что всякое требование упраздняется. Это, скорее, другой, и даже выделяющийся, способ позванности (*Angesprochen-sein*). Освобождение от нагрузки дано внутри и на основании всегда-бытия-вотребованным. Нагрузка и освобождение от нагрузки возможны лишь благодаря экстатической растянутости (*Ausgespanntsein*) человека; это различные модификации бытия-востребованным. Ушедший на пенсию, например, хоть и не занят больше своей профессиональной деятельностью, но как человек, продолжающий экзистировать, остаётся вверенным (*angewiesen*) требованию. Когда таковое после отпадения профессиональных обязанностей отсутствует, вверенность (*Angewiesenheit*) требованию этим не отменяется, но как раз продолжает сохраняться,

хотя и как неисполненная, пустая, и как таковая становится непривычным, а потому и чрезмерным требованием («депрессия освобождения»).

Феномены скуки и бытия-друг-с-другом, которые мы лишь кратко затронули в конце этого семинара в аспекте их связи со стрессом, на следующем семинаре следует обсудить более обстоятельно, причем на основании текста «опроса».

*Семинар, состоявшийся 18 и 21 марта 1969  
в доме Босса*

I. – 18 марта 1969

Книга, например, лежит здесь, рядом со стаканом. Но каким образом находятся друг-подле-друга (*beieinander*) два человека, которые стоят друг подле друга? Почему стакан не может относиться (*sich beziehen*) к столу, на котором он стоит? Потому что он не может воспринимать стол как стол.

Можно, пожалуй, сказать, что стакан сверху открыт, иначе нельзя было бы наливать. Однако это совершенно другая открытость, нежели та *открытость*, которая свойственна людям. Тот способ, которым открыт стакан, означает только то, что он доступен в пространстве для того, чтобы я схватил его рукой.

Находится ли человек в пространстве так же, как стакан? *Da-sein* в *Бытии и времени* означает: вот-*бытие* (*da-sein*). Каким образом *вот* (*Da*) определяется там как открытое? Эта открытость имеет также характер пространства. Пространственность принадлежит просвету, принадлежит открытому (*das Offene*), в котором мы как экзистирующие пребываем, и притом так, что мы вовсе не относимся специально к пространству *как* к пространству.

Бытие-в-пространстве обиходных предметов нельзя свести к бытию-пространственным *Da-sein(a)*. Но и наоборот – тоже нельзя. И пространственность, и временность принадлежат просвету. Пространство и время принадлежат друг другу, но никто не знает – как.



А как же обстоит дело с *сознанием*? Стоять в просвете не означает, что человек стоит на свету, как столб. Нет, человеческое *Da-sein* *держится* (*hält sich auf*) в просвете и «занимается» вещами.

II. – 18 марта 1969

Мы всё ещё размышляем над вопросом о том, каково возможное различие между бытием-в-пространстве стакана и бытием-открытым человека «для» стакана? Что значит «быть открытым для»? Свершается ли бытие-открытым для стакана посредством того, что я его воспринимаю (*vernehme*), или же, наоборот, моё бытие-открытым для стакана есть предпосылка для умения-воспринимать?

Стакан *как* стакан. Это «как» – основное слово метафизики. «Как» можно мыслить лишь о чём-то как чём-то. «Что» – это что-то, не ничто. А как же «ничто»? Когда мы говорим «как», то речь всегда идёт о высказывании чего-то о чём-то. Бытие-открытым возможно лишь тогда, когда для нас уже освещено то, что нечто может быть присутствующим и отсутствующим. В «для» лежит открываемость присутствия. Без этого не было бы никакого отношения.

Решающим является вопрос: «Как это *держатся-в-просвете-бытие* – притом что бытие тематически во внимание не принимается – относится к тому, что мы понимаем под *сознанием*?».

Если брать чисто лингвистически, в сознании есть отсылка к знанию, а знание означает, что что-то увидено, что-то как что-то открываемо. «По-знать» (*Bewissen*) и «быть знающим» (*bewißt*); «знает» означает «разбирается» (*findet sich zurecht*). Этот термин, как и слово «*Dasein*», появляется только в XVIII веке. Трудность исследования сознания лежит в том значении, которое это слово получило во времена своего возникновения. Где начинается сознание в философии? У Декарта. Всякое сознание чего-либо – это одновременно самосознание, причём самость, которая осознаёт какой-то предмет, вовсе не обязательно осознаёт саму себя. Вопрос в

том, является ли это «разбираться в наличных вещах» предпосылкой для Da-sein, или же Da-sein, т. е. держание себя в открытом, первоначально даёт возможность для того, чтобы «разбираться»?

Древнегреческое слово тоπος ошибочно переводится как «место». Оно обозначает, однако, нечто, что мы имеем обыкновение называть «пространством».

### III. – 21 марта 1969

Аристотель в своей *Физике* раскрывает сущность тоπος'а. Он пишет в Книге IV, главе 4: «Оно кажется чем-то могущественным и трудно определяемым – пространство»<sup>46</sup>. В другом месте у Аристотеля мы читаем: «Топос словно сосуд; как сосуд – это место, и притом переносимое (versetzbar) место, так в какой-то мере наоборот, место – это непереносимый сосуд» (там же, гл. 2)<sup>47</sup>.

Стало быть, основной чертой пространственного опыта греков является охватывающий характер (Umfassende), характер сосуда. Топос как сосуд, свободный, окружающий сосуд. Spatium – στάδιον: освобождение пространства (Räumen).

Как относятся друг к другу эти три представления о пространстве? Оба первых, по сути дела, основываются на том, что может испытываться в пространстве и в смысле освобождения пространства. Оба эти представления предполагают что-то свободное, открытое. Идея *spatium*'а скрывает это свободное и открытое посредством геометрического пространства.

<sup>46</sup> Ср.: «Место кажется чем-то особенным и трудным для понимания» (Аристотель, *Физика*, указ. соч., с. 132). – *Прим. перев.*

<sup>47</sup> Ср.: «По-видимому, место есть нечто вроде сосуда; ведь сосуд есть [как бы] переносимое место, сам же он не имеет ничего от [содержащегося в нём] предмета» (Аристотель, *Физика*, указ. соч., с. 126). – *Прим. перев.*

«Быть-знающим» означает «разбираться» – но в чём? В окружающем мире, среди вещей – это значит одновременно: «разбираться» – быть отнесённым к данному как к предметам. Затем в XVIII веке слова «сознающий» (*bewußt*) и «сознание» (*Bewußtsein*) получают теоретический смысл как отношение к данным в опыте (*erfahrbar*) предметам, у Канта – к природе как чувственно постигаемой сфере. Затем делается следующий шаг: естественные науки принимают это так называемое эмпирическое сознание, эту способность разбираться, в качестве возможности вычисления физикалистских процессов.

Говорят также о «чистом» сознании. Это знание, которое относится не только к тому, что чувственно воспринимается, к эмпирическим предметам, но и к тому, что делает возможной познаваемость предметов на опыте, то есть к их предметности. Предметность предметов, т. е. бытие сущего, ориентирована на сознание. До Гуссерля включительно это называется идеализмом Нового времени.

#### IV. – 21 марта 1969

Таким образом, термин *сознание* превратился в основное представление философии Нового времени. Сюда относится также и гуссерлевская феноменология. Она является описанием сознания. То новое, что привнёс Гуссерль, это *интенциональность*. Интенциональность, в определённом отношении, была замечена уже учителем Гуссерля – Brentano.

Интенциональность означает: всякое сознание есть сознание о чём-то, оно на что-то направлено. У человека нет никакого представления, но человек представляет. Репрезентировать = делать настоящим; это «ре» = назад ко мне. *Repraesentatio* = презентирование в направлении ко мне назад, при этом, однако, я себя самого специально не со-представляю.

Здесь заложено, что это «ре-» (= презентировать назад ко мне) может специально становиться темой; отношение ко мне – как представляющий я определяюсь тогда этим отно-

шением. Самосознание, при этом самость не должна специально тематизироваться. Это – самая общая основная структура представления, или – в Гуссерлевом смысле – сознание о чём-то.



Мартин Хайдеггер в комнате,  
где проходили *Цолликоновские семинары* (1965)





Мартин Хайдеггер и Медард Босс в комнате,  
где проходили *Цолликоновские семинары* (1965)







Мартин Хайдеггер и Медард Босс,  
беседующие на «просёлочной дороге» в Мескирхе (1963)



II. БЕСЕДЫ  
С МЕДАРДОМ БОССОМ  
(1961–1972)

*Стенограммы высказываний Мартина Хайдеггера  
в его беседах с Медардом Боссом во время приездов  
в Цолликон и совместно проводимых каникул*



29 ноября 1961,  
в день после семинара о галлюцинациях

**Босс.** В начале вчерашнего семинара доктор Ф. представлял своего пациента с шизофренией. Речь шла о простом рабочем с фабрики. Он никогда не ощущал себя иначе, нежели гомосексуалистом. Однако недавно друг, с которым он был много лет, его бросил. Вскоре после этого у пациента начался острый приступ болезни. Однажды ночью он проснулся и увидел – окончательно пробудившись – восходящее на противоположной стене комнаты солнце. Под этим светилom лежал спящий мужчина. Вопрос был такой: «Как феноменологически следует понимать эту галлюцинацию?»

**Хайдеггер.** Прежде всего, для Вас как для психиатра важно понять, что есть множество модусов присутствия того, что обращается к Da-sein из открытости его мира. Кроме модуса чувственно воспринимаемого актуального присутствия, есть также, например, модус присутствия чувственно не воспринимаемых актуализаций. Есть ещё модус присутствия воспоминаний о чём-то, что когда-то происходило; далее, как раз модус присутствия некорректируемой галлюцинации; затем есть также модус присутствия контролируемой иллюзии, воображаемого, модус присутствия отсутствия. Отсутствующий покойник, например, может стать для оставшихся в живых более присутствующим в своём отсутствии, нежели когда он был ещё жив.

Галлюцинирующий может видеть свой мир лишь в чувственно воспринимаемом актуальном бытии-присутствующим (Anwesend-sein) всех данностей, так как он не может провести различие между присутствующим и отсутствующим, не может свободно двигаться в своём мире.

Усиление присутствия вплоть до очевидности. Согласно Аристотелю, видимое – больше присутствующее, нежели слышимое. Видимое – высшая форма присутствия. Бросается в глаза навязчивый характер галлюцинации солнца у пациента.

Больной может переживать уход друга лишь как присутствие чего-то подавляющего (*Bedrängendem*). Отсутствия он не допускает. Бытие может переживаться лишь в присутствии и через присутствие какого-то сущего.

**Босс.** Почему, собственно, в навязчивой эротической галлюцинации не появляется сам друг? Почему солнце?

**Хайдеггер.** Нам следует спросить у лечащего врача: (а) как сегодня относится пациент к галлюцинации солнца и «солнечного человека»; (б) каким явился ночью этот «солнечный человек», этот мужчина, спящий под галлюцинаторным солнцем, – действительно спящим и всё-таки подавляющим? узнаваем ли был в этом «солнечном человеке» спящий друг, или же «солнечный человек» должен был взять на себя изгнание друга, защитить от него; (в) каково сейчас его отношение к покинувшему его другу?

То, что при оперативном раздражении головного мозга возникают лишь «элементарные ощущения», как раз и показывает, какую на самом деле малую роль играет в зрении мозг.

При понимании галлюцинирования следует исходить не из различения «действительного» и «недействительного», а скорее из исследования характера того отношения к миру, в котором пациент всякий раз находится. Не «интенсивность» ли, не связанность ли и несвобода, свойственные этому отношению, придают галлюцинации характер чувственно-воспринимаемого, позволяют ей как таковой явиться?

*С 24 апреля по 4 мая 1963*

*во время совместных каникул в Таормине, на Сицилии*

Существовавшие до сих пор психология, антропология, психопатология рассматривали человека как некий предмет в широком смысле слова, как что-то наличное, как некоторую сферу сущего, как совокупность того, что может быть установлено о человеке на основе опыта.

При этом упускался вопрос о том, что такое человек и каким образом человек существует в качестве человека; то есть, что он принципиально, по своей сути, относится к дру-

тому сущему и к себе самому и что это, в свою очередь, возможно лишь потому, что он понимает бытие. («Относиться» (Sich-Verhalten) означает здесь связь, фундированную в понимании бытия.)

Когда американец Салливан и его коллеги-единомышленники говорят о том, что человек определяется как сущее, состоящее в отношениях с другими людьми, то при этом они не задаются вопросом об основании такого сущностного суждения. (Сущностный = набросок, некое *apriori*, заранее установленное определение.) Они берут человеческое поведение в отношениях с другими людьми как некую констатацию, фиксируемую *на* человеке, а не как сущностное высказывание, которое впервые определяет человека как человека.

«Отношение к...» (Beziehung zu), «быть-в-отношении-к...», характеризует сущность человека. (Здесь правильно именно «характеризует» (kennzeichnen), а не «составляет» (ausmachen), поскольку последнее означало бы, что «быть-в-отношении-к...» – уже исчерпывающее определение человека, в то время как это отношение отсылает к пониманию бытия, к ещё более «глубокому» сущностному определению человека.)

«Констатация» принципиально оставляет открытой возможность того, что констатированное может когда-нибудь не быть констатированным у других людей. «Всегда» – это следствие сущности, а не сущность проистекает из «всегда»; ибо «всегда» вообще нельзя констатировать, потому что никогда нельзя исследовать всех людей.

### *Представление природы у Галилея и Ньютона*

Природа есть пространственно-временная взаимосвязь движущихся точечных масс. Лишь на основе этого сущностного суждения Галилео Галилей может поставить эксперимент. Этот проект уже определён исходя из вычислимости. Самым главным из всех вопросов будет такой: «Как я должен видеть природу, для того чтобы всякий раз я мог её наперёд определять (vorausbestimmen)?» Галилей увидел что-то, что до него никто не видел, но это заставило его отказаться от

всего другого, а именно от качеств, от того, что яблоко – это яблоко, а вот то – дерево, а это – луг.

Факт – это что-то действительное, но это не действительность. Действительность – это не факт наряду с другими, в противном случае она была бы чем-то констатируемым, как, например, мышь.

Не экспериментальная физика – основа теоретической физики, а наоборот.

Сегодняшняя психология, социология и «Behavioral Sciences», манипулирующие человеком, управляющие им на расстоянии, принадлежат понятию природы, сформированному Галилеем и Ньютоном. Человек тоже превращается в движущуюся пространственно-временную точечную массу.

Понятие и проект природы у Галилея выросли из полемики с онтологией природы Аристотеля, из притязаний на вычисляемость природы.

Поскольку в онтологии Аристотеля никакая вычисляемость не была возможной, не могло быть и никакого естествознания в современном смысле. У греков подлинной наукой была философия, онтология, вопрос о сущности человека и его мира.

*Теория* в современном смысле – конструктивное предположение с целью непротиворечивого включения некоторого факта в более широкую взаимосвязь, в уже существующую природную взаимосвязь в ньютоновском смысле.

За этим стоит теория в старом смысле, как сущностное определение природы. Однако современная наука не принимает этого во внимание.

*Humanitas*: свободное отношение человека к тому, что ему встречается, так что он эти отношения усваивает и позволяет себе быть ими занятым.

*Как начать Гарвардские лекции?* [Касается летнего семестра, во время которого Медард Босс собирался ехать в Гарвардский университет в качестве приглашённого преподавателя.]



Мы занимаемся психологией, социологией, психотерапией для того, чтобы помочь человеку достичь целей адаптации и свободы в самом широком смысле. Это касается одновременно и медиков, и социологов, поскольку все социологические и все болезненные нарушения отдельного человека являются нарушениями адаптации и свободы.

Здесь следовало бы обсудить случай госпожи Цюрхер, её встречу с женихом, её предыдущие истерические параличи и органически-невротические желудочно-кишечные нарушения. [Речь идёт о госпоже Цюрхер из книги Медарда Босса *Основы медицины и психологии*<sup>1</sup>.]

### *Обсуждение физиологических объяснений*

Физиологическое – это необходимое условие возможности отношения человека к другим людям. Однако сам факт того, что пациентка кого-то, с кем она на «ты», считает ближним (Mitmenschen), не является чувственным восприятием. Ведь нет никакого органа чувств для того, что называется «Другой». Физиологическое не является достаточным [hinreichend] условием, оно в буквальном смысле слова не до-стигает (hin-zu-reichen) другого и не может установить отношение к другому.

Физиологическое – специально осуществлённое опредмечивание чего-то, что принадлежит человеку, каковое опредмечивание уже больше не может быть вобрано назад в человеческое.

То, что физиологически перетолковывается как физико-химический процесс, феноменологически показывает себя в непосредственном межчеловеческом отношении совсем по-другому.

Из того факта, что телесное можно истолковать по-новому – как что-то химическое – и воздействовать на него посредством химического вмешательства, было сделано за-

<sup>1</sup> Boss M. *Grundriss der Medizin und der Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft*. Zweite ergänzte Auflage. Bern, Stuttgart, Wien, 1975.

ключение, что химизм физиологического есть основание и первопричина человеческого психического. Это ошибочное заключение; ибо нечто, что является условием, то есть тем, без чего экзистентное отношение неосуществимо, – не первопричина, не порождающая первопричина, а потому и не основание. Экзистентное отношение состоит не из молекул, не может ими порождаться, однако его нет без того, что может быть истолковано как физиологически-молекулярный процесс.

Если бы физиологическое было основой человеческого, то тогда должны были бы быть, например, «молекулы расставания».

Физико-химическая наука – не что-то химическое. То есть люди для своих теорий пользуются чем-то не-химическим. Для построения своих утверждений о том, что душа есть якобы нечто химическое, они нуждаются в чём-то не-химическом, а именно: в определённой связи с миром, в определённом отношении к миру, в смысле опредмечивания в нечто исчислимое.

Инаугурационная лекция профессора Прадера (Andrea Prader) по молекулярной биологии вводит в заблуждение тем, что в ней понятия «индивидуальный» и «индивидуальность» просто переносятся с человеческой самости на молекулы.

Следует возразить против статьи о «памяти»<sup>2</sup> госпожи профессора Фриц-Ниггли (Hedi Fritz-Niggli): «Откуда вы знаете, что у червей есть память? Тут ведь нельзя говорить о памяти. Это возможно лишь там, где есть сознание».

#### Дополнение

Аристотелю были знакомы четыре различных вида движения:

- γένεσις, φθора: возникать, в(о)сходить и проходить, исчезать;
- αὔξησις, φθίσις: увеличение, рост и разрушение;

<sup>2</sup> Fritz-Niggli H. *Vom Gedächtnis*. Zuerst erschienen in *Neuer Zürcher Zeitung* (1963. № 1157(29). Blatt 5).

- ἀλλοίωσις: изменение, например, цвета листа с зелёного на коричневый;

- φορά: переносить, перевозить с одного места на другое.

Галилей, исключив все другие виды движения, взял у Аристотеля лишь движение как φορά, движение как всего лишь изменение места с течением времени.

По-гречески основа всякого движения – μεταβολή = переход из чего-то во что-то другое. Это и есть самое «формальное» определение движения.

Когда в случае встречи нашей пациентки с её женихом говорят о «припоминании» («Wiedererinnern»), то ошибка заключается в том, что всё сводят к восприятию и представляют дело таким образом, что если она его больше не воспринимает, то он как будто исчез. Это ошибка. Он как раз не исчез, он лишь больше не находится телесно в настоящем, но он ещё тут. При этом ему вовсе не нужно, чтобы на него специально обращали внимание. (Если же спросить о том, где он находится тогда, когда он телесно не видим, то следует ответить: «Там, где он есть, даже если невеста не знает точно, где это место и как оно выглядит. Он ведь не у неё в мозгу».) Так что она может его каким-то образом для себя актуализировать.

Если актуализируется что-то, бывшее *тогда*, и актуализируется как испытанное мной *тогда*, то это будет воспоминанием.

В психологии присутствие затрагивающего нас вовсе не включается в восприятие, но восприятие понимается как внутриспсихическое событие (Vorkommnis). Когда таковое прекращается, тогда и присутствующее исчезает.

Когда Жан-Поль Сартр упрекает Мартина Хайдеггера в том, что он плохо трактует тело, то эта «плохая трактовка» имеет два основания:

- 1) трактовка феномена тела вообще невозможна, если нет достаточно разработанных основ экзистенциального бытия-в-мире;

- 2) пока ещё нет достаточно пригодного описания телесного феномена, то есть такого, которое рассматривало бы его исходя из бытия-в-мире.

При такой «феноменологии тела» есть *только* описание. Всё «объяснение», то есть всё выведение (Ableiten) из чего-то другого, не имеет никакого смысла. Ибо с объяснением и выведением нельзя прийти к сути этого вопроса. То есть объяснение в принципе не касается сути дела.

Всякая адаптация возможна и имеет смысл лишь на основе бытия-с (Mitsein).

При врачебном желании помочь необходимо принимать во внимание, что речь всё время идёт об экзистировании, а не о функционировании чего-то. Если намерение касается лишь последнего, то Dasein(y) не оказывается никакой помощи. А цель состоит в этом.

Человек по сути своей нуждается в помощи, поскольку он всегда в опасности потерять себя и с собой не справиться. Эта опасность связана с человеческой свободой. Весь вопрос способности-быть-больным связан с несовершенством (Unvollkommenheit) самого человеческого существа. Всякая болезнь – это потеря в свободе, ограничение жизненных возможностей.

«Психоаналитическая история жизни» – никакая не история, а натуралистическая каузальная цепочка, цепочка причин и следствий, да к тому же ещё и сконструированная; см. *Бытие и время*, с. 374 вверху и с. 376 («Историчность»).

Возможности, возможности Dasein – это не тенденции или способности в субъекте. Они всегда получаются, так сказать, лишь «снаружи», то есть из соответствующей исторической ситуации умения-относиться (Sich-verhalten-könnens) и выбора, из ситуации отношения к встречаемому.

Касательно просвета и временности см. *Бытие и время*, с. 408.

Временение (Zeitigung) как себя-временить (Sich-zeitigen) – это себя-развёртывать, всходить (aufgehen) и так являться.

<sup>3</sup> Здесь и далее номера страниц *Бытия и времени* указаны по изданию: Heidegger M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993. Нумерация страниц совпадает с русскоязычным изданием в переводе В. Бибихина; см. сноску на с. 12. – Прим. перев.

Латинское *natura* происходит от *nasci* = быть рождённым. Греческое φύσις → φύειν = всходить в смысле приходить из сокрытости в нескрытое. Ни слово *natura*, ни слово φύσις не заключают в себе связи со временем.

Знание (*Wissen*) связано с «wit» → *videa* (на санскрите *vydia*), при этом у греческого слова *idéa* исчезает «v». Это всегда означает выставить что-то на свет. Разбираться (*zurechtfinden*) – это только следствие видения, «сознания» (*Bewissen*), – здесь та же форма что и в «описывать» = окружать светом. (См. статью М. Блейлера (*Manfred Bleuler*) о нарушениях сознания.) Сознание предполагает просвет и *Dasein*, а не наоборот.

Вместо того чтобы говорить о возможностях как о конститутивных моментах *Dasein*, лучше говорить об умении-быть (*Sein-können*), всегда в смысле умения-быть-в-мире. Соответствующее (*jeweilige*) умение-быть усматривается из соответствующего исторического – такого-то и такого-то – *Dasein* в мире. Историческим является способ, каким я отношусь к тому, что мне предстоит, что актуально и что было. Всякое умение-быть по отношению к чему-то – это определённое расхождение с тем, что было, касательно того, что мне предстоит и на что я решаюсь.

«Возможности» в модальном смысле метафизики, то есть в отрыве от двух других «модусов бытия» – бытия-необходимым и бытия-действительным, – всегда связаны с производством (*Herstellen*) человеком или богом-творцом. *Возможности* в экзистенциальном смысле – это всегда историческое умение-быть-в-мире. Исходя из того, как я обращаюсь к тому, что мне предстоит, я вижу настоящее и прошедшее. Современный мир устроен и организован исходя из возможной угрозы взрыва атомной бомбы в будущем. Из этой перспективы и прошедшее видится как «неспособное» разобраться с этой проблемой, как мир, ещё не знающий этого разбирательства, или мир в котором всё это подготавливается. Например, важность шагов, сделанных когда-то Галилеем, можно увидеть лишь из будущей угрозы атомной бомбы. *Всё начинается с будущего!*

**Босс.** Что, собственно, означает центральный тезис *Бытия и времени*, который повторяется неоднократно, пусть и в слегка изменённой форме: «*Dasein* есть сущее, для которого в его бытии речь идёт о самом этом бытии»?

**Хайдеггер.** *Dasein* всегда следует рассматривать как бытие-в-мире, как озабочение (*Besorgen*) вещами и заботу (*Sorge*) о со-сущем, как со-бытие с встречающимися людьми, и никогда – как существующий для себя субъект. Кроме того, *Dasein* всегда следует рассматривать как стояние-внутри (*Inne-stehen*) просвета, как пребывание при встречающемся, то есть как разомкнутость (*Erschlossenheit*) тому, что касается его во встречающемся. Пребывание (*Aufenthalt*) – это всегда одновременно отношение к... Это «-ся» (*Sich*) в «относиться» (*Sichverhalten*) и «моё» в «моё *Dasein*» никогда не должны пониматься как отнесённость к субъекту или субстанции. Это «себя» («*Sich*») следует рассматривать скорее чисто феноменально, то есть так, как я себя сейчас веду.<sup>4</sup> В каждом случае «*Кто*» исчерпывается именно теми способами поведения, в которые я как раз сейчас вовлечён.

Самое полезное – это бесполезное. Но для современного человека узнать бесполезное – это самое трудное. При этом «полезное» понимается как практически применимое непосредственно для технических целей, для того, что вызывает какой-либо эффект, с помощью которого я могу что-то делать в хозяйстве и на производстве. Нам следует видеть полезное в смысле *целебного* (*Heilsam*), то есть как то, что приводит человека к самому себе.

В греческом языке *θεωρία* означает *чистый покой*, высшую *ἐνέργεια*, высший способ помещения-себя-в-работу (*Sich-ins-Werk-setzen*), отказавшись от всех практических деланий (*Machenschaften*): позволение-присутствовать самому присутствию.

**Босс.** Наши пациенты заставляют нас видеть человека в его сущностной основе, поскольку современные «неврозы

<sup>4</sup> *Sich verhalten* и *Verhalten* могут быть переведены двояко: как «относиться» и «отношение» или же как «себя вести» и «поведение». – Прим. перев.

скуки» и «неврозы бессмысленности» уже нельзя заглушить, прикрывая или маскируя отдельными болезненными симптомами. Если лечить только эти симптомы, то будет лишь снова и снова возникать новый симптом. Сегодня люди всё чаще приходят к психотерапевтам вообще без каких-то «симптомов» в виде локализованных функциональных психических или физических расстройств. Они приходят, просто не видя больше никакого смысла в жизни, ставшей для них невыносимо скучной.

**Хайдеггер.** «Поведение», «отношения» подразумевают взаимосвязанные способы отношения к сущему в целом, причём большинство из них в каждом конкретном случае не принимаются во внимание. Это же касается и *пребывания при...* (*Aufenthalt bei...*), а также и позволения-присутствовать сущему. Этим каждый раз в актуальной ситуации конституируется моё Dasein. Больше ничего об этом сказать нельзя. Нельзя спрашивать о «носителе» поведения, поведение само себя не сёт. Именно это и удивительно. Лишь посредством этого пребывания можно сказать, «кто» я есть сейчас, и вместе с тем в пребывании всегда заключается и то, где я пребываю, и с кем, и как я к этому отношусь. «Растворяться» при... (*Aufgehen bei*) не означает «растворять-себя» (*Sich-auflösen*), как растворяется сахар в воде, а «стать чем-то полностью захваченным», как, например, говорят: «Он весь ушёл в своё дело». Тогда он экзистировать, в сущности, как тот, кто он есть, то есть в своей задаче.

Сократ имел обыкновение спрашивать сапожников, что они делают, пока они не увидят, что они вообще не могли бы быть сапожниками, если бы прежде уже не увидели εἶδος, οὐσία, сущность сапога, то есть собственно присутствующее, до единичного сущего, единичного сапога. В ответ на это они дали ему чашу с ядом. Очевидно, что этот сущностный взгляд, это умение видеть сущность для большинства людей невыносимы.

Dasein – это растворение в том, по отношению к чему я как-то себя веду, растворение в отношении к присутствующему, растворение в том, что прямо меня касается. Это вовлечение себя (*Sich-einlassen*) в то, что меня касается.

Деление-друг-с-другом (Mit-einander-teilen) одного и того же мира в этом отношении растворения-при... (Aufgehen-bei) только и делает возможным *сообщение* (Mitteilung).

Если я говорю: «Dasein, для которого в его бытии речь идёт о самом этом бытии», – то «его бытие» не следует ошибочно понимать как субъективность; это его бытие-в-мире есть то, о чём для бытия-в-мире идёт речь.

Выражение «соответствовать» (Entsprechen) означает: отвечать требованию, вести себя соответственно. Соответствовать (Ent-sprechen) → *от-вечать* (Ant-worten).

Растворение в рассматривании пальмы перед нашим окном – это позволение пальме присутствовать. Позволение пальме присутствовать, её раскачивание на ветру – это растворение моего бытия-в-мире, моего поведения в этой пальме.

#### *О понятии представления*

Можно спросить людей, действительно ли у них, когда они видят стенную классную доску, есть некоторое «ментальное» *представление*, которое они воспринимают. Если они выдвигают теорию чувственного восприятия, то следует спросить, когда вон та доска, на которой я пишу, обнаруживается как доска? Теория возникновения «представления» из чувственного восприятия – чистая мистификация. То есть говорят о вещах, которые вообще не подтверждаются и являются чистым вымыслом, конструкциями, исходящими из вычисляющего каузально-теоретического объясняющего отношения к сущему. Это некое перетолкование мира.

Когда начинают объяснять восприятие доски исходя из чувственного раздражения, доску-то уже увидели. И где в этой теории чувственного раздражения то, что обозначается как «есть»? Даже самые большие концентрация и интенсивность раздражения никогда не производят это «есть». Оно уже наперёд задано в каждом *бытии-раздражённым* (Gereiztsein).

Даже фантазирование может быть увидено только как направленное в мир, и происходить оно может только в мире. Ведь фантазирование по поводу золотой горы про-



исходит только так, словно она где-то в мире стоит. И при таком фантазировании есть ведь не только эта изолированная золотая гора. Я воображаю золотую гору не в своём сознании и не внутри мозга, а в мире, в ландшафте, который со своей стороны, опять-таки, связан с миром, в котором я телесно экзистую. Золотая гора есть в наличии *как что-то* воображаемое, что является определённым модусом присутствия и имеет мировой характер (Weltcharakter). Она связана с людьми, землёй, небом и богами.

Подход, который берет начало во внутриспсихическом и исходит из сознания, является *абстрактной бездоказательной конструкцией*. Отношения вещи с окружающим миром не нуждаются в объяснении, они должны быть лишь увидены.

#### *О восприятии другого человека*

Общепринятая психологическая теория о том, что другой человек воспринимается путём «проецирования» себя самого в другого, путём «вчувствования» (Einfühlung) в него, – это ничего не говорящая теория, поскольку представление о вчувствовании и проекции уже всегда предполагает со-бытие с другим и со-бытие другого со мной. И то, и другое уже заранее предполагает понимание другого как другого человека, иначе я проецировал бы в пустоту.

#### *Об интроекции*

Ребёнок при подражании матери ориентируется *на* мать. Он исполняет бытие-в-мире матери. Он может это делать лишь постольку, поскольку он сам есть бытие-в-мире. Ребёнок растворяется в поведении матери. Он растворяется в способах бытия-в-мире матери. Это прямая противоположность тому, что называют интроецированностью матери. Он ещё «снаружи» захвачен (verhaftet) способами бытия-в-мире другого человека, своей матери.

#### *О проекции*

В психологии говорят, что человек проецирует на врага злую сторону своей собственной сущности, а потом не-

навидит его как злого, уклоняясь таким образом от того, чтобы видеть зло в самом себе, от необходимости воспринимать его в самом себе. Это верно, что человек зло, которое уже должно быть известно ему из мира, приписывает другому, интерпретируя другого как злого. Однако это далеко не обязательно должно быть проекцией, это может быть совсем не проекция. Ибо, приписывая зло другому, человек лишь отказывается признавать, что и он – как все люди – причастен злу. Если бы при этом дело фактически было в проецировании, тогда после проекции, после действительного выбрасывания и перебрасывания своего зла на другого, я сам вдруг становился бы хорошим человеком. Но таким я как раз и не являюсь, когда приписываю зло только другим. Тогда зло и подавно всё ещё сидит во мне, то есть моё поведение всё ещё характеризуется как злое, только я не желаю это признавать. Это нежелание признавать как раз и означает, что я нахожусь внутри этого злого поведения.

При такой теории проекции снова упускается из виду бытие-с, эта изначальная сущностная черта *Dasein*. Всякое *Dasein* пребывает в возможности вести-себя-зло. Всякому *Dasein* в качестве его сущностной черты всегда уже принадлежит умение-быть-злым по отношению к встречаемому, независимо от того, всегда ли и действительно ли оно исполняется.

Исполнение (*Vollzug*) умения-быть – нечто совсем иное, нежели актуализация в смысле осуществления (*Verwirklichung*) чего-то метафизически возможного.

Разница в том, что при исполнении в экзистентном смысле речь не идёт о производстве зла. Зло не предлежит сначала как некая абстрактная возможность, которая затем как-то «актуализирующе» производится. Нет, умение-быть-злым уже изначально принадлежит моему умению-быть, то есть моему *Dasein*. Это значит, что и при других способах умения-быть я всегда уже, и с самого начала, есть моё умение-быть-злым. Это умение всегда уже присутствует, оно конкретно как принадлежащее моему *Dasein* умение-

быть, которое затем при определённых обстоятельствах может исполниться в телесном или духовном отношении к встречаемому.

Умение-быть – это как раз и есть «сущность» Dasein. Я есть постоянно моё умение-быть как *умение*. Моё умение-быть – это не возможность как нечто наличное, которая затем может быть из возможности переведена во что-то другое, например в некоторое действие.

В сфере наличного этому будет соответствовать, например, свойственная бревну «возможность-быть-балкой». Эта возможность быть балкой сущностно принадлежит бревну как нечто наличное. Но если я затем сделал из бревна балку, то это уже не бревно. Оно будет при этом как бревно использовано. В противоположность актуализации имеющейся у бревна наличной возможности быть балкой, у Dasein при исполнении умения-быть всё обстоит совершенно иначе.

Эк-статическое бытие-в-мире всегда имеет характер умения-быть. Когда я здесь сейчас сижу, я могу в любой момент встать и выйти через дверь. Я как таковой есть это умение-выйти-через-дверь, даже если я этого не осуществляю. Если же я это осуществляю и фактически выхожу через дверь, то это умение-так-быть всё-таки и дальше присутствует как умение-быть, со-конституирующее моё Dasein, а вовсе не есть что-то использованное, как бывшее бревно, чья возможная способность стать балкой актуализирована и которое затем как бревно навсегда исчезает. Напротив, экстатическое умение-быть Dasein(a) при своём исполнении, и будучи исполненным, усиливается как умение-быть: оно становится легче, богаче, когда я чаще повторяю, чаще упражняюсь в некоем умении-быть. Умение-быть – это подлинный феномен, в качестве какового показывает себя моё Dasein.

Так называемая проекция – лишь отвлекающий манёвр, с помощью которого избегают и отказываются признавать человеческое умение-быть-злым. В привычном психологическом представлении о проекции всё овеществляется.

### *О переносе*

Существенно то, что человек, в психологическом смысле «переносящий», удерживается в определённой настроенности (*Gestimmtheit*), и, исходя из таковой, он вообще не может никак иначе, кроме как позволить человеку, который имеет с ним дело и ему встречается, встретиться как ненавистному. Это не-может-никак-иначе – тоже умение-быть, то есть конститутивный момент моего *Dasein*.

Расположенность (*Befindlichkeit*), или настроенность, – основная черта *Dasein*, относящаяся ко всякому поведению. Всякое поведение уже с самого начала всегда настроенно, и потому нет вовсе никакого смысла говорить о «переносе». Ничего не нужно переносить, поскольку настроенность, исходя из которой и согласно которой только и может показывать себя всё встречающееся, здесь всегда уже есть. Внутри определённой настроенности показывает себя кому-то и встречающийся человек, соответствуя этой «разомкнутости» (настроенности).

### *О названии «проективный тест»*

Что происходит в действительности, когда, например, кто-то, глядя на одну из таблиц Роршаха, говорит: «Я вижу танцовщицу»? Он тогда видит там танцовщицу, когда танцовщица уже заранее как-то определяет его мир. Откуда приходит ему на ум то или другое? Наверняка не из клякс Роршаха. Внезапные идеи всегда приходят из определённого мира, из так-то и так-то настроенного отношения к миру, в котором человек как раз пребывает. Поэтому ему не приходит что-то на ум, а, скорее, что-то выходит из, а именно из определённого, особым образом настроенного отношения к миру.

### *Об аффектах*

Пример *радостной* встречи молодой женщины со своим женихом: радость, так называемый аффект радости, не вызывается встречей. Она может радоваться, когда его видит, лишь потому, что она уже готова – и была готова – к радостной настроенности *Dasein*. Встречаемый мужчина

не служит причиной ни радостной настроенности, ни того страха, который он якобы вызывал у неё прежде, во время болезни. Ведь он, мужчина, не изменился. Изменилась она, женщина. Другим стало всё её отношение к миру, она встречает людей, и особенно этого мужчину, иначе, в соответствии с этой новой разомкнутостью. Она стала свободна для умения-быть-настроенной радостно. Радостная настроенность не вызывается мужчиной, а осуществляется через него. Умение-быть-настроенной радостно становится исполнимо и исполняется через присутствие этого мужчины.

Уже само слово «аффект» опустошительно. *Afficere* – причинять (*antun*). Радость мне не причиняется, эта настроенность принадлежит моему экстатическому отношению, моему бытию-в-мире.

Во время истерической несвободы основной настроенностью этой пациентки был страх, который полностью господствовал в *Dasein* этой больной женщины; хотя она всё ещё могла радоваться в отношениях со своими подругами детства. Потому что для этих подруг её женская сущность не играла особенно важной роли. Межчеловеческие отношения с подругами детства не были её подлинным и сущностным отношением к миру как женщины, не были отношением к миру, определяющим и характеризующим её подлинную женскую сущность. Таковым всегда было её отношение к этому мужчине.

### *О терапии*

**Босс.** Что терапевтически означает мой вопрос: «Как это так, что мужская сущность всегда может встречаться вам лишь как что-то опасное?»

**Хайдеггер.** С помощью такого вопроса я открываю пациентке взгляд на мужественность (*Mannheit*), на сущность мужчины в целом. Я перенастраиваю (*umstimmen*) женщину на сущность мужчины. Ей открывается полный сущностный взгляд на мужчину, на мужественность. Благодаря этому она может стать свободнее для мужчины, для мужской сущности, которая осуществит для неё её женскую сущность. Бы-

тие-свободным для чего-то – это само по себе непринуждённое и радостное настроение.

**Босс.** Почему для всех психологов, включая Фрейда, оказалось совершенно невозможным определить сущность мужественности и женственности?

**Хайдеггер.** Это происходит из-за врождённой сущностной слепоты человека.

### *О забывании*

Для его понимания необходим взгляд на бытие-в-мире. Если мы связаны субъект-объектным представлением, забывание понимается как какой-то более не схватываемый остаток в мозгу: как раз не как нечто, что себя утаивает. Ницше в *Утренней заре* (*Morgenröte*, № 126) говорит: «Ещё не доказано, что существует забывание; мы знаем лишь то, что припоминание (*Wiedererinnerung*) не в нашей власти. В этот пробел нашей власти мы пока поставили слово “забывание”, как будто бы в нашем списке появилась ещё одна способность. Но что же, в конце концов, в нашей власти!»<sup>5</sup>

Различные способы забывания.

1. Различные виды «забывания» – это виды и способы, которыми что-то от кого-то уклоняется, утаивается. Если я забыл у парикмахера зонт, то что это? Я забыл не зонт, а забыл *взять с собой* зонт. Я упустил это из виду, не подумал об этом. Я как раз был занят чем-то другим. Стало быть, здесь забывание – это привация воспоминания (*Andenken*) о чём-то. Здесь память (*Gedächtnis*) как воспоминание.

<sup>5</sup> Nietzsche F. *Morgenröte* // *Nietzsche's Werke*. Bd. IV. Leipzig, 1923. S. 126. [Ср.: «Не доказано, что есть забвение; что мы знаем – это единственно то, что “воспоминание” не в нашей власти. В этот пробел нашей власти мы поставили покамест слово “забывать”, как бы для того, чтобы был больший инвентарь наших владений. Что же, в таком случае, стоит в нашей власти!» (см.: Ницше Ф. *Утренняя заря; Предварительные работы и дополнения к «Утренней заре»; Переоценка всего ценного; Весёлая наука*. М.: АСТ, 2008. С. 59). – Прим. перев.]

2. Я забыл имя одного знакомого человека. Я больше не помню имени. Оно больше не приходит мне на ум. Оно выпало у меня из памяти. У меня выпало из памяти, как его зовут. Выпадение – это привация. Откуда оно у меня выпало? Из сохранения (Behalten), из памяти. Следовательно, это забывание – привация сохранения. Сохранение в памяти – это, со своей стороны, своеобразная форма связи с тем, к чему я отношусь. Это не модус вспоминания, поскольку мне не нужно постоянно думать о каком-то имени, которое я сохраняю в памяти. Здесь память как сохранение.

**Босс.** Если кто-то, уходя от знакомого, оставляет у него в комнате, например, сумку, то согласно психоаналитической теории это выражает бессознательное желание иметь возможность туда вернуться. Как следует описать такое забывание феноменологически?

**Хайдеггер.** В забывании сумки нет никакого бессознательного намерения. Более того, здесь уход совсем иной, нежели уход от парикмахера. Как раз потому, что мужчина, у которого она была в гостях, ей не безразличен, то её уход таков, что, уходя, она всё ещё здесь и даже более чем здесь. Уходя, она ещё до такой степени здесь, возле этого мужчины, что сумки тут нет вовсе. Сумка при таком уходе остаётся лежать, потому что женщина, когда ещё находилась в комнате, была настолько со своим другом, что сумки тут вообще не было. Тут вообще не было ухода-куда-то.

Если бы та же самая женщина уходила от кого-то, кто ей безразличен, в город за покупками, тогда бы она не забыла сумку. Она взяла бы её, потому что сумка относится к покупкам, потому что женщина была бы действительно вовлечена в это отношение. Здесь уход – это уход в город. Тут есть только уход в город. Пребывание у безразличного знакомого себя исчерпало.

В противоположность феноменологической интерпретации, бессознательное намерение – это объяснение. И это объяснение – чистая гипотеза, никоим образом не способствующая пониманию самого феномена оставления вещи как такового.

В гипотезе Фрейда оставление вещи выдвигается как факт, который необходимо объяснить. Этот факт оставления вещи мы констатируем снаружи. Сама женщина не оставляет её бессознательно, потому что сумки тут нет, а оставить можно лишь то, что есть.

**Босс.** Как обстоит дело с забыванием чего-то неприятного (*Reinlichem*<sup>6</sup>), которое, согласно теории Фрейда, *вытесняется* в бессознательное?

**Хайдеггер.** Оставляя зонтик у парикмахера, я не думаю о том, чтобы взять его с собой. Забывая о чём-то неприятном, я не желаю об этом думать. Здесь не *оно* выпадает у меня из памяти, а я позволяю ему выпасть у меня из памяти. Это позволение-выпасть происходит таким образом, что я, для того чтобы это неприятное выпало у меня из памяти, всё больше и больше занимаюсь чем-то другим. Неприятность – уже индикатор того, что неприятное событие, произошедшее с женщиной в юности, её затронуло и затрагивает. Однако она в последнее – в эту неприятность – не вникает. И она знает об этой неприятности, иначе таковая никак не могла бы быть для неё неприятностью. Это уклонение от самой себя как от той самости, которая постоянно затрагивается неприятным. В этом уклонении от себя самой женщина сама себе нетематическим образом дана, и чем больше она даёт ход такому уклонению, тем меньше она о нём знает, однако нерerefлексивно она его усугубляет.

Научно-теоретическое представление о том, что якобы при забывании и вытеснении должно быть некое физическое или психическое *хранилище* (*Behältnis*), внутри которого может быть заброшенно забытое, имеет смысл, лишь если исходить из сохранения (*Behalten*). Представление о хранилище может быть обосновано лишь из способности-сохранять. И нельзя, наоборот, отталкиваясь от хранилища, делать вывод о сохранении. «Энграмма» – это никак не сохранение чего-то как чего-то. Энграмма – это физиологическое изме-

<sup>6</sup> *Reinlich* может быть также переведено как «мучительное», «тягостное», «болезненное», «неловкое», «постыдное». – Прим. перев.



нение, а сохранение есть отношение к чему-то, здесь имеет место понимание бытия. Энграмма, напротив, чисто вещественное (*dinghaft*) изменение. Сохранение само по себе как таковое не является чем-то физиологическим.

Телесное бытие (*das Leibliche*) человека – если мы хотим рассматривать его надлежащим образом – никогда в принципе не может рассматриваться как что-то наличное; если я постулирую телесное бытие человека как что-то наличное, то я его наперёд уже как тело разрушил.

### *О воспоминании (Erinnern)*

Воспоминание – это актуализация чего-то, что было мною когда-то в определенное время пережито. Когда мне вспоминается выпавшее из памяти имя, то это не воспоминание. Это было бы воспоминанием, если бы это имя пришло мне на ум как что-то, что я когда-то слышал или выучил. Если же у меня просто снова всплывает в памяти имя – как имя, само по себе, – то это лишь повторная актуализация.

Когда забывание рассматривают на основе сокрытия, вуалирования, то эта актуализация есть выступание наружу из сокрытости. Когда я сейчас думаю о Фрайбургском мюнстере<sup>7</sup>, то это – извлечение из сокрытия.

Общепринятая корреляция между воспоминанием и забыванием не верна.

1. В греческом всякое забывание – это пребывание в сокрытости, касающееся чего-то, с чем я связан.

2. В латинском это *oblivisci* – «стирать», как может быть стёрто что-то, написанное на доске.

3. В немецком забывание (*Vergessen*) связано с английским *to get* = удерживать, и притом так, что оно с помощью «*ver-*» превращается в отрицание, то есть в не-удерживание.

В греческом забывание – это что-то, что уклоняется в сокрытость, в то время как *oblivisci* и *Vergessen* уже исходят из

<sup>7</sup> Название Кафедрального собора во Фрайбурге. – Прим. перев.

некоего «Я», т. е. мыслятся субъективистски. По-гречески: ἀλήθεια – [λάθω = я остаюсь сокрытым].

Вспоминание о чём-либо как таковое никакое *не* воспоминание. Актуализацию только тогда следует называть воспоминанием, когда я актуализирую для себя нечто как что-то мною когда-то пережитое.

Сохранение принадлежит сокрытости. Тайна – это раскрывающаяся сокрытость (sich entbergende Verborgenheit) как таковая. Воронка забывания – это уклоняющаяся раскрываемость. Можно сказать, что человек как способность-сохранять нужен как укрывание в несокрытость и тем самым как оберегание (Wahrnis) от засасывания в сокрытость.

*Ответ Жана Бофре на вопрос о французском переводе слов «временить» (zeitigen) и «временение» (Zeitigung) из Бытия и времени: «Бытие и время oppose se “saisonnement” dans lequel une présence ne cesse d’affluer, au temps qui, au contraire, ne cesse de s’écouler»<sup>8</sup>. (“Ещё-не-сейчас” превращается в “сейчас” – а эти “сейчас” (die “Jetztte”) проходят.) «Dans Бытие и время le temp est “saisonnant”, sans saisonner».<sup>9</sup> (Различие между приходом и прехождением.) (Остаётся вопрос: не толкует ли Бофре по недоразумению «une présence» как нечто наличное?)*

*О хотении (Wollen), желании (Wünschen), склонности (Hängen) и побуждении (Drang)*

По сравнению с обычной психологией нам следует обращать внимание на то, что хотение и т. д. не изолированы как психические акты. Обыденная психология понимает хотение, желание, склонность и стремление как формы психической деятельности, как психические акты и влечения, причём «психика» мыслится как некая внутренняя сфера,

<sup>8</sup> «Бытие и время противопоставляет это “временение”, внутри которого присутствие не перестаёт притекать, времени, которое, наоборот, не перестаёт утекать». – Перевод с французского И. Глуховой.

<sup>9</sup> «В Бытии и времени время является “временящим” без того, чтобы “временить”». – Перевод с французского И. Глуховой.

существующая сама по себе. Однако исходя из такого психического никогда не достичь ни *структуры заботы*, ни *бытия-в-мире*. Можно, пожалуй, сказать, что хотение – это эмоциональный акт сознания. Но такое высказывание не принимает во внимание бытие-в-мире. Основы же такого феномена, как «я чего-то для себя желаю», наоборот, заложены в структуре заботы.

Поэтому адекватным высказыванием будет: «Хотения, желания, склонности и стремления – это способы исполнения бытия-в-мире».

Если же пытаться хотение, желание, склонность и стремление свести к влечениям, то следует, прежде всего, поставить встречный вопрос: «Присутствует ли вообще человек во всей конструкции фрейдовской теории либидо?»

*Влечение (Trieb)* – это всегда попытка объяснения. Но дело вовсе не в объяснении, сначала следует обратить внимание на то, что такое вообще тот феномен, который хотят объяснить, и как он есть. Влечениями всегда пытаются объяснить что-то, чего сначала вообще не рассмотрели. Попытки объяснить человеческие феномены исходя из влечений имеют методический характер науки, чьей предметной областью является вовсе не человек, а механика. А потому в принципе сомнительно, можно ли вообще с помощью метода, исходящего из не-человеческой предметности, что-то высказать о человеке как о человеке.

Иллюстрация только что сказанного на примере этого разговора.

1. Прежде всего, следует спросить о том, что такое этот разговор как встреча с другим человеком?

2. Ответ на этот вопрос в принципе не может быть получен исходя из того, что я спрошу и скажу, чем был вызван этот разговор. Ибо если я скажу, что этот разговор был вызван тем-то и тем-то, то разговор как таковой я уже всегда заранее предполагаю.

**Босс.** Но, господин Хайдеггер, Вы же чувствовали себя побуждаемым и влекомым к нашему разговору. Значит, тут есть влечение, которое Вас к этому влекло, значит, этот раз-

говор по сути своей носит характер влечения. Иначе ведь нельзя было бы сказать, и не говорили бы, что «меня что-то тянет, толкает к этому разговору», не правда ли?

**Хайдеггер.** Потребность в этом разговоре определяется задачей, которую я перед собой ставлю. Она и есть движущий мотив, «отчего». Определяющим является не стремление или влечение, которое меня сзади к чему-то подталкивает и понуждает, а что-то, что мне предстоит, задача, которую я решаю, что-то мне заданное. В свою очередь, это отношение к чему-то, что мне задано, возможно лишь в случае, если я сам себе *предстаю* (*vorweg bin*) – как Вы, например, по отношению к лекциям в Гарварде, на которые Вы приглашены. Ваше будущее умение-быть в Гарвардском университете в Америке сейчас постоянно Вас касается, к Вам приближается. Если сказать про это, что меня к этому влечёт, то это будет уже перетолкование и овеществление, некорректная интерпретация. В нашем разговоре речь идёт не о каком-то неопределённом психическом процессе, не о некоем движущем мной «мифическом влечении» (Фрейд), а о чём-то очень определённом в нашем *Dasein*, а именно: об определённом умении-быть-в-мире, на которое мы *решились*, в смысле удержания-открытыми себя для этого. Мы согласились на это бытие-открытыми, приняли его.

Из хотения, желания, склонности и побуждения как психических актов никакого бытия-в-мире составить нельзя, но таковое всегда уже предполагается. При этом следует всегда думать о троякой основной структуре бытия-в-мире: «Бытие *Dasein* означает: уже-*впереди*-самого-себя-бытие-в-(мире-) как бытие-при (внутримирно встречающемся сущем)» (*Бытие и время*, с. 192). Эта троякость сама в себе *равно-изначальна*. Поэтому и при так называемых хотении, желании, склонности и стремлении речь всегда идёт о модификациях всех трёх структурных моментов заботы, то есть бытия-впереди-самого-себя, всегда-уже-бытия, бытия-при... При этом ни один из трёх структурных элементов никогда не утрачивается. Они здесь, даже в модусе незатрагиваемости (*Nicht-angehen*), безразличия или отклонения.

*Склонность*: быть некоторым образом притянутым, позволить-себя-притягивать чему-то такому, к чему эта склонность склоняет.

*Побуждение*: побуждающее – это Dasein. Побуждающее – это само бытие-в-мире. Одержимый манией, побуждаемый метаться от одного к другому, хочет поглотить всё. Он рвёт всё на себя (An-sich-reißen) – лишь так экзистирует Dasein. Не позволять себя тянуть, а захватывать себе, рвать на себя. Одержимый манией даже бытие-впереди-самого-себя подавляет тем, что не задумывается о том, чем он, собственно, может быть. Поэтому это бытие-впереди-самого-себя – не собственное. Это несобственное всегда имеет видимость собственного. Поэтому одержимый манией полагает, что вот сейчас он – на самом деле он, или «он сам».

*Психоанализ* видит в Dasein лишь модификацию падения в побуждение. Он полагает такое устройство подлинно человеческим и овеществляет человека, превращая последнего в «подверженность влечениям» (Triebhaftigkeit).

*О «психических инстанциях»: Я, Оно, Сверх-Я*

Это деление выглядит другим названием для чувственности, рассудка и разума, или же морального закона, или категорического императива.

Когда человек говорит «Я», то это всегда название той самости, которая всякий раз принимается им во внимание. «Ты» – это всегда название принимаемой мной во внимание самости моего партнёра. «Самость» – это то, что постоянно удерживается как то же самое на протяжении всего исторического хода моего Dasein и что есть способом бытия-в-мире, способом умения-быть-в-мире. Самость никогда не налична как некая субстанция. Постоянность (Ständigkeit) самости является собственной (eigene) постоянностью, в том смысле, что самость всегда может возвращаться к самой себе и в своём пребывании всегда находит себя той же самой.

Постоянность некоторой субстанции состоит лишь в том, что она с течением времени всегда остаётся в наличии, одна-

ко же с самим временем не имеет ничего общего. Постоянность самости – «временная» сама в себе, это значит, что она «временит себя» (*zeitigt sich*). Самость (*Selbigkeit*) *Dasein* есть лишь способом временения (*Zeitigung*).

«Я» – это всегда название самости как моей, а именно – моего самостного бытия (*Selbstsein*) в момент называния. Ведь вся самость никогда не может быть исполнена в некоем моменте. При этом, называя свою самость «Я», я не нуждаюсь в том, чтобы специально представлять себе свои возможности. Если бы я так делал, то есть специально представлял себе все свои способы умения-быть, то я совсем не смог бы экзистировать (ср. *Бытие и время*, с. 318).

В обычном психологическом представлении о Я отсутствует отношение к миру. Поэтому представление *ego cogito* – абстрактно, в то время как «Я-есть-в-мире» позволяет «Я» срастаться с миром, а значит, изначально конкретно (*ur-konkret*).

### *О сущности и понятии сущности*

Следует различать сущность и понятие сущности. Видят всегда нечто как нечто. Конечно, при этом можно видеть нечто как нечто неизвестное, чуждое, недостаточно знакомое, но и тогда всё же как «нечто».

Логика говорит о том, что понятие получают путём сравнения множества отдельных экземпляров, например, деревьев. Однако эта логика упускает из виду тот факт, что уже отыскание отдельных деревьев предполагает понимание сущности дерева, иначе ведь у меня вообще не было бы никакого критерия, в соответствии с которым то, что я отыскал, вообще является отдельным деревом.

Утверждение о том, что из восприятия и изучения отдельных деревьев мысленно логически делается вывод о «сущности» дерева, – это самая настоящая выдумка. Если я говорю ребёнку: «Это стол», – то пробуждаю в нём сущностное усмотрение, сущностное видение «стола», так что, увидев стол в следующий раз, он сразу же опознает его как стол.

Феномен – это сущность того, что себя показывает. Феномен как себя-показывающее (Sich-zeigende) всегда подразумевает бытие сущего, а не какое-то единичное сущее.

Мировость (Weltlichkeit) мира конституируется из взаимосвязи отсылок себя-показывающего; к этой взаимосвязи отсылок принадлежит также пространственность, предоставленное пространство (der eingeräumte Raum).

### *О бытии и Dasein*

Бытие, открываемость бытия всегда имеются лишь как присутствие сущего. Для того чтобы сущее могло присутствовать и таким образом вообще могли быть даны бытие и открываемость бытия, необходимо внутри-стояние (Innestehen) человека в *vom (Da)*, в просвете, в освещённости (Gelichtetheit) того бытия, в качестве которого экзистирует человек. Следовательно, бытие сущего вообще не может быть дано без человека.

Это высказывание резко противоречит естественнонаучному утверждению: «Благодаря абсолютно равномерному распаду атомов радиоактивных веществ в земной коре можно рассчитать и таким образом удостовериться, что Земля существует уже два миллиарда лет, однако первый человек появился лишь примерно 50 000 лет назад». То есть, по меньшей мере, то сущее, которое мы называем Землёй, было тут уже задолго до человека. Следовательно, сущее, а с ним и открываемость бытия, а значит, и бытие также даны совершенно независимо от человека.

Стало быть, в силу этого противоречия главный тезис *Бытия и времени*, касающийся отношения человека к бытию как отношения, служащего для всего опорой (alles tragenden Bezug), может не соответствовать действительности.

Против этого так называемого противоречия нужно возразить следующим образом: «В соответствии с “атомными часами”, представляющими собой заключённое в горной породе радиоактивное вещество, в котором обнаружен распад атомов, мы можем сказать, что Земля наличествовала до

человека. Тогда присутствующее, Землю, мы можем обнаружить косвенно, произведя расчёт. Но можем мы это лишь постольку, поскольку *мы* стоим в просвете бытия и поскольку прошлое бытие, “бытие-раньше”, принадлежит бытию». Атомные часы – это измерительный инструмент для расчёта возраста Земли. То, что Земля *есть*, что она уже прежде *была*, просто предполагается.

Привычное высказывание гласит: «В то время, когда человек ещё не существует, Земля уже есть». Но тогда «есть» в этом предложении – а тем самым и бытие Земли, и бытие как таковое – остаётся неопределённым. И откуда тут взялось время?

Можно не принимать во внимание время и сказать: «Земля была без человека, независимо от человека». Решающим является то, что мы можем, вовсе не говоря о том, была ли она уже до человека или будет ещё после человека, по крайней мере, сказать, что хотя бы одно мгновение Земля может быть без человека. Этого уже достаточно для того, чтобы тезис о служащем для всего опорой отношении человека к бытию можно было признать заблуждением.

Так или иначе, однако же «есть», бытие, остаётся неопределённым. А потому не будет, и никогда не может быть, ясным, что же должны значить все эти высказывания о бытии Земли до человека или без человека. Очевидно, это предложение означает лишь то, что Земля может существовать независимо от человека, то есть бытие дано также без человека, независимо от человека. Это означает, что имеется присутствие, не нуждающееся в человеке.

*Присутствие* (Anwesen) – это давнее определение бытия сущего. И не только давнее, ибо и современные объективность, предметность, наличность, настоящее – всё это модификации присутствия.

*Присутствия* нет без «куда» присутствия и пребывания (Verweilen), пребывания-при (An-weilen); то есть без дления (Weilen), которое затрагивает то, что может дать себя затронуть. Если нет того, что может быть затронуто, то и присутствовать ничего не может.



Человек – хранитель просвета, события (Ereignis). Он – не сам просвет, не весь просвет, не тождествен всему просвету как таковому. Но как экстатически выступающий в просвете он и сам сущностно освещён, и как столь отличительно освещённое он принадлежит и послушен просвету в целом и как таковому, им событийно присвоен (vereignet). Использование Dasein как пастыря просвета – отличительный способ принадлежности просвету.

**Босс.** Индийское мышление не нуждается ни в каком хранителе просвета. Есть просветлённость (Gelichtetheit) сама по себе и сама для себя. В принципе, и в действительности вообще нет ничего, кроме просветлённости самой по себе и для себя. Dasein человека – лишь сфера самой просветлённости, но поскольку его взгляд слегка замутнён, он не вполне понимает свою собственную сущность, а именно – абсолютную просветлённость. В соответствии с этим, весь смысл человеческого Dasein заключается в повторном обретении полного сущностного понимания себя самого как самой просветлённости. То же самое касается и всякого другого сущего, разве что у него понимание своей основной сущности утеряно ещё больше, чем у человека, и должно быть снова с трудом выработано в ходе повторных рождений.

**Хайдеггер.** Для меня как раз, напротив, очень важно, что человек – это человек. В индийском мышлении речь идёт о некотором «обесчеловечивании» (Entmenschlichung) в смысле само-преобразования Dasein в чистый свет.

Земля также присутствует (west an) «прежде» человека в хранимой человеком просветлённости как таковой.

Уже-бывшесть Земли – это присутствие Земли, открываемость и просвет которого вовсе не нуждаются в человеке, который бы уже *тогда* присутствовал, но, пожалуй, сущностно нуждаются в человеке как в том, кто стоит в просвете полного присутствия, а тем самым также и в просвете бывшего бытия.

Стояние-внутри просвета бытия означает, в том числе, также и допущение (Zulassen) уже-бывшесть Земли прежде человека, то есть допущение *этого* модуса присутствия.

Лишь поэтому человек может в повседневности сказать, что Земля была уже прежде человека. Он не задумывается специально об этом «была».

Всякое присутствие зависит от человека, однако эта зависимость как раз в том и состоит, что человек *qua* Dasein и бытие-в-мире может допускать сущее в его уже-бывшести.

*Постав* (*Gestell*), в свою очередь, поставляет также самого человека, и это есть завуалированная форма использования человека.

Конечность человека состоит в том, что он не может испытать присутствие сущего в целом, уже-бывшего и ещё-приближающегося, в непосредственно актуальном присутствии как бытие в *nunc stans*. Таковое отводится в христианстве Богу. Христианский мистицизм также не хотел ничего иного. (Все индийские медитации также стремятся не к чему иному, как к достижению этого опыта *nunc stans*, к исполнению восхождения к этому *nunc stans*, в котором прошлое и будущее снимаются в единственном неизменном настоящем.)

О конечности лучше сказать наоборот: она есть опыт присутствия сущего в трёх модусах – бывшего, настоящего и будущего.

Я больше не буду говорить о конечности, но скажу, что богатство человека как раз в том и состоит, что он не привязан к одному лишь актуальному присутствию последовательности «сейчас», посредством которой я не могу понимать бытие в целом и при которой остаётся закрытым то, что Dasein в соответствии со своей сущностью разворачивается во всю полноту этих модусов.

То, что человек должен умереть, не следует из того, что он используется в событии. Это просто так есть, что он должен умереть.

**Босс.** Насколько хайдеггеровская точка зрения на вопрос о бытии более адекватна, нежели индийское мышление, которое не нуждается ни в каком хранителе просветлённости, поскольку в соответствии с ним восхождение (*Brachman*) просветлённости дано само по себе, – в просветлённости, ко-

торая себя саму и всё, что в ней может выступать, просветляет и не зависит ни от какого сущего, которое ещё специально использовалось бы в качестве хранителя этой просветлённости и в качестве того, кто выстаивает в ней?

**Хайдеггер.** Моя точка зрения более адекватна, поскольку я исхожу из Dasein и из понимания бытия, и этим, *непосредственно доступным опыту*, ограничиваюсь. Так что мне не нужно ничего утверждать о просветлённости как таковой. Мне не нужно также интерпретировать человека как форму проявления этой просветлённости, посредством чего бытие-в-мире и стояние в просвете бытия как отличительная особенность – как *определяющая (die)* отличительная особенность – человека становятся несущественными. Но, прежде всего, процитированное Вами индийское видение не осуществимо для моего мышления.

**Босс.** Между тем искушённые в медитировании индийцы утверждают, что оно соответствует такому же непосредственному опыту распознавания – не «интерпретации» – основной сущности человека, а также всякого другого сущего как непосредственной принадлежности просветлённости самой по себе, как соисполнения таковой.

**Хайдеггер.** «Прояснять» (hellen) и «ясный» (hell) – то же, что и «звучать» (hallen), в смысле «издавать звук» (tönen). «Прояснение» в смысле свершения события раскрытия бытия свершается в основе своей как «звучание», как звук. Всё сущее обычно выпадает из этого основного тона. Насколько близко это индийскому пониманию последних истин, лучше всего видно в моём высказывании: «Язык – это дом бытия».

*5 мая 1963, в самолёте Рим-Цюрих*

1. Часы и измерение при помощи часов никогда не могут доказывать присутствие чего-то, но заранее присутствие предполагают. Например, измерение никогда не доказывает «прежде» («Früher») Земли как некоторое «свойство» Земли.

2. Измеряющий учёный-естественник как таковой ничего не может сказать о присутствии и вместе с тем – ничего о бывшести.

Против этого можно возразить, что это «бытие-прежде» всё-таки принадлежит Земле. Тогда, однако, можно спросить: «Как это “бытие-прежде” принадлежит Земле?» «Бытие-прежде» принадлежит человеку, то есть оно кажет себя в про свете, в котором он выстаивает. Если присутствие Земли уже заранее не предполагать, то никому и в голову не придёт измерять её возраст.

Главным для понимания сказанного будет то, что «быв- шество» следует постигать не просто как тень настоящего, а как «прямое-присутствование» (*Gerade-Anwesen*), как полный модус присутствия, такое же присутствие, как настоящее. Иначе мы остаёмся при понимании времени как последовательности моментов «сейчас».

7 сентября 1963, Цолликон

Пока мы понимаем бытие как присутствие, как это обычно бывало и бывает, нам не понять техники, и уж никак не понять *события* (*Ereignis*).

Определение того, что в метафизике обозначается как присутствующее, как *res*, в новой интерпретации вещи, изложенной в докладе *Вещь* (*Ding-Vortrag*), мыслится исходя из события. В этой интерпретации вещи мы отказываемся от присутствия в качестве определения бытия.

Понятие самости по своему происхождению достаточно недавнее. Оно возникло около 1700 года в пиетизме, где говорилось о греховной и порочной самости и где вследствие этого человек овеществлялся.

В отрывке *Забывание* из бесед на Сицилии (наст. изд., с. 242) следует исправить: «Уходя, она ещё до такой степени здесь, возле этого мужчины, что сумки тут нет вовсе». Дальше следует вычеркнуть «сумка при таком уходе остаётся лежать». Ибо сумка никак не может остаться лежать, если её не было (наст. изд., с. 243).

Когда я наблюдаю за поведением женщины со стороны, то я наблюдаю её как объект, движущийся отсюда туда, и не обращаю внимания на её бытие-в-мире. «Идти-домой к родителям» – это вовсе не идти домой, а оставаться с этим мужчиной.

Экстатическое отношение и «целое Dasein» человека не поддаются представлению. Как только я это представляю, я рассматриваю их как два предмета и выпадаю из экстатического отношения.

Сокрытие – это не антитеза сознанию, сокрытие принадлежит просвету. Этого просвета Фрейд как раз и не увидел, иначе он смог бы понять сознание детей.<sup>10</sup>

Имеется освещённое отношение, которое, однако, не нуждается в том, чтобы быть «сознательным», быть рефлексивным во фрейдовском смысле. Бытие-освещённым – это и есть предпосылка рефлексии. О том, что просвет предполагается, говорит уже само слово «рефлексия», поскольку оно означает «отражённый свет». Сокрытие – это не прятание (Verstecken), каковым является фрейдовское вытеснение, так как прятание – это лишь особый способ бытия-освещённым.

И маленькие дети, и старики живут исключительно в настоящем, но это вовсе не одно и то же. Наоборот. В отличие от маленького ребёнка, у старика есть (ist da) бывшее-бытие, только оно скрывается.

При всех патологических феноменах также всегда следует принимать во внимание три временных экстатических измерения (Ekstasen) и их соответствующие модификации.

При вытеснении во фрейдовском смысле речь идёт о прятании какого-то представления. При уклонении (Entzug) речь идёт о самом феномене. Сам феномен уклоняется из области

<sup>10</sup> Относится к тому месту в трудах Фрейда, где он приходит к выводу, что сознанию принадлежит слово или язык, но при этом добавляет, что о маленьких детях, которые ещё не могут говорить, однако в состоянии с чем-то играть, нельзя сказать, что у них ещё нет сознания. Фрейд завершает описание такого положения вещей словами, свидетельствующими о бессилии, то есть, что здесь ещё всё остаётся неясным.

просвета и становится недоступен, но недоступен таким образом, что эта недоступность больше уже не испытывается как таковая. То, что себя скрывает, остаётся таким, какое оно есть, иначе никогда больше я не смог бы к нему возвратиться.

Просвет – это ни в коем случае не голый просвет, но всегда просвет сокрытия-себя (*des Sich-Verbergens*). Просвет сокрытия-себя означает, собственно, что недоступное показывает себя и открывается как таковое, то есть как недоступное. И это снова-таки может означать: просто-напросто недоступное или же в данный момент для меня недоступное. Открывание-себя как недоступного – это тайна. Недоступность освещена, я её замечаю, иначе я вообще не мог бы спрашивать. Целое модификаций присутствия само уже больше не есть присутствующее, не может быть обозначено как присутствующее.

8 сентября 1963, Цолликон

Слово «история» (*Historie*) происходит от *ístorēiv* = «разузнавать» (*erkunden*) в самом широком смысле, например путешествие географа, разузнавание в смысле судебного установления обстоятельств дела. Никакого отношения к тому, что случилось, что было.

В *Бытии и времени* историчность (*Geschichtlichkeit*) относится только к *Dasein*, но не к судьбе бытия (*Seinsgeschick*). Таковую нельзя объяснить исходя из историчности *Dasein*. Наоборот, человеческая историчность принадлежит судьбе бытия.

Человек *конечен*, потому что он имеет отношение к бытию, потому что не сам он есть бытие, а потому что он использует бытием. И это не недостаток, а как раз определение его сущности. «*Конечный*» должно при этом пониматься в значении греческого *πέρας* = граница, то есть то, что завершает вещь в том, что она есть, ограничивает в её сущности и таким образом позволяет вещи выступить вперёд.

Отношению к бытию принадлежит различие бытия и сущего, и узнавать это различие на опыте означает узнавать

нечто, что не есть сущее. Фундаментальный опыт этого «не-сущего» – это опыт «ничто», и опыт этого «не-сущего» дан в отношении к смерти, в смертности, поскольку смерть есть расставание с сущим.

Там, где в восточном мышлении при умирании всё кончается возвратом (Zurücknahme) в исконную природу (Grundnatur) всего сущего, в «ничто», у Хайдеггера всё только начинается, ибо для восточного мышления исконная природа – это всё ещё «покрывало Майя», и бытие как присутствие ещё не вбирается назад в событие (Ereignis).

*Близость* всегда подразумевает способ задевания умения-быть в смысле затронутости, то есть востребованности со стороны бытия, использования бытием. «Более близким» является то, что приводит в собственное умение-быть. Однако это сравнение следует понимать не количественно, а качественно. «Более близкое» означает не степень близости, а различные способы, различные модусы близости. Это просто означает «по-другому близкое».

Феноменологии живого тела, собственно говоря, нет, поскольку живое тело – это не физическое тело. При такой тематизации суть вопроса уже упущена.

Умения-быть нет без вещи (Ding). Отсутствие – это приваия присутствия. Внятия значению (Bedeutsamkeit) и его понимание зависят от явления вещей.

«Антропологическое различие» – это тупик, и свойственно оно метафизике.

*29 января 1964, Цолликон*

Я есть *отношение* к чему-то или к кому-то, в которое я в каждом конкретном случае вовлечён. Однако «отношение» здесь не следует понимать предметно, в современном значении математического отношения. Экзистенциальное отношение не может быть опредмечено. Его основная сущность – быть-затронутым и позволение-быть-затронутым, соответствие (Entsprechen), притязание, отвечание (Antworten), ответствование (Verantworten) на основе того, что

отношение в самом себе является освещённым. «Поведение» = способ, которым я всякий раз вовлечён в своё отношение к тому, что меня затрагивает, способ, которым соответствуют существу.

*Слово* – это *не* отношение; слово размыкает, открывает. Решающее в *языке* – это значение. Звук, фонетика (*das Lautliche*) тоже принадлежат языку, но это не основное. Я могу подразумевать одно и то же на разных языках. Сущностное в языке – это казание, то, что слово что-то говорит, а не то, что оно звучит. Слово что-то показывает. Сказать = показать. Язык – это показанное.

*Стояние-внутри-бытия* означает стояние в *просвете сокрытия-себя*. Сокрытие-себя просвечивается как таковое, и этим оно и таит то, что в нём таится, и показывает его. Сокрытие-себя просвечивается как показывающее в сокрытое. Человек *открыто* (*offenständig*) стоит в просвете. Он есть открытое внутри-стояние, в то время как этот стол передо мной стоит в просвете совсем иначе. Ибо он стоит в просвете как что-то просто наличное. Лишь как открытое внутри-стояние человек способен видеть.

*Телесное* фундировано в со-ответствии. Телесное *не* присутствует сначала само по себе, а потом по нему, например по руке, передаётся ток отношений (*Bezugsstrom*). Тело – необходимое, но недостаточное условие для отношения.

Феномен тела как таковой сильнее всего закрыт для медиков, поскольку они занимаются телом лишь как физическим телом, интерпретируют его как физическую телесную функцию. Феномен тела совершенно ни с чем не сравним, не сводим к чему-то другому, его нельзя, например, свести к механизмам. Нужно уметь воспринимать телесный феномен как таковой, ненарушенным. Я не могу понять, если речь идёт лишь о чём-то каузальном. Это значит, что я не могу понять, как что-то следует из чего-то другого, то есть из него возникает. Что-то следует за чем-то лишь в чисто временном смысле.

*Пониманием* можно называть лишь усмотрение взаимосвязи мотиваций. Усмотрение того, как что-то с чем-то



взаимосвязано – когда я могу усматривать как кто-то что-то говорит о чём-то, что он имеет в виду, и как что-то сказанное согласовывается с тем, что имелось в виду.

Движущее основание = основание для тех или иных действий, то есть для того, чтобы так или иначе себя вести (*Sich-Bewegen*). Здесь основание означает не побуждающую причину, а какое-то «отчего», «почему». Бессознательное не может быть некоторым «отчего», поскольку такое «отчего» предполагает осознанность. Поэтому бессознательное непонятно.

Греческое *ἐναρῦς* означает очевидный, то есть из самого себя светящийся, в себе светящийся.

Фрейд *подставляет* под воспринимаемые феномены силы и таким образом создаёт свою психодинамику. Всякая суппозиция предполагает некоторую акцепцию. *Acceptio* = принятие в смысле взятия себе, как, например, приём багажа на вокзале.

«Оговориться» (*sich versprechen*)<sup>11</sup>: возвратная частица (*sich*) может стоять в винительном или дательном падеже. Например: «я ничего не ожидаю от этого автомобиля» (*ich verspreche mir nichts von diesem Auto*). О феномене «оговорки» ничего нельзя сказать до тех пор, пока не будет ясности по поводу языковой сферы.

*Acceptio*: оно удостоверяет себя из себя самого, само себя доказывает.

*Suppositio*: не может быть удостоверена, но *доказывается*.

Фрейд верит, что благодаря подстановке он понимает феномен, например оговорку.

При принятии (*acceptio*) вещь удостоверяет сама себя как то, что я о ней говорю. При подстановке (*suppositio*) представляется доказательство посредством возврата к некоторой каузальной связи. Тот, кто знает разницу между удостоверением и каузальным доказательством, тот образован, а кто не знает, тот, согласно Аристотелю, не образован (*Метафизика*, IV, 4, 1006 а 6 ff.).

<sup>11</sup> *Sich versprechen* – оговориться, обмолвиться; *versprechen* – обещать, сулить. – Прим. перев.

Сначала я вижу существующий стол, но не вижу существование как таковое. Есть два рода феноменов: онтические и онтологические. Феномен *бытия* – условие возможности для явления онтического, сущего как сущего.

Есть не-воспринимаемые феномены. Поскольку этот существующий здесь стол мы можем воспринимать как этот существующий стол лишь тогда, когда нам существование как таковое некоторым образом очевидно, без того чтобы необходимо было его как-то специально схватывать, то нам открывается не-воспринимаемый феномен «существования». Само это очевидное само-показывание существования не воспринимается так же, как стол. Следовательно, существование как таковое – невоспринимаемый феномен, и таковы все фундаментальные феномены. Они первостепенны. Платон обнаружил, и Аристотель это знал, что в обыденном опыте сначала даётся сущее, а существование становится видимым лишь позднее.

По Канту, понятие – это общее представление о чём-то. То, что принадлежит всякому возможному столу, будет мыслиться как понятие. Это представление о понятии предполагает, однако, некоторое субъективистское представление.

Пространство – это открытость, простор, проницаемость. Однако эта открытость сама по себе – не что-то пространственное. Пространство – это что-то освобождающее.

Мы в самом деле полагаем, что сущее доступно благодаря тому, что некоторое «Я» как субъект представляет себе некоторый объект. Как будто бы для этого прежде уже не должна была воцариться та открытость, внутри которой что-то может стать доступным как объект для субъекта, и сама эта доступность может быть прослежена как нечто, узнаваемое на опыте. Благодаря принадлежности этому кругу (присутствующего) одновременно устанавливается граница по отношению к не-присутствующему. Таким образом, самость человека определяется здесь как конкретное (*jeweiligen*) «Я» посредством ограничения окружающим не-сокрытым.

Ограниченная принадлежность кругу несокрытого составляет бытие человеческой самости. Человек превраща-

ется в эго посредством этого ограничения, а не посредством такого рода устранения границ (Entschränkung), при котором само себя представляющее «Я» сначала возносит себя до меры и центра всего, что можно представить. «Я» для греков – имя человека, который покоряется этому ограничению и таким образом сам для себя самого есть Он сам.

8 марта 1965, Цолликон<sup>12</sup>

«Психиатрический Dasein-анализ» выхватил из фундаментально-онтологической аналитики Dasein то основоустройство, которое в *Бытии и времени* называется *бытие-в-мире*, и сделал его единственным основанием своей науки. Но бытие-в-мире – это лишь та структура, которую следует сделать видимой при *первом подходе* к фундаментальной онтологии; но она не единственная, и прежде всего не та, на которую *единственно* смотрит фундаментальная онтология как на несущую Dasein и его сущность. Она [эта несущая структура] во *Введении* упоминается достаточно часто и внятно – это *понимание бытия* (Seinsverständnis). В какой мере понимание бытия отличает Dasein как такое, на чём основано само понимание бытия и к чему оно относится – вот в чём состоит единственный интерес *Бытия и времени*.

Если заранее обращать внимание на эту основную черту Dasein, то становятся ясными две вещи:

- всё, что вносит аналитика в разъяснение Dasein, служит определению понимания бытия (бытие-в-мире, забота, временность, бытие к смерти);
- так как понимание бытия как экстатически-набрасывающее стояние-внутри (выбрасывающее (erwerfendes) стояние-внутри) в просвете «вот» (Da), собственно, и составляет Da-sein, Da-sein обнаруживает себя как такое, которое в себе самом как бытию «вот» является отношением к бытию.

<sup>12</sup> Рукописный текст Мартина Хайдеггера.

Поскольку это отношение к бытию почти невозможно изъять из основополагающего и ведущего определения Dasein, то недооценка именно этого отношения [как это произошло в «психиатрическом Dasein-анализе»] создаёт препятствие для того, чтобы вообще когда-либо надлежащим образом помыслить Dasein как Dasein. Понимание бытия – не определение, которое касается лишь тематики фундаментальной онтологии; понимание бытия – *основное* определение (*die Grundbestimmung*) Dasein как такового. Следовательно, *анализ* Dasein, который упускает это сущностное в понимании бытия отношение к бытию, не является анализом *Dasein*.

Результатом этого исключения подлинного фундаментально-онтологического определения Dasein из «психиатрического Dasein-анализа» становится тогда *недостаточное истолкование бытия-в-мире и трансценденции*. Эти феномены хотя и принимаются в качестве основных, но как феномены некоего Dasein, которое обособляют в качестве антропологического представления человека как *субъекта*. «Психиатрический Dasein-анализ» работает с урезанным Dasein, в котором основная характеристика вырезана, отрезана.

В таком случае легко прийти к тому, чтобы видеть в фундаментально-онтологическом истолковании Dasein лишь более широкое и пригодное к употреблению обозначение субъективности субъекта. В то время как прежнее учение о субъекте опирается на субъект-объектное *расщепление*, взгляд на бытие-в-мире [в урезанном значении психиатрического Dasein-анализа] позволяет это расщепление устранить, то есть непосредственно его преодолеть. [Однако из понимания бытия – если оно правильно понято – вовсе не следует представление о субъекте и объекте, так что и никакое расщепление между ними вовсе не должно преодолеваться.]

И поскольку забота рассматривается лишь как основоустройство изолированного в качестве субъекта Dasein и понимается лишь как антропологическое определение Dasein, то она вполне обоснованно оказывается односторонним –

тоскливым – истолкованием Dasein, которое необходимо дополнить «любовью».

Однако *забота*, понятая правильно, т. е. в фундаментально-онтологическом смысле, никогда не отличима от «любви», но является названием для экстатически-временной конституции основной характеристики Dasein, а именно: понимания бытия.

Любовь столь же решительно фундирована в понимании бытия, как и забота в антропологическом смысле. Следует даже ожидать, что сущностное определение любви, которое ищет путеводную нить в фундаментально-онтологическом определении Dasein, окажется существенно глубже и будет иметь более важные следствия, нежели характеристика любви как чего-то лишь более высокого по сравнению с заботой.

Изъятие фундаментальной онтологии из «психиатрического Dasein-анализа» [произведённое Бинсвангером], выглядящее на первый взгляд оправданным, в действительности оказывается непониманием (*Verkenning*) отношения фундаментальной и региональной онтологий, последняя из которых предполагается в каждой науке, в том числе и в психиатрии.

Фундаментальная онтология является не просто чем-то общим для региональных онтологий, словно находящаяся над ними надстройка [или же находящийся под ними базис], по отношению к которой [или к которому] региональные онтологии могут себя обособить. *Фундаментальная онтология* – это, в основе своей, то мышление, которое приводит в действие всякую онтологию. Ни одна из этих [региональных онтологий] не может от этой основы отказаться – и менее всего региональная онтология психиатрии как научного исследования, выполняемого в сущностной сфере человека.

\*\*\*

Что значит «рецепция *Бытия и времени*» для психиатрии?<sup>13</sup> [Бинсвангер видит] здесь (в *Бытии и времени*) собственную пользу: фундамент «научного преодоления проблемы субъективности». [Следует сказать наоборот:] *Бытие и время* может лишь означать, что никакой проблемы субъективности больше нет. И значение Dasein-аналитики осознаётся лишь тогда, когда это видят.

Что означает «субъективность» для Бинсвангера и Шилази (Wilhelm Szilasi)? Исторически: «Я» (des) ego cogito. У Канта субъективность – это целое субъект-объектной связи, – вместо «расщепления», деления на психическое и физическое.

Но где «субъект», «субъект сознания»? (Binswanger, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze I*). [Bern (Francke) 1947], S. 26, 27 [в статье] *О феноменологии*, с. 29! [Husserl]: «чисто дескриптивное учение о сущности имманентных форм сознания» (там же, с. 28). Что значит «дескрипция»? Всякая дескрипция – это истолкование! Что значит «сущность»? «Род»? «Идея»? Что значит сознание? *Ego cogito* – Декарт, Кант!

Бинсвангер не различает чётко:

1) дескриптивную психологию, эйдетическую психологию;

2) чистую феноменологию: трансцендентальную феноменологию как философию субъективности;

3) психопатологическую феноменологию;

4) дескриптивную, «субъективную» психопатологию.

} два направления  
исследования

Гуссерлевская эйдетическая психология применяется изолированно, точно так же и психология сознания замещается некоторым изолированным Dasein-анализом. Однако это изолирование здесь ещё куда более губительное!

<sup>13</sup> Нижеследующая критика понимания Бинсвангером бытия-в-мире и трансценденции записана Мартином Хайдеггером на маленьких листочках, преимущественно в виде кратких тезисов.

«Тезис» о Dasein как бытии-в-мире как «дальнейшем развитии» и «расширении» Канта и Гуссерля (Binswanger, *Über Sprache und Denken*. Basel, 1946. S. 211). Нет, Da-sein как временность из смысла бытия; отличающееся экстатическим внутри-стоянием в просвете Да как открытость, внутри которой присутствующее присутствует (Anwesendes anwest). Это внутри-стояние – экстатическое понимание бытия, *бытийное понимание!*

Бинсвангер упускает действительно опорное и определяющее – *понимание бытия*, разомкнутость (Erschlossenheit) (*Бытие и время*, с. 143), внутри-стояние в просвете бытия и с этим – «чистую проблематику бытия».

«Правильное начало аналитики» состоит в истолковании бытия-в-мире (там же, с. 53; ср. с. 334 и 351); это бытие-в-мире хотя и необходимое устройство Dasein, однако далеко не достаточное... (там же с.53). Бытие-в-мире – не условие возможности Dasein (Binswanger, *Über Sprache und Denken*, S. 211), а наоборот.

«Трансценденция» как бытие-в-мире обособливается как основоустройство и в таком обособленном виде переносится в субъект как характеристика субъективности. Так всё запутывается.

*Трансценденция Dasein* остаётся определяемой из *transcendens qua* бытие (различие). В каком смысле следует понимать «отождествление» (Gleichsetzung) бытия-в-мире и трансценденции, «превосхождения» (Überstieg)? (Binswanger, *op. cit.*, S. 211 f.) Как внутри-стояние, пребывание в *transcendens*, в *бытии* как *различии*.

Каким образом благодаря этому должен быть устранён злокачественный недуг, т. е. «расщепление субъект-объект» (*ibid.*, S. 212)? И не только расщепление как ошибочная точка зрения, но и отношение субъект-объект как *таковое*, как не первичное и не определяющее! Ни в коем случае не объяснением «структуры субъективности» как трансценденции (там же); это как раз и есть формулировка Канта и её дальнейшее развитие Гуссерлем.

«Dasein трансцендирует», т. е. оно – как выстаивание (des) Da как просвета бытия – позволяет «миру» свершаться. Но Dasein не исходит лишь из себя наружу к чему-то другому. Оно как бытие (des) «Da» есть место (Ortschaft) всего встречающегося.

Dasein – это не «субъект». Никакого вопроса о субъективности больше нет. Трансценденция – это не «структура субъективности», а её *устранение*!

«Dasein трансцендирует» (ср. *О сущности основания*): это значит, что оно миро-образующее (weltbildend), позволяющее бытию – как присутствию – оказаться на виду; стоять в различии бытия и сущего, охраняя это различие. Превосхождение как *различие*, «пребывая» (verweilend) в различии, проживая в нём. *Сосредоточение (Versammlung) пребывания – это «самость»*. Не субъект – объект, не Dasein – мир, а Da-sein как *бытие*.

О чём говорит то, что в *Сущности основания* названо «отличительной трансценденцией»? Ответ – в *Что такое метафизика?*, «Введение», с. 15–16.<sup>14</sup>

Трансценденция – имя для бытия *qua transcendens*; при усмотрении из сущего в направлении бытия – *при-сутствие при-существующего*. Трансценденция как бытие – *само в себе различие* по отношению к сущему! Трансценденция – не свойство субъекта и его отношения к объекту как «миру», но отношение к бытию и, таким образом, отношение Dasein к самому себе. *Transcendens*: «туда через» (hinüber), *метá*, к себе как назад, как *вынесение (Austrag)*. *Идущее туда как превосходящее (Hinaus Überkommendes)* – нечто совсем иное по отношению к сущему и всё-таки совершенно от него не отделённое, но – *вынесение*.

1) «Transcendens» (ср. *Бытие и время*) в отличие от онтики присутствующего относится к присутствию как господству (Walten) присутствия присутствующего;

2) «трансценденция» в смысле идеалистически-субъективистского трансцендентального у Канта в отличие от «имманентности», соотв. имманентной трансценденции;

<sup>14</sup> Хайдеггер, *Что такое метафизика?*, указ. соч. – Прим. перев.



3) «трансценденция» как сверхчувственное трансцендентное, абсолютное и бесконечное сущее по сравнению с конечным, «временным»;

4) «трансценденция», основывающаяся в бытии-в-мире; основа различия (недостаточная).

«Трансценденция»:

- от *transcendens* – *qua* присутствие присутствующего;
- выстаивать (*ausstehen*) различие; эта трансценденция есть как человеческое бытие, *Da-sein*, экстатически, то есть бытие-в-мире;

- бытие-в-мире никогда не может определяться исходя из метафизической трансценденции, равно как и из трансцендентального, касающегося субъективности. Скорее, трансценденция *Dasein* определяется как экстатическая исходя из бытия-в-мире. Тогда трансценденция означает лишь: «держаться при» (*sich aufhalten bei*), «в-бытии».

Трансценденция (ср. *Бытие и время*, с. 38) в смысле просто *transcendens* (ср. там же, § 69, особенно с. 350, 366). Трансценденция не в смысле трансцендентального у Канта, у Гуссерля и в идеализме, а возвращённая к различию сущего и бытия: просвечивающая в различии. При этом различие находится, однако, ещё в горизонте метафизического представления: от сущего к бытию.

Единственно, что заложено в названной трансценденции (в *Бытии и времени* и в *Сущности основания*), – это «отношение к» бытию, бытие как от-ношение (*Be-zug*), как событие (*Ereignis*).

«Мир» не противоположность субъекту; «мир» субъективнее «субъекта» и объективнее объекта. Субъект и объект и не охватываются; речь идёт о правлении мира и *Dasein*, правлении как сущности «бытия». Трансцендентальное и онтологическое, т. е. фундаментально-онтологическое [исследование]; отголосок Канта и вместе с тем нечто совершенно иное.

Трансценденция – название для *бытия* сущего. Отличие трансценденции как *Da-sein*: это сущее, которое трансцендирует, сущее, *существующее* (*seiend*) как забота.

*Transcendens* (*Бытие и время*, с. 38): вершина её более высокой универсальности – просвет бытия. При-сутствие, не-сокрытость сущего: отличие как просвет, как *событие*.

Это «наружу через» (*Hinaus über*) всякого сущего никогда не является чем-то потусторонним, то есть «сущим», сверхчувственным. Пре-восхождение – совсем другое! «Превосхождение» – это не «наружу» из некоторой имманентности, не «наверх» к некоторому сверхъестественному сущему, а отношение к бытию как гарантии (*Gewähr*) сущего как такового. Превосхождение *Dasein* как всякий раз исторического сущего, поскольку к *Da-sein* принадлежит понимание бытия и только из него оно «само» может быть. *Da-sein* как экстатическое превосхождение *себя*, просвет *себя* самого.

«Трансценденция» как область для отделения сущности от основания. Благодаря этому «трансценденция» сама определяется как более изначальная. Каким образом устанавливается «трансценденция»: *ens – esse – ratio – ἀρχή*? Вопрос о *сущности истины*.

12–17 мая 1965, Цолликон

Теории познания: а) идеалистические, б) реалистические.

В идеализме действительность – это лишь представление субъекта, она, собственно говоря, не существует. У *Гегеля* всё бытие – это сознание. У *Маркса* всё сознание – это бытие, причём сознание имеет материальную природу.

*Основания (Grundlagen)*

«Основания» следует понимать как сущностное происхождение (*Wesensherkunft*), как то, в чём покоится всё, что может быть установлено. В естествознании, напротив, всякое основание понимают как вещное (*dinglich*), как то, посредством чего нечто обуславливается; основание понимают каузально-генетически, вместо того чтобы исследовать сущностное определение. Пример: к сущности цвета принадлежит протяжённость. Однако протяжённость вовсе не причина того, что возникает цвет.

Медицина нуждается в том, чтобы искать сущностную возможность человеческого бытия. Когда основания исследуют в каузально-генетическом смысле, то от человека заранее отказываются, упускается вопрос о том, что же такое человек.

«Основание» – это что-то упроченное, что-то вроде пласта (Schichtenartiges), наличествующее, то, на чём что-то строится в смысле каузально-генетического возникновения.

Исследование оснований в физике – это снова что-то другое. Здесь это разработка теории, теоретических предпосылок, с которыми затем можно работать при проведении эксперимента. Да, эти точные (exakt) люди оказываются столь неточными. Эффект не является аргументом в отношении того, что есть сама вещь.

«Основания» двоякого рода:

а) самый нижний пласт, из которого всё выводится;

б) имеющаяся в качестве предпосылки теория, в горизонте которой выполняется экспериментирование, и это экспериментирование всегда должно лишь подтверждать предполагаемую теорию. Если же какая-то теория экспериментом не подтверждается, следует искать другую теорию. Однако, со своей стороны, все эти теории уже всегда одинаково основываются на предположении сплошь вычисляемой и измеримой действительности.

Если бы электрический импульс действительно мог *вызывать* (bewirken) настроения, то тогда машина была бы способна продуцировать настроения сама и исходя из себя самой. Можно лишь сказать, что, когда подаются электрические импульсы, появляется та или иная настроенность. Поэтому вовсе не говорится, что электрический раздражитель может порождать настроение. Настроенность лишь *вызывается* (ausgelöst). Всякая настроенность сопряжена с определённым состоянием головного мозга. Однако процесс, происходящий в головном мозге, никогда не будет достаточным для понимания настроенности; его недостаточно даже в буквальном смысле, ибо он как таковой никогда не может достигать настроения.

«Отвлечение» (Weg-sein) от тела, о котором можно говорить, когда мы «душой и телом» во что-то вовлечены, подразумевает, что на тело не обращают внимания. Это феноменологическое высказывание. Оно не означает, что физическое тело, за которым кто-то третий может наблюдать со стороны, как будто бы перенесено со своего места.

Необходимо изучить *Regulae ad directionem ingenii*.

*Телеснение* (Leiben) как таковое принадлежит бытию-в-мире. Однако бытие-в-мире не исчерпывает себя в телеснении. Например, бытию-в-мире принадлежит также понимание бытия, то есть понимание того, что я стою в просвете бытия, и того, как бытие в понимании определено. Это ограничение (Begrenzung) – горизонт понимания бытия. Здесь никакого телеснения не происходит.

Когда показывают на оконную раму, горизонт телеснения расширяется до того, что может быть воспринято, увидено. Однако посредством одного телеснения я не могу иметь в опыте оконную раму как таковую, в её значимости (Bedeutsamkeit). В том, что я вообще могу сказать «оконная рама», уже предполагается понимание бытия. Телеснение при этом – жест указывания на то, что мной воспринято, что мне доступно зрительно. Телеснение имеет место везде, где принимает участие чувственность, но там всегда уже есть и первичное понимание бытия. Если доктор Х. говорит, что границы моего телеснения находятся в Африке, когда я воображаю, что я в Африке, то границы телеснения находятся в Африке. Однако в таком случае эти границы телеснения находятся совсем в другой области, нежели тогда, когда я вижу что-то вживую. Тогда они находятся в области способности воображения. Поэтому область «Африки» – не расширение области видимой вживую оконной рамы. Однако даже и при воображении нахождения в Африке имеет место телеснение, поскольку воображаемые африканские горы или пустыни, или их представление в воображении даны чувственно. Если мы себя в воображении переместим в Африку, то мы не сможем сказать, что там так-то и так-то, но лишь, что там может быть так-то и так-то, в то время как при виде оконной

рамы перед собой вживую, я могу сказать, что она такая-то и такая-то.

Телеснение есть также и тогда, когда художник делает набросок картины в воображении, поскольку этот набросок имеет чувственный характер.

Манера поведения при простом воображении вещей совсем иного рода, нежели при видении вживую того, что дано непосредственно и чувственно. Если говорят, что телеснение есть и в состоянии понимания бытия, имея в виду, что в такого рода понимание вовлечены физиологические процессы головного мозга, то при этом на место живого тела (Leib) ставят физическое тело (Körper). У нас вообще нет никакой возможности обнаружить, как телесно живёт (leibt) головной мозг при мышлении. То, что мы видим на электроэнцефалограмме, не имеет ничего общего с телеснением мозга, но скорее связано с тем фактом, что живое тело можно помыслить и как физическое тело, а последнее мыслится физико-химическим образом.

Я могу лишь сказать, *что* в телеснении принимает участие также и головной мозг, но не могу сказать, *как* именно. Естествознание принципиально не может постичь это «как» телеснения.

То, что нельзя сказать, каким образом головной мозг участвует в мышлении, – это безосновность (Abgrund). Это та же самая безосновность, к которой приходят естественные науки, когда выводят восприятие увиденной вещи из вызванного световыми лучами нервного раздражения, которое в коре головного мозга должно преобразовываться в «восприятие». «Преобразовываться» – этим уже слишком много сказано, это уже теория. Феноменология понимает то, что может быть понято, естествознание же тем, что может быть понято, не интересуется.

С феноменологической, dasein-аналитической, точки зрения можно лишь сказать, например, *что* физико-химически изменения клеток крови возникают так-то и так-то внутри некоторого определённого отношения к миру. Однако, исходя из этого, никак нельзя объяснить «*что*» (Was) физико-хи-

мических изменений. Например, никогда нельзя сказать, что умножение количества белых кровяных клеток означает их умноженное «стремление пожирать». Тем самым нечто физико-химическое превращалось бы в антропоморфное.

Научно всегда может быть установлено лишь «после чего» (Worauf), но не «из чего» (Woraus). Это «после чего» раньше называли каузальной связью, а сегодня – информацией. Всякий естественнонаучный индуктивный вывод – гипотетический. Всегда может быть и по-другому.

Экзистенция любого учёного-естественника – как и любого человека вообще – всегда говорит против его собственной теории.

Наличность<sup>15</sup> (Vorhandenheit) сама по себе – не объект естествознания. Если наличности как таковой нет, нельзя браться «доказывать», что что-то есть. Если мыслить строго естественнонаучно, то сначала следовало бы доказать, что есть наличность, однако этого наверняка сделать нельзя. Согласно методическому принципу естествознания, что-то есть лишь тогда, когда оно доказано. Так что прежде всего должна была бы доказываться наличность, иначе никак нельзя начинать доказывать, что имеется в наличии нечто определённое, отдельное.

Отношение (Verhalten) (понимаемое dasein-аналитически) = себя-держание (Sich-halten) в чём-то и при чём-то, выдерживание (Aushalten) открываемости сущего, выдерживание стояния-в-открытости. Хайдеггеровский термин *отношение* ни при каких обстоятельствах нельзя ошибочно понимать как отношение одного полюса к другому, от чего-то к чему-то.

\*\*\*

[Комментарий Мартина Хайдеггера к докладу Всемирной организации здравоохранения о психосоматических нарушениях, сделанному Швиддером [Schwidder] (Zschr. f.

<sup>15</sup> Наличность в смысле свойства (-heit), а не предмета. – Прим. перев.

*psychosomatische Medizin*, 11. Jg., 2. Heft, 1965, p.146 ff.) В тексте написано:]

«Индивидуум рассматривается как комплексная динамическая система, находящаяся в нестабильном состоянии равновесия, действующая и реагирующая на изменения в окружающей среде и в самой системе...

Когда психологические и физиологические процессы различаются, говорят о различных сторонах *одного* феномена...  
...двойное значение прилагательного “психосоматический”...

С одной стороны, под этим понимается упомянутый выше медицинский принцип, что при изучении всех болезней основополагающей должна быть согласованность действий души и тела (*Körper*). С другой стороны, тем же самым прилагательным описывается то, что при определённых болезненных нарушениях главенствует влияние психологических факторов.

“Стресс”... Нагрузка из-за происходящего в окружающей среде ... решающей [является] всегда *связь, которая существует между нагрузкой и внутренними способностями индивидуума к её переработке*».

**Хайдеггер.** В таком понимании вообще нет человеческого бытия. Всё переключено на систему процессов, на состояние равновесия таких процессов, которые определяются окружающим миром и так называемым внутренним. Связь между окружающим миром и собственной системой не обдумывается.

8 июля 1965, Цолликон

Учёный-естественник как таковой не может не только различить психическое и соматическое в отношении их измеримости или неизмеримости, но он *вообще не может* встретиться с такого рода различием. Он может различать лишь имеющие различную величину предметы. Ибо он мо-

жет только измерять и при этом всегда уже заранее предполагает измеримость.

Когда сидят на стуле, то это не что-то вроде соприкосновения друг с другом в пространстве двух физических тел. Стул – изначально – даже и не физическое тело. Стул – это вещь, и как таковая вещь он сам от себя уже связан со столом и с пространством, в котором я пребываю. С другой стороны, моё нахождение на нём – это открытое-бытие-здесь. Сидеть значит пользоваться каким-то подручным средством (Zeug).

Название «психосоматическая медицина» старается осуществить синтез двух вещей, которых просто нет.

Бытие-в-мире как таковое – это телеснение, но не *только* это. Нет, как это ошибочно полагал Кант, какой-то чувственной аффектации, к которой затем должен присоединиться рассудок с каким-то понятием. Кант здесь вовсе не усматривал живого тела, разве лишь часть его в виде чувственности.

Телеснение принадлежит бытию-в-мире, которое и есть первичное понимание-бытия. Поэтому понимание-бытия не просто дополнительно добавляется к телеснению.

Телеснение всегда соучаствует в опыте присутствующего. Само же присутствие, напротив, никакое не телеснение. Телеснение соучаствует и при восприятии (Vernehmen) присутствующего как безмолвно позванного (vor sich hin Angesprochenes).

При диагнозе «афазия» используют неправильное название. Ибо страдающий афазией вполне может сказать, что он имеет в виду, только это не проговаривается вслух. Язык (Sprache) означает *glossa* – то же, что и язык (Zunge).

В том, как использует понятие языка феноменология, нет никакой натяжки, наоборот, есть сужение в обычно придаваемых языку значениях. При суженном понятии языка как озвучивания я совсем ничего не могу понять.

Вещь обращается ко мне. Если понимать язык как «казание» в смысле «позволять чему-то быть показанным», то «внимать» (Vernehmen) – это всегда язык и вместе с тем говорение слов (Wortsagen).



Книга фон Икскуля (Thure von Uexküll) *Основные вопросы психосоматической медицины*: автор ломится в открытую дверь. Мотив – это движущее основание, и это означает, что о нём как таковом знают, его себе представляют, в противоположность причине (Ursache), которая действует чисто для себя.

У Икскуля мотив понимается как причина, которая всё вызывает. Мотив по сути своей нельзя оторвать от понимания. Сущности мотива принадлежит то, что он как таковой понимается, чтобы ему следовать. Это бессмыслица – утверждать, что сначала имеется мотив, а потом к нему добавляется «Я». Это гипостазирование мотива.

Наука ни в коем случае не может критиковать философию, поскольку она сама основывается на философии.

У Вайцзекера (Viktor Freiherr von Weizsäcker) так называемое введение субъекта в медицину происходит таким образом, что субъект затем снова интерпретируется с естественнонаучной точки зрения.

Всякий синтез происходит всегда лишь так, что, соединяя вещи, уже видят впереди единство, которое принимают во внимание. Не собирают вместе отдельные кусочки вещей для получения какого-нибудь синтеза. Такое собирание, если в нём не видят впереди никакого единства, может дать в результате лишь суммирование. Единство никогда не может стать видимым просто из того, что мы видим отдельные части вместе.

Это точно так же, например, как при различении красного и зелёного. Я не могу отличить красное от зелёного, если я не вижу цвет. Если я хочу различить красное и тяжёлое, то ничего разумного из этого не получится. Психика и соматика не относятся к человеческому бытию так, как красный и зелёный относятся к цвету, ибо психика и соматика – это не два разных вида одного общего – «человека». Красное и зелёное – варианты цвета, но психика и соматика – не варианты человека.

Когда я при употреблении понятий психики и соматики говорю о различных формах явления, я говорю как о ве-

щах (dinglich), и я говорю о них как о вещах и тогда, когда говорю о психике и соматике как о двух различных коммуникативных средствах (Medien), в которых транслируется человеческое бытие. Такое различие даже онтологически неправильно, ибо психика и соматика – это не два вида, относящихся к одному роду.

У Аристотеля психика – энтелехия тела, или соматики. В его книге *De Anima* (412 а) говорится: «Психика – это способ бытия чего-то живого»<sup>16</sup>.

Энтелехия человека – это *logos*.

В христианстве считается, что тело – это зло, что-то чувственное, и что душа должна быть спасена. В таком случае психика из «способа бытия чего-то живого», овеществляясь, превращается в «нечто», в какую-то душевную субстанцию. Это было необходимо, когда возникла идея вечности души.

Вся терминология, при помощи которой врачи говорят о естественнонаучных вещах, заимствована из области, которая ни электрически, ни химически не определяется. Например: язык, письменность, буквы, слова, информация.

То, например, что понимается под языком, получается, конечно же, не из химических процессов.

Констатируемо всё то, что учёный-естественник способен подтвердить физико-химическими процессами в головном мозге. Против этого нечего возразить. Однако же не следует забывать, что все эти результаты лишь правдоподобные, гипотетические, ибо в любое время может обнаружиться доказательство противоположного.

Между тем всеми этими констатациями не затрагивается феномен памяти и воспоминания. Всё это – лишь условия для явления феномена, но не *причина* и не сама память.

<sup>16</sup> Аристотель. *О душе. Сочинения в 4-х тт.* Т. 1. М.: Мысль, 1981. С. 395. – Прим. перев.

\*\*\*

[Примечания к докладу профессора Акерета (Robert U. Akeret) о памяти, «Бургхольцли», 10 июля 1965.]

Память имеет двойное значение: «на память» означает то же, что и вспоминание о чём-то как удержание в памяти. Удержание интерпретируется как сохранение (Speicherung), как что-то всецело вещественное.

Память – это удержание чего-то, что было в мире, в открытости человеческой экзистенции. Когда я кладу портмоне в шкаф, это не удержание и не процесс, происходящий в памяти. Нельзя отрицать, что при этом, поскольку человек живёт телесно, в головном мозге происходит что-то, что может быть зафиксировано в теле (Leibkörper).

Феномен воспоминания нельзя постичь естественнонаучно, можно констатировать лишь телесные (leib-körperhaft) условия его выполнения, а это две совершенно разные вещи.

Нельзя измерить процесс измерения чего-либо. Следует освободиться от мышления в терминах вычислимости, иначе нельзя увидеть феномены.

Всякая вариация условий приводит к изменению обусловленного.

\*\*\*

[Рассуждения Мартина Хайдеггера об *аффектах* в его книге о Ницше.]

«Состояние» (Zustand) касается бытия-в-мире как бытия-самости.

Когда я в печальном настроении, то вещи обращаются ко мне совсем иначе или не обращаются вовсе. Здесь имеется в виду не чувство в субъективном смысле, то есть, что у меня есть это чувство. Чувство касается всего моего бытия-в-мире как моего бытия-самости. Настроенность – это не что-то существующее само по себе, она принадлежит бытию-в-мире как бытию, к которому обращаются вещи (Angesprochensein von den Dingen).

Настроенность и отнесённость – это одно и то же. Всякое новое бытие-настроенным – всегда лишь перестройка настроенности, уже всегда существующей во всяком поведении.

Следует видеть, что там, где я не настроен ни весело, ни печально, ни ещё каким-то конкретным образом, также господствует какое-то настроение. Чисто теоретическое поведение, такое как наблюдение при проведении лабораторных исследований, – это тоже своего рода настроенность. Это бытие-настроенным не равнодушие, а уравновешенность, при которой ничто, кроме исследуемого предмета, не может меня завлечь.

(«Установка» (Einstellung) – слишком механистический термин, словно наведение на резкость подзорной трубы.)

*28 ноября 1965, Цолликон*

В качестве критики книги Хэфнера (Heinz Häfner) о психопатах следует сказать следующее. Когда Хэфнер утверждает, что психиатрический Dasein-анализ якобы берёт у Хайдеггера метод, то он утверждает нечто невозможное, ибо фундаментальная онтология Хайдеггера – это онтологический метод, а психиатрический Dasein-анализ – это не онтология.

Непрерывность, материальность, консистенция – не определения наброска мира (Weltentwurf); эти вещи могут лишь различным образом показывать себя внутри сущего, раскрываемого наброском мира. Бинсвангер подразумевает здесь сущее, доступное через набросок мира, так-то и так-то являющееся. Это так-то и так-то являющееся сущее – не разные наброски мира. Бинсвангер путает онтологическое наброска мира с сущим, которое в наброске мира разомкнуто, – возможным так-то и так-то являющимся сущим, то есть с онтическим.

Набросок мира двойствен: набрасывание мира и то, что является на основе этого наброска. То, что является, можно обозначить как «наброшенное». Бинсвангер ошибочно называет это наброшенное наброском мира.

29 ноября 1965, Цолликон

Заметки по поводу критики Бланкенбурга<sup>17</sup>

Просвет бытия вовсе не дан в непосредственной онтической повседневности, мы усматриваем его лишь при размышлении.

Под «опосредованием» (*Vermittlung*) Бланкенбург подразумевает переход от онтологического к онтическому. Такой переход невозможен, а потому невозможно и опосредование. Бланкенбург полагает, что то, что является в просвете, должно быть опосредовано. Вместе с тем как раз просвет бытия и есть то, что делает возможным явление сущего. Следовательно, ни для какого опосредования здесь нет места.

Когда Бланкенбург использует слова «исходная точка» и «начало» (*Ansatz*), то он принимает онтологическое определение *просвета бытия* как конкретное сущее, как что-то онтическое, которое само по себе существует и которым затем следует опосредовать эмпирически являющееся, в то время как смысл просвета – делать возможным явление онтически данного. Тут никакого посредничества не нужно.

Хотя Бланкенбург, в отличие от Бинсвангера, видит онтологическое различие, однако интерпретирует он его неверно, поскольку также принимает бытие как нечто сущее, которое должно быть затем чем-то другим опосредовано. Сам тезис Бинсвангера о «пути между *Dasein*-аналитикой и частными предметными областями психиатрии» может происходить лишь из неправильного представления. Это происходит из представления об онтологии как о чем-то, что – как солнце – находится вверху, в то время как конкретные предметные области находятся внизу. А затем он собирается постоянно бегать туда-сюда между двумя областями, между верхом и низом. Но в действительности нет никаких «верх» и «низ»,

<sup>17</sup> Относится к работе Вольфганга Бланкенбурга: Blankenburg W. *Psychologie und Wesenserkenntnis – Zur daseinsanalytischen Kritik der Schule von Boss* // Jb. f. Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie 12. Jg. H. 4. S. 300.

поскольку нет ничего отдельного. Ибо онтологическое различие – вовсе не разделение, а как раз наоборот.

Когда Бланкенбург говорит далее о «побуждениях» (Anstöße), то в этом заключается то же самое недоразумение, что и в термине «начало мышления» (Denkansatz), а именно, что онтологическое – это некая вещь для себя (Sache für sich).

Когда далее Бланкенбург говорит о том, что существует «чрезвычайное отношение напряжения между наукой и онтологическим размышлением», то в действительности ни о каком таком чрезвычайном отношении напряжения не может быть и речи. Ибо всякое онтологическое размышление относится к чему-то, что имманентно принадлежит науке, то есть к чему-то для науки необходимому. Когда я говорю, что нечто для науки недоступно, оно всё-таки остаётся для науки необходимым. Значит, здесь не может быть речи о каком-то отношении напряжения.

Так что экзистенциалы – это не побуждения к Dasein-аналитическому видению в психиатрии. Они, скорее, как раз *содержание*, они как раз со-определяют конкретное описание состояния страха у определённого человека. *Страх*, например, это не побуждение, я с самого начала вижу страх таким образом, каким его характеризует экзистенциал настроенности в качестве отличительного способа бытия-настроенным.

Какова же научная структура такой специальности, как психиатрия? Бинсвангер нигде не говорит о научной структуре своего Dasein-анализа.

Когда Бланкенбург говорит о «соблюдении принципиальной границы между наукой и онтологией», то этим подразумевает, что для онтического научного способа рассмотрения онтология недоступна. Однако Бинсвангер как раз этой границы не соблюдал, а перетолковал онтологическое онтически.

Можно сказать яснее: у науки есть возможность взглянуть на онтологические структуры исходя из самой себя, но у неё нет возможности их как таковые постигать и обдумывать. Но если это происходит, то есть онтологическое

размышление подлинным образом тематизируется, то это не значит, что онтологическое при этом изолируется как особая область, так что между онтологическим и так называемым фактическим возникает пропасть. Нет, онтологическое при этом остаётся определяющим самого фактического, и это фактическое как таковое как раз, собственно, и видится лишь посредством онтологического размышления.

\*\*\*

По поводу статьи Бинсвангера о «фобии каблука»<sup>18</sup>: каким образом Бинсвангер вообще приходит к «непрерывности» (Kontinuität)? В действительности эта категория – способ падения (Verfallen) и павшего (Verfallenen). Падение – это всегда падение в несоразмерное Dasein(y) сущее. Для этой Dasein-несоразмерности вещей можно было бы констатировать нечто вроде непрерывности. Это было бы, таким образом, овеществление падения.

Страх девушки перед нарушением непрерывности означает, что девушка в падении уже живёт при вещах и узнаёт вещи в их связности и стабильности. Это вопрос целостного (ungebrochene) бытия самости, собранности

<sup>18</sup> Binswanger L. Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie // *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*. Bd. LVII, 1946. S. 209–239. Wieder abgedruckt in: *Vorträge und Aufsätze I*, S. 190–217. [В русском переводе: Бинсвангер Л. Экзистенциально-аналитическая школа мысли в психиатрии // *Экзистенция. Новое измерение психиатрии и психологии*. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 321–322. В статье описан случай девушки, пережившей приступ страха в возрасте пяти лет, когда при катании на коньках у неё оторвался каблук ботинка, застрявший в металлическом основании конька. С тех пор девушка, которой к моменту анализа был 21 год, приходила в обморочное состояние даже при разговоре о каблуках. В психоанализе страх потери каблука трактовался как страх рождения, страх отделения от матери. Бинсвангер объясняет фобию наличием у девушки особого типа наброска мира, основанного на экзистенциальном априори непрерывности, а её обмороки – единственным способом сохранить целостность этого «мира». – Прим. перев.]

(Versammeltsein). Страх связан с чувством укрытости, которое характеризует бытие-при-матери. Это определённое бытие-с, а не формальное единство.

Нужно исследовать, каким образом нарушением связности оснащения нарушается отношение больной к миру. Затрагивается подручность. Dasein растворяется в определённом повседневном мире. Но это не набросок мира в направлении непрерывности (auf Kontinuität hin).

Фиксация на ботинке – это отдельный вопрос. У девушки нет, например, никакого страха перед тем, что сломается ножка стула. У стула нет той близости к телу девушки, которая есть у каблука, принадлежащего её телесности (Leiben) почти так же, как пуговица на платье. Нужно тщательно исследовать, каким образом девушку занимают (in Anspruch nehmen) отдельные вещи, такие как каблук, ножка стула, пуговица или слюна. Говорить здесь – как это делает Бинсвангер – о нарушении непрерывности или о том, что проект мира характеризуется категорией непрерывности, будет формализацией экзистирования, которая выхолащивает любое фактическое содержание.

29 ноября 1965, Цолликон

*Заметки по поводу предстоящих в 1966 году лекций  
Медарда Босса в Аргентине*

Стояние-в-открытости настроено, оно всегда есть открытость окружающему миру. *Просвет* – это не экзистенциал. Бытие-открытым Dasein(a) выступает в просвет.

Всё экзистирование, наше поведение необходимым образом телесно, но не только. Оно само в себе телесно. Только прежде нужно определить экзистирование как отношение к миру.

Речь о телесном как условии – не феноменологическая интерпретация, а скорее то, что сказано извне. Если я говорю об условии, то я опредмечиваю и то, и другое, телесное и экзистирование. Когда я говорю об условии, я уже снаружи, я уже, собственно, выпал из экзистирования.



30 ноября 1965, Цолликон

Сознание всегда предполагает Dasein, а не наоборот. Знание и сознание всегда уже движутся в *открытости* «вот» (*des Da*). Без неё они совершенно невозможны.

«Dasein-анализ» Бинсвангера по своему основному характеру – это онтическая интерпретация, то есть экзистентная интерпретация данного фактического Dasein.

Если смотреть исторически, то отношение онтической интерпретации и онтологии – это всегда отношение коррелятивное постольку, поскольку из онтического опыта обнаруживаются новые экзистенциалы.

Из этой интерпретации следует: Dasein-анализ как онтическая наука был бы совсем новой наукой. Наука означает систематическое упорядочение интерпретаций опыта. Всякая наука строго связана со своей предметной областью, однако не всякая строгость есть точность в смысле вычисления.

Единый полюс в психотерапевтической науке – это экзистенцирующий человек.

1965, Цолликон

Фрейдовская метапсихология – это перенос неокантианской философии на человека. С одной стороны у него естественные науки, а с другой – кантианская теория предметности.

Для осознанных человеческих феноменов он также постулирует отсутствие пробелов в объяснимости, то есть непрерывность каузальных связей. Поскольку таковой «в сознании» нет, он должен изобретать «бессознательное», в котором должна иметься эта непрерывность каузальных связей. Постулат состоит в сплошной объяснимости душевного, причём объяснение и понимание отождествляются. Этот постулат не взят из самих душевных явлений, это постулат современного естествознания.

То, что у Канта выходит за рамки восприятия, например то положение вещей, что камень становится тёплым, *потому что* светит солнце, у Фрейда и есть «бессознательное».

Я говорю о мышлении и опыте, а не о знании, потому что знание относится к знанию в смысле несомненно верного.

Мой тезис таков, что сущность человека – это понимание бытия. Я могу узнать (*erfahren*) сущность человека, исходя из понимания бытия. Этот опыт становится гипотезой только в тот момент, когда я ставлю перед собой задачу наблюдать и понимать человека с определённой точки зрения.

6–9 марта 1966, Цолликон

Гуссерль в своих *Логических исследованиях*, опубликованных в 1900–1901, говорит об актах, придающих значение. Согласно Гуссерлю, конституирование предмета сознания происходит таким образом, что первично даются гилетические данные, чистые чувственные ощущения, а затем эти данные ноэматически, т. е. посредством мышления, получают некоторое значение. Другими словами, раздражителю посредством психического акта придаётся некоторое значение. Между тем целое – это чистая конструкция.

При настоящей скуке становятся скучны не только какие-то определённые вещи, а становится скучно вообще. Это значит, что всё одинаково малоинтересно. В скуке – как следует из самого слова<sup>19</sup> – играет роль время. Больше нет никакого будущего, никакого прошлого и никакого настоящего. В скуке выказывает себя (*ereignet sich*) неуловимое притязание бытия.

Касательно восприятия смотри у Канта: «Антиципации восприятия» в *Критике чистого разума* (A 166 ff, B 207 ff).

Когда я нечаянно коснусь горячего блюда и тут же – прежде чем что-то сообразить – отпряну, то здесь и в самом деле имеет место чистый, никакого значения не имеющий, неосмысленный раздражитель. Здесь нет никакого

<sup>19</sup> *Langeweile* (скука) состоит из *lange* (долгий, длинный) и *Weile* (промежуток времени, досуг). – Прим. перев.

качества, только интенсивность, величина интенсивности. Эта редукция бытия-в-мире до интенсивности раздражителя имеет место и играет большую роль, например, при боли.

Когда нагрузка спадает, то на её месте появляется не просто не-нагрузка, не просто отрицание (Negativ) нагрузки. Каким же образом чисто отрицательное могло бы нагружать? Нагрузочным при освобождении от нагрузки становится то, что больше не требуется постоянное бытие-востребованным (Angesprochensein). Я лишаюсь тогда причастности к миру (Welthafte), у меня в нём больше нет поддержки (Halt), я становлюсь беспомощным (ratlos). Совет (Rat) – это то, чего я могу придерживаться. Говорят и о запасе (Vorrat), который имеется в распоряжении. При освобождении от нагрузки сущностная черта действительного бытия-востребованным находится под угрозой. Речь идёт о привации бытия-востребованным. В скуке происходит само-уклонение (Sich-Entziehen) от всего сущего, но не его исчезновение как при страхе.

Герменевтический круг не недостаток, а подлинно позитивное в человеческом Dasein.

Мотив: «движение», то, что ко мне обращается, а не служит причиной.

О художнике Сезанне можно было бы сказать: он следует своему мотиву. Гора, которую он рисует, не причина его картины. Но увиденное как таковое определяет вид, способ и образ его действий при рисовании. Гора *quia* так-то и так-то им увиденная – это определяющая основа, то, исходя из чего художник будет склонен к тому или иному поведению.

Предмет – наука – понятийность – общепринятая исчисляемость: основой всего этого является отношение к миру, свойственное предоставлению (Stellen), бросанию вызова. Каузальность играет роль, когда мы рассчитываем на то, что за одним положением вещей закономерно последует какое-то другое. Поскольку при феноменологическом рассмотрении вообще не рассчитывают, то и каузальность не имеет никакого смысла. Манипулирование природой и опе-

ративная установка по отношению к ней – это лишь другое название того же самого положения вещей: предоставления природы.

Если нам предстоит экзамен, то экзамен вызывает напряжение, служит причиной нагрузки. Отменяется причина – прекращается следствие. Говорят также, что экзамен мотивирует нагрузку. Здесь, однако, мотив приравнивается к причине.

Когда так говорят, то нагрузка и освобождение от нагрузки превращаются в один процесс, в одну последовательность. При этом моё бытие-при (Dabei-sein) больше никак не принимается во внимание. Феномены нагрузки и освобождения от нагрузки просто опредмечиваются и уже больше не рассматриваются как принадлежащие человеческому бытию. Это не соответствует существу дела, поскольку мой способ бытия-при больше никак не принимается во внимание. Ведь я же не течение процессов, это не по-человечески!

То, например, что состоялся экзамен, – это не просто процесс, вроде прошедшего дождя, а нечто историческое в человеческой ситуации, относящейся к истории жизни какого-то человека.

Вместо того чтобы постоянно говорить лишь об отношении Я-Ты, следует скорее говорить об отношении Ты-Ты, поскольку в Я-Ты всегда говорится лишь от меня, в то время как на самом деле здесь есть обоюдная связь.

Повод (Anlaß) приравнен к приведению в действие (Auslösen) – значит ли это, что причина будет действенной? Если я, например, даю хинин больному малярией, то буду ли я лишь поводом к тому, что хинин уничтожит малярийную амёбу? Затем тело пациента излечится от малярии. Если врач знает о своём простом бытии-поводом, то бытие-с при такого рода терапии ещё вполне может состояться; однако если врач сам себя понимает так, словно он способствует излечению некоторого объекта, то человеческое бытие и бытие-с отсутствуют.

Самому врачу нужно как бы отступить (sich zurücknehmen) и позволить другому человеку быть. Это совсем

другие способы поведения, которые со стороны никак нельзя различить. Здесь заложена основа экзистенциального различия между домашним врачом и заведующим отделением в клинике. Характерно, что домашние врачи – вымирающий вид.

Настроенность касается не только настроения, умения-быть-настроенным тем или иным образом. Скорее, эта настроенность – в значении настроений – одновременно содержит в себе связь с тем, каким образом и каким способом мы доступны требованию, обращению бытия. Всякая расположенность (*Befindlichkeit*) – понимающая, а всякое понимание – расположено, так что понимание и расположенность в равной мере изначальны. Третье равнозначальное – это речь. Расположенное понимание есть само в себе казание, показывание.

Гегелевское «опосредование»: опосредование понимаемого представления с помощью «Я».

Всякий физический эксперимент отсылает назад к области чувственного, поскольку он должен из неё исходить и в неё возвращаться. Поэтому и атомная физика, несмотря на способность частиц превращаться в энергию, остаётся зависимой от телесного (*Körperliches*).

*7 июля 1966, Цолликон*

Феноменология – наука в большей мере, нежели естествознание, особенно если понимать науку в значении изначального знания, того, что на санскрите называется «*wit*», что означает «видеть». Хотя естествознание и кичится своей научностью, но его решающее время уже несколько столетий как позади. Это решающее время было ещё при Галилее. Сегодняшние учёные-естественники – всего лишь бегущие следом ремесленники в той сфере, которая давно уже для них разомкнута. Если Галилей в своё время создал проект природы, согласно которому природа является сплошной взаимосвязью движущихся точечных масс, то сегодня необходимо осуществить набросок (*Aufwurf des Erwurfes*) бытия-

в-мире. Таковой, однако, бесконечно сложнее, нежели проект природы Галилея, поскольку он касается уже не просто безжизненной природы, а человека, и должен осуществляться вопреки традиционному антропологическому представлению, которое и само дано лишь неясным образом.

Для проекта природы Галилея решающей была исчисляемость. Для Dasein-аналитики решающей будет проблематичность (*Fragwürdigkeit*) человека и его умение-экзистировать в сегодняшнем мире. То, что на языке психологии называется устремлениями (*Strebungen*), из перспективы Dasein рассматривается как забота, а онтически – как работа, работаение – в самом широком смысле.

13 ноября 1966, Цолликон<sup>20</sup>

*О роли генетического способа рассмотрения*

Похоже, что удостоверение процессов, в которых нечто (например состояния болезни) возникло, – это единственно возможный путь к определению того, чем является это состояние.

Значение, а то и вовсе необходимость *генетического способа рассмотрения* тотчас же любому очевидны. Этот способ считается само собой разумеющимся, однако страдает одним недостатком, который слишком легко, а потому и в большинстве случаев упускается из виду.

Для того чтобы мы могли объяснять генетически, каким образом возникло какое-то состояние болезни, необходимо прежде всего выяснить, чем же является это состояние болезни само по себе. До тех пор пока это остаётся невыясненным, все стремления объяснить что-либо через генезис тематически направлены вовсе не на то, *что* должно быть объяснено. Всякое объяснение предполагает выяснение сущности того, что должно быть объяснено.

Понимание этого положения вещей уже подрывает само собой разумеющийся характер роли генетического способа

<sup>20</sup> Рукописный текст Мартина Хайдеггера.

рассмотрения. Этим, однако, дело не ограничивается. Ведь может случиться так, что при надлежащем выяснении сущности некоторого состояния болезни окажется, что эта сущность налагает запрет на возможные попытки каузально-генетического объяснения этого состояния.

Тот, кто упорствует в желании генетического объяснения, не удовлетворив необходимости вышеуказанного *выяснения сущности* объясняемого, уподобляется человеку, который стремится достичь цели без того, чтобы прежде на неё взглянуть. Всё объяснение – если только оно делается надлежащим образом – простирается лишь настолько, насколько объясняемое было прежде выяснено в своей сущности.

Что толку во всех объяснениях, если остаётся неясным то, что нужно объяснить? Может быть, совершенно ошибочно полагают, что неясное когда-нибудь станет ясным благодаря объяснениям?

*6 июля 1967, Цолликон*

Когда мы, люди, о чём-то говорим, то исходим из общей предпосылки, о которой по большей части совсем не думаем, потому что она довольно простая, а именно, что нечто продолжает держаться как нечто, т. е. остаётся одним и тем же. То, что мы предполагаем, это положение об идентичности. Наука честолюбиво подкрепляет доказательствами то, с чем имеет дело, соответственно, она должна знать, что значит «доказывать». Что значит «доказывать»? Что значит «доказывать» какое-то положение? Доказательство – это обоснование. Все науки предполагают положение об основании. Ничего нет без основания. Однако до сегодняшнего дня это положение об основании ещё в достаточной мере не разбиралось. Наука предполагает природу как определённую область сущего, которая может быть измерена. Её предпосылка – измеримость, а предпосылка измеримости – однородность пространства и времени.

Ньютоновское пространство ещё можно созерцать, то есть иметь непосредственно в настоящем. В сравнении с

этим, в ядерной физике в самое недавнее время произошло нечто фундаментальное. Механизм эксперимента участвует в эксперименте таким образом, что результат оказывается подверженным влиянию самого эксперимента, так что предмет эксперимента как таковой больше уже не является наглядно доступным. Как тут можно экспериментировать?

Здесь выскакивает модель, например модель атома Нильса Бора. Модель здесь становится необходимой. Бор позаимствовал эту модель из планетарной системы; модель даёт указания для вопрошания. Сейчас она уже устарела. Есть и другие модели, например атомное ядро, окруженное колебаниями. По одной модели можно рассчитать местоположение, по другой – импульс. Там, где предметы перестают быть наглядными, но где тем не менее остаётся в силе необходимость вычисляемости, в игру вступает модель. Когда механизм эксперимента неизбежно изменяет предметы, то в руках у нас уже не предмет, а лишь изменение. Перестал ли предмет быть наглядным? Понятие модели имеет смысл лишь в физике. Там, где появляется модель, проект природы носит уже не онтологический, а всего лишь инструментальный характер.

Всё это сказано лишь в качестве примера того, что такое предпосылка.

В отличие от ядерной физики, человеческий разговор – это то, что есть мы сами. Непосредственно и постоянно узнаваемое на опыте, но не что-то предметное. Однако эта не-предметность человеческого разговора – нечто совсем иное, нежели ставший не-предметным проект физики. Предпосылка разговора – это язык.

Арнольд Гелен (Arnold Gehlen), ссылаясь на Гердера (Johann Gottfried Herder), определяет человека, ориентируясь на животных. По отношению к животным человек существо недостаточное. Человеку не хватает надёжной приспособленности животного к окружающему миру. Гелен назвал это мирооткрытостью (Weltoffenheit), которая не имеет ничего общего с открытостью в значении нашего просвета.



Представление о языке всё в большей мере определяется не из самого языка, не из разговора друг с другом, а исходя из того способа, которым «говорит» и «считает» компьютер. Происходит уподобление языка компьютеру. Судьба физики, превратившейся нынче в ядерную физику, вызывает беспокойство у мыслящих физиков, поскольку они видят, что у человека, помещённого в тот мир, который создан ядерной физикой, уже нет больше доступа к миру. Доступными остаются лишь вычисляемость и результат. В этом положении пытаются помочь себе так, например, как Гейзенберг, прочитавший доклад о Гёте и современном естествознании. Там он пробует сделать нечто совершенно не выдерживающее критики, а именно показать, что то, на что держит курс физика – некая формула мира (Weltformel), сведение всего к одному простому положению, – соответствует «прафеномену» Гёте или «идеям» Платона. Гейзенберг упускает из виду, что математическая формула, даже и сколь угодно простая, есть нечто принципиально иное, нежели прафеномен Гёте. Но ещё большая беда Гейзенберга состоит в том, что он не может сделать свою физику относящейся к жизни человека. Есть другие физики, которые соединяют науку с верой.

Говорить – это сказать = показать = позволять увидеть = сообщать и, следовательно, слышать, соответствовать высказанному притязанию, подчиняться ему и смиряться с ним.

*8 июля 1967, Цолликон*

Доказательство: при помощи выводов из аксиом или положений вещей, взятых в качестве предпосылок, например из основного предположения об устройстве человека. Но основное предположение доказать нельзя; существуют гипотетические, в себе очевидные основные предположения.

Из того, что некое основное предположение не может быть доказано, могут, однако, заключить, что все взятые в качестве предпосылок основные предположения имеют одинаковую ценность.

Сегодня люди отвергают важность вещей, переживаемых в непосредственном опыте. Это не учитывается. При этом большинство доказательств основывается на одних лишь гипотезах.

Нельзя доказать, что существуешь.

Можно лишь констатировать нечто, что с естественно-научной точки зрения соответствует обмену веществ, если предполагается, что то положение вещей, которое следует констатировать, а именно существующий человек и его обмен веществ, уже существует. Это положение вещей мы преднаходим, его наличие доказать нельзя.

Если доктор М. утверждает, что проводить психотерапию можно, лишь сначала опредметив человека, потому что определяющей при этом является терапия, а не экзистенция человека, и потому что можно проводить лишь терапию, которая является действенным обращением с предметами, т. е. чем-то чисто техническим, то после такой терапии человек никогда не станет здоровее. В такой терапии человек окончательно исключён, и самое большое, что из этого может получиться, – это более отполированный предмет.

Является ли бытие-друг-с-другом встречей или же способность-встречать предполагает бытие-друг-с-другом? Верно последнее.

*22 ноября 1967, Цолликон*

Психологические теории возникают под напором традиции, ибо традиция не знает ничего иного, кроме такой бытийной характеристики, как субстанциальность, кроме опредмечивания и овеществления, что не всегда должно быть так грубо, как в схоластике с её установлением вечной субстанции души.

Психика и психология = попытки опредмечивания человека.

Нечто не-физическое (Nicht-körperliches) признаётся, одновременно оно определяется в соответствии с методом

физического опредмечивания. Метод его определения берётся не из «психического», не из самого не-физического, но осуществляется без определения в горизонте натуралистического исследования, которое одно только и считается научным. Оправданность психологии состоит в том, что она признала нечто не-физическое, а её ограничение состоит в том, что она хотела определять таковое методами исследования физического тела, методами естествознания.

Оправданность психологии состоит лишь в её подходе и серьёзном отношении к не-физическому, но затем её оправданность заканчивается, ибо потом это не-физическое она исследует неподобающими методами. Это оправданность, превратившаяся в неоправданное.

*8–16 марта 1968, Ленцерхайде*

То стояние-в-открытости, в качестве которого экзистирует человек, не следует ошибочно понимать как некий имеющийся в наличии пустой духовный мешок, в который что-то может при случае попасть. Скорее, человек как стояние-в-открытости – это бытие-открытым для внятия присутствию и присутствующему, открытость для вещи-вещности (Dingheit). Без этого стояния-в-открытости никакая вещь не могла бы явиться сама от себя, даже вот этот стол. Открытость, в качестве каковой экзистирует человек, это всегда открытость притязанию, исходящему от присутствия чего-то.

Детерминизм отвергает свободу, а раз он её отвергает, то должен иметь определённое представление о свободе. В естественнонаучном представлении свобода всегда была лишь не-каузальным, а-каузальным событием. Следовательно, детерминизм с самого начала стоит вне свободы. Свобода не имеет ничего общего с каузальностью. Свобода – это бытие-свободным и бытие-открытым для притязания. Это притязание есть тогда движущее основание, мотив. В этом вообще нет ничего общего с причинно-следственной цепочкой. Притязание – это движущее основание для того, чтобы

человек отвечал (Entsprechen). Бытие-открытым притязанию находится вне измерения каузальной обусловленности. Поэтому детерминизм вообще не достигает сферы свободы. И не может ничего о ней сказать. Поэтому в том, что касается свободы, безразлично, сколько причин чего-то мы знаем, знаем ли мы их все или же ни одной.

Основное определение Dasein: открытое притязанию присутствия. Растение тоже находится в отношении к свету, однако оно не открыто свету как свету. Свет или солнце не даны растению *quia* солнце или свет.

Озвучивание дано вместе с тем, что экзистирование – это телесное экзистирование.

Присутствие стола – это нечто, что ко мне обращается, пусть даже при каких-то обстоятельствах и не тематически. Но без такого обращённого ко мне притязания стол никогда не мог бы показать себя как присутствующее. Я вовсе не могу экзистировать без того, чтобы постоянно – тематически или нетематически – не отвечать на то или иное притязание. Иначе я не мог бы даже шагу ступить или взглянуть на что-либо.

В этой сфере ничего нельзя доказать. Нужно отказаться от мнения, что лишь доказанное является истинным. Есть такие вещи, как присутствие или свобода, которые отвергают всякое притязание на измеримость. Речь идёт не о некой теории, а о вникании в то, что мы сами такое суть.

Теория – это, скорее, суппозиция, которая делает возможным исчисление какой-либо вещи. Выстаивать под притязанием присутствия – это величайшее притязание человека, это – «этика».

Когда я обставляю комнату, это нечто совсем иное, нежели когда человек устраивается в пространстве. Как и к началу второй части *Основ (Grundriß)*<sup>21</sup>, здесь нужно предварительно отметить, что нижеследующее «философствование» нужно постоянно иметь в виду, для того чтобы понимать следующую главу о патологии и терапии. Стало быть, для

<sup>21</sup> Boss, *Grundriss der Medizin und Psychologie*, op. cit. Упомянутые далее названия относятся к рукописи этой книги, находившейся тогда в процессе создания.

врачей это философствование вовсе не является излишним. Человек держится при том, что его касается. Он отнесён к вещам и к окружающим его людям. Неживые вещи издавна представлялись как существующие в пространстве и во времени. Однако человек есть в пространстве совсем иначе, нежели вещи, поскольку он сам – как человек – и пространственный, и временной. Если я перевожу «эк-зистировать» как «выступать-наружу» (*hinaus-stehen*), то я высказываю это, исходя из позиции, противоположной Декарту, против его представления о *res cogitans* в смысле некоторой имманентности. Но таким противопоставлением я поддерживаю это старое представление. Правильнее будет переводить «эк-зистирование» как «вы(с)-стаивание в области открытости» (*aus-stehen eines Offenheitsbereiches*).

Всякое хотение (*Wollen*) – это стремление, но не всякое стремление – это хотение. Хотение принадлежит свободе, бытию свободным для некоторого притязания, которому я отвечаю, и тогда притязание – это движущее основание для хотения. Я хочу, лишь если я позволяю увлечь себя движущему основанию, беру его как таковое на себя, принимаю. На латыни: *nemo vult nisi videns*.

Хотеть можно лишь того, что сам можешь выполнить и осуществить. Поэтому нельзя хотеть, чтобы шёл снег. Можно хотеть и чего-то невозможного, но лишь тогда, когда считаешь это невозможное возможным.

Расположение (*Neigung*) и отвержение (*Abwehr*) – это тоже способы отношения к присутствующему. Психические способности следует понимать как модусы бытия-востребованным и отвечающим.

При желании (*Wünschen*) ничего не осуществляется. Это, однако же, не безразличие, когда я желаю кому-то быть здоровым или посылаю кого-то к чёрту.

Отвечание (*Entsprechen*) есть лишь тогда, когда можно сказать «да» или «нет». Когда же об отвечании говорят и там, где речь идёт о захваченности порывом, то отвечание обесценивается до голого отношения (*Relation*). При порыве нанести удар ножом следует говорить о выданности, упав-

шести на то, что тем или иным образом обращается к человеку. В порыве момент «как» в опыте чего-то *как* чего-то не является эксплицитным.

Чем исключительнее растворение пациентки в любви к своему ребёнку,<sup>22</sup> чем ближе она к нему в этой единственной любви, тем в большей мере эта близость обретает характер узости и удушения. Для того чтобы избавиться от этой запутанности и узости, ребёнок должен исчезнуть, должен быть задушен. Душащая атмосфера (Würge-stimmung) не исчезает и при купании ребёнка. Потому что близость ребёнка *qua* её ребёнка носит в общей атмосфере запутанности и стеснения исключительный характер. Тогда ребёнок сам попадает в ограничивающее, становится этим ограничивающим. Душащее (Würgende) совершенно одолевает больную, и именно то, что было в известной мере близким, приобретает исключительный характер, благодаря чему оказывается возможным это душащее проломить.

Что касается названия, то я предложил бы: «Некоторые основные черты свободного от нарушений (störungsfreien) человеческого Da-sein». В предисловии к этой главе следовало бы отметить, что это лишь некоторые основные черты, притом подобранные применительно к медицинской тематике.

Что касается главы о *памяти*, то следует отметить, что память – это не только сохранение. Когда мы пишем посвящение «на память о...», то называемое здесь памятью не характеризуется сохранением. То же самое и в случае, когда я устраиваю торжество в память о ком-то. Речь при этом идёт не только о том, что тот, кому что-то посвящается, не забыт, а о том, что этот человек постоянно остаётся в настоящем как тот, кто – хотя его уже и нет в живых – со-определяет моё Da-sein. Это не просто сохранение. Это глубокое бытие-затронутым всей той традицией, в которой находится Da-sein. Например, господа медики должны

<sup>22</sup> Относится к симптомам пациентки, упомянутой в книге Медарда Босса *Grundriss der Medizin und Psychologie*; ср. сноску с. 296.

были бы подумать о том, что был Ньютон, что он всё ещё здесь во всём их применении физики. Они просто живут одним днём. Здесь обнаруживается разница между прошедшим (Vergangen) и бывшим (Gewesen). Размышление о бывшем как о всё ещё сущностно сбывающемся (das Wesende) и всё ещё определяющем настоящее и будущее – это не просто сохранение. Сохранение – это слишком примитивно. Одного лишь сохранения недостаточно для того опыта, что я нахожусь в традиции и что любой так называемый прогресс есть разбирательство с традицией. Человек таким образом историчен, задумываются люди об этом или нет. Всё есть разбирательство с историей, с бывшим. Настоящее разбирается с бывшим относительно будущего. Психологическая теория памяти относится лишь к непосредственному неимению в настоящем (das nicht gerade Präsent-Haben), к актуальному неимению в конкретный момент. И представление о памяти как хранилище делает из неё некий аппарат, полностью лишённый временного и исторического характера.

В главе о *сознании* должно ещё острее выступить различие между отношением экстатического Da-sein и сознания и отношением психики и сознания.

14 мая 1968, Цолликон

Язык тождествен пониманию бытия, и без такового невозможно переживать (erfahren) смерть как смерть, то есть как предельную возможность, которая предстоит Da-sein.

Сущностное определение какой-либо вещи состоит из трёх определений.

*Во-первых*, необходимо определение того, как что есть нечто. Что касается человеческого Da-sein, то ответ на это будет такой: как бытие-в-мире, как отношение к присутствующему. Под этим названием даётся описание, для того чтобы вообще знать, о чём здесь идёт речь.

*Второе определение* относится к условию возможности быть таким образом. Применительно к Da-sein таким усло-

вием возможности быть как Da-sein является понимание бытия.

*Третье определение* относится к тому, на чём это условие возможности со своей стороны основывается. Что касается человеческого Da-sein, то для него эта основа – судьба бытия. Если бы Da-sein(y) не было послано бытие, то не было бы и никакого понимания бытия. Главная ошибка Сартра состоит в том, что он рассматривает бытие как нечто полагаемое человеком в субъективном проекте.

**Босс.** 1. Как с точки зрения dasein-аналитики следует понимать то, что какое-либо раздражение нерва где-либо на его протяжении всегда будет ощущаться в конечном органе?

2. Фантомные боли.

3. Нечувствительность к боли при сильном отвлечении внимания.

**Хайдеггер.** *Проблема 1:* Ощущение боли вовсе не локализовано на конце нерва, но последний является отношением к удару или раздражению.

*Проблема 2:* О фантомных болях следует сказать: таковые есть как раз подтверждение экстатической телесности. Моё отношение к большим пальцам ног – живое телесное (leiblich), а не физическое (körperlich). Ощущение чего-то большими пальцами ног раньше понималось как простое наличие больших пальцев ног. Но такого понимания недостаточно. Чувствительность к боли выходит за пределы больших пальцев ног.

*Проблема 3:* О чувствительности к боли сначала следует спросить: что, собственно, значит, внимание? Если его представляют как прожектор, то замечание (Merken) и видение света тоже основываются на понимании бытия.

*27 сентября 1968, Ленцерхайде*<sup>23</sup>

Если мы понимаем «феноменологию» и «феноменологический» как название философского метода и признаём

<sup>23</sup> Рукописный текст Мартина Хайдеггера



в качестве его главной задачи набросок сущего как такового на бытие, т. е. как онтологию, то противопоставлять два заглавия «Основная характеристика естественнонаучного исследовательского метода» (с. 8–20) и «Основная характеристика феноменологического исследовательского метода» (с. 249–261) будет с самого начала неправильным и дезориентирующим.<sup>24</sup> Ибо в обоих случаях речь идёт об образе действий медицины как науки о некотором сущем, а именно – о человеке. Этот метод – «совсем иной» по сравнению с естественнонаучным исследованием – не философский, не онтологический. Он, *равно* как и естественнонаучный, касается существующего человека в его тех или иных сущностных состояниях (ср. с. 250: «огромного разнообразия способов поведения...»). В таком случае название «феноменологический» употребляется в онтическом смысле, так же как и «феномен», т. е. «каждый раз так-то и так-то показывающее себя сущее» – *этот* феномен исследует и трактует медицина. Однако решающим вопросом будет: «В свете *какого* бытия узнаётся это сущее (человек)?» Заглавие на с. 249 говорит о «dasein-соразмерной (daseinsgemäßen) антропологии».

Является ли медицина антропологией или же она необходимым образом основывается на таковой? Если верно последнее, то тогда что такое «dasein-соразмерный»? Согласно изложенному выше, это может означать лишь то, что медицина как онтическая наука о так-то и так-то сущем человеке узнаёт на опыте это так-то-и-так-то-сущее в свете человеческого бытия, чья основная характеристика онтологически определяется как *Da-sein*.

Этим, однако, термин «dasein-соразмерный» прояснён всё ещё недостаточно. «Dasein-соразмерный» может означать, что все высказывания о человеческом бытии как таковом должны соотноситься с характером Dasein в смысле «основных черт ненарушенного (ungestört) Dasein» (с. 269 и далее). Эти основные черты характеризуют человеческое бытие как

<sup>24</sup> Заглавия и номера страниц относятся к находящейся в стадии написания книге Медарда Босса *Grundriß der Medizin und Psychologie*; ср. сноску с. 296.

Dasein, как бытие, то есть являются онтологическими высказываниями. Но «dasein-соразмерный» может также значить: в этом смысле бытия (вот-бытия) сущий, так-то и так-то сущий, здоровый и больной человек будет в каждом отдельном случае узнаваться, рассматриваться и трактоваться в свете наброска человеческого бытия как Da-sein. Позволить-быть этому так-то-и-так-то-как-Dasein-сущему в его так-бытии можно лишь тогда, когда мы отказываемся от наброска сущего (здесь: человека) как разумного живого существа, как субъекта в субъект-объектном отношении, как производящего самого себя живого существа (Маркс), и когда мы прежде всего осуществляем и постоянно удерживаем набросок человеческого бытия как Da-sein, – лишь в свете такого наброска это сущее (человек) может быть исследовано dasein-соразмерным образом.

Именно это – самое трудное – требование будет предъявляться исследователю: перейти от наброска человека как разумного живого существа к человеческому бытию как Dasein. Так что никак нельзя сказать, что проводящий исследования медик мог бы подойти к теме «чрезвычайно простым» (с. 250) путём. Современному учёному, даже тому, который уже освоился в наброске на Da-sein, чрезвычайно сложно и непривычно позволить-быть сущему (человеку) в свете Da-sein, и ему нужно снова и снова себя перепроверять. Это «позволение», т. е. допущение сущего таким, каким оно себя показывает, будет лишь тогда соразмерным позволением-*быть*, когда до всего и постоянно взгляд сосредоточен на этом бытии, Da-sein. То есть, когда исследователь на опыте узнал и продолжает узнавать себя как Da-sein, как экзистирующего, и исходя из *этого* опыта определяет всю человеческую действительность. Отключение и отстранение несоразмерных представлений об этом сущем, человеке, возможно лишь тогда, когда опыт человеческого бытия как Da-sein успешно освоен и освещает путь любому исследованию здорового и больного человека.

Непосредственное позволение-быть сущему возможно лишь тогда и лишь до тех пор, пока оно всякий раз прежде

опосредуется, т. е. делается возможным и обеспечивается посредством соисполнения и воспроизведения наброска человеческого бытия в смысле Da-sein. О том, как это трудно, свидетельствует продолжающееся десятилетия превратное толкование бытия-в-мире как выступления такого сущего, как человек, посреди всего прочего сущего в целом, посреди «мира».

Показывающие себя в вышеупомянутом позволении-быть явления – это явления так-то и так-то сущего человека, но это не «феномены» в смысле феноменологии как онтологии. Эти «феномены» (ср. основные черты) дают свет для того, чтобы вообще увидеть сущего человека dasein-соразмерным образом и чтобы, руководствуясь этим видением, описать соответствующие явления. Сам «dasein-соразмерный» исследовательский метод – не феноменологический, но он завязан на феноменологию и руководствуется ею как герменевтикой Da-sein.

Вовлечённость (Sicheinlassen) в позволение-быть, свойственная человеку как сущему в смысле Dasein, уже предполагает при-ятие (Hin-nehmen) открытого в онтологическо-феноменологическом наброске *бытия* как Da-sein.

Онтологические (подлинные) феномены нельзя «увидеть» так же непосредственно, как онтические явления. В том числе и такие явления, как цвет, вес и т. д., онтологически заранее определены как «свойства». Цвет – это качество; однако и цветное, и тяжёлое, и толстое, и длинное – это не онтологические определения, а онтические.

Позволение-*быть* сущему в его так-то-и-так-то-бытии в корне отличается от допущения бытия как такового, т. е. от позволения бытию показать себя в некоем ракурсе, в котором соответствующее сущее нетематическим образом показывает себя как обеспеченное в своём бытии тем, что открылось подлинно онтологическому усмотрению.

Что-бытие (Wassein) стола – это онтологическое определение в том же смысле, как и его наличное бытие. Правда, отношение между этими двумя определениями и их происхождение остаются непрояснёнными вот уже две с половиной тысячи лет, так как об этом вообще недостаточно спрашивалось.

Основное правило Фрейда является далёким от феноменологического удостоверения (*Ausweisung*). Это правило как раз ничего не делает для определения бытийного характера человеческого бытия безоглядно выговаривающегося человека.

Если бы в этом основном правиле содержался хоть какой-то след феноменологическо-онтологического определения, это избавило бы Фрейда от уклонения в его «теорию».

*18 марта 1969, Цолликон*

Основная характеристика бытия – присутствие. Традиционного смысла присутствия для определения человека недостаточно. Книга лежит рядом со стаканом. Как находятся друг возле друга два рядом стоящих человека? Почему стакан не может относиться к книге и к находящемуся под стаканом столу? Потому что он не может стол и книгу воспринимать (*vernehmen*) как стол и книгу.

«Быть в открытом», как это свойственно стакану, абсолютно отличается от моего бытия-открытым для стакана, от того способа, каким для меня открыт стакан. Он открыт для меня так, что доступен в пространстве для того, чтобы взять его рукой. Будет ли человек в пространстве так же, как стакан?

В *Бытии и времени* *Da-sein* означает *Da-sein*. Здесь «Да» определяется как открытое. Эта открытость имеет пространственный характер. Пространственность принадлежит просвету, принадлежит открытому, в котором мы себя как экзистирующие удерживаем, причём так, что мы вовсе не отнесены специально к пространству как к пространству.

Пространство и время принадлежат друг другу, но неизвестно каким образом. И пространственность и временность принадлежат просвету. А как же сознание?

Стоять в просвете, но стоять не как жердь, а удерживать себя в просвете и быть занятым вещами.

Решающий вопрос: «Как относится это себя-удерживание в просвете бытия – не сопровождающееся специальной

тематизацией бытия – к тому, что мы понимаем под сознанием?»

Если брать чисто лингвистически, то в слове «сознание» звучит «знание». Знание же означает: что-то увидеть, иметь что-то открытым. «Сознание» (Bewissen) означает, что кто-то наделён знанием (bewißt), т. е. в чём-то разбирается. Это термин столь же давний, что и слово Da-sein, и впервые встречается в XVIII столетии. Трудность того, чтобы постигать сознание на опыте, заключена в значении, которое придало этому слову время его возникновения. Когда в философии начинается сознание? При Декарте. Всякое сознание чего-то есть одновременно самосознание, причём самость, которая сознаёт некоторый предмет, необязательно сознаёт саму себя. Является ли способность «разбираться в наличных вещах», т. е. сознание, предпосылкой для Da-sein или же Da-sein как «удерживание себя в открытом» изначально даёт возможность такому типу отношения, как «в чём-то разбираться», то есть сознанию? Очевидно, что верно последнее. Вернёмся ещё раз к слову «наделённый знанием». Оно означает «в чём-то разбирающийся» – но где? В окружающем мире, среди вещей. Это одновременно означает, что «в чём-то разбираться» – значит относиться к данному как к предметам. Затем слова «осознанный» (bewußt) и «сознание» получают в XVIII веке теоретический смысл как отношение к постигаемым опытным путём (erfahrbaren) предметам, для Канта – к природе как чувственно постигаемой сфере. Затем делается ещё один шаг: это так называемое эмпирическое сознание, это «в чём-то разбираться» естествознание принимает как возможность вычисляемости физических процессов.

Кант говорит также о чистом сознании. Это то знание, которое относится уже не к чувственно воспринимаемым эмпирическим предметам, а к тому, что делает возможным постижение предметов на опыте, а именно их предметность. Предметность предметов, то есть бытие сущего, ориентируется на сознание, и это называется идеализмом. Так продолжается до Гуссерля включительно. Философия Нового времени – это идеализм.

Так термин «сознание» стал основным представлением современной философии. Сюда относится и феноменология Гуссерля. Эта феноменология – дескрипция сознания. В качестве нового элемента Гуссерль привнёс только интенциональность. Интенциональность определённым образом усматривалась уже учителем Гуссерля – Brentano.

Интенциональность означает: всякое сознание есть сознание о чем-то, оно на что-то направлено. У человека нет никаких представлений, но он представляет. Репрезентировать = делать настоящим. Это «ре-» означает «назад ко мне» (*zurück auf mich*). *Repraesentatio* = ко мне назад, мне презентировать, однако при этом я не со-представляю, собственно, самого себя. Здесь заложена возможность того, что это «ре-» (= мне назад презентировать) само станет темой; это отношение ко мне самому – к тому, который затем будет мною определён как представляющий. Тогда всякое сознание есть самосознание. Нет никакого сознания без самосознания, при этом самость не должна специально тематизироваться. Такова общая структура представления, или – в гуссерлевском смысле – сознания о чем-то. Даже если я себе во-ображаю (*ein-bilde*) золотую гору, которой вовсе нет, я должен её сам себе «образовать». Стакан перед собой я могу обнаружить.

14 июля 1969, Цолликон

Если Бинсвангер полагает, что субъект-объектное расщепление, называемое им «раковой опухолью психиатрии», может быть преодолено тем, что он позволяет субъективности «трансцендировать» из себя в направлении вещей внешнего мира, то он, во-первых, не читал мою работу *О сущности основания* или же совершенно неправильно понял упомянутую там *трансценденцию*. А во-вторых, он ничего не говорит о том, каким образом может происходить трансцендирование в вышеупомянутом смысле, как именно субъективность, первично представленная как имманентность, могла бы получить хоть малейшее понятие о внешнем мире. Бытие-в-мире – это ни в коем случае не свойство некой субъ-

ективности, как бы её ни представляли, а изначально – само экзистирование человека.

Совершенно неправильное понимание моего мышления Бинсвангером наиболее вопиющим образом обнаруживается в его книге *Основные формы и познание человеческого Dasein* (*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*). В ней он считает, что *забота* (*Sorge*) и *заботливость* (*Fürsorge*) из книги *Бытие и время* должны быть дополнены «дуальным модусом бытия» и «бытием-выходящим-за-пределы-мира» (*Über-die-Welt-hinaus-sein*). Этим он, однако, лишь демонстрирует, что основополагающий экзистенциал, называемый заботой, он ошибочно считает онтическим способом поведения, чем-то вроде мрачного или тревожно-озабоченного поведения какого-то определённого человека. Но забота как экзистенциальное основоустройство человеческого *Da-sein*, согласно *Бытию и времени*, – это не больше и не меньше, нежели название для всей сущности *Dasein*, поскольку *Dasein* всегда уже завязано на что-то, что себя ему показывает, и как таковое с самого начала всегда растворено в том или ином своеобразном отношении к тому, что себя показывает. Поэтому все онтические способы поведения любящих, как и ненавидящих, а также и учёного-естественника равноизначально основаны на таком бытии-в-мире, как забота. И если не путать, как Бинсвангер, онтологические усмотрения с онтическими вещами, то и нет никакой необходимости в том, чтобы вести речь о некоем «бытии-выходящем-за-пределы-мира». «Мир» в *dasein*-аналитическом смысле *Бытия и времени* позволяет «внутри» своей области стать открытым и тому, что лежит по ту сторону мира Бинсвангера. Так что правильно понимаемое *мирование* (*Welten*) во взаимосвязи с человеческим экзистированием, как это, например, показано в *Сущности основания*, не только не требует никакого «бытия-выходящего-за-пределы-мира», но и вообще не оставляет возможности для чего-то подобного.

2 марта 1972, Фрайбург-Церинген<sup>25</sup>

Нельзя сказать, что когда мы пробуждаемся, то находим себя в том же самом мире; наоборот, пробуждение состоит как раз в том, что мир встречает нас как тот же самый, который привычен для нас при бодрствовании. Мир бодрствования характеризуется тем, что в нём вещи, близкие люди и то, как они внутри этого мира передвигаются, удерживаются идентичными. Пробудиться означает не что иное, как стать бодрствующим для того же самого мира. При этом существенно, что эта тождественность (*Selbigkeit*) является той же самой благодаря повседневному привыканию.

При сновидении мы встречаемся не с тем же самым, а в лучшем случае – при так называемых стереотипных сновидениях – со схожим (*Gleiche*).

В бодрствовании есть момент возвращения назад. При стереотипном сновидении мы возвращается к определённым ситуациям. Это повторение схожего, но это – не то же самое.

Пробуждение как возврат в тот же самый мир, тождественность которого определяется повседневной историчностью *Dasein*. Во всяком случае, сущности сновидения не принадлежит то, что я в сновидении «попадаю» (*erträume*) в тот же самый мир; тогда как сущности пробуждения как раз принадлежит то, что я пробуждаюсь в тот же самый мир.

Есть сны с вещами, домами, окрестностями, которые знакомы нам только из этих снов, в которых мы явственно испытываем «ага-переживание» от встречи с ними снова. Может также присниться, что просыпаешься в привычной

<sup>25</sup> Основа беседы – работа над второй книгой Босса о сновидениях: *«Прошлой ночью мне снилось...» Зрительные упражнения, связанные со сновидениями и примеры для практического применения нового понимания сновидений* [*«Es träumte mir vergangene Nacht...» Sehübungen im Bereiche des Träumens und Beispiele für die praktische Anwendung eines neuen Traumverständnisses*. Bern, Stuttgart, Wien, 1975].



постели и встаёшь – так, как делаешь это обычно после пробуждения.

Принципиально невозможно проводить сравнение бодрствования и сновидения как сравнение предметов, потому что от сновидения к бодрствованию пробуждается тот же самый человек, оставаясь, таким образом, идентичным. Пожалуй, можно установить различия между бодрствованием и сновидением. Тождественность имеет свою основу в бодрствовании, поскольку «увидеть во сне» – это дело бодрствования. Когда философы говорят, что человек пробуждается к схожему (Gleiche), то это ограничивается содержательной стороной. Важно также, что это всегда *моё* сновидение. Различные способы бытия в сновидении и бодрствовании принадлежат континуальности историчности человека. *Нельзя* сравнивать различные состояния сновидения и различные состояния бодрствования так, как можно сравнивать, например, лисицу и орла. Бодрствование и сновидение – не различные предметные сферы, чьё различие может быть зафиксировано с помощью признаков, касающихся содержания. Как раз потому, что основа, удерживающее (Durchhaltende), историчность, или, лучше сказать, повседневная историчность есть то измерение, в котором вообще происходит отличие сновидящего и бодрствующего бытия-в-мире; мир сновидений не может быть выделен сам по себе как некоторая предметная область. Он, этот мир сновидений, определённым образом принадлежит континуальности бытия-в-мире, он и есть таковое.

Момент узнавания принадлежит пробуждению, даже если это и не эксплицитный акт узнавания, а простое возвращение. Как раз потому, что стереотипные сновидения возвращаются лишь до тех пор, пока проблема, в них содержащаяся, не созреет и не разрешится в бодрствующей жизни, в этих сновидениях происходит возвращение не к тому же самому, не возобновление и не продолжение, как при бодрствовании, а возвращение к схожему.

Если бы это было тем же самым, то тогда именно эта вещь, например мой выпускной экзамен, продолжала бы мне

сниться. Событие в сновидении каким-то образом развёртывалось бы вперёд или назад или же завершалось. Однако же то, что снится в стереотипных сновидениях, не разворачивается дальше, а просто снится снова. Если бы оно было тем же самым, то при этом должно было бы выступить различие, в котором вещь разворачивается.

Если, например – как в сновидении Вашего пациента – женщина, одетая в красное, сначала мертва, а в более поздних сновидениях она, в конце концов, танцует, то это развитие происходит не в сновидении. В содержание мира сновидений не входит, чтобы эта история так-то и так-то развивалась, так чтобы в самом сновидении вспоминались более ранние стадии или ожидалось их дальнейшее развитие. Это доказывает, что в случае повторяющихся сновидений нет никакого возвращения в тот же самый мир, как при бодрствовании.

Всякое сновидение – это бытие-в-мире и оно может содержать в себе определённую историю (как, например, сон про альпиниста), однако сновидец в определённой степени не распоряжается возможностью возвращения в то же самое своего мира сновидений. Это значит, что он, пожалуй, видит во сне что-то похожее, однако он не видит во сне его продолжения.

Для того чтобы при всей схожести увидеть специфичность континуальности в сновидении, требуется континуальность бодрствующего бытия-в-мире. Несмотря на всю схожесть какого-то сновидения, оно никогда не будет видением во сне этого конкретного схожего сновидения, которое имело бы историческую континуальность.

То, что вопросы, поставленные касательно критериев, оказываются недостаточными, происходит из-за того, что не принимается во внимание факт невозможности разграничения сфер сновидения и бодрствования как предметов, факт того, что мир сновидений принадлежит бодрствующей жизни.

Разница между пробуждением из состояния сновидения и пробуждением из сна без сновидений: если бы здесь

не было тенденции найти путь назад (Zurückfinden) в мир бодрствования, не было бы вообще никаких проблем, связанных с неправильным выходением (sich Nicht-zurechtfinden) из сновидения в мир бодрствования.

Главное состоит в том, что в более позднем сновидении мы, *вспоминая*, продолжаем и развиваем более раннее сновидение, вбирая это более раннее, а не просто снова начинаем фактически ту же деятельность; что рядом с бодрствующим историческим разворачиванием Da-sein нет никакой другой сновидческой истории.

В самом конце вопрос о методике сравнения. Если так обстоит дело с критериями сравнения, то тогда на каком основании вообще говорят о сновидениях? То, что о них неизменно говорят, лишь бодрствуя, а в сновидениях о бодрствовании не говорят, указывает на принадлежность сновидений бодрствованию, а с другой стороны, это возможно лишь благодаря континуальности бодрствующего Da-sein, иначе я и сновидения не смог бы между собой сравнивать. Так что нельзя принимать бодрствование как что-то само собой разумеющееся, бодрствование следует принимать как сущностную предпосылку того, чтобы вообще говорить о сновидениях и их интерпретировать. В способности рассматривать сновидения уже имплицитно заложено совершенно особое отношение между сновидением и бодрствованием. В соответствии с характеристикой своеобразия бытия-бодрствующим модифицируются возможности характеризовать сами сновидения в измерении бодрствования. У сновидцев нет никакого сновидческого взаимопонимания касательно снов.

Теперь, дорогой господин Босс, позвольте мне, поскольку уже приближается ночь, перестать говорить о сновидениях. Я хотел бы Вам оставить вопрос, который не даёт мне покоя. Каким образом вещь (Ding) принадлежит СОБЫТИЮ (EREIGNIS), если она как таковая рассматривается в новом определении? Это вопрос-приманка для Вас, господин Босс. Я с этим, пожалуй, уже вряд ли справлюсь.

3 марта 1972, Фрайбург-Церинген

**Босс.** Семинары о теле (*Leib*) и психике (*Psyche*), проведённые в 1965, скорее не удовлетворили участников. Они хотели бы получше разобраться в том, в чём заключается их ограниченность, если отношение между телесным и психическим они могут понимать всё-таки лишь как одновременность. С другой стороны, всем понятно, что вести речь о каузальности неуместно. Никто больше не считает, что психическое восприятие, например, бабочки – в её значении как бабочки – следует устанавливать по электрическому нервному импульсу в затылочной части мозга. Некоторые участники подхватили упрёк Жан-Поля Сартра, который удивлялся тому, что во всей книге *Бытие и время* Вы написали о теле только шесть строчек.

**Хайдеггер.** На упрёк Сартра я могу ответить лишь констатацией того, что телесное (*das Leibliche*) – это самое трудное и что в то время я как раз ничего больше сказать не мог.

Решающим, однако, остаётся то, что с *dasein*-аналитической точки зрения во всём опыте телесного также всегда нужно исходить из основного устройства человеческого экзистирования, т. е. из человеческого бытия как *Da-sein*, как экзистирования – в транзитивном смысле – области стояния-в-открытости-миру (*Welt-Offenständigkeit*); следовательно, из стояния-в-открытости, из которого и в свете которого к человеку обращаются значения встречающегося. Благодаря такому сущностному устройству человека *Da-sein* всегда уже отнесёно к чему-то, что ему открывается. И человеку, в его сущностном внимающем бытии-отнесённым к тому, что к нему из его мирооткрытости обращается, всегда уже предъявлено требование соответствовать своим поведением этому открывающемуся. Соответствовать означает отвечать, и притом так, что человек встречающееся ему берёт под свою защиту и по мере возможности способствует развёртыванию его сущности.

Но человек никак не смог бы это делать, если бы он был лишь «духовно» внимающим, если бы он не имел также и

телесной природы. Как иначе можно было бы хватать, формировать и преобразовывать другие встречающиеся нам живые или безжизненные «материальные» данности?

Так что всё, что мы называем своей телесностью, до последнего мышечного волокна и до самой незаметной гормональной молекулы, сущностно принадлежит экзистированию; следовательно, оно принципиально является *не* безжизненной материей, а областью той не опредмечиваемой и оптически не видимой способности-внимать значимости встречаемого, из которой и состоит целостное Da-sein. Это телесное организовано так, чтобы можно было пользоваться им в обращении с встречающимися живыми и безжизненными «материальными вещами». Но в отличие от инструмента телесные сферы экзистирования не могут быть высвобождены (entlassen) из человеческого бытия. Они не могут сами по себе содержаться в ящике для инструментов. Они, напротив, остаются под властью (durchwaltet) человеческого бытия, в нём содержатся и принадлежат ему, пока человек живёт. Конечно, со смертью способ бытия этой телесной области превращается в способ бытия безжизненной вещи, в трупную массу, выпадающую из экзистирования.

Разумеется, телесность Da-sein допускает возможность ещё при жизни смотреть на неё как на материальный безжизненный предмет, как на нечто вроде сложной машины. Конечно, для такого наблюдателя сущностное телесного уже навсегда исчезает из виду. Беспомощность по отношению ко всем сущностным проявлениям телесного также является следствием такого неадекватного рассмотрения.

Поэтому по отношению ко всей телесности следует сказать то же самое, что уже говорилось по отношению к зрению и глазам: мы не потому можем «видеть», что у нас есть глаза, а, скорее, глаза у нас есть потому, что мы по своей основной природе – видящие существа. Мы и не были бы телесными, каковыми мы является, если бы наше бытие-в-мире в основе своей всегда уже не состояло из внимающего бытия-отнесённым к тому, что к нам обращается из открыто-

сти нашего мира, из той открытости, в качестве каковой мы и экзистуем. Вместе с тем, при этом обращении к нам мы всегда уже направлены на ту данность, которая нам открывается. Лишь благодаря такой сущностной направленности нашего Da-sein мы можем различать *впереди* и *позади*, *сверху* и *снизу*, *слева* и *справа*. Благодаря этому же самому бытию-направленным на что-то, к нам обращающееся, у нас вообще может быть тело, или, лучше сказать: мы можем быть телесными. А не так, что сначала мы телесны, а уже потом, исходя из тела, мы получаем *впереди* и *позади* и так далее. Только нельзя путать наше экзистентное бытие-телесным с физической вещественностью (Körperhaftigkeit) безжизненного просто наличествующего предмета.

**Босс.** Боюсь, что мои имеющие естественнонаучную подготовку коллеги будут только смеяться над таким видением, коль скоро оно всё же предполагает возможность того, что нечто невидимое, чисто «духовное», не измеримое и не взвешиваемое – а как раз таковы возможности человеческого поведения, – превращается в нечто материальное, измеримое и осязаемое, каковыми являются телесные органы (Körperorgane).

**Хайдеггер.** Не должно ли как раз учёным-естественникам перестать быть незнакомым превращение способа бытия некоторой нематериальной, оптически невидимой возможности поведения в нечто «телесно-материальное»? Вы ведь, между прочим, знаете от Эйнштейна, что «энергия» и «материя» могут без остатка превращаться одна в другую, следовательно, по сути это одно и то же. Правда, что такое энергия и материя, от Эйнштейна мы не узнаем, поскольку вопрос о «сущностном» – это вопрос философский.

**Босс.** Стало быть, ни один физик не может сказать, что такое, в сущности, энергия. Сегодня это слово просто вставляют везде, где что-то изменяется, где что-то проявляется или исчезает.

**Хайдеггер.** Об изменении значения слова ἐνέργεια, произошедшем с ним со времён Античности, можно написать целую книгу. Кроме того, возможно, это сравнение с формулой

Эйнштейна  $E = mc^2$  не очень удачно. Ибо способность видеть и внимать – как это характеризует основное устройство человеческого Da-sein – не присуща ни эйнштейновской массе, ни скорости света. И всё же! В любом случае нельзя вообще ожидать какого-то понимания человека и его мира от современных системных теорий. Все они, по сути своей, остаются привязанными к принципу каузальности и участвуют в том, чтобы превращать в предмет вообще всё, что есть. Но этим они навсегда закрывают для себя возможность увидеть подлинное человеческое бытие-в-мире.

**Босс.** Можно ли для наглядности «телесную» и «духовную» сферы человеческого Da-sein сравнить с различными «агрегатными состояниями» одной и той же вещи? Например, невидимый водяной пар, видимая вода в жидком состоянии и лёд – всё это  $H_2O$ .

**Хайдеггер.** Можно, конечно, но делать этого не следует. При этом совершалась бы непозволительная ошибка превращения человеческого Da-sein в предмет и в просто имеющуюся в наличии вещь. Здесь как раз заканчиваются все возможности для сравнений, ибо бытие-в-мире, в качестве какового экзистировал человек, уникально по своей природе, которая не может быть производной ни от чего другого.

**Босс.** Кстати, о каузальности. Я Вам уже говорил, что в Индии слышал также об учении Аяти (Ajati)? В нём уже несколько тысячелетий говорится о том, что представления о каузальности – ничто. Если бы действительно было дано что-то вроде каузальности, то тогда или результат должен был бы уже содержаться в причине, или же мы могли бы сказать, когда, где и каким образом начинается превращение причины в результат. Но это ещё никому не удавалось.

**Хайдеггер.** Нет, об этом учении Аяти я не знал. Но в нашем контексте решающим остаётся наше понимание непосредственного вырастания (Entwachsen) всего нашего так называемого материального телесного из тех, самих по себе материально не схватываемых, возможностей восприятия и поведения, из которых, по сути, и состоит наше Da-sein. Такое понимание позволяет легко постичь, насколько непо-

средственно и безгранично всё телесное принадлежит экзистированию и остаётся его способом бытия. Поэтому такое понимание может быть названо также основополагающей философией всей психосоматической медицины.

**Босс.** Соответственно, и психосоматическая медицина во многом бы выиграла, если бы врачи научились усваивать из опыта, что всё телесное, до последнего нервного волокна, происходит от того уникального и не из чего другого не выводимого, что следует называть сущностным определением человеческого Da-sein, что всё телесное им образуется и остаётся в нём содержащимся. Но это и есть та совокупность нематериальных, а не просто энергетических, простирающихся на весь мир возможностей понимания и поведения, которая основополагающим образом составляет Da-sein.

**Хайдеггер.** Да, именно такими словами я бы это и сказал.



III. ИЗ ПИСЕМ  
МЕДАРДУ БОССУ  
(1947–1971)



*Ответ Мартина Хайдеггера Медарду Боссу на его  
просьбу о помощи в философских размышлениях  
Тодтнауберг, 3 августа 1947*

Уважаемый доктор Босс!

Благодарю Вас за Ваше дружеское письмо. Читающие медленно вызывают большее доверие, нежели те, которые всё понимают сразу.

Вопросы, затронутые в письме, выше и моих возможностей и побуждают к тому, чтобы снова и снова пытаться высказать то, что существенно, простыми словами. Знаете, проблемы психопатологии и психотерапии в их принципиальном аспекте чрезвычайно меня интересуют, хотя мне и не хватает специальных знаний и владения современным исследовательским материалом. Поэтому я с нетерпением ожидаю Вашей докторской диссертации.

...

Я был бы Вам очень благодарен, если бы Вы смогли при удобной возможности поддержать мою работоспособность маленькой посылкой с шоколадом.

С дружеским приветом  
преданный Вам М. Хайдеггер

*Письмо от 1 сентября 1947 из Тодтнауберга*

Уважаемый коллега!

...

Всякий раз, когда я что-то от Вас получаю, во мне растёт желание познакомиться с Вами лично и обсудить некоторые научные философские проблемы. Возможно, Вам когда-нибудь представится случай приехать с лекциями во Фрайбург, где возобновило свою лекционную деятельность университетское медицинское общество...

Вы, вероятно, знаете, что господину Гебзаттелю (Viktor Emil von Gebtsattel), который заведует санаторием в Баденвайлере и с которым мы в последнее время обсуждали многие вопросы, касающиеся философских основ психотерапии

и антропологии, поручено читать лекции в Берингерской клинике, и эти лекции имеют большой успех.

Для всех было бы во многих отношениях полезным, если бы пространственное соседство со Швейцарией могло вскоре найти продолжение в духовном разговоре, который не ограничивался бы рамками случайных встреч.

...

*Письмо от 15 декабря 1947 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

Уважаемый господин Босс!

Тем временем прибыла Ваша книга; думаю, что до Вашего приезда, которого я с радостью ожидаю, я этот текст более или менее проработаю. Один экземпляр я передам господину Гебзаттелю. Вы знаете, как трудно доставать книги. Поэтому я хотел бы с Вашего разрешения второй экземпляр подарить знакомому врачу, который интересуется вопросами антропологии.

...

*Письмо от 20 марта 1948 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Мне было бы интересно услышать, каким образом Вы организуете свою преподавательскую деятельность. При таких исследованиях, как Ваши, многое зависит от того, как именно преподаватель вступает – и вступает ли – в беседу со студентами. Только таким способом можно действительно проверить, доводит ли каждый – и в какой мере – услышанное до наглядной актуализации и удостоверения.

И как раз в психиатрии постоянная встреча естественнонаучного и философского мышления особенно плодотворна и стимулирующа.

...

Поскольку ввоз книг во французскую зону запрещён, два экземпляра Вашей книги были отправлены здешней таможней Вам обратно...

*Письмо от 14 июня 1948 из Тодтнауберга*

...

По Вашим письмам я совершенно однозначно вижу, сколь решительно продвигаетесь Вы к самой сути моих мыслительных усилий, поэтому во мне всё более крепнет желание найти возможность побеседовать с Вами. Беседа всегда была и остаётся верным способом проследить путь мышления в его тончайших изгибах, при этом взаимно себя проверить и таким образом чему-то друг у друга научиться. Доклады могут, пожалуй, давать импульсы, возможно даже позволяют ощутить атмосферу мышления; но они легко оказываются под угрозой – в особенности при том, как функционирует эта сфера сегодня, – остаться делом голой репрезентации.

Подлинному мышлению нельзя научиться из книг. Однако ему нельзя научиться и в том случае, если учитель до глубокой старости не остаётся учеником.

Так что будем надеяться на беседу.

С сердечным приветом  
Ваш Мартин Хайдеггер

*Письмо от 22 декабря 1948 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...Я надеюсь, что в следующем году для Вас здесь тоже может быть организован доклад. Только сейчас заново учреждаются различные научные сообщества, так что снова можно будет читать доклады. Здесь есть и круг хорошо подготовленных людей помоложе, которым весьма интересны антропологические проблемы и позиция антропологии в целом.

...

*Письмо от 2 августа 1949 из Тодтнауберга*

Уважаемый господин Босс!

...Мы снова и снова с удовольствием вспоминаем о Вашем дружеском и весьма успешном посещении...

Очень хочу, чтобы вскоре снова нашлась возможность для беседы. Таким путём мы добираемся до вещей более непосредственным образом.

...

*Письмо от 30 декабря 1949 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

Уважаемый господин Босс!

Сердечно благодарю Вас за Ваше письмо и – заодно и от имени моей жены – за любезное приглашение в Ваш домик в горах. Однако граница всё ещё действует. И всё-таки мы очень надеемся, что в наступающем году снова произойдёт – здесь или там – такая же замечательная встреча, какой была эта первая, оказавшаяся, к сожалению, слишком короткой...

...

С сердечным дружеским приветом  
Ваш Мартин Хайдеггер

*Письмо от 25 ноября 1950 из Фрайбурга-в-Брайсгау<sup>1</sup>*

...Наряду с чисто врачебным решением здесь и во всех существенных вещах величайшую важность имеет вопрос *сообщения* (способа, момента, слушателя и читателя); чего-то, о чём все мы, нынешние, ещё слишком мало задумываемся, а потому ещё и не со всех точек зрения обзираем.

Сократ знал об этом больше, чем кто-либо до сих пор. Но мы едва ли знаем хоть что-то из того, что знал он. И это не случайно. Ибо вопрос сообщения нельзя схематически решить и организовать... Я полагаю также, что философская дискуссия с Митшерлихом (Alexander Mitscherlich) совершенно бесполезна. Из моего заключительного слова он вообще ничего не понял. Но замысел всего доклада замечен, и можно было бы расстроиться, если бы это того стоило. Со времени появления *Бытия и времени* в 1927 году мне при-

<sup>1</sup> Связано с участием Мартина Хайдеггера в Конгрессе психотерапевтов, на котором Медард Босс говорил о кастрационной терапии больного тяжёлой формой фетишизма.

шлось пропустить через себя столько глупости и верхоглядства, что в этом отношении я стал закалённым. Однако при случае мы можем снова и снова учиться пониманию того, сколь трудным стало сегодня говорить о чём-либо публично.

...

Во время встречи с Вами, глядя на течение Рейна, я всё вспоминал гимн Гёльдерлина *Рейн*, который я попытался интерпретировать в большом цикле лекций в 1934–1935 годах. Почитайте как-нибудь в тишине это мощное поэтическое произведение.

От него исходит таинственный покой, судьба – покой, которого мы должны достигать для того, чтобы существовать (bestehen).

...

Мои «упражнения в чтении» всё ещё весьма предварительны. Моё важнейшее наблюдение таково, что у молодых людей сплошь и рядом явно теряется всякое чувство и всякая подготовка для методического мышления. Высказываются и противопоставляются друг другу случайные сведения, мнения и идеи. Случается, быть может, что и Вы участвуете в таком уроке...

*Письмо от 15 декабря 1950 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Сегодня я обращаюсь с просьбой о совете. Несколько дней назад я получил приглашение от студентов Цюрихского университета выступить у них в феврале с докладом. Я склонен согласиться, но вместе с тем у меня нет ясного представления о том, что я должен там говорить. Здесь снова вопрос, касающийся сообщения. Настроения тамошних студентов я представляю себе ещё меньше, нежели здешних. У меня нет никакого желания делать доклад только для репрезентации или и вовсе ради сенсации.

С другой стороны, существует возможность – тут или там – дать толчок, пусть даже и опосредованно. Но как раз поэтому необходимо выбрать подходящую тему.

Может быть, у Вас есть какое-нибудь предложение, и Вы могли бы мне что-то в нескольких словах подсказать.

...

*Письмо от 7 марта 1951 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Если Вы хотите пригласить друзей, я охотно готов побеседовать. В целом же предпочёл бы быть там приватно и инкогнито, насколько это вообще ещё возможно для нашего брата при сегодняшней всепожирающей публичности.

...

Сегодня я получил весьма содержательное письмо от профессора Штайгера (Emil Steiger) из Нью-Йорка, где он читает лекции.

Шульц-Хенке (Harald Schultz-Henke) был моим слушателем во время первого семестра моего преподавания в качестве доцента во Фрайбурге, когда вопрос бытия был, правда, уже поставлен, но аналитика Dasein ещё переживала период младенчества.

...

*Письмо от 26 января 1952 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Я задолжал Вам свою сердечную благодарность за Ваше дружеское новогоднее письмо, и эти строчки должны Вам её выразить. Даже если бы не было проведённых вместе лекционных часов, всё равно я часто вспоминал бы Вас, Вашу работу и Вашу милую семью, и вместе с моей женой был бы благодарен Вам за Вашу дружбу. Надеюсь, что во время каникул Вы пребывали в плодотворном бодрствовании для «сновидений». Я каждый раз думаю, что эта работа могла бы иметь принципиальное значение и вывернуть (herausdrehen) всю терапию из «психологии». Я с нетерпением ожидаю сообщений о дальнейшем ходе Вашей работы, а также о совместной работе с молодыми врачами.



...

Мой лекционный цикл [«Что называется мышлением?»] становится всё более посещаемым. Я решил продолжить читать его в летнем семестре, а потом во время летних каникул подготовить к печати. Поэтому я уже сейчас проявляю особую заботу о том, чтобы ход изложения был прозрачным, а формулировки – строгими. Чем проще вещи, тем больших усилий они требуют. С учётом этих летних планов я хотел бы уже с середины апреля полностью сосредоточиться на этой задаче. Поэтому в летнем семестре я не провожу никаких семинаров.

Как нынче обстоит дело с поездкой в Италию и со сроками? Во второй половине марта – не будет ли ещё слишком рано? И что Вы думаете по поводу маршрута? Мы с женой пока ещё ни с Флоренцией, ни с Тосканой не знакомы. Разъезжать *слишком много* – тоже не способствует отдыху...

...

*Письмо от 15 марта 1952 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...Вопрос «поведения» (des «Verhaltens») весьма широк. Для ответа на него я много раз пересмотрел рукописи и считаю, что мне, по сути дела, следовало бы ещё раз проверить всю работу с этой точки зрения.

Но это, вероятно, потребовало бы и от Вас нового рассмотрения, которое, в конце концов, упирается в трудноразрешимый вопрос «животное и человек». Снова заниматься его прояснением не входит в задачу Вашей работы. После долгих раздумий я нашёл выход, который не представляет собой бегства, но лишь соответствует спорности достаточно адекватного сущностного разграничения человека, животного, растения, камня. Остаётся обдумать, поместить ли примечание, которое я ниже попытался набросать, в соответствующем месте текста как сноску или же во введении. С этим мне в данный момент трудно разобраться, поскольку в том, что касается такого предмета, как «поведение» и употребление слова «поведение», для меня работа в целом недостаточно

ясна. В черновом наброске речь идёт вот о чём: в исследовании говорится о поведении, а именно о поведении человека и животного, без стремления специально выделить или в достаточной степени понять имеющееся здесь сущностное различие.

Чтобы отказаться, среди прочих, от теории проекции как не соответствующей феноменальным данным, уже достаточно обратить внимание на то, что животное *есть* лишь двигаясь в некой *окружающей среде*, которая как-то для него открыта, и направляясь этой окружающей средой, которая сама ограничивается сущностью животного. Отношение животного к окружающей среде, к которой никогда не обращаются, некоторым образом коррелирует с человеческим экзистентным отношением к миру. Так человек в своём экзистирующем Dasein может определённым образом непосредственно со-существовать (mit-leben) в отношении – и с отношением – животного к окружающему миру. При этом дело никогда не может дойти до совпадающего со-бытия человека с животным или тем более – животного с человеком. Словоупотребление, которое не делает различия, говоря о «поведении» человека и животного, не принимает во внимание глубокое сущностное различие отношения к миру и отношения к окружающей среде. Животное, сообразно сущностно присущему ему отношению к окружающей среде, допускает не только исходя из самого себя, что мы люди в это отношение входим, его сопровождаем (mit-gehen) и словно в нём пребываем. И всё же недостаточно принимать во внимание лишь это. Куда важнее видеть, что животное (в отличие от камня) показывает себя как животное лишь постольку, поскольку мы – люди как экзистирующие – в это присущее животному отношение к окружающей среде *заранее вовлечены*. При этом неважно, что нашему познанию недоступно непосредственное постижение свойственной животному окружающей среды, а тем самым и подлинное постижение того отношения к окружающей среде, которое свойственно животному. В этой недоступности таится странность (Befremdliche) животного существования. (Примерно так!)...

*Письмо от 14 апреля 1952 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

После нашего возвращения утром в понедельник здесь уже был господин Бофре (Jean Beaufret) из Парижа. Из-за этого, а также почты и подготовки к семестру мой привет Вам ... задержался.

Наше итальянское путешествие было столь прекрасным и гармоничным, а благодаря Вашей заботе и столь приятным для нас, что даёт лишь самые лучшие плоды и будет ещё долго сказываться.

...

*Письмо от 2 августа 1952 из Тодтнауберга*

...

Переезд сюда задержал мой ответ на Ваше дружеское письмо. Приложенный отрывок [*Введение к книге Медарда Босса Der Traum und seine Auslegung*, 1953] – ясен и правилен. Заключительный абзац хорошо было бы дополнить, чтобы слегка заострить то, о чём Вы уже говорите и что проходит через всю работу: не предлагать каузальных объяснений сновидений и не делать выводы из них, а дать самим сновидениям говорить о том, что в них сказано, о чём они в своей способности быть причастными миру (Welthaltigkeit) сообщают; сновидения не как признаки и следствия чего-то находящегося за ними, а сами сновидения в том, как они себя показывают, и *только* в этом. Только с *этого* начинается проблематичность (Fragwürdigkeit) их сущности.

Мой лекционный цикл подошёл к завершению; мне ещё нужно добавить одну очень сложную часть, которую я пропустил. Потом пойдёт другое. Надеюсь, отступление удастся. Прошлой ночью как раз приснился сон про экзамен.<sup>2</sup>

...

<sup>2</sup> Относится к единственному – по словам Мартина Хайдеггера – со времён юности постоянно, хоть и с большими промежутками времени повторяющемуся сновидению, о котором он вспоминает. В этом сновидении он снова и снова очень похожим образом

*Письмо от 10 февраля 1953 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Недавно пришёл Руффин (Hans Ruffin) и чуть ли не с отчаянным выражением лица просил меня к нему прийти, когда там будет Бинсвангер. Тот был вооружён огромной рукописью о «странности» (Verschrobenheit)...

Эта вещь, я имею сейчас в виду трактат о «странности», была изготовлена совместно [с Шилази (Wilhelm Szilasi)] в Бриссаго. Когда я затем выступил с критикой и, кроме всего прочего, сказал, что мне этот анализ кажется очень странным, Шилази со мной согласился. Бинсвангер оказался в затруднительном положении, так как должен был констатировать, что высказанное мной возражение исходит от самого Шилази.

Я избегал любой резкости, так как затрагивать главное не имело смысла.

То, что к делу относятся взаимные самовосхваления, возможно, объяснит Вам кое-что в том, почему Шилази считается значимым философом. Однако не стоит слишком долго задерживаться на этих рабочих интригах.

...

*Письмо от 30 сентября 1953 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

Дорогой друг!

Сейчас я думаю о Вашем первом письме, которое стало решающим для нашей дружбы ещё тогда, когда мы были далеки друг от друга и не знакомы. С тех пор мы по-хорошему сблизились, и обоюдное содействие стало для нас привычным. Вопросы, даже жёсткие, тоже оказывают содействие.

оказывается в гимназии и сдаёт экзамен тем же самым преподавателям, которым в своё время сдавал его в реальной жизни. Это стереотипное сновидение окончательно прекратилось тогда, когда ему удалось, бодрствуя, помыслить (im wachen Denken erfahren) бытие в свете события (Ereignis), достигая этим его «зрелости».

Так что мои сердечные поздравления с Вашим пятидесятилетием исполнены радости и благодарности, которые поддерживаются надеждой на то, что выбранный Вами путь приведёт к решающей постановке вопросов и плодотворным перспективам в Вашей науке.

...

Мы с женой до позавчерашнего дня были в нашей хижине. Я смог очень хорошо сосредоточиться, и вопросы техники и каузальности стали более прозрачными в процессе написания большой рукописи, которой пока ещё недостаёт окончательной формы...

...

Ваш ответ Шилази – в точку; эта обидчивость несколько чрезмерна. Если бы я таким образом вынужден был реагировать на всякое критическое замечание, то мог бы заполнить этим весь рабочий день.

...

С сердечным дружеским приветом  
Ваш Мартин Хайдеггер

*Письмо от 28 октября 1953 из Месскирха*

...

Вы правильно предполагаете, что я ужасно загружен из-за мюнхенского доклада («Вопрос о технике») и связанной с этим перепиской с Гейзенбергом (Werner Heisenberg). В хижине я написал общий набросок, углубившись при этом в проблему каузальности. Но теперь главная трудность в том, чтобы придерживаться какой-то простой линии на протяжении двухчасового доклада, который одновременно бросает взгляд на наше отношение и к природе и к искусству и который, прежде всего, не является ни слишком трудным, ни слишком хайдеггеровским! Как всегда при таких стараниях выпадает многое другое, полезное, но не имеющее отношения к теме...

...

В январе, во второй половине, я выступаю в Берне и в Люцерне. Потом мы могли бы остаться на несколько дней в Цюрихе, в случае если мы Вам там нужны. Я бы также охотно повидался с теологом Бультманом (Rudolf Bultmann) из Марбурга, который в зимнем семестре читает лекции в Цюрихе. Во времена, когда мы оба были в Марбурге, мы прекрасно сотрудничали; Вам он тоже понравится.

Потом я мог бы с небольшим кругом у Вас в Цолликоне поговорить о технике; пожалуй, можно было бы пригласить и молодёжь. –

Я часто обнаруживаю, что только сейчас я мало-мальски продвинулся настолько, чтобы *начинать* мыслить правильным образом. –

...

Я шлю Вам, дорогой друг,  
и Вашей дорогой жене сердечный привет,  
Ваш Мартин Хайдеггер

*Письмо от 19 декабря 1953 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Если доклад в Цюрихе состоится, это не отменит встречу в малом кругу, организуемую в Вашем доме. Живое слово и обмен мнениями ничем нельзя заменить – только одиночке трудно удовлетворить всем требованиям, когда ещё должно оставаться время для сосредоточенной работы.

...

[Приложение]

Гёте: «Самое высокое было бы понять, что *всё фактическое уже есть теория*» (*Максимы и размышления*, № 993).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> По нумерации издания Гюнтера Мюллера; № 575 по обычной нумерации. См. сноску к семинару от 26 ноября 1965 (наст. издание, с. 192).

*Письмо от 2 января 1954 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

... Следовательно, с 30.01 по 2.02 мы были бы свободны для беседы в Вашем доме, где я охотно прочитал бы отрывок о каузальности.

...пожалуй, будет лучше ... если Вы пригласите к себе молодёжь, когда будет происходить беседа...

Доклада, однако, пока ещё не существует, так же как и статьи – о *Гераклите* – для юбилейного сборника гимназии в Констанце; статья должна быть сдана в феврале. Так что в ближайшие месяцы едва ли останется время для «сосредоточенной работы», как Вы это называете, и для подлинного (*Eigentliche*). И наконец, мне в этом году исполнится 65, и так называемое «творческое» однажды иссякнет, а мне надо бы ещё кое-что высказать и кое-что оформить.

...

Выступать лишь в качестве редактора собственного наследия – это не особенно вдохновляет. И я не настолько одержим литературной публичностью и изданием «собрания сочинений», чтобы уже сегодня быть способным рассматривать такую работу как последнюю возможность.

...

*Письмо от 11 февраля 1954 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Предисловие<sup>4</sup>, таким образом, правильное... Я полагаю, Вам стоит приложить усилия к основному докладу в Мюнхене. Кроме того, при этом больше всего учишься сам.

...

Я рад, что молодое поколение может что-то взять из вечерних встреч в Вашем доме. Такие встречи никогда нельзя заменить одним лишь писанием и «чтением»...

<sup>4</sup> Относится к книге редактора *Введение в психосоматическую медицину* (*Einführung in die psychosomatische Medizin*. Verlag Hans Huber, Bern und Stuttgart, 1954).

Неожиданно написал Бофре; ему плохо – вероятно, «душевно». Он приедет в следующее воскресенье на несколько дней...

*Письмо от 7 июля 1954 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

По-моему, заключительный доклад очень хорош, если не сказать драматичен. Заключительный отрывок, в котором вводится «поворот» (Kehre), Вы должны читать очень медленно и убедительно.

Хорошо было бы вообще порезать некоторые длинноты, чтобы сохранить предложения в более простом виде. Надеюсь, Вы найдёте время всё ещё раз записать. Я позволил себе небольшие правки, касающиеся языка.

Бинсвангер был на моём докладе в Констанце... Полагаю, что благодаря лекции *Что называется мышлением?*, которая его восхитила, он немного прозрел.

...

*Письмо от 10 сентября 1954 из Тодтнауберга*

...

Мы только что высказывали пожелание, чтобы поехал мой брат, но теперь и мы хотели бы перенести поездку на следующую весну, на то время, когда и моя жена смогла бы хоть раз увидеть цветущие альпийские луга...

В ближайшие месяцы наверняка найдётся подходящий случай для беседы о «мышлении».

...

*Письмо от 13 октября 1954 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

Дорогой друг!

...Ваш прекрасный подарок с напечатанным и написанным от руки посвящением остаётся для меня большой че-



стью и радостью.<sup>5</sup> И когда я его изучу, мне снова станет ясно, до какой степени мышление всё ещё остаётся позади своих самых неотложных задач. Но каждый идёт настолько далеко, насколько ему это по силам.

Ваше дружеское настроение при этом помогает гораздо больше, нежели Вы думаете. Потому я был особенно рад поздравлениям с днём рождения от Вас и Вашей семьи. И я хочу специально поблагодарить за последовавший за этим укрепляющий силы подарок – шоколад.

...

*Письмо от 3 января 1955 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...что я с радостью принимаю Ваше приглашение в Ленцерхайде в конце февраля – начале марта. У меня есть чувство, что я вхожу в отличающийся от предыдущего продуктивный период, который продлится дольше, а потому возможность поработать в Ленцерхайде, поблизости от Вас, я особенно приветствую. Это не отменяет наши беседы...

Алеманн (Beda Allemann) прислал мне своё сочинение, которое я нахожу превосходным; к тому же он пишет, что в скором времени снова основательно займётся Гёльдерлином...

Я сейчас ещё раз проработал его диссертацию и всё больше восхищаюсь сделанной им работой...

*Праздник мира (Friedensfeier)* – по замыслу сверхчеловечен; но Гёльдерлин в том же году, когда он зарождается, отходит от идеи примирения, для того чтобы найти путь к *Возвращению к отечеству (Vaterländische Umkehr)*. Отечество = земля отца, бога богов.

Алеманн впервые ясно увидел этот рубеж и уже обозначил его решительными мазками. Недавно обнаруженные ранее неизвестные гимны – поразительное подтверждение его

<sup>5</sup> Относится к книге редактора *Einführung in die psychosomatische Medizin* (op. cit.).

открытия, которое даёт моим собственным, отчасти ошибочным, попыткам совсем новое основание.

...

*Письмо от 8 февраля 1955 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

У Штрауса (Erwin Strauß) упомянутая Балли (Charles Bally) книга, содержащая критику Декарта, – это настолько очевидная копия *Бытия и времени*, что даже Бинсвангер при обсуждении этой книги (*О смысле чувств*) не проходит мимо этого (Schweizerischer Archiv für N.-Psych., Bd. XXXVIII (1936). S. 1). Сколь мало Балли размышляет над позицией Вайцзекера, проявляется в том, что Балли не видит, что согласия Вайцзекера с Сартром уже достаточно для доказательства того, что Вайцзекер не выходит за пределы субъективности.

...

У нас сейчас лозунг «анти-Хайдеггер» самый модный во всех отношениях. «Молодое поколение», которое, вероятно, не в состоянии прочесть и главы из Аристотеля, не говоря уж о том, чтобы её обдумать, пишет теперь о «бесчинстве бытия».

...

*Письмо от 30 июня 1955 из Месскирха*

Дорогой друг!

В течение прошедших недель я был целиком погружён в работу. Возобновление размышлений о языке и ещё раз поставленные вопросы о «в-себе» (An-sich) предметности и науки по-своему привели меня обратно, к вопросу «обоснования» и «основания», в котором и проблема каузальности имеет свои корни. При этом мне помогли находящиеся здесь рукописи, многое оказывается устаревшим; но здесь лежат ещё горы, которые, вероятно, должны остаться «наследием»...

Я часто думал о Вас и Вашей семье. И Ваше опасение, что наша дружба может как-то омрачиться из-за «проблем с

разъездами» весной, совершенно беспочвенно. Если бы что-то подобное могло случиться, то это значило бы, что она с самого начала выросла не на той почве.

Я искренне рад тому, что Ваши презентации в Париже имели успех... Но до Вашей поездки в Индию мы должны, в любом случае, ещё не раз увидеться и поговорить.

С середины июля и до конца августа мы будем в хижине. Потом мне нужно во Францию, а именно в Серизи, крепость в Нормандии, где должны возобновиться встречи в Понтины, учреждённые перед Первой мировой войной. Мы с женой приглашены туда на неделю, а *прежде* хотели бы ещё в конце августа побывать в Париже и его окрестностях. Я полагал, что всё это будет очень «приватным», но сейчас похоже на то, что об этом знает уже вся Франция. Об этом намерении уже распространяются в Германии, так что наши из Фрайбурга и других мест тоже хотят во Францию вместе с нами. Существование под известным именем – ужасная вещь; даже *здесь* меня отыскал Институт зарубежных стран Штутгарта и направил сюда одного японца, который пригласил меня в следующем году на несколько месяцев в Японию.

Когда я ежедневно один или с братом, который не в лучшем состоянии – он здесь *чересчур* изолирован и часто слишком переутомлён, для того чтобы проявлять собственную инициативу, – так вот, когда мы идём просёлочной дорогой или через леса, то мирское движение (*Weltbetrieb*) кажется похожим на сумасшедший дом. Мои планы на осень ещё не определены. Много зависит от того, как я выведу на верную колею *истолкование языка*. Этот вопрос с каждым днём становится более смутным и вместе с тем более волнующим; сегодня я удивляюсь тому, что много лет назад отваживался читать лекции о языке. Самый большой пробел в том, что *отсутствует* возможность *достаточного* обсуждения восточно-азиатских языков. ...

...

Я шлю Вам сердечный дружеский привет.  
Ваш Мартин Хайдеггер

*Письмо от 17 ноября 1955 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Ни в коем случае не должно произойти так, что Вы уедете в Индию, не увидевшись и не поговорив ещё раз со мной.... Поэтому я предлагаю Вам приехать на лекцию уже в следующую пятницу, 25 ноября.

Я всё ещё ожидаю от медлительных французов важные протоколы семинаров. У меня впечатление, что тамошнее мышление всё ещё слишком далеко от моих путей. Но, в конце концов, они всё же были внимательны.

...

*Письмо от 16 июля 1956 из Месскирха*

Дорогой друг!

Благодарю Вас за письмо, которое сообщает о Вашем счастливом возвращении домой [из Индии]. Я здесь уже три недели погружён в работу – по сути, пожинаю плоды, которые получились из зимних лекций по поводу положения об основании (*Der Satz vom Grund*). Конечно, я не закончу. Но сейчас я кое-что вижу яснее; и по этому поводу я даже снова просмотрел записи, сделанные в Ленцерхайде. Это предисловие, касающееся меня, должно лишь дать понять, что теперь я могу ещё внимательнее слушать то, что Вы сможете рассказать о Вашем великом опыте [на Дальнем Востоке]. Для этого требуется настоящее затишье. ...

...

*Письмо от 29 сентября 1956 из Тодтнауберга  
(«хижины»)*

...

Мы с женой хотели бы ещё посмотреть выставку Сезанна в Цюрихе, а с другой стороны, я хотел бы ещё воспользоваться рабочими днями здесь наверху. Доктор Петцет (Heinrich W. Petzet) считает, что последний день, воскресенье 7 октя-

бря, был бы очень неудобен и что мы должны быть в Цюрихе не позднее первой половины дня в субботу, что не совсем удобно для нас. Моя жена возвращается назад в тот же день после посещения выставки, мы намерены потом съездить в Бонн к Герману (Hermann Heidegger); сам я охотно остался бы ещё на день у Вас в Цолликоне.

С сердечным приветом, до свидания.  
Ваш Мартин Хайдеггер

*Письмо от 24 апреля 1957 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

... Меня заботят мои лекции в летнем семестре; чем проще становятся вещи, тем сложнее они для высказывания.

...

*Письмо от 9 октября 1959 из Тодтнауберга*

...

... Мой план составлен таким образом, что я приеду в Цюрих со 2-го ноября на несколько дней, и мы в это же время продолжим беседу в «Бургхольцли». Благодарю Вас также за Вашу статью в юбилейном сборнике, которую я прочитал в первую очередь. Мне кажется, что благодаря переплетению личного пути и размышлений по существу она в особенности должна заставить призадуматься.

В общем, я надеюсь получить от этого юбилейного сборника много импульсов и толчков для приближающегося ныне спокойного времени завершения, насколько это слово хоть как-то применимо к моему «в пути» (unterwegs).

...

*Письмо от 9 ноября 1959 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

Дорогой друг!

Благодарю Вас ... за радушное гостеприимство Вашего дома.

Оглядываясь назад, я думаю, что эти два вечера могли всё-таки привнести местами небольшой свет. Вместе с тем разговор об Индии показал мне, что мои попытки не остаются совершенно изолированными.

...

*Письмо от 7 марта 1960 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Временами я размышляю о том, каким способом высвободить молодых врачей из их чрезмерной вовлечённости в свои специальные знания и голую практику. Это, однако, не обособленный случай; это затруднение сказывается повсюду. В будущем, с засильем технического, оно ещё и усилится.

...

Если бы Вы когда-нибудь – но лишь при удобном случае – смогли зафиксировать и передать мне индийские слова для «онтологического различия», то есть «бытия» и «сущего», для «несокрытости» (Unverborgenheit) и «забвения» (Vergessenheit), я был бы Вам очень благодарен.

...

*Письмо от 26 марта 1960 из Месскирха*

...

Вы не пишете, когда и где состоится конгресс психологов. Тема довольно комичная, но, может, и хорошо, если бы Вы сделали доклад. Если конгресс будет только летом или осенью, то нам было бы лучше поговорить об этом *устно*. Или же пришлите мне *предварительный набросок*, а я дам Вам к нему свои комментарии.

Прежде всего, мне неясно, что имеется в виду под «человеческими мотивированиями». Означает ли это человека как «Я», *мотивирующего*, или же «Я» внутри как-то ещё иначе *мотивированного* человека? «Человеческое мотивирование» – это некая мешанина влияний? Различаются ли причинение и мотивация? Или же за всем этим, извините,

винегретом прячется фатальное разделение сознания и бессознательного?

...

В Евангелическом издательстве в Цолликоне вышла превосходная работа Генриха Отта (Heinrich Ott) *Мышление и бытие. Путь Мартина Хайдеггера и путь теологии*.

...

*Письмо от 19 апреля 1960 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...Между тем, крокусы [в Ленцерхейде] ещё раз покрылись снегом. Однако ко времени, когда мы туда доберёмся, весна непременно одержит верх.

...

*Письмо от 10 августа 1960 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Благодарю Вас за обстоятельное письмо с изложением плана поработать с Вами три недели в Вашингтоне. Всё это звучит заманчиво. В принципе, я расположен к тому, чтобы на это отважиться.

Одно большое затруднение – моё весьма недостаточное владение *английским*. Я совсем не могу говорить и едва понимаю на слух.

В переводе всё сильно изменяется и затягивается по времени. Мой способ мышления и феноменологический подход там будут всё-таки ещё чуждыми.

...

*Письмо от 16 августа 1960 (без указания места)*

Дорогой друг,

Я пока застрял в «бездне» Ницше. Как только освобожусь, напишу подробно.

...

*Письмо от 18 декабря 1960 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

Дорогой друг!

Ещё раз сердечно прошу меня простить, что я отказался от запланированной поездки в Вашингтон, и отказался слишком поздно, это значит, уже после того как Вы много усилий вложили в подготовку.

Хоть я и знал, что «Ницше» займёт меня до следующего года, но не думал, что должен буду проделать так много дополнительной работы. Я не мог как следует подготовиться; кроме того, меня, в конце концов, отпугнул вздымающийся призрак американской публичности (Publicity).

Как только я мало-мальски смогу вздохнуть, то есть когда сдам вёрстку, я сообщу, что снова готов к «Бургхольцли». Однако я должен снова попросить Вас осведомить меня о нынешнем состоянии тамошних обсуждений.

Я всё ещё считаю, что самым продуктивным было бы *прочитать* вместе с Вашим кругом какой-то подходящий текст. Свободные дискуссии слишком легко расплываются.

...

*Письмо от 1 февраля 1961 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

На днях пришёл запрос от профессора Эбелинга (Gerhard Ebeling) (систематическая теология), не хочу ли я как-нибудь принять участие в его четырёхчасовом семинаре для 78 человек, темой которого будет моя «философия». ...Эбелинг провёл бы первую часть семинара, трактуя *Disputatio «de homine»* Лютера; на следующий день семинар вёл бы я.

Я принял бы это предложение лишь в том случае, если бы мог соединить его с Вашим семинаром и беседой с Вами. Может быть, и Вам было бы интересно поучаствовать в теологическом семинаре. –

...



*Письмо от 14 февраля 1961 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Между семинаром в «Бургхольцли» и семинаром с Эбелингом я хотел бы в четверг, 2 марта, поставить свободный день, так как всё же требуется серьёзная перенастройка.

Я уже зарегистрировал Вас на теологический семинар моего коллеги Эбелинга. Это может быть для Вас интересным. ...

...

*Письмо от 14 марта 1961 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...В этот раз обе встречи Вашего семинара особенно удались. Мне кажется, что участники пробудились и теперь видят другой путь более отчётливо. Конечно, всё это ещё требует длительных упражнений. Пожалуй, можно было бы к следующему разу подготовить описание какого-нибудь особенно поучительного случая галлюцинации.

...

*Письмо от 9 сентября 1961 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

...По дороге домой читал Ваши *Замечания к Фрейду*. Я нахожу их превосходными.

В это беспокойное время мы все хотим, чтобы всё ещё оставалось чуточку спокойствия.

...

*Письмо от 15 ноября 1961 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

По поводу Вашего доклада на конгрессе я больше ничего не высказывал, поскольку считаю его в нынешнем варианте превосходным.

Я также нахожу презентацию о галлюцинаторном восприятии, сделанную Вашим молодым коллегой, *весьма достойной внимания* и считаю её хорошей основой для дискуссии. Конечно, полезно было бы представить ещё и второй подходящий случай, поскольку сравнение всегда очень поучительно.

...

*Письмо от 15 марта 1962 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

В тот же день, когда Вы приехали из Америки, я снова вернулся из Берлина. Я был туда приглашён в Академию искусств на торжество в память о Максе Коммереле (Max Kommerell). Макс Коммерель умер в 1944 году в возрасте 42-х лет от рака, и сейчас ему исполнилось бы 60. Он был – и всё ещё остаётся – наиболее выдающимся историком литературы и поэтом; однако о нём умалчивают, а это значит – используют в корыстных целях. В заключении торжества было два дня заседаний в Академии; всё довольно утомительно, поскольку люди на меня набросились; в конце концов, я там подхватил грипп и пролежал тут целую неделю... Поэтому будет со всех точек зрения правильным, если мы перенесём семинар на май.

...

Благодарю Вас за краткие, но важные заметки, касающиеся беседы.

...

*Письмо от 28 января 1963 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Спасибо за Ваше письмо, которое вводит в курс дела, и за книгу [учебник по психиатрии Блёйлера (Eugen Bleuler)].

...

Хаос, порождённый путаницей понятий, конечно, велик. Отсутствие основы обнаруживается уже внешне: описание

здоровой памяти едва ли занимает две страницы, в то время как о нарушениях речь идёт на шести страницах.

Пока я ещё не вижу, как одолеть эту «науку», которая потчует учёными названиями. Всё происходит в рамках чисто механистических, каузально рассчитывающих представлений.

Некоторые указания касательно мышления, благодарности, памяти находятся в *Что зовётся мышлением?* (S. 5 ff., S. 91 ff.)<sup>6</sup>

Самое давнее подробное рассуждение о *memoria* – в *Исповеди* Августина, книга X, гл. 8 и далее.<sup>7</sup>

...

*Письмо от 2 февраля 1963 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Так как сейчас нас немного снабдили котельным топливом, то Ваш приезд 16 февраля был бы всё-таки возможным. Для меня это тоже было бы предпочтительней, нежели письменное формулирование вопросов, при котором я не уверен, соответствуют ли они Вашим задачам. В непосредственном разговоре всё куда более открыто.

Господство технически рассчитывающего мышления настолько сильно опирается на результат и на очарование прогресса, что сегодня оно едва ли может быть поколеблено.

Но из-за этого вовсе не следует отказываться от простого «видения» феноменов, не следует уже потому, что техническое мышление с необходимостью, и оттого повсеместно, основано на некотором минимуме непосредственно усматриваемых феноменов. Главная трудность состоит в том, что за деревьями технических успехов не видят леса, то есть, про-

<sup>6</sup> Heidegger M. «Was heißt Denken?», 2. Aufl. [В переводе на русский: Хайдеггер М. *Что зовётся мышлением?* Перевод Э. Сагетдинова. М.: «Территория будущего», 2006. С. 35 и далее, с. 74 и далее. – Прим. перев.]

<sup>7</sup> В переводе на русский: Августин, *Исповедь*, указ. соч., с. 243 и далее. – Прим. перев.

стого Dasein. Таковое, тем временем, подвергается всё большему техническому потреблению (Verzehr).

...

*Письмо от 3 марта 1963 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

Дорогой друг!

Сердечное спасибо за Ваше письмо. Ваш приезд весьма меня воодушевил и убедил в том, что предстоящую Вам в Гарварде задачу Вы успешно и должным образом выполните.<sup>8</sup> ... Я очень хочу ... чтобы Вы... в Ленцерхайде смогли возобновить Вашу работу и настолько продвинуться в главном, чтобы отчётливо обозначились основные черты композиции и способ продвижения. Ведь «материалами», касающимися «случаев» и «примеров», Вы распорядитесь легко. Но чем чаще я думаю о Вашем замысле, тем больше *дидактическое* представляется мне решающим в закладке *целого*. Нужно, чтобы Вам удалось добиться от слушателей перемены способа видения (Blickstellung), пробуждения того смысла, в котором должны задаваться вопросы. Параграфы, касающиеся пространственности Dasein, были бы подходящим пробным камнем и руководством для упражнений в ином способе видения, отличающемся от способа позитивистского каузализма и исключительного расчёта на результат. Исходя из пространственности быстрее всего удаётся шаг к видению «просвета» и к видению внутри его экстатического измерения времени. И Вы должны постоянно пытаться обратить внимание Ваших слушателей, то есть тех, кто быстрее прозреет, на *то, что* – и *как* – понимание бытия уже нетематически является определяющим в их *привычном* поведении и представлении, прежде всего в характере вопросов, с которыми они будут к Вам обращаться. Если Вы всё это подробно – не спеша, но и не уклоняясь – проговорите на *одном* феномене, то получите больше, неже-

<sup>8</sup> Относится к летнему семестру 1963, который редактор должен был в качестве преподавателя-визитёра провести в Гарвардском университете в Кембридже, США.

ли из критического обсуждения теорий, при котором чаще всего недостаточно, то есть лишь опосредованно, выходят на свет свойственные критике местоположение, горизонт и способ рассмотрения.

Нужно, к тому же, чтобы Вы сами свободно владели способом видения, например, пространственности Dasein, для того чтобы сразу подмечать, где и как промахиваются поставленные вопросы.

Если для проработки *Бытия и времени* Вам важно иметь в распоряжении протокол семинара, я постараюсь достать для Вас копию.

С самыми дружескими приветами и пожеланиями  
касательно работы и Вашего благополучия,  
Ваш Мартин Хайдеггер

P. S. У нас большие планы касательно того, чтобы основательно отдохнуть и освежиться. В конце апреля до начала мая мы хотели бы полететь – как раз из Цюриха – в Таормину, на Сицилию. Нет ли и у Вас желания?

...

*Письмо от 8 марта 1963 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Для нас было бы большой радостью, если бы Вы смогли поехать с нами [в отпуск в Таормину]. Нас обоих очень успокоило бы присутствие рядом друга-врача, который знает Италию и язык и у которого больше опыта в том, что касается обстоятельств путешествия на самолёте. По времени (после пасхальной недели) мы смогли бы полностью подстроиться под Вас.

Мы были бы Вам чрезвычайно признательны за такое содействие. И хотя между друзьями не должно быть расчёта, при такой совершенно неожиданной новой перспективе возможного путешествия я всё же хочу Вам сказать, что для меня было бы удовольствием, а заодно и целительной самопроверкой позаботиться о нашем с Вами ежедневном

феноменологическом упражнении на основе *Бытия и времени*.

...

С сердечным приветом к Вам обоим и Вашим сыновьям  
от нас обоих,  
Ваш Мартин Хайдеггер

*Письмо от 20 марта 1963 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Мысли о предстоящей совместной поездке на Сицилию очень воодушевляют. Ваше замешательство скоро сможет быть преодолено. Английский перевод *Бытия и времени*, по поводу которого многократно высказывалось недовольство, нужно отложить в сторону, чтобы сначала стали зримыми положения вещей, а уже потом само по себе появлялось подходящее слово.

Пространство и пространственность я считаю важными, потому что из них – через связь с открытостью и просветом – быстрее всего проясняется «феномен мира». Оттуда определяется весь образ действий, *тот* метод, который не является техникой, а принадлежит самому предмету (Sache). Для этого было бы хорошо, если бы Вы на Сицилии ещё более точно изложили мне общепринятые (в США психологические и антропологические) представления. ...

...

*Письмо от 1 апреля 1963 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Нынче я и без того хотел написать Вам по поводу двух совершенно разных вещей.

При обдумывании наших предстоящих бесед мне стало ясно, что нам нельзя ограничивать их пространственностью, несмотря на то что как раз этот феномен важен для разъяснения того, что подразумевается под словом «мир». Поскольку я хотел бы вести беседы, основываясь на *текстах* своих

сочинений, то прошу Вас сообщить мне темы, которые Вы предпочли бы обсудить. Тогда я возьму соответствующие страницы. Мы ведь не можем транспортировать на Сицилию всю библиотеку. В целом мы будем, конечно, каким-то образом обсуждать все Ваши лекции [в Гарварде]. Однако запланированные Вами семинары [в Цолликоне] носят особый характер и требуют специальной подготовки.

Теперь совсем другая «забота». Поскольку я никогда не жил в таких гостиницах и не знаю обычаев, то в том, что касается «костюма», должен всё-таки брать пример с «людей» (man). Поэтому прошу Вас *совсем коротко* меня проинструктировать. Я думаю: один костюм для поездки, один более лёгкий для пребывания и «чёрный» вечерний. Повсюду таскать с собой обременительную шляпу, пожалуй, не стоит. Достаточно будет берета...

Я живу уже полностью в греческом мире. Будет хорошо от Сицилии перейти в размышлениях к Греции и обнаружить, что это одно и то же.

...

*Письмо от 11 апреля 1963 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Из обзора становится яснее, каким образом распределяются важности – в соответствии с господствующими технико-практическими интересами. Тем не менее тема «оснований» («Fundamente») даёт повод детально остановиться на феноменах и показать необходимость такого подхода. Текст Гёте – хорошая для этого помощь. Я ещё привезу с собой два отдельных оттиска доклада *Наука и осмысление* (*Wissenschaft und Besinnung*). Вопрос тактический: не *начать* ли Вам с *примера* (женщина на привокзальной улице) – обсудить его некоторое время в *направлении* «оснований» и только потом перейти к № 1–5, а в завершение снова более принципиальным образом взяться за пример. Вам нужно будет спросить слушателей, откуда они знают, что основы антропологии – «мистика», и что они понимают под «мистикой». Всё

это не должно создавать впечатление, что сначала слушатели должны заниматься «философией», – достаточно привести их к пониманию того, что они сами (они, которые требуют фактов и доказательств) упорствуют в неподтверждённых и недоказанных предположениях. –

...

P. S. То, что знали уже греческие мыслители, Гёте когда-то охватил одним предложением: «Самое высокое было бы понять, что *всё* фактическое уже есть теория»<sup>9</sup>.

Это значит: никаких голых и чистых «фактов» вообще нет. Если мы припомним, что «воззрение» (Ansicht) на что-то подразумевает его «внешний вид» (Aussehen), εἶδος, ἰδέα, то станет понятным сказанное Гёте: «Когда из мира исчезают воззрения, то вместе с ними часто пропадают и сами предметы. В более высоком смысле можно сказать, что воззрение и есть предмет»<sup>10</sup>.

#### *Письмо от 6 мая 1963 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

Дорогой друг!

Эти строчки могут быть лишь знаком благодарности за Ваше постоянное дружеское участие, благодаря которому такими прекрасными и разнообразными получились для нас с женой путешествие на Сицилию и пребывание там ...

У каждого дня в Таормине был свой отпечаток. Регулярное время для бесед в первой половине дня, которого, конечно же, не хватило для прояснения всех важных вопросов; благотворные пешие прогулки по саду Сан Доменико; гулянье по переулкам городка; и наконец, экскурсии в глубь острова.

После прекрасного перелёта назад в Цюрих мы с женой ровно в 20 часов прибыли во Фрайбург... Здесь кругом

<sup>9</sup> Гёте И.В. *Максимы и размышления*. № 993 (по нумерации издания Гюнтера Мюллера), № 575 (по обычной нумерации); см. сноску к семинару от 26 ноября 1965 (наст. издание, с. 192).

<sup>10</sup> Там же, № 1025 (по нумерации издания Гюнтера Мюллера), № 1147 (по обычной нумерации).



яблони и груши во всём цвету. Родная земля кажется новой по контрасту с увиденными нами морем, островом и его жителями.

...Вы сами сейчас ещё должны найти время сосредоточиться, для того чтобы суметь хорошо подготовиться и выполнить Вашу задачу. Если при этом хоть некоторые из слушателей увидят свет, который останется и будет светить, то этого уже будет достаточно.

Приложенный небольшой текст обозначает лишь этапы на пути к феноменологии и через неё. Выполнение феноменологии для нынешних людей тем труднее, чем исключительнее они предаются рассчитывающему мышлению, которое лишь по видимости превосходит непотаённое непосредственное усмотрение сущности. Всё сводится к тому, чтобы упражняться в одном и том же простом взгляде на невысказанное, но постоянно к нам обращающееся сущностное. *Упражнение:* пребывать при одном и том же, пробуждать способность чувствовать простое – не спешить бежать дальше от одного успеха к другому и кичиться полезными результатами.

...

После этой поездки я вновь ощущаю былую свежесть для работы в мастерской.

...

*Письмо от 1 июня 1963 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Я всё ещё много думаю о наших беседах. Когда у меня будут Ваши тексты, я, пожалуй, смогу сделать некоторые дополнения. На днях я получил приглашение на Международный философский конгресс в Мехико с 7 по 14 сентября. Поездка и пребывание оплачиваются. Но я откажусь, ибо всё в целом слишком утомительно и «бесполезно» – потому, прежде всего, что я невысокого мнения о конгрессах, да ещё философских.

Хотелось бы знать, как далеко продвинулась Ваша подготовка к Гарварду...

...

В работе я чувствую себя очень бодро и хорошо. Книга У. Зоннемана (Ulrich Sonnemann) не особенно порадовала.

...

*Письмо от 19 июня 1963 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Сразу прочитал Ваши записи наших бесед в Таормине. Я нахожу их превосходными и сердечно благодарю и за них, и за письмо.

Везде могут быть вставлены дополнения к тексту; такие, однако, снова разбавят концентрированность целого. Я лишь помечаю некоторые ошибки, касающиеся языка... На странице 7, в конце пункта (a), следует добавить: «Даже максимально возможные накопление и интенсивность раздражения (Reizen) никогда не производят “есть” (“ist”)». Таковое при всяком *бытии*-раздражённым (Gereiztsein) уже заранее задано».

...

*Письмо от 31 августа 1963 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...Сейчас всё, похоже, удалось наилучшим образом – вплоть до надоедливых профессоров философии и их вопросов. Я радуюсь этому успеху вместе с Вами. Подлинное влияние, его длительность и дальность действия (Tragweite) в таких случаях никогда нельзя оценить. У них свой путь.

Я с удовольствием выполню Ваше желание. ... Я тоже не слишком хотел бы прерывать собственную работу, которая «продвигается» куда лучше, нежели до болезни...

...

P. S. Печень, похоже, в полном порядке. Я не замечаю ни малейших нарушений.

*Письмо от 2 октября 1963 из Тодтнауберга*

Дорогой друг!

Сердечно поздравляю Вас, заодно и от имени моей жены, с Вашим шестидесятилетием. Пожелания в этот день просты: жизни в мире и согласии..., сил для плодотворной работы в помогающей профессии; дара размышлений, из которых вырастет запланированная работа по «психологии», способная подвигнуть врачей на такую перемену в мышлении, которая приведёт их к неискажённому отношению к человеку и его сегодняшнему миру. Такого рода работа требует длительной подготовки. Пусть будут даны Вам годы, свободные от волнений и невзгод.<sup>11</sup>

К праздничному дню придёт маленький подарок. Это запись предисловия к чтению стихов Гёльдерлина, которые выйдут на пластинке.

Ваши близкие, Ваши друзья и все те, кому Вы помогаете, будь то больные или врачи, которыми Вы руководите и которых наставляете, позаботятся о том, чтобы Ваш день рождения стал настоящим праздником.

...

*Приложение к письму от 2 октября 1963*

Медарду Боссу к его шестидесятилетию  
В сердечной дружбе  
Мартин Хайдеггер

Слово к поэзии Гёльдерлина

Узнаем ли мы это ещё раз?

Поэзия Гёльдерлина для нас – судьба. Она ожидает того, что смертные будут ей соответствовать.

<sup>11</sup> Касается завершения книги Медарда Босса *Основы медицины и психологии (Grundriss der Medizin und der Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft. Zweite ergänzte Auflage. Bern, Stuttgart, Wien, 1975).*

Что говорит поэзия Гёльдерлина? Её слово: «святое».

Это слово говорит о бегстве богов. Оно говорит о том, что сбежавшие боги нас оберегают. До тех пор пока мы размышляем (*gesonnen sind*) и способны обитать поблизости от них. Это место – то, что присуще родине. Поэтому необходимо подготовиться к пребыванию в этой близости. Так совершаем мы первый шаг на пути, ведущем нас туда, где мы пристойно соответствуем той судьбе, которой является поэзия Гёльдерлина. Так мы попадаем в слово-место (*Wortort*) той местности, где, возможно, является «бог богов».

Ибо никакой человеческий расчёт и никакое человеческое делание не могут по собственному почину и благодаря самим себе привести к перемене нынешнего состояния мира; не могут уже потому, что человеческое делание (*Machenschaft*) несёт на себе отпечаток этого состояния мира и находится в его власти. Как же тогда оно может стать его господином?

Поэзия Гёльдерлина для нас – судьба. Она ожидает того, что смертные будут ей соответствовать. Это соответствие ведёт по пути, который заходит в место, близкое к сбежавшим богам, это значит, в пространство их – нас оберегающего – побега.

И как же нам всё это узнать и удержать? Слушая поэзию Гёльдерлина.

Между тем, здесь могут быть прочитаны лишь немногие стихотворения. Выбор этих немногих ограничен. Он остаётся обременённым видимостью произвола. Эта видимость приглушается, если благодаря более частому слушанию мы охотнее следуем за взятыми из поэзии Гёльдерлина направляющими словами.

Первое направляющее слово звучит так: «Всё проникновенно (*innig*)».

Этим говорится: одно внутренне присвоено (*vereignet*) другим, но так, что остаётся при этом в своём собственном – боги и люди, земля и небо. Эта проникновенность не означает никакого сплавления и затушёвывания отличий. Про-

никновенностью называется взаимная принадлежность чужого, господство отчуждения (*Befremdung*), притязание робости.

Второе направляющее слово – это вопрос: «Как я приношу благодарность?»

Благодарность – это робко уважительное, одобрительное воспоминание о том, что было дано (*das Gewährte*), и будь это лишь знак вблизи бегства оберегающих нас богов.

Третье направляющее слово говорит: «Постигать следует, глубоко испытывая».

Испытание должно быть «пройдено на коленях». Своеобразие должно покориться и исчезнуть. Чувствам и мыслям надлежит лишь одно – предвкушать поэзию, а затем отступить перед ней.

При повторном слушании мы будем лучше слышать. А также станем более внимательны к тому, как произносится то, что сказал поэт. Ибо найти верный тон – ещё труднее, чем выбрать стихотворение. При технической записи речи он может в какой-то миг быть удачным, но так же легко может стать и неудачным.

Сам поэт знает, и знает как никто другой, что с правильного тона легко сбиться.

В поздних стихотворных строчках говорится:

Незначащими вещами  
Расстроен, словно от снега  
Колокол, в который  
Звонят,  
Сзывая на ужин.<sup>12</sup>

Этими словами необычайное, великое упоминается через малое, повседневное: «ужин» – это вечер времени, где происходят перемены.

«Снег» – это зима:  
Горе мне! Где мне взять,  
Если это зима, цветы? И где

<sup>12</sup> Стихотворная цитата дана в переводе Г. Ноткина (Хайдеггер М. *Разъяснения к поэзии Гёльдерлина*. СПб.: Академ. проект, 2003). – Прим. перев.

Сияние солнца  
И тень земли?

Но «колокол» – его звон – это песня поэта. Она призывает к перемене времени.

*Письмо от 18 декабря 1963 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Да – молодёжь! Со слепыми нельзя говорить о красках. Но им, пожалуй, можно открыть глаза. Предпосылкой для этого является то, что люди смотрят за пределы своей специальности и практики и дают-таки себе свободу и позволение на совсем другое.

Поэтому я предлагаю прочитать вместе мою небольшую статью *Тезис Канта о бытии*, то есть *некоторые отрывки* оттуда. ... Врачам не повредит иметь в своей библиотеке и что-нибудь из Канта. В мышлении Канта пересекается мышление, начавшееся с Декарта, и, в основах своих, мышление последних полутора столетий. Так что нужно как-нибудь сделать семинар, где не будет говориться о психологии и психоанализе – способах мыслить, возникающих на почве таких представлений, которые особенно подходят для того, чтобы мышление *закоснело*, ибо благодаря редукции к не-прояснённой субъективности можно «объяснить» весь мир. Обсуждением отдельных вопросов не справиться с этой «твердолобостью». –

...

*Письмо от 10 февраля 1964 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

...Я рад, что это [последний семинар] было успешным. Однако же это требует *упражнений* в видении и методическом выключении естественнонаучных предубеждений. Дело не в том, чтобы записать определённые тезисы и запомнить их.

...

*Письмо от 30 апреля 1964 из Месскирха:*

...

Прежде всего, я хотел бы Вам предложить к нашей встрече 8 мая продумать некоторые вопросы, которые следует обсудить на следующем семинаре. Возможно, за это время и некоторые участники также таковые продумают. Я охотно подготовился бы к тому, чтобы обдумать эти вещи на Эгине. Заодно я хотел записать там одну решающую для меня вещь, для которой мне нужна атмосфера Греции. Для проводившегося ЮНЕСКО в Париже мероприятия, посвящённого Киркегору, я подготовил недавно текст, который зачитал Бофре. Тема: «Конец философии и задача мышления». Но основного (Wesentliche), конечно, не поняли.

...

*Письмо от 5 июня 1964 из Месскирха*

...

...Ваши aide-mémoire я прочитал. Единственную трудность представляет различие между двумя очевидностями. Эта разница может обсуждаться лишь тогда, когда впервые прояснится онтическая и онтологическая очевидность. Вопрос различия я умышленно отложил.

...

*Письмо от 1 октября 1964 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

Дорогой друг!

По случаю Вашего дня рождения я хочу Вам сказать, что Ваше послание по случаю моего дня рождения было самым прекрасным подарком, который я с благодарностью принимаю. Соответственно, я Вам тоже желаю, чтобы Вам удалось осуществить Ваше намерение; ибо эта «психология» – самое необходимое дело для медицинской науки. Со стороны это может выглядеть почти безнадёжным – тягаться с безоглядной властью естественнонаучного мышления. Хотя есть при-

знаки того, что пробуждается осознание внутренних границ фундаментальной науки, то есть ядерной физики и физики как таковой. 20 сентября в Тодтнауберг на два дня приезжал господин фон Вайцзекер. Я мог бы немного рассказать об этом на следующем семинаре.

Это были последние летние дни в хижине. Несмотря на всё моё сопротивление, было много гостей с поздравлениями. ... При всём радушии, мне нужно было постоянно думать о всё ещё стоящей передо мной задаче, которая уже созрела, но для которой ещё нужен благоприятный момент.

Сегодня Ларезе (Dino Larese) отвезёт меня в Амрисвиль, где я завтра снова читаю уже напечатанную лекцию *Язык и родина* (*Sprache und Heimat*) (комментарий стихотворения *Летний вечер* (*Sommerabend*) Иоганна Петера Гебеля (Johann Peter Hebel)). ...

*Письмо от 19 октября 1964 (без указания места)*

...

Разумеется, нужно согласовать вопросы по нескольким конкретным феноменам, ибо пространственность и временность – огромные темы. Участникам следует сначала пройти методическое обучение, а не ожидать решения всех мировых проблем. Может быть, Вы всё-таки сможете ещё раз разузнать, в каких конкретных направлениях лежат главные трудности. ...

...

*Письмо от 11 января 1965 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...Основываясь на превосходных протоколах двух последних вечерних семинаров, участники сами могли бы прийти к каким-то *вопросам*. Было бы хорошо иметь таковые заранее, для того чтобы дальнейшие шаги были не слишком трудны, но *вместе с тем* принимали во внимание горизонт врачебного опыта. Чисто философская тематика пространства и времени, времени и пространства – необозрима...



*Письмо от 4 февраля 1965 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Я немедленно просмотрел конспекты протоколов и в этот раз внёс больше исправлений и, главным образом, дополнений, для того чтобы получился связный – в предметном и языковом отношении – текст. При первом и торопливом прочтении конспектов пробелы и неточности сразу не обнаруживаются. Поэтому на будущее я считаю более важным спокойно просматривать протоколы только после обеих сессий, когда я буду отдохнувшим от вечеров. Так что время моего пребывания у Вас я хотел бы распределить по-другому. Я приеду только за *один* день до первого семинара и дольше останусь после второго. Так мы сможем лучше обсудить и дальнейший ход дела.

...

*Письмо от 5 марта 1965 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...сердечно благодарю за протоколы, которые получились прекрасными; нужно ещё исправить некоторые небольшие недочёты. ...

...

*Письмо от 3 мая 1965 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Я не уверен, покончено ли уже с неправильным толкованием «актуализации» (*Vergegenwärtigung*). Но мы можем сразу начать с прояснения «иметь», не обсуждая более детально «иметь-время», – путь к этому широкий.

От «иметь» мы можем «перейти» к «иметь-тело», соответственно «быть-телом», – для того чтобы устранить большое препятствие. ...

В то же время нужно, конечно, подробно остановиться на том, что такое кибернетика и на чём она – как фаза развития начал современной физики – основывается.

Я очень хорошо понимаю, что коллеги становятся нетерпеливы и у них складывается впечатление, что я без нужды иду окольными путями, на которых им ничего осязаемого для себя не найти.

Но, возможно, избранный сейчас путь также продуктивен, поскольку участники семинара замечают, что нас возвращают туда, где мы стоим сейчас.

...

*Письмо от 10 июня 1965 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

То, что Вы пишете о Восточном Берлине, будет – поначалу в завуалированной форме – в обозримое время относиться и к Западу. А Восточная Азия? Что происходит там? Американцы всё ещё задирают нос. Ваши индийские друзья будут с болью признавать своё бессилие.

...

*Письмо от 14 июля 1965 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Из последнего семинара мне стало ещё более ясным, сколь необходимыми будут размышления над методом и характеристикой феноменологии.

...

Обсуждение *Intuitus* у Декарта не может вестись без вхождения в *Картезианские медитации* Гуссерля. Оно даёт хорошую возможность на следующем семинаре перейти к «феноменологии».

Могу ли я в скором времени ожидать протоколы?

...

*Письмо от 17 августа 1965 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Ваши важные выписки из Иксюля [книга о психосоматике] я мог до сих пор лишь пробежать глазами, ибо я

всё ещё целиком в своей работе, которую не могу прерывать. По этой же причине я хотел бы перенести следующий семинар на начало будущего зимнего семестра. В этот раз мне нужна большая свобода действий для подготовки к нему, поскольку правильное введение в проблему метода создаёт значительно больше трудностей, нежели всё, что было до сих пор. Как я Вам уже говорил, в ходе последнего семинара мне стало особенно ясно, что вопрос о методе, о его различных возможностях больше нельзя обходить. Если книга Иксюля так ценится, то я должен, вероятно, всю её прочитать, прежде всего для того, чтобы видеть ход его мысли (Ductus) во взаимосвязи. И раньше, побуждаемый Грасси (Ernesto Grassi), он даже поднимал философские вопросы.

...В последней трети сентября, по традиции, приедет на два дня Вайцзекер с вопросами. По этому случаю я надеюсь обсудить с ним также и методические вопросы ядерной физики.

...Меня непрестанно беспокоит неправильное истолкование бытия-в-мире у французских авторов, у которых оно представляется либо как наличное бытие, либо как интенциональность субъективного сознания. ...

Принимая во внимание собственную работу, я должен всё решительнее отказываться от того, чтобы читать ещё и текущую «литературу». Я ограничиваюсь текстами, которые непосредственно относятся к сфере моей работы.

...

*Письмо от 12 сентября 1965 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Но Вы, вероятно, приобрели одновременно и основу запланированной книги. Превосходство рассчитывающего мышления с каждым днём всё решительнее приковывает нас к человеку как объекту, так что вдумчивое мышление должно ясно осознавать, что в будущем оно останется в одиночестве и будет обращаться лишь к немногим.

Мне не терпится узнать, с какими впечатлениями Вы возвратились из Южной Америки.

...Я был бы рад, если бы после Вашего возвращения, в начале семестра, Вы смогли сообщить о возможных сроках семинара.

Мне всё ещё не совсем ясно, как продвигаться в размышлении о *методе*.

При большой нагрузке коллег и участников едва ли возможно требовать от них добросовестно заниматься философскими текстами. С другой стороны, как показывает мой многолетний преподавательский опыт, такие занятия по-прежнему являются наилучшей опорой систематического размышления.

...

*Письмо от 20 сентября 1965 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Греция снова на горизонте, а поскольку ей принадлежат острова и море, мы планируем «круиз», на который уже записались, прежде всего потому, что в этой поездке посещают великолепный храм в Бассах (Bassai). Было бы хорошо, если бы Вы... поехали с нами. ...

...

*Письмо от 26 сентября 1965 из Тодтнауберга*

...

Нас особенно радует, что Вы готовы поехать в Грецию. ...

Дата следующего семинара, неделя с 21 по 28 ноября, мне очень подходит. Упомянутые Вами вопросы важны – я подробно остановлюсь на них в соответствующей *взаимосвязи*; с ними как раз нельзя разделаться по отдельности. Самое важное, чтобы участники становились увереннее в способе видения, что, конечно, становится всё труднее ввиду всё более упрочивающегося естественнонаучного и технического способа мышления. С большим нетерпением ожидаю услышать, как далеко Вы продвинулись в Вашей собственной работе.

... Вчера приезжал на один день доктор Вайцзекер. Состоялась очень продуктивная беседа, это значит, что как только науку заставляют думать, то вопросы возникают один за другим. Упрёк во «враждебном отношении к науке» – безрассудное верхоглядство, которое опирается на беспочвенную абсолютизацию этой науки. –

...

*Письмо от 10 ноября 1965 из Месскирха*

...30 октября я выступал в Амрисвиле на чествовании Бинсвангера. Я сначала отказался, но Ларезе уже от себя сообщил Бинсвангеру, что я буду говорить. Так что я оказался связан. Я привезу текст с собой и прочитаю его на семинаре.

...

*Письмо от 16 декабря 1965 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Уже сегодня я отправлю почтой исправленный протокол, так чтобы он к Вам дошёл ещё до отъезда в Ленцерхайде. Он получился немного длинным, но некоторые повторения в нём, пожалуй, очень нужны.

...

Это, конечно, большой самообман – полагать, что можно в достаточной мере воспроизводить конкретные описания в отрыве от «философского» размышления. Я в этом отношении очень скептичен.

В действительности, «философское» – это конкретное, а соответствующие описания – абстрактны, то есть отделены от опорного онтологического смысла.

Для того чтобы суметь достичь достаточно ясной интерпретации отношений между психиатром и пациентом при обследовании больного, требуется также и некоторый врачебный опыт, которого у меня нет. Здесь мне, как и в других случаях, приходится рассчитывать на то, что участники семинара «пойдут мне навстречу».

Я согласен с тем, чтобы Вы передали доктору Бланкенбургу мои комментарии на его критику.

...

*Письмо от 18 января 1966 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Сегодня с сердечной благодарностью я подтверждаю, что получил Ваше письмо с протоколом и копией очень содержательного опроса, касающегося представлений о стрессе. Под этим названием скрывается ведьмин котёл путаницы и бессмыслицы. Вклад Плюгге я нахожу весьма осмысленным. Его статья должна была бы называться *Ответ на неудавшийся опрос*.

Тому, кому эти тексты не откроют глаза на диктатуру естественнонаучного мышления, бесполезно пытаться что-либо осмыслить. Конечно, всё более гнетущим становится вопрос: «Каким образом и в каком месте нынешнего (des) Dasein ещё возможно в нашу эпоху спасти традицию мышления, которая, быть может, долгое время сохраняет свою силу?»

Опрос о «стрессе» мог бы, пожалуй, пригодиться в качестве материала для следующего семинара; его следовало бы непременно заготовить для всех участников. Тогда можно будет показать, какая масса необдуманной философии неизбежно находится в этих «конкретных» исследованиях.

Уже долгое время я подозреваю, что семинаром злоупотребляют. Б. мог бы всё-таки своё суждение о моём устаревшем представлении о методе естествознания высказать на семинаре, вместе того чтобы развлекать разговором об этом слушателей, которые не осведомлены о ходе и цели семинаров.

...

P. S. ...Доктор Бланкенбург прислал письмо с просьбой о беседе. Он пишет, что Вы ему изложили ряд моих возражений. Его текст я уже не помню точно. Он полагает, что текст вообще намеренно удерживается для «архива».

*Письмо от 3 февраля 1966 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Итак, я приезжаю в воскресенье 27 февраля тем же поездом, что и обычно. Тема остаётся – «стресс». Но в семинаре всё равно остаётся трудность, основа которой – состояние «науки» и «философии». Или рассуждения будут для участников слишком «абстрактными», или – если это будет для них «конкретным» – я, со своей стороны, буду говорить о вещах, в которых ничего профессионально не понимаю.

...

Кроме того, я хотел бы обратить Ваше внимание на одну книгу, которая вышла уже в 1964 году, но до сих пор странным образом не была мною замечена. Я получил её в качестве подарка от пастора Хасслера (Paul Haßler) в начале января в Базеле; автора – сейчас ординарного профессора в Бонне – я тоже не знал. *Вагнер, Фридрих (Friedrich Wagner), Наука и поставленный под угрозу мир*. Подзаголовок: «Социология науки атомной физики» (*Die Wissenschaft und die gefährdete Welt. Eine Wissenschaftssoziologie der Atomphysik*. С. Н. Beck-Verlag, München).

*Волнующая* книга, в своих основаниях должна быть обдумана ещё более радикально; «конкретное» подтверждение по-става (Ge-Stelles). Это должен прочитать каждый участник семинара; может быть, тогда у них откроются, наконец, глаза. ...

Относительно Плюгге Вы, конечно, правы – «ситуация» сваливается с неба.

Что касается Бланкенбурга: обсуждение «просвета» может быть «научным» ещё в меньшей степени, чем дифференциальное уравнение для «Горы Сент-Виктуар» Сезанна.

...

*Письмо от 27 марта 1966 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

Я полагаю, что участники «в полном восторге» от последнего семинара. Такая манера беседы для них ближе во

многих отношениях. Однако из-за «живости» утрачивается единая строгая линия, оттого для обратного хода размышлений оказывается открытой предметная взаимосвязь шагов. Поэтому протокол госпожи доктора В. содержит «пробелы», более того, ход беседы уже никак не обнаруживается. Я очень старался хоть как-то этот недостаток устранить.

...

Беседы, которые протекают свободно, могут быть либо воспроизведены при помощи полной стенограммы, либо же сохранены при помощи записи *свободной* передачи основного содержания, что на выходе даёт затем самостоятельную статью...

Если в один из вечеров семинара тема сдвинута с места и что-то должно быть достигнуто, то остаётся мало времени для дополнительной проверки того, действительно ли участникам удалось «увидеть» феномен, или же они только «рассудком» решают, что поняли нечто полезное. То и дело я обнаруживаю, что опрашиваемые «забыли» то, о чём ранее говорилось. Однако тот, кто однажды *увидел* феномен, о котором идёт речь, больше никогда не сможет его «забыть».

Похоже, что нужно двигаться вперёд ещё медленнее. Ещё одной трудностью остаётся переход от привычной научной терминологии к языку описания феноменов. ... Как мы далеки от проясняющей (освобождающей) мощи греческого света!

...

*Письмо от 2 июня 1966 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

...тогда я могу остаться до 11 июля и обсудить с Вами *Основы*<sup>13</sup>. А ещё нам следует обсудить, как мы хотим поступить с протоколами следующих семинаров, которые очень важны.

...

<sup>13</sup> Босс М. *Основы медицины и психологии* (Boss M. *Grundriss der Medizin und Psychologie*. Bern, Stuttgart, Wien (Hans Huber Verlag), 1971. 2. Aufl. 1975).



*Письмо от 10 июня 1966 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Я немедленно отправляю назад просмотренные гранки; я позволил себе четыре исправления, касающиеся языка.

Нельзя сделать эти вещи более отчётливыми, если стараешься продумать различие онтического и онтологического.

...

*Письмо от 15 июня 1966 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Моя история с зубами – более продолжительна и тягостна, нежели я думал; протез нижней челюсти создаёт трудности прежде всего в том, чтобы есть и говорить. Для одного требуется мягкая пища, для другого – упражнения, которые я и выполняю, читая вслух про итальянское путешествие Гёте.

...

Так что семинар мы должны перенести на осень. То же самое должно быть сделано и с интервью для *Spiegel*. Зато я мог бы строго конфиденциально приехать к Вам, для того чтобы обсудить с Вами *Основы*. Вопрос в том, можете ли Вы быть достаточно свободны в промежутке времени между 4 и 11 июля, чтобы мы, например, с 7 по 11 июля обсуждали исключительно «*Основы*», может быть, в Ленцерхайде...

...

*Письмо от 15 августа 1966 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...между тем, прошёл уже месяц с тех пор, как Вы прислали мне из Вашего уединения статью Швицера (Robert Schwyzer) о молекулярной биологии.

Статья с её ясным независимым изложением, и в самом деле, показательна странным отождествлением чисто химических процессов и событий языкового сообщения. В качестве того, что определяет тождественность, выделена

информация. В соизмерении с ней присущее казанию раскрывающее сообщение умалется до простой очерёдности вызывающих друг друга процессов и, одновременно, течение химических процессов завышается по своему статусу до сообщений. И это умаление, и это завышение предполагают, что во внимание не принимается специфический характер предметной сферы (материально-энергетические процессы и языковое событие), – не принимается по причине взгляда на информацию, который всё другое исключает. Таковая отличается отношением взаимных регуляций. Последние, в свою очередь, являются единственным, что принимается во внимание в проекте, чтобы таким образом обеспечить сплошную управляемость всем. Управляемость же считается ведущей характеристикой всего происходящего, ибо посредством этого критерия во всех сферах науки устанавливается единообразный универсальный образ действий. Вот таким образом в науке становится возможной абсолютная «победа метода» над наукой.

Но всякое ясное понимание упомянутого положения дел и его последствий – не говоря уж о вопросе его происхождения – в науке нынче отсутствует. С другой стороны, при подчинении технической эффективности привычка к рассчитывающему мышлению столь радикальна, что для наук уже не имеет значения, если в пользу безоговорочной регулируемости они оставляют без внимания предметное содержание предметных областей, так что таковые больше не могут заговорить (*ansprechen*). Поэтому и тревожность этой судьбы также больше не испытывается. Содействие прогрессу в овладении «миром» считается правовым основанием научного исследования.

Надеюсь, что за прошедшие недели Вы проделали кое-какую работу и испытываете удовлетворение. В настоящее время я занят сопоставлением своего способа мышления с ранними греками, чтобы снова оценить одновременно близость и дистанцию. Такой способ самокритики целительней, нежели занятие современными возражениями, которые ковыляют позади вещей.

...

*Письмо от 24 августа 1966 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...сердечное спасибо за Ваше письмо; я рад, что работа движется. Протоколы семинаров тут для того, чтобы они *использовались* и оказывали влияние на науку и дальше, когда сами мы уже не сможем об этом позаботиться. Я полагаю, что здесь, где в научном плане Вы подкреплены собственными работами, никаких трудностей применения нет.

...

В США проводится сейчас всё больше «симпозиумов» по Хайдеггеру; тут действительно был важен Ваш толчок.

...

*Письмо от 16 октября 1966 из Месскирха*

...

Так что я мог бы 10 ноября приехать к Вам на несколько дней, но лишь для того чтобы обсудить Вашу книгу и связанные с ней вопросы. Семинар с коллегами можно устроить потом, на первой неделе нового года.

...

*Письмо от 4 декабря 1966 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Желаю, чтобы Вам удалось сжатое изложение *Основ*, которое должно привести к принципиальному прояснению основных понятий и показать правильный метод медицинского самоосмысления.

Вы, верно, получили также толстую книгу Лакана (*Ecrits*). У меня самого сейчас не доходят руки до того, чтобы читать этот явно необычный текст. Но в Париже, как я слышу, он вызывает сенсацию, похожую на ту, что в своё время вызвало *Бытие и ничто* Сартра.

Совсем независимо от семинара по Гераклиту, меня день ото дня всё больше занимают мысли об отношении сегодняшнего мышления и его задач к определяющему (maßgebenden) греческому началу.

...

*Письмо от 15 января 1967 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Я думаю, что тема *Мотивация и каузальность* могла бы всё-таки стать важной для участников семинара. Но для того чтобы я не слишком «соскальзывал» в область принципиального и «чисто философского», было бы хорошо, по меньшей мере, некоторые конкретные вопросы из указанной тематической области – после опроса участников – сформулировать и своевременно мне сообщить.

...

Я очень сосредоточен на греках, и это выходит далеко за рамки семинара по Гераклиту. Они единственные великие учителя мышления.

Между тем «наука» продолжает своё сомнительное победное шествие. Я ссылаюсь на последний номер (№ 53, 1966) журнала *Spiegel*, посвящённый «футурологии». Мы могли бы – к обобщению семинаров о времени – кое-что продумать для прояснения этой своеобразной науки, тем более что нужно будет снова поднять вопрос о каузальности и временной последовательности.

...

*Письмо от 17 февраля 1967 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Но мне кажется, что важно также прояснить для участников семинара ту принципиальную противоположность каузальности и мотивации, которая открывается при правильно выполненном их различении.

Должно стать ясным, что дело не просто в методическом (технически-практическом) различии, а в принципиально различных способах определения человеческого бытия и положения человека в современной мировой цивилизации. Лишь тогда, когда это учитывается, выходит на свет вся весомость этого различия.

...

*Письмо от 5 марта 1967 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Учитывая долгий перерыв, будет хорошо, если в течение первого часа я сделаю ретроспективный и одновременно предваряющий обзор темы. При этом едва ли можно избежать ссылок на тот более широкий горизонт, в котором находит себе место различие каузальности и мотивации.

Конечно, по-прежнему трудным остаётся соединение принципиальных вещей с продуктивным обсуждением конкретных вопросов. Но я, между тем, благодаря прошедшим семинарам тоже кое-чему научился.

Меня особенно радует, что добавляются новые молодые участники.

...

*Письмо от 24 апреля 1967 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Вчера я благополучно вернулся домой и сегодня уже бодро работаю. Почты – терпимое количество. Но из неё я прилагаю письмо *Лакана* – мне кажется, что психиатру требуется психиатр. Может быть, отправляя его назад, Вы напишите мне какие-то краткие комментарии. Что касается «тезиса», то речь идёт об экземпляре докторской диссертации.

Ретроспективно мне кажется, что оба семинара оказали хорошее воздействие – отчасти ввиду того, что предмет был близок участникам, отчасти потому, что многие смогли почувствовать, что у философии далеко не на все их вопросы

есть готовый ответ. Тема «герменевтика исследования» (в нашей редакции) весьма благоприятна, поскольку её обсуждение происходит в *промежуточной области* и не подвергается риску стать чересчур философским.

...

*Письмо от 14 августа 1967 из Фрайбурга-в-Брайсгау:*

...

«Имманентность» – устойчивый термин для «имманентности сознания».

Для «безмирности чисто наличных вещей» трудно найти название, которое подходит напрямую. Науке чуждо такое положение дел, она вообще не видит «мир» и «мирственное» (Welthafte). Она принимает вещи в качестве предметов научного рассмотрения и ничего другого не знает. Она упускает из виду воистину присущую им отсылку к той области, в которой изо дня в день непосредственно экзистирует человеческое Dasein. Тому, чьи представления остаются редуцированными к научным предметам как «истинному миру», показать нечто вроде «безмирности» столь же невозможно, как и дальтонику – цвет.

...

*Письмо от 24 сентября 1967 из Месскирха*

...

Что касается «ожидавшихся проблесков света» (erhoffte Lichtblicke), то в нескольких фразах, и вообще в голых высказываниях, можно передать немного, поскольку речь при этом идёт, прежде всего, о преобразовании опыта и взгляда.

Состояние-в-открытости (des) Dasein «есть» выстаивание (Ausstehen) просвета. Просвет и Dasein с самого начала вместе, они принадлежат друг другу. Единство, определяющее это «вместе», – событие (Ereignis). Скорейший для Вас способ попасть в эту сферу измерения – ещё раз обдумать мой до-

клад о «законе тождества» («Der Satz der Identität»), взяв для этого в помощь книжку *К вопросу о бытии* (Zur Seinsfrage).

Вопрос о «сознании», «сознании и Dasein» я хотел бы отложить до семинара.

...

*Письмо от 1 октября 1967 из Месскирха*

...

Мне очень жаль, что я не могу Вам написать ничего подходящего в качестве «проблеска света», поскольку с поставленными Вами темами едва ли можно разделиться несколькими замечаниями.

...

В преданной дружбе сердечно Вас приветствую,  
Ваш Мартин Хайдеггер

*Письмо от 29 декабря 1967 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Я полагаю, что не будет ошибкой предложить Вам отложить публикацию «национальной книги». Она должна стать заветом всей практической и теоретической работы Вашей жизни. Этой задачи Вам не избежать, и она – в своих основаниях – требует ещё более решительного прояснения и придания окончательной формы.

Вы можете быть уверены в моей помощи. Вопросы, которые были подняты на последнем семинаре, в будущем обретут ещё большую важность. В «науке» заметно всё более позитивное отношение к кибернетике и её возможностям. В «философии» на передовые позиции всё более настойчиво пробивается «логический позитивизм» со своей теорией языка. Всему этому следует давать отпор путём принципиального осмысления – даже если поначалу нет никаких шансов на успех. Против неудержимой мощи техники повсюду возникнут «ячейки» сопротивления, которые будут незаметно поддерживать размышление и подготовят поворот, к ко-

торому «люди» (man) призовут, когда всеобщее опустошение станет невыносимым.

Из всех стран мира я слышу сейчас голоса тех, кто, отказываясь от легкодостижимых результатов, жаждет размышления и путей к нему.

Но отсрочка публикации *Основ* – лишь одна сторона дела; другая, как мне кажется, должна состоять в том, чтобы Вы предъявили богатый «материал» Вашей врачебной практики, да притом в такой форме, которая подразумевала бы необходимость *Основ* и соответственно пробуждала в них потребность. *Ссылаясь* в *Основах* на богатый опыт, Вы сами создадите себе тогда преимущество и этим добудете больше материи для принципиальных рассуждений.

Теперь встаёт вопрос о нашей дальнейшей работе. В настоящий момент я погружён в неожиданно оказавшуюся спешной переработку своей прочитанной 5 лет назад лекции *Время и бытие* и относящейся к этому рукописи. Наряду с этим меня занимает новое осмысление «онтологического различия», и наконец, я заново обдумываю «постав», принимая во внимание его «субъект»: индустриальное общество. Эту работу мне не хочется прерывать, тем более что я сейчас в хорошей рабочей форме. Поэтому предлагаю перенести семинар, на котором должны обсуждаться вышеупомянутые вопросы.

Но прежде я хотел бы поддержать Вас в Вашей дальнейшей работе, и я осмеливаюсь предложить Вам в наступающем году, в начале марта, поработать вместе неделю в Ленцерхайде, подготовив при этом и семинар для начала летнего семестра.

...

*Письмо от 10 января 1968 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Большое спасибо за Ваше письмо. Из него мне стало ясно, что мы не можем откладывать Вашу публикацию [книги *Основы*] чересчур далеко.



Поэтому я устрою свою работу так, чтобы у нас в марте в Ленцерхайде было достаточно времени для основательного обсуждения самых важных вопросов.

...

*Письмо от 19 марта 1968 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Я думаю, что мы теперь и с Вашей книгой продвинулись настолько далеко, что она *состоялась* (*steht*), и теперь можно уверенно приступить к неизбежной мелкой работе.

Текст «введения» и первую главу «естественнонаучных оснований» я просмотрю, когда закончу с почтой.

...

*Письмо от 2 апреля 1968 из Баденвайлера*

...

Тему [следующего] семинара трудно сформулировать детально. Нам не удастся уйти от обсуждавшегося вопроса об отношении «сознания и Da-sein», поскольку для Маркса – как и изначально у Гегеля – «сознание» играет фундаментальную роль, однако же существенно отличается от психологического понятия. ...

...

*Письмо от 22 августа 1968 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Я вернусь назад 10 сентября и хотел бы по возможности скорее приехать к Вам, исключительно для того чтобы обсудить книгу. Хотелось бы, чтобы между моим возвращением сюда (10.IX) и поездкой к Вам не было слишком большого перерыва и чтобы после этого (пребывания у Вас) впереди у меня было время для непрерывной работы. Но я, конечно, буду подстраиваться под Вас. ...

...

*Письмо от 7 декабря 1968 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

...Вопросы семинара тематически могут быть решены лишь таким образом, что в один день мы обсуждаем принципиальное, а в другой – этим подготовившись – обращаемся к конкретной теме. По содержанию я пока ещё не решил. И здесь я охотно руководствовался бы пожеланиями участников. В январе и феврале я езжу не очень охотно. Так что подошёл бы март.

От интервью я, с Вашего позволения, воздержусь. В таких вещах я чересчур неловок, и как раз когда они касаются моих [близких]; и кроме того, в таком случае годится сказанное Эрнстом Юнгером (Ernst Jünger): «Интерпретирующий сам себя опускается ниже своего уровня».

...

*Письмо от 5 января 1969 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

...Я заново обдумал план книги [Основы]. Больше ничего не нужно менять. Нужно только ещё раз перепроверить оформление 3-й главы II части «Основные черты человеческого бытия». В ней – не претендуя на представление какой-либо разработанной «антропологии» – должен быть помещён решающий материал.

...

*Письмо от 27 января 1969 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...Я этому рад и уже заранее предвкушаю мартовский семинар и беседу о «книге», в которой уже ничего не должно меняться.

...

*Письмо от 7 июля 1969 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...Для того чтобы мы со свежими силами смогли окончательно подготовить рукопись [Основы медицины] к печати, я перенёс свой приезд на 14 июля...

...

*Приложение к письму от 7 июля 1969*

*От Мартина Хайдеггера в помощь для Введения в книгу  
Основы медицины*

...

Мы узнаём при этом, каким образом естественнонаучный исследовательский метод тотчас видит себя поставленным перед недоступной для него сферой. Это, разумеется, предполагает согласие с тем, что тема медицины – это человек во всей его изо дня в день проживаемой действительности. Ибо именно она существенно отличается от всякой другой известной нам действительности. Это отличие может быть с самого начала показано и терминологически установлено.

Мы говорим: экзистирует только человек. Основная черта его экзистенции – это Da-sein. Этим высказыванием, однако, ни в коем случае не утверждается, что материальная природа и живые существа (растения, животные) – поскольку они не экзистируют – якобы не действительные, не существующие, а всего лишь видимость. Сказано лишь, что действительность вышеуказанной – не-человеческой – сферы будет иной, нежели действительность экзистенции. Но поскольку таковая отличается благодаря Da-sein, должно уже и это название «Da-sein» пониматься в смысле, отличающемся от привычного значения слова «Da-sein». Это должен дать понять различный способ написания. Привычное значение «Dasein» говорит то же самое, что и «присутствие» (Anwesenheit), так говорят, например, о доказательствах Dasein бога. Однако человек *есть* как человек не благодаря тому уже, что он есть нечто присутствующее и как таковое может быть определён. Человек *есть*, Da-sein эк-зистирруя (indem er das Da-sein

ek-sistiert), выстаивая таковое (indem er es aussteht), беря на себя хранение этого «вот» (Da-), т. е. открываемости сущего; он *есть*, покоряясь ей и при этом придавая ей форму.

Данная сейчас характеристика Da-sein и экзистенции не может иметь силу определения. Она лишь содержит указание направления взгляда, при котором феномены, отличающие Da-sein, должны затем оказываться в поле зрения и разъясняться.

В речи о Dasein-соразмерных основах медицины постоянно упоминается задача, которую нужно выполнять прежде всего: заранее и постоянно и всё решительнее помещать в поле зрения – чтобы впредь в нём удерживать – то отличие человеческого бытия, что оно должно выстаивать Da-sein.

Естествознание Нового времени – по сравнению со всеми более ранними рассмотрениями природы – привело не только к новым результатам. «Новым» является, прежде всего, ведущее основное отношение естествознания к природе, что выражается в новом понятии природы. И чем решительнее само это понятие через различие классической и ядерной физики входит в общее сознание, тем отчётливее обретает силу понимание того, что исследование природы подлежит историческому изменению, в первую очередь, в своих основаниях. Поэтому при осмыслении основного характера естественнонаучного метода исследований следует обращаться к исторической традиции естествознания. Опрос этой истории принадлежит осознающему свою задачу фундаментальному исследованию, а не просто служит антикварному интересу истории науки.

*Письмо от 2 августа 1969 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Здесь идёт желанное предложение по упрощению Вашего немного сложного текста о вытеснении. Речь снова и снова идёт о том же самом основном феномене: вместо психической механики, или динамики, видеть и описывать экстатически-интенциональные отношения к миру.

...

### *Приложение к письму от 2 августа 1969*

Тогда вытеснение показывает себя как одно из тех возможных способов поведения человека, для которых характерно недопущение того, что человека затрагивает и что его притесняет. Вытеснение – это отворачивание от..., бегство от..., это, следовательно, не механистически представленный сдвиг психических состояний и не позволение-исчезнуть психическому материалу. В вытеснении то, что затрагивает человека, устраняется настолько мало, что, напротив, настигает пытающегося вытеснить особенно настойчиво. В стремлении вытеснить натиск того, что должно вытесняться, как раз нарастает. Феномен вытеснения в его своеобразии можно увидеть лишь тогда, когда с самого начала он рассматривается как экстатически-интенциональное отношение к миру – к вещам, живым существам, окружающим людям.

### *Письмо от 20 ноября 1969 из Месскирха*

...

Спасибо за Ваше письмо и посылку. Во время дня рождения я – всем внешним не затронут, хотя и обременён – был особенно сосредоточен на том, что *есть*, и в своих размышлениях задавался вопросами о том, как это должно быть *сказано*. Соответствующее слово – я отчётливо это ощущаю – всё ещё не найдено. Мышление всегда обходится лишь пред-словами (Vor-Wörtern). Вместе с тем болтовня становится всё более могущественной, и изнашивание языка кажется неудержимым.

...

ek-sistiert), выстаивая таковое (indem er es aussteht), беря на себя хранение этого «вот» (Da-), т. е. открываемости сущего; он *есть*, покоряясь ей и при этом придавая ей форму.

Данная сейчас характеристика Da-sein и экзистенции не может иметь силу определения. Она лишь содержит указание направления взгляда, при котором феномены, отличающие Da-sein, должны затем оказываться в поле зрения и разъясняться.

В речи о Dasein-соразмерных основах медицины постоянно упоминается задача, которую нужно выполнять прежде всего: заранее и постоянно и всё решительнее помещать в поле зрения – чтобы впредь в нём удерживать – то отличие человеческого бытия, что оно должно выстаивать Da-sein.

Естествознание Нового времени – по сравнению со всеми более ранними рассмотрениями природы – привело не только к новым результатам. «Новым» является, прежде всего, ведущее основное отношение естествознания к природе, что выражается в новом понятии природы. И чем решительнее само это понятие через различие классической и ядерной физики входит в общее сознание, тем отчётливее обретает силу понимание того, что исследование природы подлежит историческому изменению, в первую очередь, в своих основаниях. Поэтому при осмыслении основного характера естественнонаучного метода исследований следует обращаться к исторической традиции естествознания. Опрос этой истории принадлежит осознающему свою задачу фундаментальному исследованию, а не просто служит антикварному интересу истории науки.

*Письмо от 2 августа 1969 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Здесь идёт желанное предложение по упрощению Вашего немного сложного текста о вытеснении. Речь снова и снова идёт о том же самом основном феномене: вместо психической механики, или динамики, видеть и описывать экстатически-интенциональные отношения к миру.

...

### *Приложение к письму от 2 августа 1969*

Тогда вытеснение показывает себя как одно из тех возможных способов поведения человека, для которых характерно недопущение того, что человека затрагивает и что его притесняет. Вытеснение – это отворачивание от..., бегство от..., это, следовательно, не механистически представленный сдвиг психических состояний и не позволение-исчезнуть психическому материалу. В вытеснении то, что затрагивает человека, устраняется настолько мало, что, напротив, настигает пытающегося вытеснить особенно настойчиво. В стремлении вытеснить натиск того, что должно вытесняться, как раз нарастает. Феномен вытеснения в его своеобразии можно увидеть лишь тогда, когда с самого начала он рассматривается как экстагически-интенциональное отношение к миру – к вещам, живым существам, окружающим людям.

### *Письмо от 20 ноября 1969 из Месскирха*

...

Спасибо за Ваше письмо и посылку. Во время дня рождения я – всем внешним не затронут, хотя и обременён – был особенно сосредоточен на том, что *есть*, и в своих размышлениях задавался вопросами о том, как это должно быть *сказано*. Соответствующее слово – я отчётливо это ощущаю – всё ещё не найдено. Мышление всегда обходится лишь пред-словами (Vor-Wörtern). Вместе с тем болтовня становится всё более могущественной, и изнашивание языка кажется неудержимым.

...

*Spigel* публикует сейчас серию статей о Бразилии и Южной Америке. Если этот континент взорвётся, а вместе с ним и другие, тогда Карл Маркс достигнет «перемены сознания» в классической форме.

Но есть ещё невидимые островки и сказанное (*Gesagte*), избегающие всякой информатики и не нуждающиеся ни в каком «обществе», т. е. ни в каком общественном подтверждении.

...

*Письмо от 21 февраля 1971 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Присвоенная Вам на редкость высокая награда оказывает честь и Вашим сотрудникам, и друзьям и побуждает всех их возобновить совместную работу во вновь основанном Обществе.<sup>15</sup>

Трудно дать совет касательно чтения моих работ, ибо подготовка старых и вновь пришедших участников [семинара] будет различной, так же как и направление интересов.

В качестве литературы для первого чтения я предложил бы *Что называется мышлением?*, причём разбор греческих текстов может быть пропущен. Затем *Положение об основании*, поскольку таким способом может быть достигнут отрыв от каузальности естественнонаучного мышления, а также отрыв от входящей в моду «информатики», науки о конструировании компьютера и способах обращения с ним. Наконец, работа *Отрепёдность* (*Gelassenheit*) (издательство *Neske*) и *Разговор на просёлочной дороге*. Лекции, посвящённые Ницше, важны в качестве введения в современное сознание *Dasein*. Некоторое понимание могли бы дать *Путевые вехи* (*Wegmarken*). Но это уже позже. Литературу о Хайдеггере я не советовал бы читать.

...

<sup>15</sup> Под наградой имеется в виду премия «Великие терапевты» Американской психологической ассоциации; под «вновь основанным Обществом» – Швейцарское общество *Dasein*-анализа.



Шлю привет и желаю Вам и участникам Общества удачного начала и уверенного продолжения его работы...

*Письмо от 14 марта 1971 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

Сейчас всё дело в том, чтобы найти подходящих людей для «внутреннего» устройства Общества<sup>16</sup>, и чтобы всё не затопил-таки новый поток структурализма и позитивизма «критической теории». Даже редкая феноменология застыла в догматизме.

...

К осени в издательстве Нимейера (Max Niemeyer Verlag) выйдут мои лекции, однако я освободил себя от работы, связанной с их выпуском.

Для многого нового, которое где-то всё ещё происходит, я слишком стар.

С добрыми пожеланиями выздоровления,  
Ваш Мартин Хайдеггер

*Письмо от 2 мая 1971 из Фрайбурга-в-Брайсгау*

...

Я чувствую себя хорошо и благодарю за дружеские распросы из Америки. Но я, естественно, должен нынче избегать всяких нагрузок и ограничить посещения и письма. Летом мы надеемся переехать в наш маленький «стариковский домик» в саду. В наш дом въедет молодая супружеская пара из круга наших друзей, которая нам, старым людям, при необходимости сможет оказать помощь.

С дружеским приветом и пожеланиями здоровья  
и успехов в Вашей работе,  
всегда Ваш Мартин Хайдеггер

<sup>16</sup> Относится к вновь созданному «Швейцарскому обществу Dasein-анализа» и к новому образовательному институту «Dasein-аналитический Институт психотерапии и психосоматики, Фонд Медарда Босса» в Цюрихе.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Лучшим заключением к этой книге будет «Письмо друга», написанное редактором к 80-летию Мартина Хайдеггера и опубликованное в газете *Neue Zürcher Zeitung* (1969, 5 октября, № 606, с. 5). Оно годится в качестве послесловия потому, что было, по сути, не только благодарностью и поздравлением с днём рождения, но и в некотором смысле прощальным письмом. Ибо очень многое – и не в последнюю очередь содержание почти всех писем, которые писал мне Мартин Хайдеггер после 1969 года, – указывало на то, что к концу жизни друг начал всё больше и больше уходить в себя. В письме говорилось:

«Если в Ваш праздничный день я был среди тех, кто оказался несколько выдвинут на передний план, то это потому, что мне посчастливилось целых четверть века быть связанным дружбой с Вами.

Правда, поначалу казалось, что нигде нельзя обнаружить той почвы, на которой могло пустить корни нечто общее между нами. На сторонний взгляд, всё этому противилось. Лишь когда мне впервые довелось встретиться с Вами лично в Вашей хижине в Шварцвальде, я был глубоко поражён. Не Вашим внешним обликом, хотя и он мог бы вызвать удивление. Человека такой породы мне было бы привычным встретить не среди немцев, а где-нибудь среди виноградарей на юге Франции. Но всё это отступило перед высоким лбом и Вашими глазами. От них исходило излучение силы мышления, которое было чрезвычайно страстным и вместе с тем здоровым и, казалось, проникающим сквозь все без исключения границы человеческого интеллекта. Тихо, украдкой, в него вплетались невероятная нежность и чуткость сердца. Лишь дважды в жизни я встречал глаза, которые могли смотреть похожим образом. Впервые это случилось почти двадцатью годами раньше, когда я стоял напротив Зигмунда Фрейда на Бергштрассе в Вене. Ещё раз это произошло спустя добрых десять лет после моего первого визита к Вам, при встрече с, пожалуй, величайшим мудрецом сегодняшней Индии.

Как человек решительный и бывалый, я тотчас счёл своим долгом нарушить ту полную оторванность от людей, в которой я Вас обнаружил. Предпринятую нами в начале пятидесятых годов первую совместную заграничную поездку, в которой мы добрались до Перуджи и Ассизи, я принял за первый маленький успех. Никогда до этого я не видел Вас таким радостным, как тогда, когда Вы находились на земле и среди людей Италии.

Я уже давно искал надёжное научное основание для своей врачебной деятельности. Ибо я не мог допустить, чтобы то абсолютное притязание на научность и обнаружение истины, которое всё настойчивее заявляет естественнонаучный метод исследований, оставалось в силе и по отношению к больным людям. Этот метод не может обосновать своё притязание ничем иным, кроме как своими несомненно достойными восхищения практическими успехами в обращении с человеческим телом.

Однако умение манипулировать чем-либо – даже самое виртуозное – само по себе ещё не гарантирует соответствующего понимания сути и смысла того, чем манипулируют. Мой уважаемый учитель и великий психиатр Ойген Блейлер уже во время моей учёбы открыл мне глаза на то, что современные естественнонаучные исследования как раз к подлинно человеческому наших больных и не могут найти никакого доступа. В этом им принципиально, а потому и всегда препятствуют их собственные предпосылки мышления. Для начинающего врача это понимание явилось ошеломляющим. Как тогда эта наука может показать верную основную линию и смысл врачебного искусства?

Вы пришли на помощь в этой нужде, которую вместе со мной испытывали и многие мои коллеги. Благодаря Вашим неустанным усилиям моя поначалу смутная догадка о том, что Ваше мышление имеет основополагающее значение также и в сфере медицины, с течением лет превращалась во всё более уверенное знание. В разработанных Вами сущностных чертах экзистирования человека я обнаружил ту надёжнейшую основу лечебного дела, которая до сих пор представля-

лась мне в моих поисках в истории философии и медицины и в исследовательских поездках на Дальний Восток и Дальний Запад. Лишь на основе Вашего мышления становится возможным понимание результатов современной биологии, анатомии, физиологии, психологии и патологии в их сущностном значении.

Общая идея *Цолликоновских семинаров* возникла из Вашего желания предоставить помощь философского мышления как можно большему числу страдающих людей и из моей потребности в прочной опоре для врачебной науки. Прошло уже более десяти лет с тех пор, как начались эти встречи. Вы никогда не боялись этой весьма основательной нагрузки: бывать у меня в гостях один, два или три раза за семестр, чтобы сделать более близким для моих коллег и лучших учеников то основополагающее мышление, которым они как психиатры, получившие одностороннюю естественнонаучную подготовку, столь мало владели. Сегодня десятки молодых швейцарских врачей и бывших участников семинаров из-за рубежа глубоко благодарны Вам за то терпение, с которым Вы снова и снова вступали в борьбу с нашим неповоротливым односторонним видением. Этими семинарами Вы создавали многочисленные и неразрывные узы, соединявшие Вас с моим родным городом и моей страной. Нельзя не ощущать того решающего и прочного влияния, которое Ваша педагогическая деятельность в кругу начинающих психиатров и психотерапевтов Цюриха оказала на стиль и форму врачебной деятельности, придав ей более человеческий отпечаток. Каким бесконечным должно быть Ваше старание, чтобы привести этих молодых людей к пониманию, что и для них – и тем более для них как врачей, обязанных заниматься живыми людьми, – философское размышление об основах своей науки является обязательной предпосылкой для истинной научности врачебной деятельности, а вовсе не развлечением, позволяющим лишь провести время.

Позднее мы поняли, что нельзя – и почему нельзя – постичь конституцию человека и смысл его существования до тех пор, пока само человеческое бытие делают, по примеру

традиционной психологической антропологии, исходным пунктом и целью исследования. Вы требовали от нас обращения к основному вопросу всей философии, которая хочет знать, что же это значит, что вообще может быть и «*есть*» что-то, а не просто ничто.

Вы учили нас так удивлённо смотреть на это «*есть*», на это «бытие», словно это самое большое из данных нам чудес. Вопрос о бытии как таковом не давал Вам покоя со времён Ваших давних исследований трудов Brentano и Аристотеля. Этот вопрос был делом Вашей жизни. Ибо лишь в его свете человеческое бытие может стать открытым в том, что ему наиболее свойственно. Исходя из этого вопроса, бытие показывает себя как такое, которое востребовано чем-то значительно более высоким, нежели оно есть само по себе. Человеческое бытие изначально используется как миро-открытая область способности-внимать, для того чтобы данности, которые своими значениями и взаимосвязями отсылок составляют мир, могли открываться в него, могли обнаруживаться, достигать своего присутствия, своего бытия. Ведь если бы не было никакой сущности, подобной открытому человеческому бытию, то как и куда должно было бы что-то раскрываться, присутствовать, то есть мочь быть? Этим открытием Вашего мышления Вы позволили нам, врачам, узнать подлинное достоинство человека.

Вы, однако, показали это человеческое достоинство как что-то, не изготовленное самим человеком, и таким образом появился на свет третий, главный, корень нашей дружбы. Мы оба были проникнуты знанием, берущим своё начало далеко отсюда, – знанием о человеке как о бытии-востребованном и бытии-использованным чем-то таким, что намного его превосходит. И хотя пока Вы не открыли мне глаза, моя готовность отдаться такой задаче была, скорее, смутной и ввиду дистанции между гением и обычным человеком всегда отличающейся по силе, моё старание двигаться в том же направлении казалось Вам достойным дружеского внимания.

Такого рода общность объединяет нас уже тем, что в её перспективе «*делание*» («*Machen*») человеческого субъекта

теряет своё превосходство, на которое претендует господствующий сегодня дух техники. Кичиться – как современный *homo faber* – субъективностью человека кажется беспочвенным тому, кто понимает себя как пастырь и хранитель чего-то более высокого. Тому, что выше человека, что отпускает его экзистировать самого по себе, посылая при этом в его наличное бытие вещи, которые человек способен воспринимать и которые должен охранять, уже было дано много имён, хотя оно не может быть высказано и желает оставаться сокрытым. Возможно, что в едва ли не безграничной открытости Вашего мышления приходу этого абсолютного и заложена неиссякаемая притягательная сила для бодрствующих людей нашего далёкого от бога века. Ваши высказывания безмолвно – не прикрывая словами, которые не сохраняют, но лишь хоронят, – отсылают к этому невысказываемому.

Есть, конечно, немало насмешников, считающих «позднего» Хайдеггера всего лишь поэтом или мистиком, который давно покинул почву «научной философии». Однако, *во-первых*, эти поверхностные умы упускают из виду, что «поздний» Хайдеггер никоим образом не отделялся от «раннего», о каком бы повороте ни шла речь. Хайдеггеровское мышление всегда мыслит то же самое о том же самом, как иронически сказал когда-то один софист о Сократе, не заметив, что как раз это и есть самое трудное и самое важное. *Во-вторых*, Ваши критики упускают возможность сопоставить строгую соразмерность Вашего раннего и позднего мышления сказанному, т. е. его «объективность» в высочайшем смысле этого слова, с широко распространившейся тёмной магией, господствующей в столь многих представлениях современной науки.

Поскольку к восьмидесяти годам люди по большей части уже отживают свой век, то даже Вы всё чаще слышите, что, дескать, Ваша философия окончательно устарела и не соответствует времени. Но никто из тех, кто так говорит, к ней даже и не приблизился. Как иначе можно объяснить, что Ваше мышление именно сейчас получило признание в Японии и Америке? Очевидно, что как раз самые талантливые

техники мира обнаруживают, что Вы вовсе не из тех, кто старомодно отрицает технический век. Они понимают, что Вы, наоборот, способны, как никто до Вас, постичь подлинную сущность техники. Этот дух техники сам по себе не является чем-то техническим. А потому его и нельзя понять научно-технически, он может быть понят лишь философским мышлением. Вам, однако, удалось это сделать так, что Вы можете вывести нас, нынешних, из демонической привязанности к технике в свободное отношение к ней. Вы учите нас постигать техническое отношение к миру – отношение, в котором мы, современные люди, должны существовать, – как судьбу человеческой истории. Этим Вы даёте нам возможность сознать эту судьбу как задачу, которой нельзя избежать, но вместе с тем и не принимать её как окончательно обрушившийся на нас абсолютный и последний рок.

С таким определением «природы техники» Вы снова-таки возвращаетесь в область врачебного, если конечно понимать лечебное дело достаточно широко. Просвещая технические умы, Вы становитесь и основателем действенной превентивной медицины. Ибо уже подавляющее большинство современных недугов принадлежит к человеческим болезням, которые называют злополучным именем «психосоматические». В конечном итоге все они берут начало в овладевшем больным отношении к современному индустриальному обществу – отношении, которое недостойно человека. Первым условием профилактического воздействия на такое патогенное социальное поведение является ясное видение подлинной сущности техники, определяющей это общество».

*Ваш Медард Босс*

## ОТ РЕДАКТОРА РУССКОГО ПЕРЕВОДА

Трудности, связанные с переводом текстов Хайдеггера, хорошо известны и не раз обсуждались в профессиональной литературе. Поистине уникальная укоренённость мышления Хайдеггера в самых глубоких исторических и этимологических пластах немецкого языка, свобода словотворчества, порывающая с традицией сугубо репрезентационного понимания языка, близость хайдеггеровского стиля мышления поэтическому измерению – всё это заранее обрекает на провал попытки переводчика достичь точной – равнозначной и равноёмкой – трансляции мысли Хайдеггера на другом языке.

Из этого, однако же, не следует, что перевод сочинений философа в принципе бессмыслен и напрасен. Как ни парадоксально это прозвучит, но предложенное Хайдеггером *онтологическое* понимание языка оборачивает проблему непереводимости его мышления в пользу переводчика. В примечательном созвучии с любимой гёльдерлиновской формулой философа («но где опасность, там вырастает и спасительное»), выход из языкового затруднения уготован самим языком – *родным* языком переводчика, на котором – а точнее: *в* котором – мысль Хайдеггера может обрести «новое звучание». Для этого переводчик должен отказаться от «танталовых мук» поиска «более-менее» однозначных соответствий, отказаться от буквализма и начать вслушиваться в то, что «подсказывает» ему родной язык, начать со-мыслить Хайдеггеру *на/в своём* родном языке.

«Мышление столь же мало поддаётся переводу, как и поэзия»<sup>1</sup>, – это утверждение Хайдеггера очевидно опирается на иное понимание перевода, нежели то, которое следует максиме «переводить с буквальной точностью». Для Хайдеггера в переводе, как в настоящем путешествии, всегда остаётся момент негарантированности, риска, равно как и обещание нового, радость «первооткрывателя» и удовольствие

<sup>1</sup> См. интервью М. Хайдеггера журналу *Spiegel* – [www.heidegger.ru/shpigel.php](http://www.heidegger.ru/shpigel.php)



«первозданности». Перевод – это чреватый новыми открытиями – собственной эвристикой и пойэзисом – переход: переход в другой «дом» – другой языковой строй – мысли. Переход, требующий сомышления и превращающий перевод в сотворчество. Таково притязание, на которое замахивается всякий, желающий «дать услышать» Хайдеггера на другом языке.

*Цолликоновские семинары* – это работа, уникальная как минимум в двух отношениях. *Во-первых*, едва ли найдётся какой-либо другой текст Хайдеггера, в котором с такой очевидностью обнаруживались бы комплементарность и своего рода взаимооборачивание «раннего» и «позднего» Хайдеггера. Поэтому читателю, знающему, например, немецкого философа только по *Бытию и времени*, нужно будет принять во внимание, что в *Семинарах* базовый хайдеггеровский концепт *Dasein* обретает дополнительный смысловой горизонт, отсылающий к «поздней» теме *истории бытия* (*Seinsgeschichte*) и мышлению бытия как *события* (*Ereignis*).

*Во-вторых*, это единственная работа Хайдеггера, адресованная аудитории, имеющей преимущественно естественнонаучное и, более специально, медицинское (психиатрическое) образование. Психотерапевты и психиатры, посещавшие семинары в Цолликоне, в своей работе опирались на сциентистскую методологию, которая составляла для Хайдеггера предмет острой критики. Основная цель семинаров заключалась для него в том, чтобы познакомить психологов с феноменологическим методом как альтернативой сциентизму в психотерапии. Эта особая педагогическая задача не могла не повлиять на стиль и вокабуляр семинаров. Что касается стиля, то семинары проводились в режиме терпеливой, неспешной разъяснительной работы – в них много примеров, повторов, тематических отступлений и возвращений «в исходную точку». Примечательно, что Хайдеггер отнюдь не назидателен, скорее, он ищет диалога с аудиторией, для того чтобы помочь ей выйти за рамки естественнонаучной парадигмы, помочь *увидеть феномены*. С этой целью им используются самые разные линг-

вистические «опции»: это и общеупотребительный язык, и имеющий богатые исторические коннотации немецкий философский язык, и понятийный аппарат, разработанный самим Хайдеггером в разные периоды творчества, а также латынь, греческий, а иногда и архаичные германские слова или слова швабского диалекта. Эта богатая палитра, безусловно, усложняет задачу переводчика. Кроме того, читателю книги следует помнить, что *Семинары* воспроизводились по конспектам. Тот факт, что они не всегда «гладко читаются», свидетельствует о верности перевода оригинальному документу, в котором нередко встречается изложение в виде тезисов, обрывочных записей и кратких набросков.

При переводе некоторых ключевых понятий мы использовали варианты, уже введённые в оборот другими переводчиками Хайдеггера. Так, различие определений *existenzial* и *existenziell* (коррелирующее, как известно, у Хайдеггера с различием онтологического и онтического уровней анализа) вслед за Библихиным передаётся соответственно как экзистенциальный и экзистентный. Что касается понятия *Dasein*, то в большинстве случаев оно оставлено без перевода. Там же, где тем или иным образом обсуждается морфологическая структура этого понятия, в тексте используется перевод *вот-бытие*, предложенный Евгением Борисовым. Большинство терминов можно найти в *Предметном указателе*, прилагаемом к тексту *Семинаров*, при этом в целом ряде случаев мы сочли необходимым указать также и соответствующее немецкое слово.

Ниже я хотела бы кратко остановиться на некоторых особенностях предлагаемого перевода, а также обратить внимание читателя на ряд довольно чувствительных для общей смысловой связности потерь, которых невозможно избежать при русском переводе.

Начнём с потерь. Русская версия уступает оригинальной в строгости использования слов, обозначающих разные бытийные модальности. *Быть/есть, являться, существовать* – эти глаголы нередко используются как синонимы при передаче сказуемого, выражаемого в оригинале глаголом-связкой «есть», отсутствующей в русском языке. В случае с

«являться» подобное слипание терминов проблематично ещё и потому, что в феноменологии *являться* (*erscheinen*) – это отнюдь не служебный глагол, а понятие, фиксирующее специфический способ бытия.

Далее, морфологические особенности некоторых «одно-коренных» немецких слов далеко не всегда могут быть транслированы при переводе, в результате чего близкие по значению, но при этом морфологически разные понятия иногда приходится переводить одним и тем же словом. Так, понятия *Offenständigkeit*, *Offenständigsein* и *Offenheit* переводятся как *открытость*. Сказанное в определённой степени касается и слов *Verhalten* и *Verhältnis*, которые также во многих случаях переводятся одинаково. Однако проблема с переводом этих двух последних терминов значительно серьёзнее, поскольку немецкое *Verhalten* имеет два основных значения: *поведение* и *отношение*. При этом ёмкость этого понятия у Хайдеггера такова, что оно «имеет в виду» оба указанных значения, тогда как при переводе приходится, разумеется, использовать какое-то одно из них. Поскольку же слово *Verhalten* является в приведённой паре исходным (базовым), то в том случае, когда речь идет о *Verhältnis* (*отношении*), читателю необходимо сотематически удерживать и *поведение* как своего рода горизонтное значение.

Есть также целый ряд существенных – сквозных – для хайдеггеровских размышлений терминов, которые, к сожалению, невозможно переводить везде одинаковым образом: в поле русского языка они требуют *интерпретации*, зависящей от контекста разговора. Таковы, в частности, термины *vernehmen* (воспринимать, внимать), *erfahren* (узнавать на опыте, переживать), *entsprechen* (соответствовать, отвечать), *Offenständigkeit* (открытость, стояние-в-открытости), *Sache* (вещь, вопрос, дело, суть дела). Выбор какого-то одного из предложенных в каждом случае значений сделал бы перевод как раз неточным, некорректным. Ситуация с переводом этих терминов как нельзя лучше подтверждает правило, что переводить – переносить из одного языка в другой – надо, строго говоря, не слова, а *смысл* сказанного. По уже приво-

дившимся выше причинам в отношении текстов Хайдеггера это правило обретает дополнительную силу.

Таким образом, при подготовке русскоязычной версии *Семинаров* мы вполне осознанно придерживались стратегии нестрогого, или гибкого, перевода, что, конечно же, расходится с традиционным представлением о том, каким должен быть перевод научной литературы. Однако подобная стратегия представляется вполне оправданной, если учесть, что, по собственному признанию Хайдеггера, его мысль располагается «между научным высказыванием и поэтическим словом»<sup>2</sup>.

В предлагаемой русскоязычной версии *Семинаров* есть и несколько «новых решений», касающихся перевода ряда понятий и терминов, специфических для мысли Хайдеггера. Так, понятие *Offenbarkeit* (фигурирующее в выражении *Offenbarkeit von Sein*), которое часто переводится как *открытость*, в *Семинарах* передаётся как *открываемость* (*открываемость бытия*), что, на наш взгляд, сохраняет немаловажный смысловой нюанс.<sup>3</sup> В тексте читатель найдёт также более смелое использование слов, содержащих в своём написании дефис. Это объясняется тем, что с помощью дефиса мы постарались удержать единство и целостность значительного ряда понятий, образованных посредством сложения двух слов. Например: *Innestehen* – *стояние-внутри*; *Offenständigkeit* – *стояние-в-открытости*; *Vorausberechenbarkeit* – *наперёд-вычисляемость*; *Vernehmenkönnen* – *способность-внятия* и др. Такое решение, конечно же, привносит в русский текст элемент искусственности. Однако же и последняя может быть в некотором смысле воспринята как нечто «органичное», если вспомнить, что тексты Хайдеггера воспринимались немецкой аудиторией (даже вполне образованной, и в

<sup>2</sup> См. с. 378 настоящего издания.

<sup>3</sup> Здесь следует упомянуть, что О. Никифоров в своём переводе небольшого фрагмента из *Цолликоновских семинаров* также переводил указанное понятие как *открываемость*; см.: *Логос*. 1992. № 3. С. 82–97.

том числе – философски образованной) как нечто неестественное и вычурное.

Последнее, заслуживающее специального упоминания, переводческое решение касается немецкого *Sagen*, которое у Хайдеггера принадлежит к ряду понятий, выражающих онтологический характер языка. *Sagen* – это субстантивация от глагола *sagen* (*сказать, говорить*). В хайдеггеровском истолковании этого слова делается акцент на *показывающем* характере говорения: сказать значит показать, высветить нечто, дать увидеть. Русский язык, в котором *сказать* и *показать* – однокоренные слова, удивительным образом «поддерживает» хайдеггеровское истолкование. Отказаться от такой поддержки было бы, по-нашему мнению, своего рода лингвистической глухотой, что, в конечном итоге, вступало бы в конфликт с базовыми интуициями Хайдеггера касательно связи языка и мышления. Поэтому в большинстве случаев мы рискнули перевести *Sagen* как *казание*, что позволило сопрячь в одном слове *оба* интересующих нас значения. Элемент риска связан в данном случае не столько с архаичным звучанием слова (таковое никогда не пугало Хайдеггера; кроме того, по свидетельству лингвистов, доля архаичности, в принципе, свойственна немецкому языку в силу того, что в нём есть расположенность к конструированию новых слов из минимальной коренной системы), сколько с тем обстоятельством, что непосредственно слово *казать* употребляется в значении *говорить* не в русском, а в белорусском языке (*казаць*), тогда как для русского характерно как раз удержание второго, «визуального», значения («это кажется...», «мне кажется»). И всё же, учитывая общность происхождения русского и белорусского языков, предложенный перевод не является, на наш взгляд, чем-то совершенно противозаконным в лингвистическом отношении.

В завершение хотелось бы отметить, что помимо сложностей лингвистического характера, влияющих на восприятие данного перевода, рецепция *Семинаров* русскоязычной аудиторией сегодня неизбежно будет зависеть ещё и от ряда причин исторического характера, а точнее от тех изменений,

которые произошли в психологии и психотерапии в плане усвоения и определённого практического внедрения («взятия на вооружение») некоторых ключевых идей экзистенциальной феноменологии (причём не только хайдеггеровской). Тот факт, что со времени проведения *Семинаров* выросло не одно поколение психологов, так или иначе опирающихся в своей работе на указанную философскую традицию, бесспорно, задаёт существенно иной контекст для понимания этой самой междисциплинарной книги Хайдеггера. Вместе с тем актуальность предпринятой в рамках *Семинаров* работы отнюдь не ослабла. Сегодня основной пафос хайдеггеровского «посыла» психологам – необходимость культивирования иного взгляда на человека по сравнению с тем, который предлагается естественнонаучной парадигмой, – в определённом отношении звучит даже более злободневно, чем ранее. Расцвет когнитивных наук, опирающийся на новейшие исследования мозга, компьютерные и медицинские технологии привели сегодня к тому, что определяющим для нашего времени всё больше становится образ человека, отличительной характеристикой которого является *наперёд-вычисляемость* (*Vorausberechenbarkeit*), ставшая одной из главных тем в хайдеггеровской критике естественнонаучной парадигмы. В этой ситуации публикация русского перевода *Семинаров* могла бы послужить импульсом к возобновлению дискуссий, касающихся практических импликаций старого противопоставления гуманистического и натуралистического подходов в психологии и психотерапии. Современные сторонники первого подхода (к которому, как известно, относится и экзистенциальная психология) не могут при этом не осознавать, что инициирование такого рода дискуссий несёт в себе и определённый социально-критический заряд, потому что при всём богатстве и широкой институциональной представленности гуманистически ориентированных течений мировая тенденция заключается в том, что государственную поддержку получают те направления в практической психологии, которые опираются на естественнонаучные представления.

В связи со сказанным нельзя не подчеркнуть, что этот перевод мог появиться только на хорошо подготовленной почве, а точнее – в соответствующей профессиональной среде, формированием которой мы обязаны ректору Европейского гуманитарного университета, профессору философии Анатолию Арсеньевичу Михайлову. Мы выражаем также глубокую признательность профессору Вильгельму фон Херманну (Фрайбург), доктору Алисе Хольцхей-Кунц (Цюрих), профессорам Альфреду Краусу и Томасу Фуксу (Хайдельберг), профессору Римантасу Кочюнасу (Бирштонас), которые на разных этапах реализации этого переводческого проекта оказали ему значимую поддержку.

К тексту прилагается несколько фотографий Мартина Хайдеггера и Медарда Босса, две из которых сделаны непосредственно в комнате, где проходили семинары. За возможность их опубликования мы выражаем глубокую признательность семье немецкого философа.

*Татьяна Щитцова*

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Dasein 33–34, 58, 100, 106, 133, 149, 168–170, 176, 181–184, 186–189, 206, 213, 232–236, 238–241, 248–251, 253–255, 258, 263–265, 267–270, 284–285, 290, 296, 301–303, 307, 326, 344, 362, 370, 375  
Dasein-анализ 173, 175, 181–184, 186–189, 197, 202, 263–265, 280  
Dasein-аналитика 173, 174–176, 181–184, 186–189, 263, 266, 281, 290, 300, 324  
Ego cogito 164–165, 209, 250, 266  
Fundamentum absolutum inconcussum 168, 179  
Humanitas 228  
Natura 203  
Res cogitans 164, 267
- Абстракция 195  
Автомобиль 93  
Авторитеты 157  
Актуализация (Vergegenwärtigung) 114–126, 137, 153, 245–246, 357  
Акцепция (принятие) 36, 261  
Альпы 99  
Анализ 173  
Аналитика 173–175  
Анекдот о Сократе 57  
Антропология 181, 184, 188, 226, 301, 320, 321, 374, 385  
Антропоморфизация 274  
Атома модель 292  
Атома распад 251  
Афазия 276  
Африка 272  
Аффект 240–241  
Аяти учение 315
- Барахло 90  
Безвременник 93  
Безвременник осенний 93  
Бесполезное 234  
Бессознательное 244, 261, 285–286  
Благодарность 124, 353  
Близлежащее 63, 65  
Близость 259  
Бог 254
- Боги, бегство богов 353  
Болезнь 86, 232  
Боль 134, 138, 287  
Больной малярией 288  
Больной человек 86, 302  
Бомба атомная 201, 233  
Бомба атомная, взрыв 233  
Бревно 239  
Брошенность 206–208  
Будущее 200, 233  
Бывшее 231  
Бывшесть (Gewesen-sein) 253  
Бытие 48–49, 71, 180–181, 251–252, 262  
*Бытие и время*, книга 175–177, 180–182, 184, 186–188, 204, 206–207, 212, 232, 234, 246, 248, 250–251, 258, 263, 266–270, 304, 307, 312, 322, 334, 345  
Бытие и сущее 49, 66, 177, 262, 268–269, 281  
Бытие, человеческое 59, 122, 128, 159, 176, 182–183, 203, 207, 209, 271, 275  
Бытие, основная характеристика 304  
Бытие-в-мире 33, 132, 134–135, 145, 149, 152, 171, 205–206, 231, 234, 236, 237, 239, 241–242, 247–250, 254–255, 263–264, 266, 269, 272, 276, 279, 303, 306–307, 309–310, 315, 359  
Бытие-во-времени 85, 98–100  
Бытие-друг-с-другом 134, 171–172, 176, 186, 205, 212, 294  
Бытие-здесь (Hiersein) 121–123, 139, 153, 167  
Бытие-настроенным 241, 279–280  
Бытие-открытым (Offensein) 212–213  
Бытие-отнесённым (Bezogen-sein) 170, 312  
Бытие-прежде (Früher-sein) 256  
Бытие-при (Sein-bei) 118–123  
Бытие-с (Mitsein) 171–172, 207, 237–238  
Бытие-тела (Leib-sein) 158
- Вера 293  
Вещь (Ding) 162–163, 256, 259, 370



- Вещь в обиходе 193  
 Взаимосвязь мотиваций 260  
 Видение феноменов 106–107, 343, 364  
 Видение, зрение 37, 116, 135, 313  
 Власть 318  
 Влечение (Trieb) 247–248  
 Внимание 300  
 Вовлечение себя (Sich-einlassen) 168–171  
 Возможности 233  
 Возраст человека 251–252  
 Вокзал 115  
 Волны звуковые 210  
 Воображение 119, 272–273  
 Вопрос о бытии 177, 182, 184, 254, 385  
 Вопрос о времени 72  
 Воспоминание 114, 125–126, 242, 245, 278, 279  
 Восприятие 166, 208–210, 231, 236  
 Вот (Da) 33, 186, 212, 251  
 Враждебность по отношению к науке 151, 173, 179, 187, 193, 202, 361  
 Враждебность по отношению к понятиям 173, 187, 193, 196  
 Враждебность по отношению к предметам 173, 187  
 Врач 160, 288–289, 297, 316, 351  
 Врач, терминология 278  
 Врачи молодые 324, 338, 378  
 Временение (Zeitigen) 112–114  
 Времени определение 71, 79, 182  
 Время 58, 62–63, 68–73, 78–93, 98–108, 112–113, 180–182, 286  
 Время-по-часам (Uhr-Zeit) 76, 78–79, 85, 89, 91, 92  
 Время, датированность 82, 87, 88, 91  
 Время, измерение (Zeitmessung) 101, 105, 255  
 Время, измерения (Dimensionen der Zeit) 89  
 Время, иметь 81, 83, 85–86, 104, 106, 108–113  
 Время, однородность 291  
 Время, протяжённость (Geweitetheit) 88, 91  
 Время, публичность 88, 90, 91, 104  
 Время, указательность (Deutsamkeit) 82, 87, 88, 91  
 Время, феномен 102  
 Время, характеристики 84–91, 104, 106–107  
 Время, что такое 84  
 Воспоминание (Andenken) 242, 246, 279  
 Встреча 294  
 Вчувствование, теория 237  
 Вытеснение 244, 257, 377  
 Вычисляемость (Berechenbarkeit) 161–165, 204, 208, 227–228, 292, 305  
 Галлюцинация 225–226  
 Герменевтика 188  
 Глаз 135–136, 142, 314  
 Говорение (Sprechen) 141, 152–153, 299  
 Говорить «сейчас» (Jetzt-Sagen) 78–79  
 Горизонт 47  
 Граница 194, 258  
 Граница живого тела 138–141, 272  
 Греки 48, 368  
 Данные временные 80  
 Данные гилетические 210, 286  
 Дар-времени (Zeit-Gabe) 80  
 Движение 51, 77, 142–143  
 Движение, виды 230  
 Действительное 37  
 Действительность 144, 228, 270, 271, 375  
 Делать настоящим (Gegenwärtigen) 112–114  
 Дерево 41, 195–196, 250  
 Держаться-вещи (Sachhaltigkeit) 40  
 Детерминизм 295  
 Дефиниция 193  
 Доказательство 35–36, 59, 116–117, 131, 261, 291  
 Доказывание, доказывать 35, 59, 117, 291, 293  
 Доклады 321  
 Достоверность 40, 164–165, 179  
 Достоверность аподиктическая 40  
 Достоверность ассерторическая 40  
 Другой (Mitmensch) 170–171  
 Дух 47, 167  
 Душа 74, 230, 278, 285  
 Душащее (Würgendes) 298  
 Естествознание 49, 52, 56, 58–60, 63–64, 101–103, 153, 159, 189, 192, 270, 273–274, 285, 289, 295, 376

- Естествознание, абсолютизация 185  
Естествознание, основы 159–170
- Желание 246, 248, 297  
Жест 143, 145  
Животное 47, 141, 144–146, 292, 326
- Забота 176, 234, 247, 248, 263–265, 269, 290, 307  
Забывание 242–246, 256  
Закон 58  
Закон инерции (Ньютон) 185  
Закрытость 122  
Звучание 255  
Здесь 138–139  
Здоровье 86  
Земля 251–256  
Земля, возраст 252, 256  
Зло 238  
Знание 213, 233, 286, 289, 305  
Зонт 242
- Идеализм 215, 269–270, 305  
Идентичность 190, 196, 291  
Идолопоклонство 159  
Из чего (Woraus) 274  
Изгнание 226  
Измерение 37, 156–161, 167, 279  
Измеримость 51, 154–162, 167, 275–276, 291, 296  
Измерительная техника 161  
Изображение (Bild) 116, 135  
Изображение на сетчатке 135  
Иметь, имение 106–114  
Импульс, электрический 271  
Интенциональность 215, 306  
Интерпретация 97  
Интроекция 237  
Интуиция 158, 169  
Информатика 379–380  
Информация 102, 124, 366  
Исследования головного мозга 150  
Истина 60, 149–150, 156–157, 162–164, 270  
Историчность 258  
История (Historie) 258  
История жизни, психоаналитическая 232
- Казание (Sagen) 75, 141, 144–145, 152–153, 207, 209, 259, 289, 366
- Картина 273  
Категория 183–184, 194  
Каузальная связь 37, 55, 261, 274, 285  
Каузальность 49, 51–55, 58, 62, 64, 175, 187, 194, 200, 287, 295, 315  
Кибернетика 52–53, 146, 147, 185, 357, 371  
Кинофестиваль 160  
Клетки крови 274  
Клетки крови, изменение 274  
Книга 304  
Компьютер 293, 380  
Конгрессы 349  
Конечность 207, 254, 258  
Критика 127–128, 199  
Крокус 93  
Круг 131  
Круг герменевтический 287  
Кто 235  
Культура 160
- Либи́до, теория 247  
Линейка мерная 161  
Личность 33  
Логика 194–195, 199  
Любовь 176, 265
- Массы точечные 58–59, 64, 190, 227, 289  
Материя 314  
Медики 260, 298  
Медитирование 255  
Медицина 61, 271, 277, 301  
Мера 156–157  
Место 67, 214  
Метафизика 101, 177, 233, 256, 259  
Метод 132, 148–149, 151–152, 157–160, 162–163, 165, 169–170, 172, 191–191, 199–200, 366  
Метод в естествознании 191, 199  
Механика 247  
Механика квантовая 201  
Мир 269  
Мировость (Weltlichkeit) 251  
Мирское движение (Weltbetrieb) 335  
Мистика христианская 254  
Мнение 323  
Модель 292  
Модус присутствия 225

- Мозг 150, 226  
 Молоток пневматический бурильный 210  
 Мотив 53–55, 277, 287  
 Мотивация 49, 51, 55–56  
 Мужественность (Männlichkeit, Mannheit) 241  
 Мысли 118–120  
 Мышление 174, 179, 321, 377  
 Мышление восточное 259  
 Мышление естественнонаучное 153, 355, 362  
 Мышление индийское 253–254, 338  
 Мышление методическое 323  
 Мышление рассчитывающее (rechnendes Denken) 349, 359, 366  
 Мышление техническое 343  
  
 набросок мира 280  
 Нагрузка (Belastung) 287–288  
 Наличествование, наличное бытие (Vorhandensein) 111, 115, 139, 152, 274  
 Наперёд-вычисляемость (Vorausberechenbarkeit) 51, 162, 202  
 Настоящее 180, 299  
 Настроение 271  
 Настрой, настроенность (Gestimmtheit) 108, 109, 206, 240–241, 279–280, 289  
 Наука 48–49, 51–52, 148–151, 159, 160, 162–163, 165, 169, 174, 184–185, 189, 192–193, 197, 200, 202–204, 208–209, 277, 282, 285, 289, 291, 367, 378  
 Наука Нового времени 148, 150, 156, 162–163, 165, 203  
 Наука, лишение власти 378  
 Наука, определение 285  
 Непосредственно 62, 164  
 Непосредственно доступное опыту 255  
 Непрерывность 283–284  
 Неприятность 244  
 Несокрытость 145, 246, 338  
  
 Обесчеловечивание (Entmenschlichung) 253  
 Обмен веществ 294  
 Обоснование 291  
 Общество индустриальное 189, 372  
 Объект 149–150, 163, 166, 178–180, 184, 190–191, 193, 199, 257, 262, 264, 267–269  
 Объективность 51, 76, 150, 155, 163, 166, 180, 193  
 Объяснение 243  
 Объяснять 232, 290–291  
 Оговорка 261  
 Однозначность 204  
 Ожидание 112–114  
 Озвучивание 152–153, 296  
 Окружающий мир 275, 284  
 Оно 249  
 Онтология 184–188, 193, 265, 281–282, 285, 301  
 Онтология фундаментальная 184, 262, 264–265  
 Опосредование, посредничество 281  
 Определение основное Dasein(a) 296  
 Определенность 165, 271, 315  
 Определенность естественнонаучное 165  
 Опыт 174  
 Опыт врачебный 361  
 Орудие зенитное 146  
 Освобождение от нагрузки (Entlastung) 204, 207, 211, 287–288  
 Основание 55–56  
 Основание, движущее 261, 277, 295, 297  
 Основания (Grundlagen) 270  
 Основоустройство Da-sein (Grundverfassung des Da-seins) 307–315  
 Осознание времени 75  
 Оставление-лежать 243  
 Ответ (Antworten) 326  
 Открываемость бытия 180, 251  
 Открытое (Offenes) 39, 43–44, 46–47  
 Открытость 38, 122, 212, 262, 267  
 Отношение (Beziehung) 259  
 Отношение (Verhalten) 82, 274  
 Отношение дух-тело 272, 275–276, 312–313  
 Отношение ко времени, нарушенное 83  
 Отношение мужчина-отец 65–66  
 Отношение субъект-объектное 149, 187  
 Отношение экстатическое (ekstatischer Bezug) 257, 377  
 Отношения (Verhältnisse) 235  
 Отрицание 85–87, 287

- Отсутствие 259  
Оценивание 156  
Очевидность 37, 164  
Ощущение (Empfindung) (Husserl) 210  
Ощущение боли 300
- Падение (Verfallen) 205, 249, 283  
Пальма 236  
Память 230, 242–245, 278–279, 298–299  
Переживание времени 75  
Перенос 240  
Пиетизм 256  
Побуждение (Drang) 246, 249  
Поведение (Verhalten) 227, 235, 260  
Повод 288  
Подверженность влечениям (Triebhaftigkeit) 249  
Подстановка (Unterstellung) 64–65, 261  
Позволение (Lassen) 302  
Позволение увидеть 145  
Позволение-быть (Seinlassen) 302–303  
Покой 323  
Покрывало Майя 259  
Положение об основании (Satz vom Grund) 56, 291, 336  
Понимание 206–208, 260  
Понимание бытия 227, 263–265, 267, 270, 272, 286, 299  
Понятие 187, 189–196, 262  
Понятие априорное 194  
Понятие времени (Аристотеля) 182  
Понятие природы 227–228  
Понятие сущности 250  
Понятие эмпирическое 194  
После чего (Wogauf) 274  
Последовательность (моментов) «сейчас» 83, 85, 88, 91–93, 101, 107  
Постав 254, 372, 379  
Правило 58–59  
Пребывание 112, 113, 140–141, 205, 234–235, 243, 245, 249, 252, 352  
Предикат реальный 34–35, 37, 40, 66  
Предмет (Gegenstand) 154, 157, 163, 175, 190–191, 194, 199, 208, 215, 226, 286–287, 305, 370  
Предметное 130, 132, 158, 200, 292, 366  
Предметность 51, 154–156, 163, 164, 167, 186, 189, 192–193, 215, 247, 252, 305, 334
- Предположение основное (Grundannahme) 293  
Предположения, неподтвержденные 348  
Представитель африканского племени 77, 92  
Представление 116, 120, 208, 236, 262  
Представление (Кант) 262  
Представление естественнонаучное 295  
Представление мира, научное 370  
Представленность (Vorgestelltheit) 175  
Преобразование 49, 253, 370  
Привация 86, 87, 89, 91, 93, 98, 122, 138, 172, 209, 249–243, 287  
Принцип 56, 61, 129–131, 147, 166, 174, 179, 201, 274, 275  
Принцип каузальности 58, 175, 200, 315  
Принятие (Annahme) 35, 36, 40, 64  
Природа 49, 51–52, 57, 63–64  
Присутствие (Anwesen) 66, 71, 104, 155, 252, 256, 375  
Присутствие (Präsenz) 43, 299  
Присутствовать 234–236, 253, 385  
Присутствующее 71, 122, 124, 145, 155, 164, 177, 178, 184, 193, 225, 231, 235, 252, 256, 258, 296, 297, 375  
Притязание 124, 132, 134, 149, 165, 169, 228, 259, 286, 293, 295–297, 353, 383, 389  
Причина 50, 261, 277, 287  
Причины, четыре (у греков) 50  
Приятие (Hinnehten) 35  
Проблема времени 97  
Проблема живого тела 126, 133, 139, 148, 158, 166  
Прогресс 91, 159, 202, 299  
Продолжительность (Dauern) 83, 98–99  
Проект природы 59, 61, 64, 199, 228, 289–292  
Проекция 237–239, 326  
Просвет (Lichtung) 44, 45, 183, 212, 213, 232–234, 251–252, 255, 257–258, 260, 263, 267–268, 270, 272, 281, 284, 292, 304, 344, 363, 370  
Просвеченность, освещенность (Gelichtetheit) 34, 140, 251, 257

- Простота 123, 159  
 Пространство 38–39, 40–48, 57–59, 62–68, 69–72, 137–139, 142, 214, 262, 291, 296–297, 304  
 Пространство, определение 66  
 Протяженность 40  
 Процесс мозговой 150, 271  
 Прояснение (Hellen) 255  
 Психиатрия 202, 204, 208, 266, 281–282, 320  
 Психика 33, 130–132, 158, 246, 277–278, 294  
 Психическое 52, 158, 275  
 Психоанализ 249, 283, 354  
 Психодинамика 261  
 Психоз 94  
 Психология 33, 52, 55, 169, 185, 186, 226, 228–231, 237, 246, 266, 290, 294, 295, 324, 351, 354, 355, 364, 384, 393–394  
 Психосоматика 126, 128, 148, 381  
 Психотерапия 199, 202, 229, 319, 381, 389, 393–394  
 Публичность сейчас (Öffentlichkeit des Jetzt) 88  
 Пустое 45–46, 81, 91, 124  
  
 Работа 290  
 Равнодушие 280  
 Разговор 207, 292  
 Раздражение, раздражитель (Reiz) 203–205, 210–211, 236, 350  
 Раздражение нервное 273  
 Раздражение чувственное 236  
 Различие онтологическое 66  
 Различие специфическое 199  
 Разочарование 42  
 Ракета 138  
 Рама оконная 135–136, 140, 272  
 Расположенность 108, 109, 206, 240, 289, 393  
 Расщепление субъект-объектное 264, 266, 306  
 Ребенок 298  
 Регуляция 366  
 Результат (Effekt) 60, 93, 293  
 Религия 49  
 Репрезентация 321, 323  
 Рефлексия 28, 195, 257  
 Роршаха таблица 240  
  
 Рука 135–136  
 Румянец 133, 134, 138, 145, 170  
  
 Самокритика (науки) 102, 128, 366  
 Саморазрушение человека 149  
 Самосознание 213, 216, 304, 306  
 Самость 59, 141, 212, 216, 230, 244, 249, 250, 256, 262, 268, 279, 283, 305, 306  
 Санскрит 289  
 Сапожник 235  
 Сверх-Я 249  
 Свет 44, 273, 296  
 Свеча восковая (Декарт) 166, 169  
 Свобода 229, 232, 295–296  
 Свободное (Freies) 45  
 Сейчас 68–71, 78, 82–83  
 Симптом 173, 181, 235  
 Синтез 276–277  
 Склонность 249  
 Скорбь 37, 129, 134, 138  
 Скука 108, 212, 235, 286–287  
 Слезы 129, 133  
 Слепота в отношении феноменов 125  
 Слово 260  
 Слух 152  
 Смерть 259, 299  
 Сновидения 308–311, 327  
 Событие 223, 256, 259, 270, 311, 370  
 Сознание 182, 209, 213, 215–216, 237, 257, 266, 270, 285, 304–306  
 Соизмерение-себя (Sich-anmessen) 156  
 Сокрытие 257–258, 260  
 Сокрытость 245  
 Солипсизм 176  
 Солнце 44, 225–226, 286, 296  
 Соматика (Soma) 130, 148, 157–158, 277–278  
 Соматическое 150–158, 276  
 Сон про экзамен 327  
 Сообщение 236, 365  
 Соответствование (Entsprechen) 236  
 Состояние болезни 290  
 Состояние мира, нынешнее 352  
 Сохранение (Behalten) 112, 114, 243, 246, 299  
 Способ мышления, феноменологический 103  
 Способ рассмотрения, генетический 290  
 Способность-внятия 34

- Спрашивание, по существу предмета 73  
 Спрашивание, правильное 73, 152  
 Сравнение 156  
 Сразу 70–71  
 Средневековые 178  
 Средство подручное (Zeug) 276  
 Стакан 83–84, 98–99, 135–137, 212–213, 304  
 Стол 34–39, 40–44, 46–48, 84, 154–156, 160, 194, 212, 250, 262, 295–296, 304  
 Стояние-в-открытости 274, 284, 295, 370  
 Стояние-внутри 260  
 Страх (Angst) 284  
 Страх, иметь 108–113  
 Стресс 203–212, 362  
 Стул 276, 284  
 Субстанция 249  
 Субъект 17, 33, 52, 74, 88, 103, 124, 150, 155, 166, 170–171, 178–179, 190, 232, 234, 262, 264, 266–270, 277, 302, 372  
 Субъективность 165, 166, 180–181, 193, 236, 266, 306, 354  
 Судьба 102  
 С-ума-сшедший (Ver-rückt) 91  
 Сумасшедший дом 335  
 Суммирование 277  
 Суппозиция 35–37, 64–65, 190, 193, 261  
 Суппозиция естественнонаучная 64  
 Сущность 250, 268–270  
 Сущность женская 241  
 Сущность мужская 241  
 Сущность человека 227, 286  
 Схоластика 157, 178, 294  
 Считывание с часов 107
- Тавтология 57  
 Тайна 246  
 Там-бытие (Dortsein) 122  
 Танцовщица 240  
 Телеснение (Leiben) 140–141, 152–153, 167, 272–273, 276  
 Телесность (Leiblichkeit) 133, 145, 149, 284, 300, 313  
 Тело живое (Leib) 126, 132, 135–145, 148, 151, 152, 158, 231, 259, 272–273, 312  
 Тело физическое (Körper) 65, 71, 137, 139–140, 143–144, 273  
 Тело физическое, граница 139–140  
 Тело физическое, исследования 137
- Теория 228, 270–271, 273, 296  
 Теория относительности 101, 149  
 Теория познания 115, 130, 270  
 Теория предмета 190  
 Терапия 294  
 Тест проективный 240  
 Техника 159, 161, 256, 371, 379  
 Техника генных мутаций 201  
 Только что (Soeben) 70–71  
 Точка-«сейчас» (Jetzt-Punkt) 88, 103, 256  
 Точность 197  
 Традиция 299  
 Транспортирование 142  
 Трансцендентальная логика 174  
 Трансцендентальная эстетика 174  
 Трансцендентальное учение о началах 174  
 Трансценденция 264, 267–270, 306  
 Требование (Beanspruchung) 204–205, 207, 209, 211–212
- Удивление 42, 159  
 Умение-быть 233, 238–241, 248–250, 259, 289  
 Управляемость 162, 199, 366  
 Уравновешенность 280  
 Усмотрение 52, 87, 112, 125, 260, 268, 303, 307, 349  
 Усмотрение сущностное 250  
 Учить 60, 175, 272  
 Учиться 39, 48, 103, 321, 323  
 Ушедший на пенсию 211
- Фантазирование 236–237  
 Фантомная боль 300  
 Феномен 62, 102, 108, 134, 138–139, 251, 260–261, 343  
 Феномен Dasein 176  
 Феномен живого тела 137, 139  
 Феномен онтический 36, 176, 262  
 Феномен онтологический 36, 87, 262, 303  
 Феномен основной 114, 183, 376  
 Феномен, сведение (Zurückführung) 138–139  
 Феноменология 107–108, 151, 169, 181, 190, 197, 273, 289, 300  
 Феноменология живого тела 259

- Феномены не-воспринимаемые 36, 262  
 Феномены патологические 257  
 Физик 62, 92, 117, 314  
 Физик, доказательство существования 117  
 Физика 51, 60–61, 101–102, 190–191, 199–203, 271  
 Физика атомная 198, 200, 289  
 Физика экспериментальная 228  
 Физиология 229–230  
 Философ 62  
 Философия 277  
 Фон (Phon) 210  
 Формула мира 293  
 Фундировать 56, 83, 154, 260, 265
- Хайдеггера чтение,  
     последовательность 380  
 Хватать, хватание 136–138  
 Хотение (Wollen) 246–248, 297  
 Хранилище 244  
 Художник 273, 287
- Цвет 56, 127, 270, 277, 303, 370  
 Цветок 93, 99  
 Цивилизация мировая 160, 369  
 Цюрих 106  
 Цюрихский вокзал 115–123
- Час 90  
 Часы (Uhr) 63, 68, 76–81, 105, 141–142, 255  
 Часы атомные 99, 251–252  
 Часы настенные 94–97  
 Часы, история больного 94–97  
 Человек 277  
 Человек как субъект 15  
 Человек, определение 146  
 Человек/животное (отличие) 141, 144, 146–147, 325  
 Человек-машина 202  
 Черта человеческого бытия, основная 122  
 Чувственность (критика Канта) 272  
 Чувство 108, 134, 136, 279, 284, 323, 333, 353  
 Чувство времени 75
- Шизофрения 94, 122, 225
- Шоколад 319, 333
- Экзамен 288  
 Экзистенциал 184, 187, 188, 282, 284, 285, 307  
 Экзистенция 49, 56, 100, 103, 117, 151, 165, 189, 208, 274, 279, 375, 376  
 Экзистенция, доказательство 117  
 Экзистировать 204, 250, 290, 296, 386  
 Эксперимент 60, 62, 191, 271, 289, 292  
 Электроэнцефалограмма 273  
 Энграмма 244  
 Энергия 314  
 Энтелехия 74, 278  
 Этика 296
- Я 33, 249  
 Яблоко, пример (Галилей) 62, 64  
 Ядерная физика 157, 200–201, 292–293, 356, 376  
 Язык 47, 110, 144, 147, 152–153, 207, 260, 276, 293, 299  
 Язык, уплощение 90  
 Ясно 34  
 Я-Субъект 74

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Августин 73, 75, 169, 343  
 Акерет, Р. 279  
 Алеманн, Б. 333  
 Анаксимандр 72  
 Аристотель 36, 48–51, 63, 65, 67, 70, 72, 74, 82, 101, 144, 177, 180, 182–184, 214, 225, 228, 230, 231, 261, 262, 278, 334  
  
 Балли, Ш. 334  
 Бахман, И. 91  
 Бергсон, А. 75, 85  
 Бинсвангер, Л. 175–177, 182, 265–267, 280–283, 285, 306, 307, 328, 332, 334, 361  
 Бланкенбург, В. 281, 282, 362, 363  
 Блейлер, М. 233, 342, 383  
 Бор, Н. 292  
 Босс, М. 52, 67, 68, 98, 118, 121, 142, 147, 173, 185, 198, 229  
 Бофре, Ж. 246, 327, 332, 355  
 Брентано, Ф. 190, 215, 306, 385  
 Бультман, Р. 330  
 Бюргер-Принц, Х. 53  
  
 Вагнер, Ф. 198, 363  
 Вайцзекер, В. ф. 277, 334, 356, 359, 361  
 Винер, Н. 146–147  
  
 Галилей, Г. 49, 51, 59, 60, 62, 64, 67, 101, 168, 174, 199, 227–228, 231, 233, 289, 290  
 Гебель, И. П. 356  
 Гебзаттель, В.-Э. ф. 319–320  
 Гегель, Г. В. Ф. 101, 179, 270, 289, 373  
 Гейзенберг, В. 186, 187, 201, 293, 329  
 Гелен, А. 292  
 Гераклит 72, 331, 368  
 Гердер, И. Г. 292  
 Гёльдерлин, Ф. 207, 323, 333, 351–353, 388  
 Гёте, И. В. 192, 194, 293, 330, 347, 348, 365  
 Гомер 173  
 Грасси, Э. 359  
 Гримм, братья 111  
 Гуссерль, Э. 75, 168, 177, 180–182, 189, 209–211, 215–216, 266–267, 269, 286, 305, 306, 358  
  
 Декарт, Р. 52, 155, 157, 162–166, 168–169, 177, 179–180, 209, 213, 266, 297, 305, 334, 354, 358  
 Джонс, Э. 173  
 Дюрсен, А. 203  
 Зоннеман, У. 350  
  
 Икскуль, Т. ф. 160, 277, 358, 359  
 Йорес, А. 203  
  
 Кант, И. 34–35, 37, 40, 48–50, 58–59, 64–66, 141, 166, 174, 175, 177, 180, 184, 192–194, 200, 215, 262, 266–269, 276, 285–286, 305, 354  
 Коммерель, М. 342  
 Коперник, Н. 17  
  
 Лакан, Ж. 367, 369  
 Ларезе, Д. 356, 361  
 Лейбниц, Г. В. 56, 169  
  
 Маркс, К. 270, 302, 373, 380  
 Митшерлих, А. 322  
  
 Ницше, Ф. 60, 104, 132, 178, 192, 193, 200, 242, 279, 339, 340, 380  
 Ньютон, И. 49, 65, 101, 174, 185, 227–228, 291, 299  
  
 Отт, Г. 339  
  
 Парменид 72, 177  
 Петцет, В. 336  
 Планк, М. 37  
 Платон 48, 87, 104, 152, 262, 293  
 Плюгге, Г. 128, 206, 210, 362–363  
 Прадер, А. 230  
  
 Рильке, Р. М. 91  
 Руффин, Х. 328  
  
 Салливан, Г. С. 227  
 Сартр, Ж.-П. 231, 300, 312, 334, 367  
 Сезанн, П. 105, 131, 287, 336, 363  
 Симпликий 72



Сократ 57, 198, 235, 322, 386

Тейяр де Шарден, П. 99

Фишер, Ф. 94

Фрейд, З. 35, 37, 52, 173, 181, 198, 242,  
244, 247, 248, 257, 261, 285, 286, 304,  
341, 382

Фриц-Ниггли, Х. 230

Хайдеггер, М. 33, 176, 198, 231, 254, 259,  
263, 266, 274, 279, 280, 327, 329, 334,  
339, 367, 380, 382, 386, 388, 395

Хасслер, П. 303

Хегглин, Р. 126, 133, 147, 153

Хэфнер, Х. 280

Цербе, Г. 146

Цицерон 144

Швиддер, В. 203, 274

Швицер, Р. 365

Шилази, В. 328, 329

Штайгер, Э. 324

Штраус, Э. 334

Шульц-Хенке, Г. 324

Эбелинг, Г. 340–341

Эйнштейн, А. 101, 314–315

*Научное издание*

Серия «Conditio humana»

**Хайдеггер Мартин**

**Цолликоновские семинары**  
**Протоколы – Беседы – Письма**

Перевод с немецкого *И.Г. Глухой*

Научный редактор *Т.В. Щитцова*  
Ответственный за выпуск *Л.А. Малевич*  
Стиль-редактор *С. Калиновская*  
Корректор *Е. Ладо*  
Компьютерная верстка *О.Э. Малевича*  
Дизайн обложки *С. Ждановича*

Издательство  
«Европейский гуманитарный университет»  
г. Вильнюс, Литва  
[www.ehu.lt](http://www.ehu.lt)  
[e-mail:publish@ehu.lt](mailto:publish@ehu.lt)

Подписано в печать 22.05.2012 г.  
Формат 84x108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага Snowbright.  
Усл. печ. л. 25,45.  
Тираж 1000 экз. (1-й завод – 500 экз.)

Отпечатано «Petro Offsetas»  
Savanorių pr. 174D, LT-03153  
Vilnius Lithuania





«Мы крайне нуждаемся в думающих врачах, которые не намерены уступать свои позиции научным техникам», – это убеждение Хайдеггера подвигло его на проведение целого цикла семинаров для психиатров, ставших известными – по месту проведения – под названием *Цолликоновские семинары*. В ходе этих уникальных встреч Хайдеггер пытался приобщить аудиторию к иному взгляду на человека, нежели тот, который предлагается каузальным мышлением естествознания. Сегодня этот антисциентистский «посыл» Хайдеггера психологам и медикам в определенном отношении звучит даже более злободневно, чем ранее. Расцвет когнитивных наук, опирающийся на новейшие исследования мозга, компьютерные и медицинские технологии, привёл к тому, что определяющим для нашего времени всё больше становится образ человека, отличительной характеристикой которого является *наперёд-вычисляемость* (*Vorausberechenbarkeit*), ставшая одной из главных тем в хайдеггеровской критике естественнонаучной парадигмы. В этой ситуации публикация русского перевода *Семинаров* могла бы послужить импульсом к возобновлению дискуссий, касающихся практических импликаций старого противопоставления гуманистического и натуралистического подходов в психологии и психотерапии.

European Humanities University Press  
www.ehu.lt

ISBN 978-9955-773-58-0



9 789955 773580

