

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ МЕТАФИЗИКИ

Текст одного из наиболее значительных трудов Мартина Хайдеггера впервые предлагается русскому читателю в полном объеме. Вступительная его часть была опубликована в 1989 году в журнале «Вопросы философии» в совместном переводе В. В. Биbihина и А. В. Ахутина и уже тогда вызвала огромный и совершенно оправданный интерес. Теперь проблемы, которые в начальных главах были только поставлены великим немецким философом, получают подробное рассмотрение и развитие.

Книга возникла на основе лекционного курса, прочитанного Хайдеггером во Фрайбурге в зимнем семестре 1929–30 гг., т. е. в непосредственной связи с тематикой «Бытия и времени», основополагающего труда раннего периода его философствования, и представляет особый интерес в двойной связи. С одной стороны, она содержит развернутый анализ скуки как основополагающего настроения современности; с другой, предлагает столь же детальное определение сущности организма и жизни – в «Бытии и времени» эта проблематика была лишь обозначена Хайдеггером.

Перевод книги выполнен А. П. Шурбелевым в постоянном сотрудничестве с А. В. Ахутиным. Ранее опубликованная вступительная часть, над которой работал покойный В. В. Биbihин была оставлена издательством без изменений и принята в качестве ориентира и образца для завершения начатого им труда.

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1919–1944

BAND 29/30

DIE GRUNDBEGRIFFE DER METAPHYSIK

Welt – Endlichkeit – Einsamkeit



VITTORIO KLOSTERMANN

FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

**DIE GRUNDBEGRIFFE DER
METAPHYSIK**

WELT – ENDLICHKEIT – EINSAMKEIT



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

DIE GRUNDBERGRIFFE
DER METAPHYSIK

WELT – ENDLICHKEIT – EINSAMKEIT

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ
М Е Т А Ф И З И К И
МИР – КОНЕЧНОСТЬ – ОДИНОЧЕСТВО

*Перевод с немецкого
В.В. Бибихина, А.В. Ахутина,
А.П. Шурбелева*



Санкт-Петербург
«ВЛАДИМИР ДАЛЬ»
2013

УДК 1.14
ББК 87.3
X 15

ISBN 978-5-93615-124-8
ISBN 3-465-03311-6 Ln

© Vittorio Klostermann, Frankfurt
am Main, 1983. 4 th edition 2010
© Издательство «Владимир Даль»,
2013
© В. В. Бибихин, перевод, С. 22—34,
2013
© А. В. Ахутин, перевод, С. 35—104,
2013
© А. П. Шурбелёв, перевод,
С. 105—563, послесловие, 2013
© П. Палей, оформление, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ РАССМОТРЕНИЕ	22
Глава первая	
ОБХОДНЫЕ ПУТИ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ СУЩЕСТВА ФИЛОСОФИИ (МЕТАФИЗИКИ) И НЕОБХОДИМОСТЬ УВИДЕТЬ МЕТАФИЗИКУ В ЛИЦО	22
§ 1. Несравнимость философии	22
а) Философия ни наука, ни мировоззренческая проповедь	22
б) К сущностному определению философии не ведет окольный путь сравнения с искусством и религией	24
в) Подход к сущностному определению философии путем историографической ориентировки как иллюзия	25
§ 2. Определение философии из нее самой по путеводной нити изречения Новалиса	26
а) Ускользание метафизики (философствования) как человеческого дела в темноту существа человека	26
б) Ностальгия как фундаментальное настроение философствования и вопросы о мире, конечности, отъединенности	28
§ 3. Метафизическое мышление как мышление в предельных понятиях, охватывающих целое и захватывающих экзистенцию	31
Глава вторая	
ДВУСМЫСЛЕННОСТЬ В СУЩЕСТВЕ ФИЛОСОФИИ (МЕТАФИЗИКИ)	35
§ 4. Двусмысленность в философствовании вообще: неуверенность, является или нет философия наукой и мировоззренческой проповедью	37
§ 5. Двусмысленность в нашем философствовании здесь и теперь в позиции слушателей и преподавателя	38
§ 6. Истина философии и ее двусмысленность	41
а) Выдавание себя философией за нечто всех касающееся и всем доступное	43

b) Выдавание себя философией за предельное и высшее	44
α) Философская истина под видом абсолютно достоверной истины	44
β) Пустота и необязательность аргумента о формальном противоречии. Укорененность философской истины в судьбе человеческого вот-бытия	46
γ) Двусмысленность критической установки у Декарта и в новоевропейской философии	50
§ 7. Борьба философствования против непреодолимой двусмысленности своего существа. Самостояние философствования как основное событие внутри нашего присутствия	51
Глава третья	
ОПРАВДАНИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ПРЕДЕЛЬНЫХ ВОПРОСОВ О МИРЕ, КОНЕЧНОСТИ, УЕДИНЕНИИ КАК МЕТАФИЗИКИ. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ СЛОВА «МЕТАФИЗИКА»	
§ 8. Слово «метафизика».	
Значение φυσικά («фюсика»)	58
a) Прояснение слова «фюсика». «Фюсис» как самообразующееся владычество сущего в целом	58
b) «Логос» как извлечение владычества сущего в целом из утаенности	60
c) «Логос» как сказывание неутаенного (ἀληθέα). «Алетейя» (истина) как добыча, которую надлежит вырвать у утаенности	61
d) Два значения «фюсис»	65
α) Двойственность основного значения «фюсис»: владычество в его властвовании. Первое значение «фюсис»: φύσει ὄντα как понятие особой сферы сущего (в противоположность τέχνη ὄντα)	65
β) Второе значение «фюсис»: властвование как таковое, как существо и внутренний закон вещи	66

§ 9. Два значения «фюсис» у Аристотеля. Вопрос о сущем в целом и вопрос о существе (бытии) сущего как двойное направление постановки вопросов πρῶτῃ φιλοσοφία («первой философии») ...	68
§ 10. Образование школьных дисциплин — логики, физики, этики — как распад подлинного философствования	72
§ 11. Превращение технического значения приставки «мета» в слове «метафизика» в содержательное....	75
а) Техническое значение «мета»: после (post). Метафизика как техническое название затруднения, связанного с «первой философией»	75
б) Содержательное значение «мета»: через (trans). Метафизика как содержательное обозначение и истолкование «первой философии»: наука о сверхчувственном. Метафизика как школьная дисциплина	77
§ 12. Внутренние пороки традиционного понятия метафизики	79
а) Овнешнение традиционного понятия метафизики: метафизическое (Бог, бессмертная душа) как наличное, хотя и высшее сущее	81
б) Запутанность традиционного понятия метафизики: сцепление двух разных видов внеположности («мета») <i>сверхчувственно</i> сущего и <i>нечувственных</i> бытийных характеристик сущего	85
с) Беспроblemность традиционного понятия метафизики	87
§ 13. Понятие метафизики у Фомы Аквинского как историческое свидетельство трех моментов традиционного понятия метафизики	87
§ 14. Понятие метафизики Франсиско Суареса и основные черты новоевропейской метафизики...	95
§ 15. Метафизика как имя основной проблемы самой метафизики. Результат предварительного рассмотрения и требование начать заниматься метафизикой изнутри захваченности метафизическим вопрошанием	102

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
ПРОБУЖДЕНИЕ ФУНДАМЕНТАЛЬНОГО
НАСТРОЕНИЯ НАШЕГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Глава первая

ЗАДАЧА ПРОБУЖДЕНИЯ ФУНДАМЕНТАЛЬНОГО
НАСТРОЕНИЯ И УВЕДОМЛЕНИЕ О СКРЫТОМ
ФУНДАМЕНТАЛЬНОМ НАСТРОЕНИИ НАШЕГО
СЕГОДНЯШНЕГО ВОТ-БЫТИЯ

105

§ 16. Предварительная договоренность о смысле
пробуждения фундаментального настроения 105

а) Пробуждение: не констатация наличного,
но давание спящему возможности
стать бодрствующим 105

б) При-существование и не-при-существование настроения
не уловимо через различение осознания
и бессознательности 107

с) При-существование и не-при-существование настроения
на основании бытия человека как вот-бытия
и от-бытия (бытия-отсутствующим) 110

§ 17. Предварительная характеристика феномена
настроения: настроение как основной способ
(мелодия) вот-бытия; как то, что наделяет
вот-бытие постоянством и возможностью.
Пробуждение настроения как схватывание
вот-бытия как вот-бытия 115

§ 18. Удостоверение нашего сегодняшнего положения
и господствующего в нем фундаментального
настроения как предпосылка пробуждения
этого настроения 119

а) Четыре толкования нашего сегодняшнего
положения: противоположность жизни (души)
и духа у Освальда Шпенглера, Людвиг Клагеса,
Макса Шелера, Леопольда Циглера 119

б) Основная ницшевская противоположность
между дионисийским и аполлоническим
как источник четырех толкований
нашего сегодняшнего положения 123

с) Глубокая тягостная скука (die Langeweile)
как сокрытое фундаментальное настроение
культурно-философских толкований
нашего положения 127

Глава вторая

ПЕРВАЯ ФОРМА ТЯГОСТНОЙ СКУКИ:

ПОСКУЧНЕНИЕ ОТ ЧЕГО-ЛИБО 133

§ 19. Спорность тягостной скуки. Пробуждение этого
фундаментального настроения
как давание-быть-бодрствующим,
как предохранение от усыпления 133

§ 20. Фундаментальное настроение тягостной скуки,
ее отношение ко времени и три метафизических
вопроса о мире, конечности, отъединенности 136

§ 21. Интерпретация скуки из скучного. Скучное
как удерживающее и оставляющее пустым.
Сомнительность трех обычных схем толкования:
отношение причины—следствия,
внутри-душевное, перенос 139

§ 22. Методическое наставление для истолкования
поскучнения (*Gelangweiltwerden*): избегание
установки на анализ скуки как данного
в сознании; сохранение непосредственности
повседневного вот-бытия: толкование скуки
из времяпрепровождения как непосредственного
к ней отношения 148

§ 23. Поскучнение и времяпрепровождение 154

а) Коротание времени как подгоняющее время
изгнание скуки 155

б) Коротание времени и смотрение-на-часы.
Поскучнение как парализующая озадаченность
медленным течением времени 159

с) Туда-удержание, совершаемое
медлящим временем 164

д) Опустошенность, вызываемая
«отказывающимися» вещами, и взгляд
на ее возможную связь с туда-удержанием
промедляющего времени 167

Глава третья

ВТОРАЯ ФОРМА СКУКИ: СКУЧАНИЕ ПРИ ЧЕМ-ЛИБО

И СВОЙСТВЕННОЕ ЕМУ КОРОТАНИЕ ВРЕМЕНИ 175

§ 24. Скучание при чем-либо и сопряженный с ним
вид коротания времени 175

а) Требование более изначального схватывания
природы скуки для понимания слаженности
туда-удержания и опустошенности 175

b) Скучение при чем-либо и изменившийся характер коротания времени: <i>при чем</i> скучения как коротание времени	178
§ 25. Выделение второй формы скуки по отношению к первой с учетом существенных моментов туда-удержания и опустошенности	185
a) Общая сравнительная характеристика двух форм скуки с точки зрения скучного (das Langweilige): скучное определенное и неопределенное. Кажущееся отсутствие туда-удержания и опустошенности во второй форме скуки	186
b) Парализующая вялость как углубляющийся способ опустошенности от наводящего скуку. Опустошенность в самообразовании пустоты ...	189
c) Неотпущение нашим временем как удержание, влекущее в стоящее время	195
§ 26. Структурное единство обоих структурных моментов скучания, коренящееся в остановке взятого времени, превращающей все в одно настоящее. Возникновение скуки из временящейся временности вот-бытия	204
§ 27. Заключительная характеристика само-скучания при чем-либо: своеобразие относящегося к нему коротания времени как зарождение того, что наводит скуку из самого вот-бытия	206
§ 28. Углубление второй формы скуки по отношению к первой	208
Глава четвертая	
ТРЕТЬЯ ФОРМА СКУКИ: ГЛУБОКАЯ СКУКА КАК БЕЗЛИЧНОЕ «СКУЧНО»	213
§ 29. Предпосылки для проникновения в существо скуки и времени: постановка-под-вопрос понимания человека как сознания; самораскрытие глубины существа скуки	213
§ 30. Больше-не-допущение коротания времени как понимание могущества глубокой скуки. Принужденность к слушанию того, что дает понять глубокая скука	216
§ 31. Конкретное истолкование глубокой скуки по путеводной нити опустошенности и туда-удержания	219

а) Опустошенность как отданность вот-бытия сущему, отказывающемуся в целом	220
б) Туда-удержание как возогнанность в изначальное осуществление возможности вот-бытия как такового. Структурное единство опустошенности и туда-удержания как единство простора, характерного для целиком отказывающегося сущего, и единственного острия того, что делает вот-бытие возможным	224
§ 32. Временной характер глубокой скуки	231
а) Плененность едино-тройким горизонтом времени как временной характер опустошенности	232
б) Принужденность к мгновенью, совершаемая плениющим временем, как временной характер туда-удержания. Временное единство опустошенности и туда-удержания	236
§ 33. Существенное значение слова «тягостная скука» (die Langeweile): удлинение протяженности времени, совершающееся в глубокой скуке, как расширение временного горизонта и исчезновение острия мгновения	242
§ 34. Подытоживающая «дефиниция» глубокой скуки как усиленное руководство к ее истолкованию и как подготовка к вопросу об определенной глубокой скуке нашего сегодняшнего вот-бытия	244
§ 35. Временность в определенном способе своего временения как то наводящее скуку (das Langweilende), которое в собственном смысле присуще скуке	251
§ 36. Расхожая оценка скуки и возникающее в результате этого подавление глубокой скуки	252
 Глава пятая	
ВОПРОС ОБ ОПРЕДЕЛЕННОЙ ГЛУБОКОЙ СКУКЕ КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНОМ НАСТРОЕНИИ НАШЕГО ВОТ-БЫТИЯ	
§ 37. Возобновление вопроса о глубокой скуке как фундаментальном настроении нашего вот-бытия	254

§ 38. Вопрос об определенной глубокой скуке в направлении специфической опустошенности и специфического туда-удержания.....	258
а) Существенная нужда в целом, отсутствие (самоотказ) сущностной угнетенности нашего сегодняшнего вот-бытия как опустошенность определенной глубокой скуки.....	258
б) Сообщенное в самом отсутствии угнетенности предельное требование вот-бытия как такового (сообщенный в этом отсутствии миг) как туда-удержание определенной глубокой скуки.....	260

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОЕ ВОПРОШАНИЕ ТЕХ МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ВОПРОСОВ, КОТОРЫЕ ДОЛЖНЫ БЫТЬ РАЗВЕРНУТЫ ИЗ ФУНДАМЕНТАЛЬНОГО НАСТРОЕНИЯ ГЛУБОКОЙ СКУКИ. ВОПРОС: ЧТО ЕСТЬ МИР?

Глава первая

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ, КОТОРЫЕ ДОЛЖНЫ БЫТЬ РАЗВЕРНУТЫ ИЗ ФУНДАМЕНТАЛЬНОГО НАСТРОЕНИЯ ГЛУБОКОЙ СКУКИ	265

§ 39. Вопросы о мире, уединении и конечности как то, о чем дает спросить фундаментальное настроение глубокой скуки, характерное для нашего сегодняшнего вот-бытия. Существо времени как корень этих трех вопросов.....	265
§ 40. Способ, каким надо задавать эти три вопроса	270
§ 41. Осада трех вопросов здравым человеческим рассудком и традицией	272

Глава вторая

НАЧАЛО МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ВОПРОШАНИЯ ВОПРОСОМ О МИРЕ. ПУТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ И ЕГО ТРУДНОСТИ	275

§ 42. Путь сравнительного рассмотрения трех ведущих тезисов: камень безмирен (weltlos), животное скудомирно (weltarm), человек мирообразующ (weltbildend).....	275
§ 43. Содержательная и методическая трудность при определении существа и доступности жизни.....	279

§ 44. Подведение итогов и повторное введение после каникул: метафизика как предельное вопрошание; пробуждение фундаментального настроения глубокой скуки; метафизические вопросы, развиваемые из фундаментального настроения. Вехи правильного понимания сказанного о фундаментальном настроении философствования	281

Глава третья

НАЧАЛО СРАВНИТЕЛЬНОГО РАССМОТРЕНИЯ

СО СРЕДИННОГО ТЕЗИСА:

ЖИВОТНОЕ СКУДОМИРНО	287

§ 45. Утвердительный характер тезиса и соотношение метафизики и позитивной науки	288

а) Тезис «животное скудомирно» как сущностное высказывание и предпосылка зоологии. Круговое движение философии	288

б) Отношение нашего философствующего вопрошания к зоологии и биологии	291

§ 46. Тезис «животное скудомирно» по отношению к тезису «человек мирообразующ». Отношение скудомирия и мирообразования — не иерархическая структура с оттенком пренебрежительности. Скудомирие как лишение мира	298

§ 47. Тезис «животное скудомирно» в сравнении с тезисом «камень безмирен». Безмирность как недоступность сущего. Предварительная характеристика «мира» как доступности сущего ...	302

§ 48. Животное в своем имени и не-имени мира: обретение отправной точки для прояснения понятия «мира»	306

Глава четвертая

РАЗЪЯСНЕНИЕ ПРИРОДЫ СКУДОМИРИЯ ЖИВОТНОГО

ПРИ ПОМОЩИ ВОПРОСА О СУЩЕСТВЕ ЖИВОТНОСТИ, ЖИЗНИ ВООБЩЕ, ОРГАНИЗМА	309

§ 49. Методический вопрос о возможности самоперемещения (Sichversetzenkönnen) в другое сущее (животное, камень, человека) как вопрос о способе бытия этого сущего	309

§ 50. Имение и не-имение мира как возможность даяния перемещенности и необходимость отказа	

в сопутствии. Скудость (лишенность) как не-имение в возможности-иметь	321
§ 51. Начало сущностного объяснения природы организма	325
а) Сомнительность понимания органа как орудия, организма как машины. Приблизительное разъяснение сущностного отличия средства, орудия, машины	325
б) Сомнительность механического понимания жизненного движения	331
§ 52. Вопрос о существовании органа как вопрос о возможностном характере мочи (das Können) животного. Пригодность средства как готовность для чего-то; пригодность органа как способность на что-то	333
§ 53. Конкретная связь между бытием-способностью и принадлежащим ему органом как услужение, отличающееся от пригодности, свойственной средству	339
§ 54. Регулирование, которое приносит с собой способное, в его отличии от нахождения под предписанием, характерного для готового средства. Самопродвижение в свое «для чего» как побудительный характер способности	348
§ 55. Опрашивание работы, сделанной взятым на службу органом, в контексте служебной способности	350
§ 56. Более глубокое разъяснение прежде проясненной природы способности в целях определения существа (целостного характера) организма: собственность или собственничество как способ бытия животного по принципу пребывания-в-собственности-у-себя-самого	352
§ 57. Организм как облаченное способностью бытие, расчленяющееся на органы-творные способности — как способ бытия окутанной способностью органо-творной самособственности	356
§ 58. Объятие отъятостью и отъятость отъятием как поведение животного	359
а) Пред-указание на поведение животного как на «к чему» его бытия-способным. Самоповедение животного как гон в отличие от самоотношения человека как действия ..	359

b) Вобранность (die Eingenommenheit) животного в себя как объятость отъятием (die Benommenheit). Объятость отъятием (существо самособственности организма) как внутренняя возможность объятия животным поведением	362
§ 59. Прояснение структуры животного поведения конкретным путем: отнесенность-к-чему-то, свойственная животному поведению и взятая в ее отличии от отнесенности-к, свойственной человеческому действованию	365
a) Конкретные примеры животного поведения по опытным данным	367
b) Общая характеристика животного поведения: объятость отъятием как отнятость всякого внятия чего-то как чего-то и как захваченность-через. Исключенность животного из открытости сущего	374
§ 60. Открытость животного поведения как объятия отъятием, открытость объятости и «то, к чему» животного отношения	378
a) Устраняющий характер животного поведения ...	378
b) Само-окружение животного поведения кольцом высвобождения	385
§ 61. Заключительное очерчивание сущностного понятия организма	391
a) Организм как бытие-способным к животному поведению в единстве животной объятости. Связь с окружением (открытое для высвобождений само-окольцевание) как сущностная структура животного поведения	391
b) Два существенных шага в биологии: Ганс Дриш, Якоб Икскуль	396
c) Неполнота предыдущего сущностного истолкования организма: отсутствие сущностного определения подвижности живого	401
Глава пятая	
РАСКРЫТИЕ ВЕДУЩЕГО ТЕЗИСА «ЖИВОТНОЕ СКУДОМИРНО» ИЗ ПОЛУЧЕННОГО СУЩНОСТНОГО ИСТОЛКОВАНИЯ ОРГАНИЗМА	406
§ 62. Бытие-открытым в объятости как не-имение мира в имени высвобождающего	406

§ 63. Самовозражение против тезиса о не-имении мира как лишении и скудости животного и опровержение этого возражения	409
 Глава шестая	
ТЕМАТИЧЕСКАЯ ЭКСПОЗИЦИЯ ПРОБЛЕМЫ МИРА ПУТЕМ РАССМОТРЕНИЯ ТЕЗИСА «ЧЕЛОВЕК МИРООБРАЗУЮЩ»	
	414
§ 64. Первые черты феномена мира: раскрытость сущего как сущего и «как»; отношение к сущему как давание и не-давание бытия (отношение-к..., себя-удержание, самость)	414
§ 65. Безразличная раскрытость разнообразного сущего как наличного и сон фундаментальных отношений вот-бытия к сущему, характерный для повседневности	415
§ 66. Собственная раскрытость живой природы и перемещенность вот-бытия в кольцевое окружение живого как своеобразное фундаментальное отношение к нему. Разнообразие видов бытия, их возможное единство и проблема мира	418
§ 67. Вопрос о событии раскрытости как исходный пункт для решения вопроса о мире. Возвращение вопроса о мирообразовании и мире в направление, раскрытое истолкованием глубокой скуки	421
§ 68. Предварительная обрисовка понятия «мир»: мир как раскрытость сущего как такового в целом; общее разъяснение мирообразования	426
§ 69. Первое формальное истолкование союза «как» как структурного момента раскрытости	433
а) Связь союза «как» как структурного момента отношения и членов отношения с предикативным предложением	433
б) Ориентация метафизики на λόγος и логику как причина совершающегося в ней неисходного развертывания проблемы мира	435
§ 70. Принципиальное методическое размышление о разумении всех метафизических проблем и понятий. Две основные формы их превратного истолкования	438

а) Первое неверное истолкование: рассмотрение философских проблем как чего-то наличного в широком смысле. Формальное указание как основная особенность философских понятий ...	438
б) Второе неверное истолкование: превратная связь философских понятий и их изоляция	448
§ 71. Задача возвращения в исходное измерение союза «как» как отправная точка в истолковании структуры высказывающего (предикативного) предложения	452
§ 72. Характеристика предикативного предложения (λόγος ἀποφαντικός) у Аристотеля	458
а) λόγος в его общем изложении: речь как означение (σημαίνειν), давание понять (das Zuverstehengeben). Событие взаимоудерживающего соглашения (γίνεται σύμβολον—κατὰ συνθήκην) как условие возможности речи	459
б) Показывающая речь (λόγος ἀποφαντικός) в ее возможности раскрытия-сокрытия (ἀληθεύειν—ψεύδεσθαι)	465
с) Единство-образующее внятие (das Einheitbildende Vernehmen) чего-то как чего-то (σύνθεσις νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων), «как»-структура как сущностное основание возможности раскрытия-сокрытия изъяснительного «логоса»	469
д) Единство-образующее внятие чего-то как чего-то в утвердительном и отрицательном высказывании как разъемлющее соединение (σύνθεσις—διάίρεσις)	473
е) Выявление (ἀπόφανσις) высказывания как давание видеть сущее как то, что́ и как оно есть	477
ф) Резюмирующее сущностное определение простого высказывания и определение его составных частей (ὄνομα, ῥῆμα)	481
г) Связность (σύνθεσις) как значение «есть» в высказывании	483
h) <i>Что-бытие, что-бытие</i> и бытие-истинным как возможные истолкования связки. Нераздельное многообразие этих значений как первичное существо связки	491

§ 73. Возвращение в основание возможности целого (das Ganze) структуры высказывания	501
а) О взаимосвязи углубленного вопроса о возможности «логоса» с ведущей проблемой «мира»	501
б) Начало углубленного вопрошания о внутреннем сущностном строении высказывания: можествование «или—или» выявляющего, бытие-высказывающего раскрытия и сокрытия по способу «не-только-но-и» присуждения и отрицания	505
с) Бытие-свободным, дологическое бытие-открытым для сущего как такового и устремленность навстречу связуемости как основание возможности высказывания	509
д) Дологическое бытие-открытым для сущего как дополнение до целого (как предваряющее образование так называемого «в целом») и как приоткрытие бытия сущего. Трояко структурированное фундаментальное событие в вот-бытии как исходное измерение высказывания	516
§ 74. Мирообразование как фундаментальное событие в вот-бытии. Существо мира как мироправление ..	526
§ 75. «В целом» («im Ganzen») как «мир» и загадочность различия между бытием и сущим ..	531
§ 76. набросок как первоструктура трояко охарактеризованного фундаментального события мирообразования. Правление мира (как бытия сущего в целом) в допускающем мироправление наброске мира	542
ПРИЛОЖЕНИЕ	552
НА ШЕСТИДЕСЯТИЛЕТИЕ ЕВГЕНИЯ ФИНКА	552
ПОСЛЕСЛОВИЕ НЕМЕЦКОГО ИЗДАТЕЛЯ	556
ПОСЛЕСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ	562
ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА	564

Он с вдумчивой сдержанностью прослушал этот лекционный курс и уже пережил то свое немысленное, что определило его путь. Наверное, поэтому в прошедшие десятилетия он не раз выражал пожелание, чтобы этот курс был опубликован прежде всех прочих.

*Мартин Хайдеггер
Евгению Финку «В память»
26 июля 1975*

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ РАССМОТРЕНИЕ

Задача курса и его принципиальная установка
в порядке общего прояснения названия курса.

ГЛАВА ПЕРВАЯ*

ОБХОДНЫЕ ПУТИ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ СУЩЕСТВА ФИЛОСОФИИ (МЕТАФИЗИКИ) И НЕОБХОДИМОСТЬ УВИДЕТЬ МЕТАФИЗИКУ В ЛИЦО

§ 1. Несравнимость философии

а) Философия — ни наука,
ни мировоззренческая проповедь

Наш курс объявлен под названием «Основные понятия метафизики». Это название мало о чем дает догадываться, при том что по своей форме оно совершенно ясно. Оно как будто бы похоже на другие названия курсов: Первоначала зоологии, Основоположения лингвистики, Очерк истории реформации и подобное. Мы понимаем: перед нами отчетливо очерченная дисциплина, именуемая «метафизикой». Дело идет теперь о том, чтобы в рамках одного семестра представить — опуская многочисленные подробности — ее важнейшие понятия. Поскольку же метафизика — центральное учение всей философии, то разбор ее основных черт превращается в сжатое изложение главного содержания философии. Раз философия по отношению к так называемым частным наукам есть наука общего характера, наши занятия благодаря ей

* I, II Главы Предварительного рассмотрения: перевод В. В. Биbihина. — *Прим. ред.*

обретут должную широту и закругленность. Все в полном порядке — и университетская фабрика может начинать.

Да она давно уже и начала, и работает так ходко, что некоторые даже начинают чувствовать в ее гонке какую-то опустошенность и потерянность. Может быть, что-то сломалось в самих недрах механизма? Неужели его удерживают от развала уже только навязчивость и банальность организации и сложившегося уклада? Неужели в глубине всего этого занятия засели фальшь и тайное отчаяние? А что если разговоры о метафизике как надежно очерченном разделе философских знаний — предрассудок, и философия как преподаваемая и изучаемая наука — *видимость*?

Впрочем, какая надобность еще и специально констатировать подобные вещи? Всякий и так давно знает, что в философии, тем более в метафизике, все шатко, несчастные разные концепции, позиции и школы сталкиваются и раздирают друг друга — сомнительная сумятица мнений в сравнении с однозначными истинами и достижениями, с выверенными, как говорится, результатами наук. Вот где источник всей беды. Философия, а прежде всего именно метафизика, просто пока еще не достигла зрелости науки. Она движется на каком-то отсталом этапе. Что она пытается сделать со времен *Декарта*, с начала Нового времени, подняться до ранга науки, абсолютной науки, ей пока не удалось. Так что нам надо просто все силы положить на то, чтобы она в один прекрасный день достигла успеха. Когда-нибудь она твердо встанет на ноги и пойдет выверенным путем науки — на благо человечества. Тогда мы узнаем, что такое философия.

Или все надежды на философию как абсолютную науку — одно суеверие? Скажем, не только потому, что одиночка или отдельная школа никогда не достигнут этой цели, но и потому, что сама постановка такой цели — принципиальный промах и непризнание глубочайшего существа философии. Философия как абсолютная наука — высокий, непревосходимый идеал. Так кажется. И все-таки, возможно, измерение ценности

философии идеей науки есть уже фатальнейшее при-
нижение ее подлиннейшего существа.

Если, однако, философия вообще и в принципе *не* наука, к чему она тогда, на что она тогда еще имеет право в кругу университетских наук? Не оказывается ли тогда философия просто проповедью некоего *мировоззрения*? А мировоззрение? Что оно такое, как не личное убеждение отдельного мыслителя, приведенное в систему и на некоторое время спланивающее горстку приверженцев, которые вскоре сами построят свои системы? Не обстоит ли тогда дело с философией, словно на какой-то большой ярмарке?

В конечном счете истолкование философии как мировоззренческой проповеди — ничуть не меньшее заблуждение, чем ее характеристика как науки. Философия (метафизика) — ни наука, ни мировоззренческая проповедь. Что в таком случае остается на ее долю? Для начала мы делаем лишь то негативное заявление, что в подобные рамки ее не вгонишь. Может быть, она не поддается определению через что-то другое, а *только через саму себя и в качестве самой себя — вне сравнения с чем-либо*, из чего можно было бы добыть ее позитивное определение. В таком случае философия есть нечто *самостоятельное, последнее*.

б) К сущностному определению философии не ведет окольный путь сравнения с искусством и религией

Философия вообще несравнима ни с чем другим? Может быть, все-таки сравнима, пускай лишь негативно, с *искусством* и с *религией*, под которой мы понимаем не церковную систему. Почему же тогда нельзя было точно так же сравнить философию с наукой? Но ведь мы не *сравнивали* философию с наукой, мы хотели определить ее *как* науку. Тем более не собираемся мы и определять философию *как* искусство или *как* религию. При всем том сравнение философии с наукой есть неоправданное снижение ее существа, а сравнение с искусством и религией, напротив, — оправданное и

необходимое приравнивание по существу. Равенство, однако, не означает здесь одинаковости.

Стало быть, мы сумеем обходным путем через искусство и религию уловить философию в ее существе? Но не говоря даже о всех трудностях, которые сулит подобный путь, мы посредством новых сравнений опять не схватим существо философии — сколь ни близко соседствуют с ней искусство и религия, — если прежде уже не увидим это существо в лицо. Ведь только тогда мы сумеем отличить от него искусство и религию. Так что и здесь нам дорога закрыта, хотя на нашем пути нам встретится то и другое, искусство и религия.

Опять и опять во всех подобных попытках постичь философию путем сравнения мы оказываемся отброшены назад. Обнаруживается: все эти пути, по существу, — никуда не ведущие окольные пути. Постоянно отбрасываемые назад с нашим вопросом, что такое философия, что такое метафизика сама по себе, мы оказываемся загнаны в тесноту. На каком опыте нам узнать, что такое сама по себе философия, если нам приходится отказаться от всякого окольного пути?

с) Подход к сущностному определению философии
путем историографической ориентировки
как иллюзия

Остается последний выход: осведомиться у истории. Философия — если таковая существует — возникла все-таки не вчера. Делается даже странно, почему мы сразу не направились этим путем, через историю, вместо того чтобы мучить себя бесполезными вопросами. Сориентировавшись при помощи историографии, мы сразу же получим разъяснение относительно метафизики. Мы можем спросить о трех вещах: 1) Откуда идет слово «метафизика» и каково его ближайшее значение? Нам предстанет тут удивительная история удивительного слова. 2) Мы сможем, оперевшись на простое словесное значение, проникнуть в то, что определяется как метафизика. Мы познакомимся с одной из философских дисциплин. 3) Наконец, через это опре-

деление мы сумеем пробиться к самой *названной здесь вещи*.

Ясная и содержательная задача. Только никакая историография еще не даст нам почувствовать, что такое сама по себе метафизика, если мы заранее уже этого не знаем. Без такого знания все сведения из истории философии остаются для нас немые. Мы знакомимся с мнениями о метафизике, а не с ней самой. Так что и этот оставшийся напоследок путь ведет в тупик. Хуже того, он таит в себе самый большой обман, постоянно создавая иллюзию, будто историографические сведения позволяют нам знать, понимать, иметь то, что мы ищем.

§ 2. *Определение философии из нее самой по путеводной нити изречения Новалиса*

- а) Ускользание метафизики (философствования) как человеческого дела в темноту существования человека

Итак, во всех этих обходных попытках характеристики метафизики мы в последний раз провалились. Неужто мы ничего взамен не приобрели? И нет, и да. Приобрели мы не определение или что-то вроде того. Приобрели мы, пожалуй, важное и, может быть, существенное понимание своеобразия метафизики: того, что мы сами перед ней увиливаем, ускользаем от нее как таковой и встаем на окольные пути; и что нет другого выбора, кроме как раскрыться самим и *увидеть метафизику в лицо*, чтобы не терять ее снова из виду.

Но как возможно потерять из виду что-то что мы даже еще и не уловили взором? Как это так: метафизика от нас ускользает, когда мы даже не в состоянии последовать за ней туда, куда она, ускользая, нас тянет? Вправду ли мы не можем видеть, куда она ускользает, или просто отшатываемся в испуге от специфического напряжения, требующегося для прямого схватывания метафизики?

Наш негативный результат гласит: философию нельзя уловить и определить окольным путем и в качестве чего-то другого, чем она сама. Она требует, чтобы мы смотрели не *в сторону* от нее, но добывали ее из нее самой. Она сама — что же мы все-таки о ней знаем, что она и как она? Она сама *есть*, только когда мы философствуем. *Философия есть философствование*. Это как будто бы очень мало что нам сообщает. Но просто повторяя, казалось бы, одно и то же, мы выговариваем тут большую правду. Указано направление, в котором нам надо искать, и заодно направление, в каком от нас ускользает метафизика.

Метафизика как философствование, как наше собственное, как человеческое дело — как и куда прикажете ускользать от нас метафизике как философствованию, как нашему собственному, как человеческому делу, когда мы сами же люди и есть? Однако знаем ли мы, собственно, что такое мы сами? Что есть человек? Венец творения или глухой лабиринт, великое недоразумение и пропасть? Если мы так мало знаем о человеке, как может тогда наше существо не быть нам чужим? Как прикажете философии не тонуть во мраке этого существа? Философия — мы как-то вскользь, пожалуй, знаем — вовсе не заурядное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто собрание познаний, которые в любой момент можно добыть из книг; но — мы лишь смутно это чувствуем — нечто нацеленное на целое и предельнейшее, в чем человек выговаривается до последней ясности и ведет последний спор. Ибо зачем нам было иначе сюда приходить? Или мы попали сюда не подумав, потому что другие тоже идут или потому что как раз между пятью и шестью у нас свободный час, когда нет смысла идти домой? Зачем мы здесь? Знаем ли мы, с чем связались?

б) Ностальгия как фундаментальное настроение философствования и вопросы о мире, конечности, отъединенности

«Философия — последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком и постоянно. Но что такое человек, что он философствует в недрах своего существа, и что такое это философствование? Что мы такое при нем? Куда мы стремимся? Не случайно ли мы забрели однажды во вселенную? *Новалис* говорит в одном фрагменте: «Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома»¹. Удивительная дефиниция, романтическая, естественно. Ностальгия — существует ли сегодня вообще такое? Не стала ли она невразумительным словом, даже в повседневной жизни? В самом деле, разве нынешний городской человек, обезьяна цивилизации, не разделался давно уже с ностальгией? А тут еще ностальгия как определение философии! И главное, кого это мы приводим в свидетели о философии? *Новалис* — все-таки лишь поэт и отнюдь не научный философ. Разве *Аристотель* не говорит в своей «Метафизике»: πολλὰ φεῦδοντα ἄδοι...,² много лжи сочиняют поэты?

И все же, не затевая спора о правоте и весомости этого свидетеля, вспомним о том одном, что искусство — к нему принадлежит и поэзия — сестра философии и что всякая наука по отношению к философии, возможно, только служанка.

Останемся при своем и спросим: в чем тут дело — философия ностальгия? *Новалис* сам поясняет: «тяга повсюду быть дома». Подобной тягой философия может быть, только когда мы, философствующие, повсюду *не* дома. По чему тоскует тоска этой тяги? Повсюду быть дома — что это значит? Не только здесь и там, и

¹ *Novalis*. Schriften. Hg. J. Minor. Jena, 1923. Bd. 2. S. 179, Fragment 21.

² *Aristotelis Metaphysica*. Hg. W. Christ. Leipzig, 1886. A 2, 983 a 3 f.

не просто на каждом месте, на всех подряд, но быть дома повсюду значит: всегда и, главное, в целом. Это «*в целом*» и его целое мы называем миром. Мы существуем, и пока мы существуем, мы всегда ожидаем чего-то. Нас всегда зовет Нечто как целое. Это «*в целом*» есть мир. — Мы спрашиваем: *что это такое — мир?*

Туда, к бытию, в целом тянет нас в нашей ностальгии. Наше бытие есть это притяжение. Мы всегда уже так или иначе направились к этому целому, или, лучше, мы на пути к нему. Но «нас тянет» — это значит нас одновременно что-то неким образом тащит назад, мы пребываем в некоей оттягивающей тяготе. Мы на пути к этому «в целом». Мы сами же и есть переход, «ни то, ни другое». Что такое это наше колебание между «ни то — ни то»? Ни одно, ни, равным образом, другое, вечное «пожалуй, и все-таки нет, и однако же». Что такое этот непокой неизменного отказа? Мы называем это *конечностью*. — Мы спрашиваем: *что это такое — конечность?*

Конечность не свойство, просто приданное нам, но *фундаментальный способ нашего бытия*. Если мы хотим стать тем, что мы есть, мы не можем отбросить эту конечность или обмануть себя на ее счет, но должны ее сохранить. Ее соблюдение — сокровеннейший процесс нашего конечного бытия, т. е. нашей сокровеннейшей обращенности к концу. Конечность *существует* только в истинной обращенности к концу. А в этой последней совершается в конечном итоге *уединение* человека до его неповторимого вот-бытия. Смысл уединения не в том, что человек упорствует в своем тщедушном и маленьком Я, раздувающимся в замахе на ту или иную мнимость, которую считает миром. Такое уединение есть, наоборот, то *одиночество*, в котором каждый человек только и достигает близости к существу всех вещей, к миру. Что такое это *одиночество*, в котором человек всегда будет оказываться словно единственным? — Что это такое — *уединение*?

Что это такое вместе: мир, конечность, уединение? Что тут с нами происходит? Что такое человек, что с ним в основании его существа совершается такое? Не

есть ли то, что мы знаем о человеке, — животное, шут цивилизации, хранитель культуры, даже личность, — не есть ли все это в нем только тень чего-то совсем другого, того, что мы именуем *вот-бытием* (Dasein)? Философия, метафизика есть ностальгия, стремление быть повсюду дома, потребность — не слепая и растерянная, но пробуждающаяся в нас и побуждающая именно к таким вопросам в их единстве, какие мы только что ставили: что такое мир, конечность, уединение? Каждый подобный вопрос нацелен на целое. Нам мало знакомства с подобными вопросами, решающим оказывается то, действительно ли мы задаемся ими, имеем ли силу пронести их через всю нашу экзистенцию. Мало неуверенно и шатко плестись в хвосте у этих вопросов; нет, эта тяга быть повсюду дома есть одновременно искание ходов, открывающих подобным вопросам верный путь. Для этого нужен еще и молот понимания, таких понятий, которые способны пробить подобный путь. Это — понимание и понятия *исконного* рода. *Метафизические понятия* для внутренне равнодушной и необязывающей остроты научного ума остаются вечно на замке. Метафизические понятия совсем не то, что можно было бы выучить, повторять за учителем или человеком, именующим себя философом, и применять на практике.

А главное, мы никогда не схватим эти понятия в их понятийной строгости, если заранее не *захвачены* тем, что они призваны охватить. Этой захваченности, ее пробуждению и насаждению, служит главное усилие философствования. Но всякая захваченность исходит из *настроения* и пребывает в таковом. Поскольку понимание и философствование не рядовое занятие в числе других, но совершается в *основании* человеческого бытия, то настроения, из которых вырастают философская захваченность и хватка философских понятий с необходимостью и всегда суть *основные настроения* нашего бытия, такие, которые постоянно и сущностно пронизывают своей мелодией человека, хотя он совсем не обязательно должен всегда и распознавать их как таковые. *Философия осуществляется все-*

гда в некоем фундаментальном настроении. Философское схватывание коренится в захваченности, а эта последняя — в фундаментальном настроении. Не о том ли думает в конечном счете *Новалис*, называя философию ностальгией? Тогда, может быть, изречение поэта никоим образом не лживо, стоит только добраться до его сути.

Но опять же все, что нами здесь добыто, конечно, никакого не определение метафизики, а чуть ли не наоборот. Мы видели: в наших начальных попытках характеристики метафизики мы на наших кружных путях снова и снова оказывались отброшены назад и принуждены к пониманию метафизики из нее же самой. Она от нас все время ускользала. Но куда она нас за собой влекла? Метафизика влекла и влечет нас назад, в темноту человеческого существа. Наш вопрос: что такое метафизика? превратился в вопрос: что такое человек?

На него мы, разумеется, тоже не получили никакого ответа. Напротив, сам человек стал для нас загадочнее. Мы снова спрашиваем: что такое человек? Переходное звено, вектор, буря, проносящаяся по планете, возвращение богов или надругательство над ними? Мы этого не знаем. Но мы видели, что в этом загадочном существе происходит событие философии.

§ 3. Метафизическое мышление как мышление в предельных понятиях, охватывающих целое и захватывающих экзистенцию

Мы остаемся при *предварительном рассмотрении*. Оно призвано подвести нас к задаче курса и одновременно прояснить его *целостную установку*. Вопреки первоначальной ясности заглавия «Основные понятия метафизики» мы скоро увидели, что стоим перед этой целью, по существу, в растерянности, постигшей нас, как только мы понастойчивее задались вопросом, что это такое, метафизика, — вещь, которую должны же мы все-таки в основных чертах знать, чтобы занять ка-

кую-то позицию по отношению к тому, с чем имеем дело. Когда в вопросе, что такое метафизика, мы пробуем идти проторенными путями, которые напрашиваются сами собой и которыми все исстари ходят, когда определяем философию как науку, или как мировоззренческую пропаганду, или пытаемся сравнивать философию с искусством и религией, или, наконец, пускаемся в определение философии путем историографической ориентировки, то оказывается, что каждый раз мы движемся окольным путем, — окольным не просто потому, что можно было бы короче, но потому, что мы только ходим вокруг да около нашего дела. Эти окольные пути, собственно, — лесные тропы (Holzwege), пути, которые внезапно прерываются, ведут в тупик.

Но эти соображения и эти попытки, лишь вчерне перебираемые нами, показывают нам нечто существенное: что мы абсолютно не вправе тем самым увильнуть от непосредственного, прямого схватывания философии и метафизики; что именно в том и заключается трудное, — действительно держаться темы нашего вопрошания и не искать себе лазеек по окольным путям. Такая неотступность особенно трудна, прежде всего потому, что философия, коль скоро мы всерьез спрашиваем о ней самой, ускользает от нас туда, где она собственно и есть: как дело человека — в сущностных недрах человеческого бытия.

Нечаянно и, казалось бы, прихотливо мы обратились к изречению Новалиса, согласно которому философия есть ностальгия, тяга повсюду быть дома. Мы попытались истолковать это изречение. Мы попытались что-то из него *извлечь*. Оказалось, что это стремление быть дома *повсюду*, т. е. экзистировать в *совокупном целом* сущего, есть не что иное, как потребность задаться своеобразным вопросом, что значит это «в целом», именуемое нами *миром*. В нашем вопрошании и искании, в наших метаниях и колебаниях дает о себе знать *конечность* человека. То, что совершается в этой обусловленности концом, есть последнее *уединение* человека, когда каждый за себя как единственный стоит перед целым. Так оказалось, что это охватываю-

ще-понимающее вопрошание коренится, по существу, в той *захваченности*, которая призвана нас определять и на почве которой мы только и обретаем способность всеохватывающего понимания и схватывания того, о чем спрашиваем. Всякая захваченность коренится в настроении. В конечном итоге то, что Новалис называет *ностальгией*, есть *фундаментальное настроение филосоfovания*.

Возвращаясь к первому шагу нашего предварительного рассмотрения и снова спросив: что значит название «Основные понятия метафизики»? мы теперь уже не будем понимать его просто по аналогии с «первоначалами зоологии», «основоположениями лингвистики». Метафизика не специализированная наука, где мы с помощью некой умственной техники познаем до чего-то в ограниченной предметной области. Мы воздержимся от того, чтобы помещать метафизику как научную дисциплину в ряду прочих. Нам придется пока оставить открытым, что это вообще такое — метафизика. Мы видим только: метафизика есть фундаментальное событие в человеческом бытии. Ее основные понятия суть *понятия*, последние же — как принято говорить в логике — суть представления, в которых мы представляем себе нечто общее или нечто вообще, нечто в аспекте того универсального, что многие вещи имеют между собою сообща. На почве представления этого всеобщего мы в состоянии определить отсюда отдельные данности, например эту вот вещь — как кафедру, ту — как здание. Понятие есть некоего рода определяющее представление. Но таковыми основные понятия метафизики и понятия философии вообще явно не будут, если мы вспомним, что сама она коренится в той захваченности, в которой мы не делаем схватываемое предметом представления, но движемся совершенно другим способом, исходно и в принципе отличным от любого научного подхода.

Метафизика есть вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос.

Соответственно основные понятия тут — не обобщения, не формулы всеобщих свойств некоторой предметной области (животное, язык), но понятия особенного рода. Они схватывают каждый раз целое, они предельные смыслы, вбирающие понятия. Но они — охватывающие понятия еще и во втором, равно существенном и связанном с первым смысле: они всегда захватывают заодно и понимающего человека и его бытие — не задним числом, а так, что первого нет без второго, и наоборот. Нет никакого схватывания целого без захваченности философствующей экзистенции. Метафизическая мысль есть мышление охватывающими понятиями в этом двойном значении: мысль, нацеленная на целое и захватывающая экзистенцию.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ДВУСМЫСЛЕННОСТЬ В СУЩЕСТВЕ ФИЛОСОФИИ (МЕТАФИЗИКИ)

Так что понимание названия курса и характеристика нашей задачи и вместе принципиальная позиция, какой мы должны держаться во всех наших разбирательствах, изменились. Яснее сказать: если раньше мы вообще ничего не знали о какой-то принципиальной позиции философствования, но находились просто в индифферентном ожидании некоего ознакомления, то теперь впервые вообще пробилось ощущение, что требуется такая вещь, как принципиальная позиция. При первом приближении можно было подумать: основные понятия метафизики, основоположения лингвистики, — все это предполагает интерес, но в основе — все-таки именно некое индифферентное ожидание чего-то, что мы сможем более или менее основательно принять к сведению. Заявляем: это не так. Дело идет по существу и с необходимостью о готовности. Эта принципиальная позиция, возможно, — а поначалу неизбежно, — обретается в метаниях и на ощупь, но как раз в этой необеспеченности ее специфическая жизненность и сила, в которой мы нуждаемся, чтобы вообще здесь что-то понять. Если мы не вложим от себя это: охоту пуститься в рискованное предприятие человеческой экзистенции, вкус ко всей зага-

дочности и полноте бытия и мира, нескованность школами и догматическими мнениями и при всем том, однако, глубокое желание узнавать и слышать — то университетские годы внутренние потери, какую бы грудку познаний мы ни натаскали отовсюду. Мало того, грядущие годы и времена примут тогда кривой и тягучий ход с ухмыляющимся благополучием в конце. Мы понимаем только: здесь требуется какое-то другое прислушивание, чем когда мы принимаем к сведению и затверживаем данные исследований или ход научного доказательства, вернее: просто собираем их в большом сундуке памяти. И тем не менее все во внешнем устройстве такое же: аудитория, кафедра, доцент, слушатели, только там — о математике, там — о греческой трагедии, а здесь — о философии. Если последняя, однако, — что-то совершенно иное, чем наука, и тем не менее та внешняя форма науки сохраняется, то философия как бы прячется, не обнаруживает себя напрямую. Хуже того, она выдает себя за нечто, чем совершенно не является. Это ни просто ее чудачество, ни какой-то порок, но принадлежит к позитивному существованию метафизики. Что именно? *Двусмысленность*. Наше предварительное рассмотрение касательно философии закончится только когда мы сделаем указание на эту двусмысленность, позитивно характеризующую существо метафизики и философии.

Мы разберем относительно сущностной двусмысленности метафизики три вещи: 1) двусмысленность в философствовании вообще; 2) двусмысленность в нашем философствовании здесь и теперь, в поведении слушателей и в поведении преподающего; 3) двусмысленность философской истины как таковой.

Мы разберем эту двусмысленность философии не для развертывания некой психологии философствования, но для пояснения требующейся от нас принципиальной позиции, чтобы во всех будущих разбирательствах мы вели сами себя с большей ясностью взгляда и отбросили ложные ожидания, будь то завышенные или заниженные.

*§ 4. Двусмысленность в философствовании вообще:
неуверенность, является или нет философия наукой
и мировоззренческой проповедью*

Эта двусмысленность нам уже вчерне знакома. Философия выступает и выглядит как наука, не будучи таковой. Философия кажется похожей на мировоззренческую проповедь, тоже не будучи ею. Эти два рода видимости, мнимой похожести, объединяются, и двусмысленность становится оттого особенно навязчивой. Если философия предстает в виде науки, то нам не уйти и от мировоззрения. Философия выглядит научным обоснованием и описанием мировоззрения, будучи, однако, чем-то иным.

Эта двоякая видимость, научности и мировоззрения, придает философии постоянную *неудостоверяемость*. Во-первых, кажется, что ее никогда не удастся достаточно снабдить научным и опытным познанием, — и вместе с тем эта «никогда-не-достаточность» научных познаний в решающий момент всегда оказывается избытком. С другой стороны, философия требует — так поначалу кажется — применять свои познания как бы на практике, претворяя их в фактическую жизнь. Но всегда же и оказывается, что эти нравственные усилия остаются вне философствования. Похоже, что творческая мысль и мировоззренчески-нравственные усилия должны сплавиться воедино, чтобы создать философию. Поскольку философию знают большей частью лишь в этом *двусмысленном двоящемся облике как науку и как мировоззренческую проповедь*, люди силятся воспроизвести этот двоящийся облик, надеясь оказаться так вполне на высоте. Тогда рождаются те двуполые образования, которые без мозга, костей и крови влачат литературное существование. Возникает нечто вроде научного трактата с довеском или вставками морализирующих наставлений, или появляется более или менее добротная проповедь с применением научных выражений и форм мысли. То и другое может выглядеть чем-то вроде философии, ничуть не будучи ею. Или же наоборот: вещь может быть

похожа на строго научное исследование, сухое, трудное, без всяких морализирующих обертонов и мировоззренческих отсылок, голой наукой — и тем не менее сплошь от начала до конца нести философский заряд. Или еще: диалог с глазу на глаз без намека на научные терминологию и реквизит, обычная беседа — и тем не менее строжайшее мышление в предельных философских понятиях от начала и до конца.

Так что философия фигурирует на рынках в разнообразных обманчивых видах или еще и надевает маски. То все внешне похоже на философию, но на деле вовсе не она; то вовсе никакой видимости философии, но налицо именно она. Опознать ее может только тот, кто интимнейше с нею сроднился, т. е. вкладывает в нее все силы. То же в совершенно особенном смысле справедливо и относительно нашего собственного предприятия в этом лекционном курсе.

*§ 5. Двусмысленность в нашем философствовании
здесь и теперь
в позиции слушателей и преподавателя*

Двусмысленность философии, однако, всегда обостряется — а не исчезает, как можно было бы думать — там, где усилия направляются подчеркнутым образом на нее, как в нашей ситуации здесь и теперь: философия — учебный предмет, экзаменационный предмет, дисциплина, по которой, как по другим дисциплинам, защищают диссертации. Для учащихся и преподавателей философия имеет всю видимость одного из общих курсов, по которому читаются лекции. Мы соответственно и ведем себя: тоже слушаем курс — или пропускаем его. Ничего особенного не происходит, просто что-то не состоялось. Есть же у нас для чего-нибудь академическая свобода? Мы даже кое-что вдобавок приобретем и сэкономим десять марок лекционных взносов. Этого, правда, не хватит на пару лыж, зато дает как раз пару отличных лыжных палок, и, возможно, они действительно намного суще-

ственное, чем лекция по философии. Она ведь, может быть, одна пустая видимость — кто знает.

Не исключено, однако, что мы все-таки упустим какой-то существенный шанс. Жуть в том, что мы этого вообще не ощущаем и, возможно, вообще никогда не ощутим; что мы все равно сможем говорить здесь, в университетских аудиториях, ничуть не менее важные вещи, чем другие, кто слушает философию и, пожалуй, даже цитирует Хайдеггера. А если мы не пропускаем, посещаем курс, то отпадет ли двусмысленность? Изменится ли что для глаза? Не все ли сидят с равно внимательным или равно скучающим видом? Лучше ли мы соседа оттого, что скорее схватываем, или просто ловчее и речистее, — скажем, больше других поднаторели на философских семинарах в философской терминологии? Но, возможно, — причем невзирая на все это, — нам не хватает самого существенного, чем другой — будь то всего лишь какая-нибудь студентка — как раз обладает.

Мы — вы как слушатели — непрестанно осаждены и подстерегаемы некой двусмысленной сущностью: философией. И тем более преподаватель. Чего он только не в силах доказать, в каких только лесах понятий и терминологии он не бродит, какой только научный аппарат не вводит в дело, — так что бедного слушателя берет тоска. Преподаватель может дать понять, что с ним в мир впервые вступает философия как абсолютная наука. Чего только не возвещает он самоновейшими лозунгами о мировой ситуации, о духе и о будущем Европы, о грядущей эпохе и о новом Средневековье! С какой неподражаемой серьезностью он может говорить о положении университета и об университетской машине, вопрошать, что есть человек, переходное звено эволюции или оскорбление богам. Может быть, он комедиант — кому это знать? Если даже нет, как все-таки противоречиво его начинание: философствование есть последнее выговаривание, то предельное, в чем человек уединяется до своего чистого вот-бытия, а преподаватель между тем разглагольствует перед массами? Зачем, если он — философствующий, расстает-

ся он с одиночеством и отирается как публичный профессор на рынке? А главное, какое опасное начало эта двусмысленная позиция!

Просто ли мы разглагольствуем перед толпой или — если взглядеться зорче — убеждаем ее, убеждаем в опоре на авторитет, которого у нас совершенно нет, но который по разным причинам большей частью все-таки в разных формах как-то берет свое, даже если мы его вовсе не желаем? В таком случае на чем же держится этот авторитет, с помощью которого мы молчаливо убеждаем? Не на том, что мы действуем по заданию некой высшей власти, и не на том, что мы мудрее и умнее других, но единственно на том, что нас не понимают. Лишь пока нас не понимают, этот сомнительный авторитет работает на нас. Когда нас начинают понимать, то обнаруживается, философствуем мы или нет. Если мы не философствуем, весь авторитет сам собой разваливается. Если философствуем, то его вообще никогда не было. Тогда просто становится ясно, что философствование присуще в принципе каждому человеку, что некоторые люди могут или должны иметь странный удел — быть для других побуждением к тому, чтобы в них пробудилось философствование. Так что учащий не изъят из двусмысленности, но уже тем, что он выступает как учащий, он распространяет вокруг себя некую кажимость. И всякое чтение философских лекций — будь они философствованием или нет — есть двусмысленное начинание, чего в науках не бывает.

На все сказанное о двусмысленности философствования вообще и нашего в частности могут возразить: пусть фактически всегда имеет место среди прочего определенная кажимость, неподлинность, неоправданное авторитарное воздействие, но в конечном итоге и прежде всего дело ведь решается на чисто предметной почве доказательства. Одиночка имеет лишь ровно столько веса, сколько он приводит доказательных доводов, посредством доказанного понуждая других к согласию. Чего только не доказывали и не выдавали за доказанное в философии — и что же? Как во-

обще обстоит дело с доказательством? Что, собственно, доказуемо? Возможно, доказуемо всегда только по существу маловажное. Возможно, то, что поддается и соответственно подлежит доказательству, в принципе мало чего стоит. Если, однако, философствование касается чего-то существенного, может ли оно тогда оказаться и обречено ли соответственно оставаться чем-то недоказуемым? Вправе ли философия идти путем произвольных утверждений? Или — мы вообще не имеем права прикреплять философию к «или—или» доказуемости и недоказуемости? Как тогда вообще обстоит дело с истиной в философии? Сходны ли черты философской истины с очевидностью научного тезиса или она нечто в принципе другое? Мы подходим тут к вопросу о глубочайшей внутренней двусмысленности философии.

§ 6. Истина философии и ее двусмысленность

В предыдущей части предварительного рассмотрения мы получили первоначальную характеристику метафизики, — она есть мышление в предельных вбирающих понятиях, спрашивание, которое в каждом вопросе, а не только в конечном итоге спрашивает о целом. Всякий вопрос о целом захватывает и спрашивающего, ставит его исходя из целого под вопрос. Мы попытались охарактеризовать это целое с одной стороны, воспринимающейся как нечто психологическое, — со стороны того, что мы назвали двусмысленностью философствования. Эту двусмысленность философии мы рассматривали пока в двух аспектах: во-первых, ее двусмысленность *вообще*, и во-вторых — двусмысленность *нашего* философствования *здесь и теперь*. Двусмысленность философии вообще означает, что она представляется наукой и мировоззрением, не будучи ни тем, ни другим. Она приводит нас к невозможности удостовериться, является ли философия наукой и мировоззрением или нет.

Эта общая двусмысленность обостряется как раз тогда, когда мы отваживаемся преподнести нечто как

именно философское. Кажимость так не устраняется, а нагнетается. Это — кажимость в двояком смысле, задевающая вас, слушателей, и меня; кажимость, которую никогда не устранить по причинам, в которые нам еще предстоит вникнуть. Эта кажимость для преподавателя много упрямее и опаснее, потому что за него всегда говорит определенный нежеланный авторитет, который выражается в своеобразном трудноуловимом убеждении других, — убеждении, чья опасность очень нечасто дает себя распознать. Убеждение, заложенное во всяком преподавании философии, не исчезает и тогда, когда выдвигается требование сплошного обоснования всего и доказательства как решающего критерия. Тезис, что в конечном счете, ограничившись плоскостью доказуемого, можно в принципе устранить всякую двусмысленность, восходит к еще глубже залегающей презумпции: что и в философии, как везде, доказуемое есть вообще существенное. Но это, возможно, заблуждение; возможно, доказуемо только то, что по существу маловажно; и, возможно, все то, что требуется сперва доказать, не имеет в себе никакого внутреннего веса.

Так эта последняя попытка устранения двусмысленности посредством ограничения доказуемым ведет к вопросу, каков же характер философской истины и философского познания, можно ли здесь вообще говорить о доказуемости.

Оставим пока в стороне то своеобразное обстоятельство, что вопрос о философской истине ставился редко, да и то лишь мимоходом. Такое положение не случайно, оно коренится как раз в двусмысленности философии. Почему? Двусмысленность философии соблазняет человека дать философии в союзники и водители здравый смысл, который столь же двусмысленно предписывает, что надо думать о ней и ее истине.

Мы сказали: философствование есть выговаривание и размежевание, касающееся последних и предельных вещей. Что философия есть нечто в таком роде, знает даже повседневное сознание, хотя оно истолко-

выводит это знание в смысле мировоззрения и абсолютной науки. Ближайшим образом философия представляется чем-то таким, что, во-первых, каждого касается и до каждого доходит, и, во-вторых, является предельным и высшим.

а) Выдавание себя философией за нечто всех касающееся и всем доступное

Философия есть нечто такое, что касается каждого. Она не привилегия какого-то одного человека. В этом, пожалуй, не приходится сомневаться. Но повседневное сознание делает отсюда молчаливый вывод: что каждого *касается*, до каждого должно *доходить*. Оно должно быть *само собой* каждому доступно. Это «само собой» означает: все должно быть непосредственно ясно. Непосредственно — значит любому человеку с улицы, без всяких дальнейших затрат для четкого и здравого рассудка. А что и так само собой до каждого доходит — это, каждый знает, высказывания вроде дважды два четыре, поддающиеся расчету, находящиеся не вне контроля каждого, не вне того, что каждый без долгих слов способен принять в расчет. Расчет — вещь доходчивая, как дважды два четыре. Чтобы такого рода вещь усвоить, требуется минимальная затрата человеческой субстанции, если вообще требуется. Подобные общезначимые истины мы понимаем, вовсе не рискуя нашим человеческим существом в его основе. Это понимаю я, это понимает вообще всякий человек, будь он ученый или крестьянин, джентльмен или мошенник, будь он близок самому себе и захвачен или потерялся в случайном и запутался в нем. Философия касается каждого. Поэтому она — для каждого, как каждый естественным образом и считает. Философская истина, именно поскольку она каждого касается, должна доходить до каждого, в согласии с повседневным критерием доходчивости. Этим непосредственно предполагается: то, *что* до каждого доходит, содержит в себе *порядок* и *способ*, *каким* оно до каж-

дого доходит. Доходчивость предписывает, что вообще может быть истинным, как должна выглядеть истина вообще и философская истина, в частности.

б) Выдавание себя философией
за предельное и высшее

α) Философская истина под видом
абсолютно достоверной истины

Философия есть последнее, предельное. Как раз такое каждый должен иметь и уметь иметь в *прочном обладании*. Как высшее оно должно быть и надежнейшим — это всякому очевидно. Оно должно быть достовернейшим. То, что доходит до каждого само, без человеческого усилия, должно обладать *высшей достоверностью*. И вот посмотрите — то, что каждому и так доступно безо всяких, вроде дважды два четыре, известно нам в своем предельном проявлении как математическое познание. Оно во всяком случае, как опять же всякий знает, есть высшее, самое строгое и самое достоверное познание. Так что вроде бы мы имеем тут идею и масштаб философской истины, вытекающие из того, чем является и должно быть философствование. В довершение всего мы помним, что *Платон*, которому мы едва ли захотим отказать в философской харизме, велел над входом в свою академию написать: οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσέλτω, «пусть не входит никто, не осведомленный в геометрии, в математическом познании». *Декарт*, определивший основополагающую установку новоевропейской философии, — чего другого хотел он, как не придать философской истине математический характер и вывести человечество из сомнения и неясности? От *Лейбница* дошло изречение: «Sans les mathématiques on ne pénètre point au fond de la Métaphysique», «без математики не проникнуть в основание метафизики». Вот, кажется, самое глубокое и самое емкое подтверждение того, что люди естественным образом выставляют как абсолютную истину в философии для каждого.

Но если с такой уж очевидностью ясно, что философская истина есть абсолютно достоверная истина, то почему именно она не дается никаким усилиям философии? Не видим ли мы, наоборот, во всей истории философии, что касается ее усилий добиться абсолютной истины и достоверности, постоянно одну катастрофу за другой? Мыслителям вроде Аристотеля, Декарта, Лейбница и Гегеля приходится мириться с тем, что их опровергает какой-нибудь докторант. Катастрофы эти настолько катастрофичны, что те, кого они касаются, даже не замечают их.

Не следует ли нам из опыта всей предшествующей судьбы философии как абсолютной науки сделать вывод, что с подобной целью надо окончательно распрощаться? Против такого вывода могли бы возразить: во-первых, хотя два с половиной тысячелетия истории западной философии представляют изрядный промежуток времени, их все же недостаточно, чтобы сделать то же заключение относительно всего будущего; во-вторых, поскольку нельзя таким образом судить и рядить по прошлому о грядущем, то возможность, что усилия философии однажды все-таки увенчаются успехом, надо оставить принципиально открытой.

На оба упрека следует ответить: мы отказываем философии в характере абсолютной науки не потому, что она тут ничего пока еще не достигла, а потому, что такая идея существования философии приписывается последней на почве ее двусмысленности, и потому, что эта идея подрывает философию в ее глубочайшей сути. Оттого мы вкратце указали на происхождение этой идеи. Что значит — предписать философии в качестве мерила познания и идеала истины математическое знание? Это означает не менее как сделать совершенно необязывающее и по своему содержанию самое пустое познание мерилom для самого обязывающего и полного — т. е. нацеленного на целое — познания. Так что нам нет никакой необходимости даже и оставлять открытой возможность того, что философии в конечном счете все же удастся еще однажды ее мнимое де-

ло — превращение в абсолютную науку, ибо эта возможность вообще не есть возможность *философии*.

Если мы с самого начала в принципе отклоняем связь между математическим и философским познанием, то мотив этого именно тот, который мы называли: математическое познание в себе по своему содержанию, хотя оно в предметном смысле включает большое богатство, есть наиболее пустое познание, какое только можно помыслить, и в качестве такового — одновременно наименее обязывающее для человека. Отсюда тот примечательный факт, что некоторые математики уже в возрасте 17-ти лет могли делать великие открытия. Математические познания не обязательно должны опираться на внутреннюю субстанцию человека. Для философии подобное в принципе невозможно. Самое пустое и одновременно всего меньше связанное с существом человека знание, математическое, не может стать мерилom для самого полного и обязывающего знания, какое можно помыслить: философского. Вот подлинная причина — обозначим ее пока лишь вчерне, — почему математическое знание нельзя выставлять перед философским знанием как идеал.

β) Пустота и необязательность аргумента о формальном противоречии. Укорененность философской истины в судьбе человеческого вот-бытия

Если мы так расправляемся с возражениями, отстаивая тезис, что философское познание, коротко говоря, не математическое в широком смысле и не имеет характера абсолютной достоверности, то не грозит ли нам другое, намного *более колкое возражение*, сводящее как будто бы на нет все наши предыдущие выкладки? Не сможет ли каждый без труда встать на нашем пути и сказать: стоп! вы то и дело повторяете тут решительным тоном, что философия вовсе не наука, вовсе не абсолютно достоверное познание. Но это, как раз это — что она не есть абсолютно достоверное познание, — надо думать, уж абсолютно достоверно, и

Вы провозглашаете этот абсолютно достоверный тезис в философской лекции. Нет, довольно с нас софистики, до краев полной такими ненаучными демаршами. Утверждать с претензией на абсолютную достоверность, что не существует никакой абсолютной достоверности, — вот самая хитрая уловка, какую можно придумать, но такие вещи как раз очень недолговечны. В самом деле, как им устоять перед только что представленным возражением?

Поскольку аргумент, перед нами сейчас явившийся, не сегодня только родился, но всплывает на поверхность снова и снова, мы должны разглядеть его весь целиком и уловить в его формальной прозрачности. Разве этот аргумент не убедителен? Вот он: нелепо, самопротиворечиво с абсолютной достоверностью утверждать отсутствие абсолютной достоверности, ибо тогда остается по крайней мере *эта* достоверность — что нет никакой, а это ведь значит: *какая-то* достоверность имеется. Конечно, он настолько же убедителен, насколько пошл; и он настолько же пошл, насколько во все времена оставался недейственным. Не может быть случайностью, что этот по видимости непоколебимый аргумент тем не менее ничему не преграда. Но мы хотим не апеллировать снова к недейственности этого аргумента в предшествующей истории, а пригласить задуматься о двух вещах.

Первое: именно поскольку этот аргумент всегда так легко предъявить, — именно потому он по существу ничего не говорит. Он совершенно пуст и необязывающ. Это аргумент, по своему внутреннему содержанию вообще относящийся не к философии, а к формальной казуистике, призванной отбросить всякого говорящего назад, к самопротиворечию. Чтобы данный аргумент имел убедительную силу и значимость, приписываемые ему в подобных обстоятельствах, следовало бы все-таки — по крайней мере в духе тех, кто хочет видеть все построенным на такой достоверности и на достоверных доказательствах, — иметь сперва доказательство того, что этот пустой трюк с формальным самопротиворечием пригоден нести на себе и опреде-

лять собой философию в ее существо, в ее предельности и нацеленности на целое. Такое доказательство до сих пор не только не представлено, но даже и необходимость его не осознана, тем более не понята людьми, манипулирующими названным аргументом.

Второе: этот аргумент, надеющийся ниспровергнуть наш тезис, «философия не есть наука и ей не присуща никакая абсолютная достоверность», просто не попадает в цель. Мы ведь не утверждаем и никогда не станем утверждать, будто абсолютно достоверно, что философия не есть наука. Почему мы оставляем это не удостоверенным? Разве потому, что мы все-таки оставляем открытой возможность для нее быть чем-то вроде науки? Ниоим образом, но потому, что мы как раз не знаем и никогда не сможем знать с абсолютной достоверностью, философствуем ли мы вообще во всех наших разбирательствах. Если мы не можем в этом смысле быть уверены в собственном действии, то как мы собираемся взваливать на него какую-то абсолютную достоверность?

Мы в своем философствовании не удостоверены. В таком случае, может быть, она, философия, непосредственно в самой себе обладает абсолютной достоверностью? Нет, потому что это вот, — то, что мы в своем философствовании не удостоверены, — вовсе не случайное свойство философии применительно к нам, но принадлежит ей самой, коль скоро она человеческое дело. Философия имеет смысл только как человеческий поступок. *Ее истина есть по существу истина человеческого вот-бытия.* Истина философствования укоренена в судьбе человеческого вот-бытия. А это вот-бытие сбывается в свободе. Возможность, перемена и ситуация темны. Присутствие расположено прежде возможностей, которые оно не предвидит. Оно подвержено перемене, которую не знает. Оно движется постоянно в ситуации, которою не владеет. Все принадлежащее к экзистенции вот-бытия принадлежит с равной существенностью к истине философии. Говоря так, мы знаем это отнюдь не с абсолютной достоверностью, знаем также и не с долей вероятности, представ-

ляющей собою лишь антоним к постулируемой абсолютной достоверности. Мы знаем все это знанием особого рода, отмеченного взвешенностью между достоверностью и недостоверностью, — знанием, в которое мы вырастаем только посредством философствования. Ибо когда мы это так просто проговариваем, возникает лишь опять все та же видимость аподиктических суждений, в которых человек не участвует. Видимость исчезнет, когда мы изменим содержание.

Но если мы сами не знаем, философствуем мы тут или нет, то не начинает ли все колебаться? Начинает. Все неизбежно должно прийти в колебание. Ничего другого, насколько дело в нас, мы не вправе ожидать. На иное мы могли бы рассчитывать только в случае, если бы нам было обеспечено, что мы, что каждый из нас — некое божество или сам Бог. Тогда и философия тоже стала бы совершенно излишней, тем более — наше разбирательство относительно нее. Потому что Бог не философствует, — коль скоро философии, как говорит уже и ее название, этой любви к..., этой ностальгии по... суждено пребывать в нашей ничтожности, нашей конечности. Философия — противоположность всякой успокоенности и обеспеченности. Она воронка, в середину которой затягивает человека, чтобы только так он без фантазирования смог понять собственное вот-бытие. Именно поскольку правда такого понимания есть нечто последнее и предельное, она имеет постоянным и опасным соседом высшую недостоверность. Никто из познающих не стоит каждый момент так тесно к краю ошибки, как философствующий. Кто этого еще не понял, тому никогда и не мерещилось, что по-настоящему называется философствованием. Последнее и предельное есть самое опасное и необеспеченное, и все обостряется еще тем, что это последнее и предельное, собственно, должно быть само собой разумеющимся, достовернейшим для каждого, под таким видом философия ведь и выступает. В угаре идеи философии как абсолютного знания люди обычно забывают об этом опасном соседе философствования. Разве что запоздало вспомнят как-нибудь с похмелья без

того, чтобы это воспоминание стало решающим для их поступков. Оттого и редко пробуждается подлинная фундаментальная настроенность, которая была бы на уровне этой глубочайшей двусмысленности философской истины. Нам пока еще совершенно неизвестно это — эта элементарная готовность к опасности философии. Поскольку она нам неизвестна и уж заведомо на нас не действует, поскольку среди тех, кто занимается философией, но не философствует, редко, если вообще когда, дело доходит до философского диалога. Пока этой элементарной готовности к внутренней опасности философии нет, до тех пор не произойдет никакой философствующей дискуссии, какая бы масса статей с взаимными нападками ни появлялась в журналах. Они все хотят друг перед другом надоказывать всяких истин и забывают при этом единственную настоящую и труднейшую задачу — поднять собственное вот-бытие и вот-бытие других до плодотворной вопросительности.

γ) Двусмысленность критической установки у Декарта и в новоевропейской философии

Вовсе не случайно то, что с возникновением ясно выраженной тенденции возвести философию в ранг абсолютной науки, у *Декарта*, сразу же особенным образом дает о себе знать своеобразная двусмысленность философии. Основной тенденцией *Декарта* было превращение философии в абсолютное познание. Именно у него мы обнаруживаем нечто примечательное. Философствование начинается тут с *сомнения*, и похоже на то, как если бы все ставилось под вопрос. Но только похоже. Присутствие, Я (эго) вовсе не ставится под вопрос. Эта видимость и эта двусмысленность критической установки тянется через всю новоевропейскую философию вплоть до последней современности. Мы имеем тут дело в самом лучшем случае с научно-критической, но никак не с философски-критической установкой. Ставится под вопрос — или

еще меньше того, остается за скобками и не осмысливается — всегда только знание, сознание вещей, объектов или, далее, субъектов, и то лишь для того, чтобы сделать еще более убедительной предвосхищаемую достоверность; *но само вот-бытие никогда под вопрос не ставится*. Картезианская установка в философии принципиально не может поставить вот-бытие человека под вопрос; она тогда заранее погубила бы себя в своем специфическом замысле. Она и с нею все философствование Нового времени, начиная с *Декарта*, вообще ничем не собираются рисковать. Наоборот, принципиальная картезианская установка заранее уже знает или думает, что знает, что все поддается абсолютно строгому и чистому доказательству и обоснованию. Чтобы доказать это, она необязывающим и неопасным образом критична — критична так, что заранее обеспечивает себя, что с ней, предположительно, ничего не произойдет. Почему так получается, мы начнем понимать в дальнейшем. Пока мы состоим в таких отношениях к себе и к вещам, мы стоим вне философии.

*§ 7. Борьба философствования против непреодолимой
двусмысленности своего существа.*

*Самостояние философствования
как основное событие внутри нашего вот-бытия*

Вглядывание в многостороннюю двусмысленность философствования действует отпугивающе и заставляет в конце концов задумываться о всей бесплодности подобного дела. Было бы недоразумением, если бы мы захотели пусть в самой малой мере ослабить это впечатление безнадежности философствования или задним числом сгладить его указанием на то, что в конце концов все не так уж скверно, что философия много сделала в истории человечества и тому подобное. Все это опять только болтовня, уводящая от философии. Наоборот, надо сохранить и выдержать этот испуг. В нем дает о себе знать важная сторона всякого философского понимания, — что

философское охватывающее понятие есть *захват* человека, и именно человека в целом — изгнанного из повседневности и загнанного в основу вещей. Захватчик тут, однако, не человек, сомнительный субъект повседневного времяпрепровождения и познавательного блаженства, но *само вот-бытие, существо человека, ведет в философствовании свой захват человека*. Так, в основе своего существа человек подвержен захвату и захвачен, охвачен желанием «стать тем, что он есть», охватываем своим же понимающе-схватывающим вопрошанием. Но эта захваченность — не блаженное благоговение, а борьба с непреодолимой двусмысленностью всякого вопрошания и бытия.

Таким же извращением было бы видеть в философствовании отчаянное нагнетание, доводящее себя до изнурения, нечто мрачное, унылое, «пессимистическое», тяготеющее ко всему темному и негативному. Было бы извращением воспринимать философию таким образом — не потому, что, скажем, наряду с этой своей якобы теневой стороной она имеет и светлые стороны, но потому, что эта оценка философствования вообще почерпнута не из него самого. На такой критике философствования — притом именно наших собственных попыток — сходятся сегодня публицисты разнообразнейших мировоззрений и направлений и их приверженцы.

Такая оценка философствования, никоим образом не новая, возникает, в свою очередь, из легко обозримой угарной атмосферы нормального человека и из убеждений, которыми он руководствуется и согласно которым нормальное — это и есть существенное, а посредственное и потому общепринятое — это и есть истинное (вечная середина). Этот нормальный человек принимает свои маленькие прятства за мерило того, что должно считаться радостью. Этот нормальный человек принимает свои худосочные испуги за мерило того, что следует расценивать как страх и ужас. Этот нормальный человек принимает свой сытый комфортик за мерило того, что может считаться обеспеченностью и соответственно необеспеченностью. Мы смеем

сейчас по крайней мере спросить себя, вправе ли философия как последнее и предельное выговаривание и размежевание отдавать себя на расправу такому судье, хотим ли мы, собираемся ли мы позволить этому судье диктовать нам наше отношение к философии — или решаемся на иное, т. е. хотим, чтобы все упиралось в нас самих, в наше человеческое существо. Так ли уж достоверно, что интерпретация человеческого вот-бытия, в которой мы сегодня движемся, — согласно которой, к примеру, философия есть так называемая культурная ценность наряду с другими и, пожалуй, наука, нечто нуждающееся в стимулировании, — что такая интерпретация вот-бытия самая высокая? Где гарантия, что человек в этом своем нынешнем самопонимании не возвел в бога свою собственную посредственную срединность?

Мы пытались до сих пор, в противоположность нашим первоначальным кружениям, постичь — пускай лишь предварительно — само философствование. Мы шли двумя путями. Во-первых, мы осмысливали философское вопрошание путем истолкования изречения Новалиса: философствование — это ностальгия, тяга повсюду быть дома. Во-вторых, мы отметили характерную двусмысленность философствования. Из всего этого извлечем то одно, что философия есть нечто самостоятельное. Мы не можем ее брать ни как одну из наук, ни, с другой стороны, как нечто такое, что мы просто обнаруживаем, когда, скажем, обследуем науки, проясняя их основания. Не потому, что есть науки, есть в их числе и философия, а наоборот, науки *могут* иметь место только потому и только когда есть философия. Но обосновывание наук, т. е. задача обеспечения им основания, — и не единственная, и не самая благородная задача философии. Философия пронизывает целое человеческой жизни (вот-бытия) даже тогда, когда не существует никаких наук, и вовсе не только так, что она просто задним числом глазает на жизнь (вот-бытие), разглядывая ее как некую наличность, упорядочивая и определяя ее в свете высших понятий. Скорее, философствование есть один из

основных родов вот-бытия. Философия есть то, что большей частью исподволь только и дает вот-бытию стать тем, чем оно может быть. Но чем *может* быть человеческое вот-бытие в отдельные эпохи, данное вот-бытие никогда не знает; напротив, возможности его как раз впервые только и образуются внутри вот-бытия. И эти возможности суть возможности фактического вот-бытия, т. е. предстоящего ему размежевания с сущим в целом.

Философствование равным образом не есть и запоздалая рефлексия над наличной природой и культурой, не есть она также и измышление возможностей и законов, прилагаемых впоследствии к наличной данности.

Все это концепции, делающие из философии производство и механизм, пусть в сколь угодно сублимированной форме. Философствование составляет основное событие вот-бытия; что самостоятельно и вполне инородно тем образам поведения, в которых мы обычно движемся.

Это знали уже — и должны были знать — древние философы в первом решающем начале. Так от *Гераклита* до нас дошло изречение ὁχόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφινεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γιῶσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον³. «Речи скольких людей я ни слышал, ни один не достиг того, чтобы знать, что мудрость, σοφόν [философия] есть нечто от всего отделенное». По-латински отделенное — absolutum, нечто находящееся на своем собственном месте, точнее, самим собой впервые и образующее свое собственное место. — *Платон* говорит как-то в одном из своих больших диалогов⁴, что разница между философствующим и нефилософствующим — как разница между бодрствованием (ϋπαρ) и сном (ὄναρ). Нефилософствующий человек, в том числе человек науки, конечно, существует,

³ *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. W. Kranz. Berlin, 1934 ff. 5 Aufl. Bd. 1, Fragment 108.

⁴ *Platon.* Res Publica. Platonis Opera. Hg. I. Burnet. Oxford, 1902 ff. Bd. IV. 476 c. f., 520 c, 533 c.

но он спит, и только философствование есть бодрствующее вот-бытие, нечто совершенно другое по отношению ко всему другому, несравнимо самостоятельное. — *Гегель* — назовем философа нового времени — характеризует философию как мир навыворот. Он хочет сказать, что по отношению к тому, что нормально для нормального человека, она воспринимается как извращение, но по существу есть выпрямление человеческого бытия. Пусть этого вам будет достаточно — не как авторитетного доказательства, а просто как указания на то, что я не изобретаю здесь понятие философии и не преподношу вам прихотливое частное мнение.

Философия есть что-то исконно самостоятельное, но именно потому — не изолированное; наоборот, в качестве этого предельного и первого она изначально уже охватила все, так что всякое ее прикладное применение всегда опаздывает и оказывается недоразумением.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ*

ОПРАВДАНИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ПРЕДЕЛЬНЫХ ВОПРОСОВ О МИРЕ, КОНЕЧНОСТИ, УЕДИНЕНИИ КАК МЕТАФИЗИКИ. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ СЛОВА «МЕТАФИЗИКА»

Философские понятия, основные понятия метафизики оказались предельными понятиями (*Inbegriffe*), всегда заключающими вопрос о целом и одновременно захватывающими вопросом самого понимающего. Поэтому мы определяем метафизическое вопрошание как предельное. При этом могло показаться странным, что мы постоянно приравнивали философию и метафизику, философское и метафизическое мышление. Ведь в философии наряду с «метафизикой» существует же еще и «логика», и «этика», и «эстетика», и «философия природы», и «философия истории». С какой же стати мы определяем философствование именно как метафизическое мышление? Почему мы наделяем метафизику таким преимуществом перед другими дисциплинами?

Эти знакомые всем философские дисциплины, чей фактический состав отнюдь не так безобиден для

* III Глава Предварительного рассмотрения: перевод А. В. Ахутина. — *Прим. ред.*

судеб философии, как могло бы показаться, возникли, когда философия стала делом школы. Нам, однако, во-все не грозит опасность произвольно предпочесть одну философскую дисциплину — метафизику — всем другим, потому что о дисциплинах мы сейчас вообще не говорим. Это предварительное рассмотрение призвано как раз разрушить представление метафизики как твердой дисциплины.

Метафизика — это предельное вопрошание. Такого рода предельные вопросы суть: Что такое мир, конечность, уединение?

Но на каком все же основании мы тогда используем для именованя такого рода предельных вопросов название «метафизика»? Вопрос этот действительно правомерен, ответить на него можно только после краткого разбора истории слова и его значения. Кроме того, мы теперь уже достигли некоего предварительного понимания философствования, опираясь на которое мы можем начать разговор о дошедшем до нас значении слова «метафизика». При этом мы *не извлекаем* существа философии из слова «метафизика», а наоборот, *сперва придаем ему значение, основываясь на понимании философии.*

Почему мы до сих пор пользуемся словом «метафизика» и «метафизический» для обозначения философствования как предельного вопрошания? Откуда появилось это слово и что оно означает первоначально?

Во введении к лекции «о» метафизике было бы естественно и даже заманчиво подробнее заняться историей этого слова и обозначаемого им, историей изменений в толкованиях слова и в трактовках самой метафизики. Мы отказываемся от этого по причинам, достаточно уже разъясненным. Тем не менее краткая ссылка на историю слова не только возможна, но без нее и нельзя обойтись. Этим разбором понятия и слова «метафизика» мы закончим предварительное рассмотрение. Тогда мы выясним в общих чертах наш замысел и название лекции.

§ 8. Слово «метафизика».
Значение φυσικά («фюсика»)

Начнем с негативного определения. Слово «метафизика» не является первичным словом. Под первичным понимаем мы слово, коренящееся в сущностном, изначальном человеческом опыте и образовавшееся как его *изъяснение* (Ausspruch). Не обязательно при этом, чтобы первичное слово и возникло тоже в глубокой древности, оно может быть относительно поздним. Относительно поздний склад первичного слова не свидетельствует против первичности этого склада. Слово же «метафизика», хотя мы и хотим обозначить им нечто изначальное, не первичное. Оно восходит к греческому словосочетанию, в развернутой форме глаголющему μετὰ τὰ φυσικά или в наиболее полной форме τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Оставим пока без перевода это сочетание слов, слившееся впоследствии в слово «метафизика». Запомним лишь: оно служит для обозначения философии.

а) Прояснение слова «фюсика».
«Фюсис» как самообразующееся владычество
сущего в целом

Начнем прояснение этого словосочетания с последнего слова. В нем кроется «фюсис», что мы обычно переводим *природа*. Это последнее построено по образцу латинского natura — от nasci: родиться, возникать, расти. Таковы же и основные значения греческих слов φύσις, φύσειν. «Фюсис» означает растущее, рост и выросшее в ходе этого роста. Но рост, возрастание мы берем, здесь в том совершенно элементарном и широком смысле, который вскрывается в первичном опыте человека: рост не только растений и животных, не просто изолированный процесс их возникновения и гибели, но рост как само это событие, пронизывающее круговорот времен года и свершающееся среди него, среди смены дня и ночи, перемещения звезд, грозы и бури и буйства стихий. Все это вместе и есть рост.

Ради большей ясности и близости исконному смыслу мы переводим теперь «фюсис» не столько как рост, сколько как «самообразующееся владычество (Walten) сущего в целом». Природа берется здесь не только в узком современном смысле, — скажем, как предмет научного естествознания, но и не в более широком — преднаучном — смысле, и не в гётевском смысле, — эта «фюсис», это владычество сущего в целом столь же непосредственно и слитно с вещами испытывается человеком во всем, что происходит с ним самим, узнается на собственном опыте и на опыте себе подобных, просто живущих здесь так же, как и он. События, испытываемые человеком на самом себе — зачатие, рождение, детство, зрелость, старость, смерть — вовсе не события в современном узком смысле специфически биологических естественных процессов, они принадлежат всеобщему владычеству сущего, охватывающему человеческую судьбу и ее историю. Чтобы понять слово «фюсис» в том самом значении, в каком его использовали античные философы, ошибочно именуемые «натурфилософами», нам следует глубже вникнуть в это предельно широкое понятие.

«Фюсис» означает это неподвластное человеку и правящее им полновластие, правящее им и охватывающее его, человека, всегда уже изъяснившегося о нем. То, что человек понимает, — сколь бы таинственным и темным ни было оно в частностях, — он понимает, оно надвигается на него, несет и подавляет его как то, что *есть*: «фюсис», владычествующее, сущее, все сущее в целом. Подчеркну еще раз: «фюсис», сущее в целом понимается не как природа в позднем, новоевропейском смысле, то есть не как нечто, скажем, противоположное истории. Имеется в виду смысл более изначальный, чем оба эти понятия, предшествующий им и объемлющий их, природу и историю, а некоторым образом включающий в себя также и божественное сущее.

б) «Логос» как извлечение владычества
сущего в целом из утаенности

Поскольку человек в качестве человека экзистировать, им всегда уже сказано о «фюсис», о владычествующем целом, которому принадлежит и он сам, причем вовсе не только потому, не только тем, что он специально говорит о вещах, — экзистировать в качестве человека уже значит изъяснять правящее в слове. Изъясняется правило правящего, то есть порядок и уклад сущего, его закон. Сказанное значит явленное в речи. Говорить — по-гречески λέγειν; закон сущего, явленный в речи, — «логос». Здесь, еще до того, как дальнейшие свидетельства позволят уяснить это с большей определенностью, следует обратить внимание на то, что самому правящему сущему, поскольку в нем экзистировать человек, свойственно быть некоторым образом объявленным. Согласно первичному, изначальному пониманию этого соотношения, изъясненное всегда уже с необходимостью присутствует в средоточии «фюсис», иначе оно и не могло бы сказаться, явиться из нее. Этот «логос» внутренне присущ «фюсис», владычеству сущего в целом.

Спрашивается, что дает это «легейн», это изъяснение в речи? Что происходит в «логосе»? Только ли в том тут дело, что сущее в целом обретает слово, получает словесную формулировку? Найти слово — что это значит? Основное назначение «легейн», «выражения в слове», греки установили отнюдь не в позднейшей философии, а с самого начала, как только стали философствовать, то есть из глубины своего бытийного опыта. Мы с неопровержимой четкостью выявим это назначение, отталкиваясь от противоположного понятия, уже древнейшими философами противопоставлявшегося понятию «легейн». Что противоположно «легейн»? Что такое «не дающее говорить»? Как понимали это те самые греки, которые пользовались разъясненным выше словом «фюсис»? Это открывается в одном изречении упоминавшегося уже Гераклита: ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς,

οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει⁵. «Владыка, оракул которого в Дельфах, не изъясняет, не утаивает, а знаменует (на-мекает)». Тут прояснятся: понятие, противоположное «легейн», «выражать в слове» — это κρύπτειν («крюптейн») хранить в тайне, утаивать. Отсюда с необходимостью следует: основное назначение «легейн» определяется тем, что в нем владычествуемое извлекается из утаенности. Понятие, противоположное «легейн» — утаивание; основное понятие и значение «легейн» — «извлечение из утаенности», открытие. Открытие, «извлечение из утаенности», — вот что происходит в «логосе». Властвование сущего открывается в «логосе», становится явным.

Для этой стихийно изначальной мысли открывается прежде всего сам «логос», он сам входит в царство сущего. Но если в «логосе» владычество сущего исторгается из утаенности, то оно само должно как бы искать утаения. Тот же самый Гераклит, как явствует из другого фрагмента, говорит нам, — не раскрывая эту связь в явном виде, — еще и то, почему «фюсис» вообще открылась в «легейн» и была в нем исторгнута из утаенности. В собрании фрагментов имеется фраза, по сей день еще не понятая, не постигнутая во всей ее глубине: φύσις... κρύπτεσθαι φιλεῖ⁶ «Владычеству вещей присуще стремление утаиться». Вы видите глубокую связь между «утаенностью» и «фюсис» и вместе с тем — связь между «фюсис» и «логосом» как раскрытием.

с) «Логос» как сказывание неутаенного (ἀληθέα).
«Алетейя» (истина) как добыча, которую надлежит
вырвать у утаенности

В каком именно смысле «логос» есть нечто раскрывающее, позволяет понять следующее слово Гераклита: σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν

⁵ Diels H. a. a. O., Fragm. 93.

⁶ a. a. O. Fragm. 123.

καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντα⁷. «Высший дар, которым обладает человек, — обдумывание [целого], и мудрость [разумность] состоит в том, чтобы сказывать неутаенное как неутаенное и, вслушиваясь в силу вещей, действовать в согласии с нею». Теперь вы ясно видите внутреннюю связь двух противоположных понятий — «крюптейн», утаивание и «алетейя», неутаенное, сказываемое «логосом». Обычно мы переводим это слово нашим бледным выражением «истинное». Высший дар, которым обладает человек — возможность сказать неутаенное и вместе с тем действовать κατὰ φύσιν («ката фюсин»), т. е. включаться и встраиваться во владычество сущего в целом и в судьбу мира вообще. Тот, кто действует и говорит «ката фюсин», вслушивается в ход вещей. Только теперь обрели мы внутреннюю связь, определяющую в античной философии смысл первичного слова «фюсис»: владычествование владычествующего; «логос» — слово, извлекающее это владычество из утаенности. Все, что происходит в этом «логосе» — дело «софия», т. е. философов. Иначе говоря, философия — это осмысление владычества сущего, осмысление «фюсис» с целью высказать ее в «логосе».

Нам следует держать в уме эту только что разъясненную мною связь между «фюсис» и «логос», чтобы понять, почему в более позднюю эпоху Аристотель, сообщая о древнегреческих философах как о своих предшественниках, называет их φυσιολόγοι, «фисиологой». Эти «фисиологи», однако, не являются ни «физиологами» в смысле современной физиологии, специального раздела общей биологии, занятого морфологией жизненных процессов, ни натурфилософами. Слово «фисиологи» и есть как раз настоящее исконное именование тех, кто задается вопросом о сущем в целом, кто изъясняет «фюсис», владычествование сущего в целом, кто добивается его явленности в слове, его открытости (истины).

Одно, стало быть, мы выяснили, — ближайшее значение слова «фюсис» в странном и все еще проблема-

⁷ а. а. О. Fragm. 112.

тичном наименовании «та мета та фюсика», хотя мы пока еще не вполне готовы очертить точный смысл этого названия — «та мета та фюсика». Значение же «фюсис» теперь прояснилось. Одновременно мы уяснили нечто не менее важное для всего последующего, а именно, в какой связи находится у греков слово «фюсис».

На первый взгляд вроде бы само собой разумеется, что высказываться о сущем следует истинно, равно как и в обдумывании нужно держаться истины. Тем не менее речь идет вовсе не о том, чтобы эти *изъяснения*, эти *высказывания* о «фюсис» были истинными, а не ложными. Скорее важно понять, что значит здесь истина и как первоначально понималась греками истина «фюсис». А это мы поймем, когда ближе освоимся с греческим словом «алетейя», которое никак не соответствует нашему слову. Наше слово истина (Wahrheit) похоже на такие слова, как «красота» (Schönheit), «совершенство» (Vollkommenheit) и т. п., тогда как греческое слово «а-летейя», не-утаенность соответствует словам «не-винность», «бес-конечность», означающим то, что не виновно, не конечно. Соответственно и «алетейя» подразумевает то, что не утаено. Говоря об истине, греки, следовательно, разумеют в самой ее сути нечто отрицательное, соответствующее нашей частице «не-». Такое α называется в языкознании α -привативным. Оно означает, что в слове, перед которым оно стоит, нечто отсутствует. В истине сущее исторгается из утаенности. Греки понимают истину как добычу, которая должна быть вырвана у утаенности в противоборстве с самой «фюсис», стремящейся утаиться. Истина — это глубочайшее противоборство человеческого существа с самим сущим в целом, она не имеет ничего общего с доказательством тех или иных положений за письменным столом.

Для «софии» «фюсис» подчинена «логосу» и «алетейе» — истине в смысле открытости. Первоначение греческого выражения, означающего истину, не безобидное, каким его считали до сих пор и полагают возможным считать так и впредь. Сама истина есть добы-

ча, она не просто налична, напротив, в качестве открытия она требует в конечном счете вовлечения всего человека. Истина соукоренена судьбе человеческого вот-бытия (Dasein). Она сама есть нечто утаенное и в качестве такового — высшее. Вот почему Гераклит говорит: ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων⁸. «Утаенная гармония выше и могущественнее открыто лежащей на виду». Это значит: что «фюсис» таит, и есть ее собственное, не лежащее на виду существо. И этому лишь соответствует тот факт, что в более позднюю эпоху, вплоть до Аристотеля, функция «логоса» оказывается все яснее функцией ἀποφαίνεσθαι. Иными словами: задача «логоса» в том, чтобы заставить обнаружиться, выявить «афанес», то, что утаивает, не обнаруживает себя, не обнаруживающееся.

Вышеуказанное греческое понятие истины открывает нам внутреннюю связь владычества сущего, его утаенности и человека, который, поскольку он экзистировал в качестве человека, исторгает в «логосе» из утаенности стремящуюся утаиться «фюсис» и таким образом сообщает сущему его собственную истину.

Когда в «Бытии и времени» я со всей определенностью указал на это первоначение греческого понятия истины, это делалось не просто ради лучшего или более буквального перевода греческого слова. Тем более речь не идет о нарочитой игре с этимологией или о построении чего бы то ни было на почве подобной этимологии. Речь, скорее, идет о большем, о том, чтобы с помощью элементарной интерпретации античного понятия истины впервые выявить принципиальную позицию античного человека по отношению к владычеству сущего («фюсис») и его истине (а тем самым заглянуть в существо философской истины).

Это античное слово для истины именно вследствие его «негативности» есть первичное слово. Оно свидетельствует, о том, что истина есть судьба человеческой конечности и что для античной философии она не имеет ничего общего с безобидностью и безразли-

⁸ а. а. О. Fragm. 54.

чием доказанных предложений. Но это античное слово для истины столь же древнее, как и сама философия. Ему не нужно и не возможно быть старше философии, но не может оно быть и младше нее, поскольку лишь по ходу философствования вырастает понимание истины, выражающееся в этом первичном философском слове. Предполагаемое позднее появление слова не аргумент против его основного значения, а как раз наоборот, доказывает его глубинную сопричастность фундаментальному опыту «фюсис» как таковой.

d) Два значения «фюсис»

Будем держать в уме это первозначение истины (открытость властвующего сущего, «фюсис») и попытаемся теперь еще точнее схватить значение «фюсис». Проследим историю основного значения этого слова, чтобы прежде всего понять значение слова «фюсика» в наименовании «мета та фюсика».

α) Двойственность основного значения «фюсис»:

владычество в его властвовании.

Первое значение «фюсис»: φύσει ὄντα

как понятие особой сферы сущего

(в противоположность τέχνη ὄντα)

Основное значение «фюсис» уже само по себе двойственно, хотя эта двойственность и не сразу обнаруживается. Вскоре она, однако, становится заметной. «Фюсис», владычествующее означает не только само *владычествующее*, но владычествующее в его властвовании или *властвование* владычествующего. Тем не менее — вследствие упорного противоборства владычествующему само властвование открывается в своей нерешенности. То самое, что в непосредственном опыте обнаруживается в подавляющей мощи своего владычества и завладевает именем «фюсис». А это — небесный свод, звезды, море, земля, то, что постоянно угрожает человеку, но вместе с тем и охраняет, по-

буждает, несет и питает его. Угрожая и охраняя, оно властвует само, без участия человека. «Фюсис», природа, понимается отныне в более узком смысле, хотя такое понимание остается все еще более широким и близким к первичному, чем, например, понятие природы в современном естествознании. «Фюсис» означает теперь нечто, всегда уже само собой наличное, само себя постоянно образующее и разрушающее, в отличие от сферы человеческих поделок, от всего того, что возникает в «техне», как результат изготовления, изобретения, производства. В этом акцентированном и одновременно суженном смысле «фюсис», властвующее означает теперь некую особо отличенную сферу сущего, сущее среди другого. «Физически сущее» противопоставляется вещам, возникшим с помощью «техне», ремесла в процессе изготовления, производства по собственному разумению людей. «Фюсис» становится теперь понятием области.

В этом суженном и однако все еще достаточно широком смысле природа для греков есть нечто не возникающее и не гибнущее. И снова Гераклит говорит: *κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεῖζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*⁹.

«Этот космос [я намеренно оставляю это слово без перевода] всегда и повсюду тот же, его не создал ни Бог, ни кто-либо из людей, но эта „фюсис“ была всегда, есть всегда и будет всегда вечногорящий огонь, мерой возгорающийся и мерой затухающий».

β) Второе значение «фюсис»: властвование как таковое, как существо и внутренний закон вещи

Но вместе с тем столь же изначально и сущностно улавливается в выражении «фюсис» властвование как таковое, дающее каждому властвующему быть тем,

⁹ а. а. О. Fragm. 30.

* А. В. Ахутин. — *Прим. ред.*

что оно есть. «Фюсис» означает теперь не некую область сущего среди других, да и вообще не область, а *природу определенного сущего*. Природа имеет теперь смысл *внутренней сущности*. Так, мы говорим «природа вещей» и при этом имеем в виду природу не только естественных вещей, но любого сущего вообще. Мы говорим о природе духа, души, о природе художественного произведения, о природе дела. «Фюсис» означает здесь не само властвующее, а его властвование как таковое, существо, внутренний закон вещи.

И вот решающее обстоятельство состоит в том, что ни одно из этих двух понятий «фюсис» не вытесняет другое, одно продолжает существовать наряду с другим. Дело, конечно, не ограничивается таким сосуществованием. Постепенно нарастает понимание того, что *оба значения*, с самого начала пробивающиеся на свет в «фюсис», хотя и остающиеся нераздельными, выражают нечто равно существенное и поэтому сохраняются в том вопрошании, которое принципиально озадачено владычеством сущего в целом: в философии.

Мы не можем проследить здесь подробнее исторический процесс, в ходе которого античная философия все более отчетливо выявляла два этих основных значения, утверждая таким образом два внутренне связанных и постоянно требующих обращения друг к другу направления постановки вопросов. Укажу лишь на то, что для образования двух этих понятий понадобились столетние усилия, причем усилия народа, страстно любившего философствовать. Мы же, варвары, полагаем, будто такие вещи падают с потолка.

*§ 9. Два значения «фюсис» у Аристотеля.
Вопрос о сущем в целом
и вопрос о существе (бытии) сущего
как двойное направление постановки вопросов
πρῶτη φιλοσοφία («первой философии»)*

Мы бросим лишь беглый взгляд на ту стадию в развитии античного философствования, когда оно достигло вершины: на состояние проблемы у Аристотеля. Превращения и судьба греческого человека, все это — вплоть до Аристотеля — источники философии. Оставляя все это на заднем плане, займемся проблемой самой по себе.

Я уже отмечал: властвование владычествующего и оно само открывается, коль скоро извлекается из утвенности, как сущее. Сущее во всем своем изобилии и многообразии навязывает себя и вовлекает в исследование себя, связывающееся с определенными сферами и областями сущего. Это значит: вместе с вопросом о «фюсис» в целом сразу же пробуждаются и определенные направления исследования; знание идет по разным путям, из философствования вырастают отдельные философии, которые мы позже назовем науками. Науки суть виды и способы философствования, философия же, напротив, не есть наука. Греческое слово для науки — «эпистеме». ἐπιστήμη значит: заведовать чем-либо, разбираться в нем. «Эпистеме» означает, в таком случае, найти подход к вещи, суметь разобраться в ней, овладеть ею, проникнуть в ее содержание. Только у Аристотеля это слово окончательно получает значение «науки» в широком смысле слова, т. е. специфическое значение теоретического исследования, практикуемого в науках. Возникают науки, относящиеся к различным областям, — науки о небе, о растениях и животных и т. п. «Эпистеме», в некотором смысле относящаяся к «фюсис», есть «эпистеме фюсике» — физика, правда еще не в нынешнем узком значении современной физики, эта физика охватывает также и совокупность биологических дисциплин. «Эпистеме фюсике» не только собрание фактов из различ-

ных областей, с самого начала она является столь же и способом осмысления внутренней законосообразности этой сферы, взятой в целом. Спрашивается, что такое жизнь сама по себе, что такое душа, возникновение и уничтожение («генесис» и «фтора»), что такое событие как таковое, движение, место, время, пустота, в которой движется движимое, что такое движущееся в целом и перводвигатель. Все это попадает в «эпистеме фюсике», то есть еще не существует четкого подразделения на какие-нибудь отдельные науки и зависящую от них натурфилософию. Предметом этой «эпистеме фюсике» является все, что в этом смысле относится к «фюсис» и что греки называли «та фюсика». Вопрос всех вопросов в науках о «фюсис» — это высший вопрос о первом двигателе, о «фюсис» как целом, о том, что такое это целое в самом себе как целое. Это последнее определяющее в сфере «физически сущего» Аристотель называет «тейон», божественное, еще не связывая с ним определенного религиозного толкования. Спрашивается, следовательно, о сущем в целом и напоследок о божественном. Так ставится вопрос в «эпистеме фюсике». От Аристотеля дошел до нас курс такой физики *Φυσικὴ ἀρχολογία*, или как мы сказали бы сегодня, хотя и неточно, — философия природы.

А что же со вторым значением «фюсис» в смысле внутренней сущности? Владчество этого властвующего может быть понято в качестве того, что определяет это властвующее как сущее, что делает сущее сущим. Сущее по-гречески *ὄν*, а то, что делает сущее сущим, есть существо этого сущего и его бытие. Греки обозначали существо сущего словом «усия». Так и у Аристотеля «усия» означает существо сущего: «фюсис». Таковы два значения «фюсис», встречающиеся в аристотелевской философии: одно — «фюсис» как сущее в целом, другое — «фюсис» в смысле «усии», существенности сущего как такового. Главное в том, что Аристотель явным образом смыкает оба кроющиеся в едином значении «фюсис» направления вопросов. Нет двух различных дисциплин, но и вопрошание о сущем в целом и вопрошание о бытии сущего, о

его существе, его природе он называет «первой» (первичной) философией. Это вопрошание и есть философствование в первую очередь, собственно философствование. Философствование в собственном смысле слова это вопрошание о «фюсис» в таком двойном значении: вопрошание о сущем в целом и вместе с тем вопрошание о бытии. Так обстоит дело для Аристотеля. В то же время Аристотель ничего не говорит — или же до нас ничего не дошло — о том, как он понимает единство обоих направлений вопрошания, в какой мере именно такое двунаправленное вопрошание составляет в своем единстве подлинное философствование. Вопрос этот остается открытым, он остается открытым по сей день, лучше сказать, сегодня он даже еще не восстановлен.

Оглянемся на пройденный путь и подведем итоги. Мы стоим перед вопросом: на каком основании используем мы название «метафизика» в качестве подлинного имени философствования и, однако, тут же отвергаем метафизику в традиционном смысле как философскую дисциплину? Мы пытаемся оправдать правомерность и характер использования наименования «метафизика» для нашего рассмотрения путем краткого ознакомления с историей данного выражения. Это ознакомление приводит нас назад, к античной философии, и в то же время осведомляет о началах самой западноевропейской философии в той традиции, которой принадлежим мы. Выясняя смысл основного термина в наименовании «та мета та фюсика», мы усмотрели связь между «фюсис» и «логосом». Властвованию сущего в целом свойственно стремление утаиваться. Ему соответствует своеобразное противоборствующее стремление, в котором «фюсис» открывается. Эту изъывляющуюся в «логосе» связь между «фюсис» и истиной, то есть неутаенностью, мы пока оставляем без рассмотрения. Позже нам придется снова вернуться к этой проблеме. Теперь нас интересует только развертывание двух основных значений «фюсис», владычествующего в его властвовании. В первых, здесь имеется само владычествующее, сущее

и, во-вторых, оно берется в своем властвовании, т. е. в своем бытии. В соответствии с этими двумя ведущими направлениями разворачиваются два основных значения выражения «фюсис»: «фюсис» как «фюсей онта», сущее, как оно открывается в физике, в исследовании природы в более узком смысле слова, и «фюсис» во втором значении, как природа в том смысле, в каком мы еще и сегодня говорим о природе вещи, о существе дела. «Фюсис» в смысле бытия и существа сущего — это «усия». Разделение двух этих значений «фюсис» — само сущее и бытие сущего — и история их разворачивания достигают вершины у Аристотеля. Он-то и связывает воедино вопросы о «фюсей онта» в целом («фюсис» в первом смысле) и вопросы об «усии», о бытии сущего («фюсис» во втором смысле) и называет это вопрошание «проте философия», *prima philosophia*, первая философия, философия в собственном смысле слова. Настоящее философствование ставит вопрос о «фюсис» в этом двояком значении: о самом сущем и о бытии. Поскольку философия спрашивает о самом сущем, она не берет в качестве своего предмета какую-либо произвольную вещь, а обращает свой вопрос к сущему в целом. Поскольку основной особенностью этого сущего и его бытия является движение, исходный вопрос сводится к вопросу о первом двигателе, о том последнем и предельном, что называется также «тей-он», божественное без какого-либо определенного религиозного оттенка.

Так обстоит дело в аристотелевской философии. Собственно философствование заключается для Аристотеля в этом двойном вопрошании: о *ὅν καθ'όλου* и о *τιςῶτατον γένος*, о сущем вообще, о бытии и о собственно сущем. Аристотель, однако, не разрабатывает эту проблему во всех ее внутренних связях, соответственно мы не находим в его наследии ничего, что проливало бы свет на проблему «фюсис» — в ее двояком смысле — как единую проблему и на то, как конкретно обосновывается эта проблематика из существа самой философии.

*§ 10. Образование школьных дисциплин —
логики, физики, этики —
как распад подлинного философствования*

Достигнутое *Аристотелем* в русле собственно философии дошло до нас в отдельных его лекциях и трактатах. Мы находим в них все новые и новые попытки подлинного философствования, но не находим ничего из системы *Аристотеля*, выдуманной лишь позже, подобно системе платоновской философии, так же не существующей в диалогах *Платона*.

Аристотель умер в 322/321 г. до Р. Х. С тех пор давно уже философия стала жертвой двусмысленности. Вместе с *Аристотелем* античная философия достигла вершины; с него же начинается ее падение, по существу, распад. У *Платона* и *Аристотеля* школьное образование становится неминуемым. Каковы последствия этого? Живое вопрошание отмирает. Захваченность философскими вопросами исчезает, тем более что былая захваченность выразилась в достигнутом знании. Берется только это выраженное и преобразуется в удобные результаты, годные для того, чтобы каждый мог их выучить и повторить. А это значит, что все наследие платоновской и аристотелевской философии, все богатство их трактатов и диалогов вырывается из почвы и в понимании их до корней уже не доходят. Между тем последователи и эпигоны вынуждены как-то управляться с богатым философским добром. Платоновскую и аристотелевскую философию постигает участь, которой не избежала ни одна философия: она превращается в школьную философию. Перед последователями, перед школой встает, однако, задача как-то скрепить рассыпающийся, зияющий безднами материал философствования, утратившего свое коренное единство, так чтобы философия стала доступной любому, любой был бы способен воспроизвести ее. Все, что выросло из самых разных — внешне не связанных, но тем более внутренне укорененных — вопросов, теперь, лишившись этого коренного единства, складывается в различные дисциплины

сообразно целям изучения и обучения. Коренная связь заменяется упорядоченностью специальностей и дисциплин. Спрашивается, с каких же точек зрения упорядочивается этот богатый материал, не постигаемый уже в своем, средоточии, в своем жизненном нерве.

Школьная систематика находит для себя точку опоры в тех самых главных темах философии, с которыми мы уже познакомились. Мы видели, что философия первым делом занимается «фюсис». Поясняя смысл выражения «фюсис» как само-для-себя-существующее, само-из-себя-растущее и самим-собою-правящее, мы отделяем его от сущего, обусловленного в своем бытии тем, что оно изготовлено человеком. Отсюда мы получаем понятие, противоположное «фюсис», понятие, охватывающее все, что относится к образу жизни человека, к человеку в его действиях, его манерах, его поведении, — в том, что греки обозначают словом «этос», от которого произошла наша «этика». «Этос» означает поведение человека, или человека в его поведении, в свойственной ему манере держаться, — человека как существо, отличное от «фюсис», от природы в узком смысле слова. В результате мы получаем две главные области, оказывающиеся основными темами нашего рассмотрения. Поскольку же «фюсис» и «этос» рассматривают в философии, они обсуждаются и отчетливо изъясняются в «логосе». Поскольку «логос», способ говорить о вещах имеет первостепенное значение для всего процесса обучения, рассмотрение самого «логоса» выдвигается на первое место.

Когда все содержание античного философствования пытаются специализировать по школьным дисциплинам, это уже значит, что познание утратило характер живого, исходящего из самих проблем философствования, и складывается по образцу научного исследования, практикуемого в иных областях знания. Отныне соответствующая область философского рассмотрения становится наукой, «эпистемой» в аристотелевском смысле слова. Возникает «эпистеме логике», за ней следует «эпистеме фюсике» и в довершение складывается «эпистеме этике». Так получают

три дисциплины философии, понятой на школьный манер: логика, физика, этика. Этот процесс подготовки по типу школьного обучения, а тем самым и упадок философствования в собственном смысле начинается уже в эпоху Платона, в его собственной Академии. Сами античные свидетельства эллинистической эпохи сообщают о том, что подобное разделение дисциплин наметилось у самого Платона и впервые было обосновано одним из его учеников и руководителем Академии Ксенократом. Это расчленение не только на протяжении столетий сохранилось в платоновской Академии, но перешло и в школу Аристотеля, в перипатетическую философию, а затем было заимствовано из обоих направлений стоиками. Подтверждение этому мы находим у Секста Эмпирика: πλὴν οἱτοὶ μὲν ἐλλίπῳς ἀνεστράφθαι δοχοῦσιν, ἐνελέστερον δὲ παρὰ τούτους οἱ ἐπὶόντες τῆς φιλοσοφίας τὸ μὲν εἶναι φυσικὸν τὸ δὲ ἠθικὸν τὸ δὲ λογικόν· ὣν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός, περὶ πολλῶν μὲν φυσικῶν [περὶ] πολλῶν δὲ ἠθικῶν οὐκ ὀλίγων δὲ λογικῶν διαλεχθεὶς· ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔχονται τῇσδε τῆς διαιρέσεως¹⁰. «Совершеннее других разделяли философию те, кто говорили, что задача философии изучать то, что касается физики, этики и логики; различение это намечено Платоном, который, будучи предводителем, первым много рассуждал как о «фюсика», так и об «этика» и столь же о «логика»; явно же подобное различение впервые ввели в кругу Ксенократа и ученики Аристотеля в Перипатосе, а затем стоики».

Однако просто констатировать этот факт нам еще далеко не достаточно. Главное в том, что такое школьное членение философии с самого начала и на все последующие времена предопределило понимание философии и философских вопросов, так что после Аристотеля философия — за редким исключением — становится делом школы и учебы. Все издавна известное

¹⁰ *Sextus Empiricus. Adversus mathematicos.* Hg. I. Bekker. Berlin, 1842. Buch VII. Abschnitt 16.

или появляющееся в процессе философского вопрошания неизбежно помещается в одну из этих дисциплин и рассматривается в схематизме соответствующих методов постановки вопросов и ведения доказательств.

§ 11. Превращение технического значения приставки «мета» в слове «метафизика» в содержательное

а) Техническое значение «мета»: после (post).
Метафизика как техническое название затруднения, связанного с «первой философией»

За эти столетия упадка античной философии, в эпоху от 300 г. до первого века до Р. Х., сочинения Аристотеля были почти забыты. Лишь немногие из них вообще были им самим опубликованы, другие сохранились только в рукописях, набросках лекций и конспектах, в том виде, как они сложились первоначально. Когда ученые первого века до Р. Х. занялись материалом аристотелевской философии, чтобы сделать ее доступной для школы, они столкнулись с задачей собрать полностью аристотелевские трактаты и расположить их в определенном порядке. Тогда казалось само собой разумеющимся рассматривать весь материал в горизонте того, чем уже располагали, т. е. в соответствии с тремя дисциплинами — логикой, физикой, этикой. Перед собирателями аристотелевских сочинений встала задача распределить всю совокупность сохранившегося материала по этим трем, со своей стороны не вызывавшим сомнения дисциплинам.

Поставим себя на место этих собирателей. Перед нами материал аристотелевской философии и три дисциплины. И вот среди трактатов Аристотеля нашлись и такие, в которых он сам иногда говорит, что они излагают «первую философию», собственно философствование, сочинения, в которых ставится вопрос о сущем в целом и о сущем как таковом. Систематизаторы аристотелевских сочинений не могли поместить эти трак-

таты ни в одну из трех дисциплин, на которые делилась школьная философия. Опираясь на прочную структуру трех философских дисциплин, не в состоянии были включить в философию то, что Аристотель называл самой философией. По отношению к аристотелевской философии в собственном смысле возникло *замешательство*: она не относилась ни к одной из дисциплин. С другой стороны, и устранить как раз то самое, что Аристотель называл подлинным философствованием, было уж вовсе недопустимо. Таким образом, возникла проблема: куда же поместить собственно философию в схеме трех дисциплин, ни расширить которую, ни изменить школа была не в состоянии? Ситуация должна быть совершенно ясной: само существо философии некуда было разместить. По отношению к философствованию школьная философия попала в затруднительное положение.

Из этого положения остается один выход — посмотреть, не имеет ли собственно философия какого-либо отношения к тому, что знакомо школьной схеме. В самом деле, эти трактаты содержат отчасти те же вопросы, что и известный курс лекций по основоположениям «физики». Существует, оказывается, некое родство между вопросами, рассматриваемыми Аристотелем в первой философии, и вопросами, которые школьная философия обсуждает в физике, с той разницей, однако, что в первой философии Аристотель рассматривает нечто более широкое и гораздо более принципиальное. Поэтому ее никоим образом нельзя попросту поместить в физику, можно лишь поставить ее *рядом* с физикой, *за ней*, расположить по порядку *после* физики. «За», «позади» по-гречески — «мета», и собственно философию поставили за физикой: «мета та фюсика». Отныне философия как таковая числится под рубрикой «мета та фюсика». Главное здесь в том, что мы оказываемся перед лицом фатальной ситуации: обозначая так собственно философию, ее характеризуют не содержательно, не по ее собственным проблемам, а через рубрику, призванную указать место философии во внешнем, порядке сочинений: τὰ μετὰ

τὰ φυσικά. Говоря «метафизика», мы используем выражение, возникшее от беспомощности, это наименование некоего затруднения, чисто технический термин, ничего еще не говорящий о содержании. Сочинения, относящиеся к «первой философии», суть «та мета та фюсика».

Такой порядок аристотелевских сочинений сохранился на протяжении всей традиции и принят в крупном издании аристотелевского корпуса, в издании берлинской Академии, где вслед за сочинениями по логике идут сочинения по физике, затем по метафизике и далее этические и политические сочинения.

б) Содержательное значение «мета»: через (trans).

Метафизика как содержательное обозначение
и истолкование «первой философии»:
наука о сверхчувственном.

Метафизика как школьная дисциплина

«Та мета та фюсика» долго оставалось таким техническим названием, пока однажды — мы не знаем когда, как и кем — это техническое название не получило содержательного истолкования, и сочетание слов не слилось в одно слово, в латинское выражение *Metaphysica*. По-гречески «мета» значит «после», «вслед за», как в словах *μετῆναι* (следовать за), *μετῆχλαίειν* (оплакивать после [смерти]), *μεθόδος*, метод, то есть путь, которым я следую за чем-либо.

Но «мета» имеет в греческом языке и другое значение, связанное с первым. Когда я следую за вещью, исследуя ее, я движусь от одной вещи по направлению к другой, иными словами, я некоторым образом оборачиваюсь. Такое значение «мета» в смысле движения «от чего-либо к чему-то другому» мы встречаем в греческом слове *μεταβωλή* (оборот, превращение). В процессе слияния греческих слов, составляющих название «та мета та фюсика», в латинское выражение *Metaphysica* приставка «мета» изменила свое значение. То, что означало просто местоположение, стало означать обо-

рот, «обращение от одной вещи к другой», «отход от одного и переход к другому». τὰ μετὰ τὰ φυσικά означает теперь уже не то, что следует за физическими учениями, а такое рассмотрение, в котором *отворачиваются* от «фюсика» и *обращаются* к другому сущему, к сущему вообще и к сущему как таковому. Это *обращение* и совершается в философии как таковой. В этом смысле «первая философия» есть метафизика. Такое отворачивание собственно философской мысли от природы как отдельной сферы сущего, равно как и вообще от любой подобной сферы, есть *выход за пределы* отдельных сфер сущего и *переход* к этому другому.

Метафизикой называется теперь познание того, что располагается за сферой чувственного, *наука о сверхчувственном и познание сверхчувственного*. Латинское значение позволяет пояснить это. Первое значение «мета» — «за», «после» — передается на латинском приставкой *post*, второе значение — приставкой *trans*. Техническое название «метафизика» становится теперь содержательным обозначением «первой философии». В таком содержательном смысле метафизика несет в себе определенное истолкование и понимание «первой философии». Так задача школьной классификации философии — и прежде всего связанное с нею затруднение — лежит в истоках совершенно определенного истолкования философии, с течением времени подчинившего подлинное философствование метафизике. Помимо недостаточно выясненной истории развития слова, до сих пор не слишком задумывались и о том, что указанное превращение далеко не столь безобидно, как может показаться. Изменение названия — дело отнюдь не второстепенное. Тут решается нечто существенное — *судьба самой философии в Западной Европе*. Собственно философское вопрошание понимается отныне как метафизика во втором, содержательном смысле и тем самым направляется по определенному руслу, подталкивается к определенным шагам. Название «метафизика» послужило примером для образования аналогичных, столь же содержательно толкуемых выражений: мета-логика, ме-

та-геометрия, т. е. геометрия, выходящая за рамки евклидовой. Барок К. фон Штайн назвал метаполитиками людей, строящих практическую политику на основании философской системы. Говорят даже о метааспирине, превосходящем по своему действию обычный аспирин¹¹. Э. Ру говорит о метаструктуре белка. Сама же метафизика выступает как название одной из множества дисциплин. Первоначально техническое значение, призванное указать место непонятой «первой философии», превратилось в содержательную характеристику самого философствования. В результате она оказывается названием одной из соподчиненных друг другу философских дисциплин.

Исток слова «метафизика» и его исторические судьбы важны нам прежде всего лишь в этом единственном существенном отношении, а именно, чтобы установить превращение технического значения в содержательное и держать в уме связанный с этим тезис о включении понятой таким образом метафизики в ряд школьных дисциплин. Излагать подробно историю самой этой дисциплины мы не можем. Многое можно было бы порассказать, но, по сути дела, это бесполезно, пока мы не понимаем метафизику изнутри живой философской проблематики.

§ 12. Внутренние пороки традиционного понятия метафизики

Нас занимает другой вопрос: если мы отвергаем метафизику в качестве школьной дисциплины, то на каком основании, или же в каком смысле мы сохраняем в то же время само название «метафизика». Мы искали ответ на этот вопрос в истории слова. Что это дало? Мы познакомились с двумя значениями: первоначальным техническим и позднейшим содержательным. Первое нам, очевидно, больше не понадобится.

¹¹ Vgl. Wackernagel J. Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und deutsch. Zweite Auflage. Basel, 1928. Zweite Reihe. S. 248.

Когда мы говорим: философия это метафизическое вопрошание, — мы берем «метафизику» во втором содержательном смысле. Когда мы называем «первую философию» метафизикой, мы, стало быть, берем метафизику не только как простое название, а как слово, выражающее суть самого философствования. Все вроде бы в лучшем виде: мы придерживаемся традиции. Но в этом-то примыкании к традиции и кроется настоящая трудность. Разве содержательное значение метафизики создано на основе реального понимания «первой философии» и получено в результате ее интерпретации? Разве не *наоборот*, «первая философия» была понята сообразно довольно-таки случайному истолкованию метафизики? Так оно и есть. Развертывание второго значения метафизики показало нам, что выражение «метафизика» содержательно было понято как познание сверхчувственного. В этом смысле название «метафизика» и сохранилось в традиции, но именно в этом значении ее нам и непозволительно принимать. Перед нами встает скорее уж обратная задача: *впервые отыскать значение уже существующего названия, исходя из первичного разумения «первой философии»*. Словом, не «первую философию» нужно толковать, исходя из метафизики, а, наоборот, *выражение «метафизика» следует оправдывать путем глубинной интерпретации того, что происходит в «первой философии» Аристотеля*.

Выдвигая подобное требование, мы исходим из убеждения, что содержательное традиционное название «метафизика» как познание сверхчувственного сложилось не в русле первичного разумения «первой философии». Для обоснования этого убеждения нам придется теперь показать две вещи: *во-первых*, способ, каким можно отыскать у *Аристотеля* первичное разумение «первой философии», и, *во-вторых*, что традиционное понятие метафизики не отвечает этому разумению.

Первое, однако, мы смогли бы показать лишь после того, как сами уже развернули более радикальную проблематику собственно философии. Лишь тогда по-

лучили бы мы факел, способный высветить сокровенный, неприметный фундамент «первой философии», а тем самым и всей античной философии, и смогли бы решить, что там, в сущности, происходит. Однако лишь по ходу наших лекций будем мы ближе осваиваться с этим подлинным философствованием. Поэтому следует отказаться от первой задачи. Но в таком случае мы не можем выявить и несообразность традиционного значения метафизики первичному смыслу «первой философии», так что отказ от традиционного названия остается пока чистым произволом.

Чтобы, однако, вкратце показать, что это не так, стоит отметить внутренние пороки этого традиционного понятия. Все они проистекают исключительно из того обстоятельства, что понятие это было получено не в русле первично понимаемой «первой философии». Более того, в истолковании «первой философии» стали руководствоваться случайностью словообразования.

Относительно традиционного понятия метафизики мы выдвигаем три утверждения: 1. Оно *овнешнено*; 2. Оно *запутанно* в себе; 3. Оно *не выражает озабоченности* подлинной проблематикой того, что призвано обозначать. Наоборот, название «метафизика» в его содержательном значении тащится сквозь всю историю философии, порою, правда, слегка модифицируясь, но ни разу не будучи понято так, чтобы оно само оказалось проблемой относительно того, что оно намерено обозначать.

- а) Овнешнение традиционного понятия метафизики:
метафизическое (Бог, бессмертная душа)
как наличное, хотя и высшее сущее

Традиционное понятие метафизики *овнешнено*. Чтобы увидеть это, будем исходить из популярного понятия метафизики, проследим его истоки и покажем, почему оно уводит из философии, то есть оказывается внешним понятием. (Следует, разумеется, за-

метить, что название «метафизика» в первую очередь предназначалось именно для общей «онтологии», которая в то же время, однако, является и «теологией».)

Когда сегодня в расхожих сочинениях используют слова «метафизика» и «метафизический», этим словоупотреблением хотят создать впечатление чего-то глубокого, таинственного, просто так не дающегося, чего-то кроющегося за повседневными вещами в области последней реальности. Лежащее по ту сторону обыкновенного опыта, по ту сторону чувственного есть сверхчувственное. С ним легко связываются направления, именуемые теософией, оккультизмом и т. п. Все подобные тенденции — разросшиеся сегодня с особой пышностью и охотно выдающие себя за метафизику, вследствие чего литераторы разглагольствуют о возрождении метафизики, — суть лишь более или менее серьезные заменители того доминирующего отношения к сверхчувственному и представления его, которые укоренились в Западной Европе прежде всего благодаря христианству, благодаря христианской догматике. Сама же христианская догматика получила определенную форму путем целенаправленного усвоения античной, в особенности аристотелевской, философии с целью систематизации содержания христианской веры. Систематизация — отнюдь не внешнее упорядочение, она приносит *содержательное истолкование*. Христианская теология и догматика завладела античной философией и перетолковала ее вполне определенным (христианским) образом. Благодаря христианской догматике античной философии была навязана вполне определенная трактовка, продолжавшая удерживаться в эпоху Ренессанса, и в эпоху гуманизма, и в немецком идеализме, — только теперь мы мало-помалу начинаем понимать ее неистинность. Первым, пожалуй, был *Ницше*. В христианской догматике как системе положений определенной религиозной формы речь должна быть особым образом сосредоточена на Боге и человеке, так что оба они, Бог и человек, становятся первичными объектами не только веры, но и теологической систематики: Бог — как сверхчувственное

просто, человек же — не только, не единственно и даже не преимущественно как это земное существо, а в отношении его вечного удела, его бессмертия. Бог и бессмертие суть два наименования потустороннего, составляющего главное содержание этой веры. Это потустороннее и становится собственно метафизическим предметом, требующим определенного философского раскрытия. Уже в самом начале философии Нового времени ее основоположник *Р. Декарт* в своем главном сочинении «*Meditationes de prima philosophia*», медитации о философии как таковой, определенно заявляет, что предметом первой философии является доказательство существования Бога и бессмертия души. Мы видим, что в начале новоевропейской философии, которую с легкостью объявляют порвавшей с древней философией, специально подчеркивается и утверждается то самое, что было *собственным делом средневековой метафизики*.

Усвоение «первой философии» *Аристотеля* в процессе создания и разработки средневековой теологической догматики с чисто внешней стороны облегчалось в известном смысле тем, что сам *Аристотель* в VI книге «*Метафизики*», где он говорит о «первой философии», разделяет ее вопросы, как мы уже видели, по двум основным направлениям, не озадачиваясь проблемой их единства. Согласно этому разделению речь, во-первых, идет о *сущем как таковом*, т. е. о том, что свойственно каждому сущему как сущему, каждому *ὄν*, поскольку оно *ὄν*. Вопрос ставится так: что присуще сущему, поскольку оно сущее, независимо от того, каково оно и где оно? Что ему присуще, поскольку оно вообще есть сущее? Этот вопрос о *сути* и о *природе* сущего ставит первая философия. Но *вместе с тем* она ставит *также и* вопрос о *сущем в целом*, сводя его далее к вопросу о *высшем и последнем*, о том, что *Аристотель* называет *τῷ πρώτῳ ὄντι*, первейшим сущим, именуемым также «божественное» («тейон»). Имея в виду это божественное, он называет также первую философию *θεολογική*, теологическим познанием: «логосом» о «боге» — не в смысле Бога-творца или личного

Бога, а просто «тейон», божественного. Отсюда видно, как намечается у *Аристотеля* образование этой *специфической связи* между *prima philosophia* и *теологией*. Когда средневековые познакомились с *Аристотелем*, прежде всего с его метафизическими сочинениями, именно существование этой связи, — подвергшейся определенной интерпретации в арабской философии, — облегчило приравнивание содержания христианской веры философскому содержанию сочинений *Аристотеля*. В результате сверхчувственное, метафизическое в привычном понимании оказывается в то же время предметом *теологического* познания, теологического не в смысле теологии веры, а в смысле теологии *разума*, рациональной теологии.

Главное в том, что предметом *первой философии* (метафизики) является теперь *определенное*, хотя и *сверхчувственное сущее*. Выясняя средневековое понимание метафизики, мы интересуемся теперь не вопросом о правомочности познания сверхчувственного и не вопросом о возможности познания бытия Божия или бессмертия души. Все это вторичные вопросы. Речь скорее идет о *принципиальном* обстоятельстве, о том, что сверхчувственное, метафизическое оказывается одной областью *сущего* среди других. В результате метафизика ставится на *одну плоскость* с другими формами познания *сущего*, будь то в науках или в сфере технической практики, с тем лишь различием, что ее сущее — высшее. Оно располагается *за...*, по ту сторону, *trans...*, как переводится на латинский язык греческая приставка «мета». «Мета указывает уже *не* особый *характер* мышления и познания, не своеобразный, отличающийся от повседневного *оборот* мышления и вопрошания, оно означает только *место* сущего, располагающегося *по порядку за другим сущим* или *поверх* него. Все же в целом — сверхчувственное и чувственное — *наличествует* в каком-то смысле *одинаково*. Невзирая на относительное различие этих сфер, познание вещей и их доказательство сохраняет *один и тот же повседневный характер*. Уже один только факт доказательств бытия Божия — совершенно независи-

мо от их доказательной силы — документально свидетельствует о таком характере метафизической мысли. Здесь полностью исчезает понимание того, что философствование представляет собой *самостоятельную принципиальную позицию*. Метафизика нивелируется и уплощается до уровня обыденного познания с той лишь разницей, что речь в ней идет о сверхчувственном, удостоверенном сверх того откровением и церковным учением. «Мета» как указатель местоположения сверхчувственного ни в малейшей степени не раскрывает смысл того своеобразного поворота, в котором, собственно, и заключается философствование. А это значит, что само метафизическое остается неким сущим среди другого, и между ним и физическим, от которого я отправляюсь, переходя к метафизическому, не существует другой принципиальной разницы, кроме разницы между чувственным и сверхчувственным. Но это совершенно превратное истолкование аристотелевского «божественного», остававшегося у него по меньшей мере проблемой. Метафизическое есть сущее, пусть и высшее, но равно наличествующее наряду с другим сущим, — в этом и состоит *овнешнение* понятия метафизики, его *внешний* характер.

- б) Запутанность традиционного понятия метафизики:
сцепление двух разных видов внеположности
(«мета») *сверхчувственно* сущего и *нечувственных*
бытийных характеристик сущего

Традиционное понятие метафизики *запутанно* в себе. Мы видели, что у *Аристотеля* наряду с теологией, мнимым познанием сверхчувственного существовало и иное направление вопросов. Столь же исконно относился к «проте философия» вопрос об $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$, о познании сущего как такового. *Фома Аквинский* без оговорок воспринял у *Аристотеля* и это второе направление вопросов. После этого Фома должен был естественно постараться как-то связать свою постановку вопроса с аристотелевской. Ставя вопрос об $\delta\upsilon$

¶ ѿ, мы спрашиваем о том, что присуще данному существу как таковому, что такое сущее и что оно как бы сообщает своим свойствам, если рассматривать его как сущее вообще: *ens comuniter consideratum* или *ens in comuni*. *Сущее вообще* также становится предметом *prima philosophia*. И тут обнаруживается: если я спрашиваю о том, что присуще каждому существу как таковому, я с необходимостью выхожу за пределы единичного сущего. Я выхожу к самым общим определениям сущего: каждое сущее есть нечто, нечто одно, а не другое, оно от чего-то отлично, чему-то противоположно и т. п. Все эти определения: нечто, единство, инаковость, различие, противоположность, — простираются за пределы отдельного сущего, но их внеположность совершенно отлична от внеположности Бога по отношению к какой-либо вещи. *Два этих принципиально различных вида внеположности сцеплены в одном понятии*. Вопрос, что в данном случае значит «мета», не ставится, и это остается неопределенным. Обобщая, можно сказать: в случае теологического познания речь идет о познании нечувственного в смысле того, что лежит за пределами чувственного опыта; во втором случае, когда я выделяю нечто такое, чего я не могу попробовать или взвесить, как, например, единство, множество, инаковость, — речь тоже идет о нечувственном, однако не о *сверхчувственном*, а о том, что *не относится* к чувствам, недоступно чувствам. Однако проблема различения между *сверхчувственным* и нечувственным в их отношении друг к другу и к чувственному вовсе не возникает. Вот почему понятие метафизики, поскольку в ней попросту заимствуется постановка проблем, свойственная аристотелевской философии, оказывается *внутренне запутанным*.

с) Беспроblemность традиционного понятия метафизики

Поскольку, стало быть, традиционное понятие метафизики овнешнено и запутанно в самом себе, не может случиться так, чтобы сама метафизика или смысл «мета» всерьез стали проблемами. Или наоборот: поскольку настоящее философствование как совершенно свободное вопрошание человека невозможно для средневековья, поскольку в эту эпоху существенны совершенно иные установки, поскольку средневековой философии в принципе не существует, восприятие аристотелевской философии по обоим охарактеризованным направлениям складывается таким образом, что в результате возникает догматика не только веры, но и самой первой философии. Этот непростой процесс усвоения античной философии христианским вероучением, а в силу этого, как мы видели на примере Декарта, и новоевропейской философией был впервые приостановлен и серьезно поставлен под вопрос *Кантом*. *Кант* первый действительно уловил *внутренний проблематизм метафизики* и предпринял попытку продумать его в определенном направлении. Мы не можем детально обсуждать эту главную тенденцию кантовского философствования. Чтобы понять ее, необходимо полностью освободиться от той интерпретации Канта, которой отчасти способствовал немецкий идеализм и которая стала привычной на протяжении XIX века. Кто хочет детальнее заняться этой темой, может посмотреть мою работу «Кант и проблема метафизики».

§ 13. Понятие метафизики у Фомы Аквинского как историческое свидетельство трех моментов традиционного понятия метафизики

Изложив в очень общих чертах три момента традиционного понятия метафизики — его овнешненность, его запутанность и беспроblemность, — я хотел бы, кроме того, привести вам несколько подтвержда-

ющих свидетельств, чтобы вы не считали такое понимание всего лишь некой особой точкой зрения на историю метафизики. В качестве такого свидетельства дадим краткую характеристику понятия метафизики у *Фомы Аквинского*. Он говорит об этом понятии хотя и не систематически, но многократно и по разным поводам, в особенности в его комментарии к аристотелевской метафизике. О понятии метафизики говорится в разных книгах этого комментария, наиболее же характерно и однозначно — во введении ко всему труду, в *Prooemium*¹². С самого начала мы обнаруживаем удивительное обстоятельство, а именно *Фома Аквинский* без обиняков отождествляет *prima philosophia*, *metaphysica* и *theologia* или, как он часто выражается, *scientia divina*, познание божественного. *Scientia divina* в смысле этой теологии следует отличать от *scientia sacra*, от того рода познания, который коренится в откровении и в особо значимом смысле связан с верой человека. Что же удивительного в этом отождествлении *prima philosophia*, *metaphysica* и *theologia*? Ведь так-ково как раз мнение самого *Аристотеля*, скажут нам, и тем самым подтверждено, что *Фома Аквинский* самый чистый аристотелик из всех, какие были, — надо только забыть о том, что выражение «метафизика» еще не было известно Аристотелю.

Вроде бы так — и тем не менее все обстоит совершенно иначе. Мы поймем это, если посмотрим, как *Фома* обосновывает это отождествление первой философии, метафизики и теологии. Само по себе это обоснование является в самом деле блестящим образцом того искусства, с каким средневековые мыслители и сам *Фома* умели придавать ясную и, как кажется, уже окончательно бесспорную форму унаследованному достоянию. Для *Фомы Аквинского* речь шла об обосновании того, почему одна и та же наука должна называться первой философией, метафизикой и теологией.

¹² *Thomas v. Aquin*, In XII. Libros Metaphysicorum (Aristoteles Commentarium). Prooemium S. Thomae. Opera Omnia. Parma, 1659 ff. Bd. XX. S. 245 f.

Он исходит из того, что высшее познание, называемое теперь просто метафизическим, — познание, высшее в естественном порядке, т. е. такое, которого человек в состоянии достигнуть собственными силами, — есть *scientia regulatrix*, наука, нормативная для всех других наук¹³. Вот почему впоследствии *Декарт*, поставивший себе целью обосновать систему наук, должен был действовать подобным же образом и вернуться к *scientia regulatrix*, к нормативной *prima philosophia*. *Scientia regulatrix*, общенормативная наука — вспомним подобную идею наукоучения *Фихте* — есть наука *quae maxime intellectualis est*¹⁴, наиболее интеллектуальная. *Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur*¹⁵. — «Наиболее интеллектуально то познание, которое занимается наиболее познаваемым». Познаваемое в наивысшем смысле — не что иное, как *mundus intelligibilis*, о котором *Кант* говорит в своем раннем произведении «*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*». *Фома Аквинский* говорит *Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus*¹⁶. — «Мы можем различить три рода наиболее познаваемого». Сообразно троякой делимости *maxime intelligibilia* он различает три характерные стороны этой науки. Что является в наибольшей мере и в наивысшей степени познаваемым, а это одновременно значит — в наибольшей мере сверхчувственным — следует 1. *ex ordine intelligendi*, из порядка и последовательности познания; 2. *ex comparatione intellectus ad sensum*, из сравнения разума, интеллектуального познания с чувственным; 3. *ex ipsa cognitione intellectus*, из характера самого интеллектуального познания¹⁷. Что это значит?

1. Нечто является познаваемым в высшем смысле *ex ordine intelligendi* по порядку и последовательности

¹³ a. a. O. S. 245.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

познания. Для средневековья познание в самом общем смысле — это постижение вещей из их причин. Нечто познано в наивысшем смысле, когда я восхожу к *последней причине*, к *causa prima*. А это, как говорит мне вера, Бог как творец мира. Нечто, стало быть, является *maxime intelligibile*, если оно представляет собой *prima causa*, высшую причину. Эти высшие причины и составляют предмет познания в собственном смысле слова, тему *prima philosophia*: *Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat*¹⁸. Итак, *prima philosophia* — это познание высшей причины, Бога как творца — мыслительный ход, в такой форме совершенно чуждый *Аристотелю*.

2. Нечто *maxime intelligibile ex comparatione intellectus ad sensum*, из сравнения разумного познания с чувственным. *Фома* говорит: *sensus sit cognitio particularium*¹⁹, с помощью чувств мы познаем отъединенное, разрозненное и в этом смысле не вполне определенное. *Intellectus... universalia comprehendit*²⁰, интеллект же постигает не то или иное нечто, обладающее теми или иными свойствами, существующее здесь и сейчас, а то, что обще всему. *Scientia maxime intellectualis* есть, стало быть, познание, *quae circa principia maxime universalia versatur*²¹, которое направлено на то, что свойственно всему сущему универсально, без всякого исключения. Но это и есть то самое знание, что имел в виду *Аристотель*, говоря о познании *ὅν ἢ ὅυ*, и что вслед за ним *Фома Аквинский* характеризовал как *ens qua ens*, как то, что присуще сущему как таковому: определения, всегда уже с необходимостью данные вместе с ним как сущим, — например: *unum, multa, potentia, actus* и т. п. (*Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus*²²). Короче говоря *maxime intelligibile* во втором смысле

¹⁸ a. a. O. S. 246.

¹⁹ a. a. O. S. 24.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

это то, что мы называем категориями, это категориальное познание, познание наиболее общих определений понятия, перешедшее в новоевропейскую метафизику в виде чисто рационального познания категориальных определений. Замечательно, однако, что эти определяющие сущее как таковое характеристики *Фома* называет *transphysica*. *Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia*²³. Таковы определения, лежащие по ту сторону физического, чувственного. Эти наиболее общие определения сущего как такового найдены путем сведения менее общего к более общему. К такому виду познания *Фома* и относит понятие *Metaphysica*: *Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum*²⁴.

Замечательную особенность мы видим здесь в том, что метафизика, в принципе равнозначная первой философии и теологии, интерпретируется, однако, *Фомой* в том особом смысле — я подчеркиваю эту связь, — согласно которому метафизика приравнивается онтологии (выражение это возникло позже), дисциплине, рассматривающей *ὅν ἢ ὅτι* и названной впоследствии *metaphysica generalis*. В этом смысле метафизика для *Фомы* то же самое, что онтология.

3. Нечто является наиболее познаваемым *ex ipsa cognitione intellectus*, согласно виду познания, собственного самому интеллекту. *Фома* говорит: *maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata*²⁵ — наиболее познаваемо то, что свободно от материи, то есть по своему содержанию и способу бытия менее всего определяется тем, чем обусловлены разъединение, партикулярность сущего. *Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathe-*

²³ a. a. O. S. 246.

²⁴ Ebd.

²⁵ a. a. O. S. 245.

matica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae²⁶. Свободны от материи также чистое пространство и чистое число. Эта свобода основывается, однако, на ratio абстракции. Такая свобода не характеризует нечто существующее само по себе, нечувственное, духовное, каковы, например, Бог и ангелы. По роду своего бытия эти духовные существа есть нечто наивысшее и соответственно в высшей степени познаваемое. Это такие вещи, — если только мы вправе использовать слово «вещь» в столь широком смысле, — которые существуют совершенно самостоятельно. Так, познанием в высшем смысле потустороннего и духовного является познание самого Бога, scientia divina, иными словами теология: Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedicatas substantias considerat²⁷.

Мы видим, стало быть, как единообразно руководствуясь понятием maxime intelligibile, путем искусной интерпретации троякого смысла относящихся к метафизике понятий, *Фома* пытается связать их воедино: первая философия трактует о первых причинах (de primis causis), метафизика — о сущем вообще (de ente), теология — о Боге (de Deo). Все три вместе образуют единую науку scientia regulatrix. Нет нужды еще раз напоминать, что на деле внутренняя проблематика этой scientia regulatrix здесь никоим образом не схвачена, хотя бы в самом первом приближении, что, напротив, три этих направления вопросов были систематизированы совершенно иным, существенно определенным верой путем. Иначе говоря, понятие философствования или метафизики во всей его многозначности не ориентировано здесь на собственную внутреннюю проблематику, а сочетает в себе *разнородные определения перехода за пределы*.

Прежде чем развивать дальше нашу тему, суммирую еще раз сказанное. Я пытался вам разъяснить, почему, используя выражение «метафизика», мы тем не

²⁶ Ebd.

²⁷ а. а. О. S. 246.

менее не можем принять его в традиционном истолковании. Причина этого во внутренних пороках, кроющихся в традиционном понятии метафизики. Уже в понятии первой философии, разрабатывавшемся в античности *Платоном* и *Аристотелем*, заложена неоднозначность. Мы видели, что *Аристотель*, ориентировал собственно философствование по двум направлениям: во-первых, как вопрос о бытии в том смысле, что каждая существующая вещь, поскольку она есть, есть нечто, что она есть нечто одно, а не другое и т. п. Единство, множество, противоположность, многообразие и тому подобное — это определения, свойственные каждому сущему как таковому. Разработка таких определений и составляет задачу собственно философствования. Тут же, однако, возникает и вопрос о подлинно сущем, которое *Аристотель* называет «божественное» («тейон»). Еще яснее характеризует он это сущее в связи с «теологической наукой». *Аристотель* не осознавал — у нас нет сведений об этом — несопоставимость двух этих направлений философствования, соответственно не видел и кроющейся тут проблемы, а именно: вопрос о том, что такое равенство, различие, противоположность, как они относятся друг к другу и как они определяют сущность сущего, не имеет ничего общего с вопросом о последнем основании сущего.

В средневековой теологии, ориентирующейся на христианское откровение, мы видим эту неувязку и эту проблему усугубленной. Ставить вопрос о формальных категориях не то, что спрашивать о Боге. Известное формальное подобие и внутренняя связь обоих направлений вопрошания были получены только в силу того, что-де и в том, и в другом случае речь идет о познании сущего, некоторым образом свободного от материи, от чувственного. Формальное понятие равенства абстрактно, в нем отвлекаются от чувственного; Бог не только не абстрактен, но как раз нечто противоположное, самое конкретное из всего существующего, однако, и он свободен от материи, есть чистый дух. Эта внутренняя несбалансированность двух направлений собственно философского вопрошания в эпо-

ху средневековья усугубляется тем, что аристотелевское понятие теологии было истолковано в смысле совершенно определенного, ориентирующегося на христианское откровение понимания Бога как абсолютной личности. Что у *Аристотеля* представляло собой необъявленную проблему, в средние века было выставлено в качестве твердой истины, и беспроblemность, в каком-то смысле имевшаяся уже у *Аристотеля*, отныне возводится в принцип. Отсюда и получается, что метафизика во всем своем составе оказывается с самого начала ориентированной на теологию в христианском смысле. Здесь теология уже не соединена с выше-названным вопросом об определениях бытия вообще, не рядоположена ему, нет, вся метафизика явным образом ставится на службу познания Бога. В результате теология обретает всю полноту своего значения, что проявляется впоследствии в том, что подлинная метафизика понимается *Кантом* как теология. И в средние века, и позже в этом аристотелевском понятии философствования в собственном смысле слова не усматривали сколько-нибудь существенной проблемы, дело шло лишь о том, чтобы связать эти разные обозначения в ориентации на одну науку. К этому стремится *Фома* во вступительной части своего комментария к аристотелевской «Метафизике». Не стану входить глубже в детали его обоснования.

Подчеркну лишь неудачность сказанного *Фомой* и кроющуюся в нем трудность. Та высшая наука, которую мы, приравнивая три вышеуказанных выражения, называем метафизикой, говорит, во-первых, о последней причине, о Боге, сотворившем все, что есть, но в то же время она говорит и об определениях, свойственных каждому сущему как таковому, об *universalia*, об абстрактных категориях и в то же время — о том сущем, которое является высшим по роду своего бытия, а именно о чистом абсолютном Боге. Толкуя три выражения: познание последнего в смысле причинения, предельно общего в смысле абстракции и наивысшего, т. е. верховного сущего по роду бытия, — мы видим, что эти предельные понятия сливаются в смутном по-

нятии всеобщего. Вот почему *Фома* с известным правом, хотя и полностью устраняя проблему, говорит, что метафизика способна трактовать 1. *de ente, ut communiter consideratum*, т. е. о сущем, рассматриваемом вообще, т. е. относительно того, что обще каждому сущему; 2. *de ente, ut principaliter intentum*, о сущем, поскольку оно существует, воспринимается, понимается в изначальнейшем смысле слова, то есть относительно Бога. Таковы два определения, одинаково имеющие характер высшего, последнего, но совершенно различные по своей внутренней структуре, так что не делается ни малейшей попытки понять их возможное единство.

§ 14. Понятие метафизики Франсиско Суареса и основные черты новоевропейской метафизики

Если мы вообще хотим что-нибудь понять о новоевропейской метафизике, о ее развитии, о месте в ней *Канта* и о движении немецкого идеализма, следует постоянно держать в уме указанную связь средневекового понятия метафизики с античностью и помнить, что настоящая проблема метафизики, уже и у *Аристотеля* присутствовавшая лишь латентно, была полностью скрыта в эпоху средневековья. Следует, впрочем, учитывать и то, что *Фома* и средневековая философия в смысле высокой схоластики не слишком значимы для развития новоевропейской метафизики, в горизонте которой определяется и наша проблемная ситуация. Непосредственное влияние на развитие новоевропейской метафизики оказал теолог и философ XVI столетия, испанский иезуит *Франсиско Суарес*. Имея в виду вполне определенные теологические цели, он поставил задачу заново интерпретировать аристотелевскую метафизику. Значение этого теолога и философа, которого следует поставить еще выше *Фомы* по остроте и самостоятельности постановки вопросов, признано далеко не в той мере, какой этот мыслитель заслуживает. Его роль в развитии новоевропейской метафизики,

в обретении ею определенного склада не только формальна, дело не только в том, что под его влиянием метафизика сложилась в форму определенной дисциплины, не менее важна его редакция содержательных проблем, впоследствии заново осознанных философией Нового времени. Он жил с 1548 по 1617 г. и трудился над обновлением схоластики, оживившейся в Испании XVI века под влиянием гуманизма. Решающую роль в этих устремлениях играла иезуитская школа в Саламанке. В 1597 г. *Суарес* опубликовал большой труд «Disputationes metaphysicae» (2 тома, Саламанка). Характерен его подзаголовок: in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur. Труд, стало быть, преследовал двоякую цель: во-первых, рассмотреть внутреннее строение естественной теологии, предшествующей теологии откровения, и вместе с тем обсудить надлежащим образом все вопросы, относящиеся ко всем двенадцати книгам аристотелевой «Метафизики». Дело в том, что в отличие от прежней схоластики *Суарес* видел, что двенадцать книг *Аристотеля* не образуют упорядоченного целого, хотя он и не пришел к выводу, что «Метафизика» представляет собой не книгу, составленную самим *Аристотелем*, а совокупность трактатов, объединенных его учениками. *Суарес* попытался исправить этот недостаток путем систематического упорядочения ведущих проблем. С него начинается самостоятельное обсуждение всего круга проблем, относящихся к естественной теологии, тогда как *Фома* дал лишь пример применения метафизических мыслей по ходу комментирования аристотелевской метафизики. *Суарес* же первый положил начало самостоятельному развитию метафизической проблематики, которая была особо влиятельной прежде всего для зарождающейся философии Нового времени, для *Декарта*. *Декарт*, учившийся в иезуитской школе города Ля Флеш и слушавший там лекции по метафизике, логике и этике, был отлично знаком с *Суаресом* и в более позднее время постоянно обращался к нему.

Попробуем уяснить замысел этого замечательного и далеко еще не исчерпавшего свое значение труда. В предисловии — Prooemium — к своим «Disputationes metaphysicae» *Суарес* говорит: Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent, ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam ecientiam nimium labefactari necesse sit²⁸. Он хочет сказать: метафизические истины столь необходимы для подлинного теологического познания, что небрежение ими делает слишком шаткой и теологию в собственном смысле слова, то есть теологию откровения. *Суарес* со всей ясностью подчеркивает, что он исключает отсюда все вопросы, касающиеся только логических проблем: quae vero ad puram philosophiam aut dialecticam pertinent (in quibus alii metaphysici scriptores prolixè immorantur), ut aliena a presenti doctrina, quoad fieri possit, resecabimus²⁹.

Первая Disputatio трактует De natura primae philosophiae seu metaphysicae, о сущности первой философии, соответственно, метафизики. *Суарес* начинает введение³⁰ с обсуждения разных наименований метафизики (varia metaphysicae nomina) и с этой целью самостоятельно возвращается к тексту *Аристотеля*. Он обнаруживает, что метафизика называется у него то sapientia (σοφία), то prudentia (φρόνησις), в одном месте prima philosophia (πρώτη φιλοσοφία), в другом theologia (θεολογική), которую *Суарес* истолковывает здесь уже совершенно не антично (quoniam de Deo ac divinis rebus sermonem habet, quantum ex naturali lumine haberi potest³¹) и, наконец, methaphysica. *Суарес* говорит, что эта естественная теология, или первая философия, называется метафизикой, поскольку она трактует о Боге (ex quo etiam metaphysica nominata est³²). Тем са-

²⁸ *Suarez. Disputationes Metaphysicae. Prooemium. Opera Omnia.* Hg. C. Berton. Paris, 1856 ff. Bd. XXV. S. 1.

²⁹ Ebd.

³⁰ *Suarez. Disputationes Metaphysicae. Disp. 1. a. a. O., S. 1 ff.*

³¹ a. a. O. S. 2.

³² Ebd.

мым он придает этому выражению значение иное, чем *Фома*. *Фома* использует слово *metaphysica*, поскольку речь идет *de ente in communi*. *Суарес* же говорит, что она называется метафизикой потому, что является теологией. Он замечает, что название «метафизика» исходит не от самого *Аристотеля*, а от его истолкователей (*quod nomen non tam ab Aristotele, quam ab ejus interpretibus habuit*³³), но придерживается мнения, что уже Аристотель составил книгу.

В своем объяснении слова «метафизика» *Суарес* отходит от толкования *Фомы* и приближается к другой точке зрения, имеющей серьезное значение в истории метафизики: *de his rebus, quae scientias seu res naturales consequuntur*³⁴. Метафизика говорит о том, что после естественных вещей, *et ideo metaphysica dicta est, quasi post physicam, ordine, sed acquisitionis, generationis, seu inventionis; vel, si ex parte objecti illud intelligamus, res, de quibus haec scientia tractat, dicuntur esse post physica seu naturalia entia, quia eorum ordinem superant, et in altiori rerum gradu constitutae sunt*³⁵. Итак, «метафизика» относится совсем не к книгам, следующим за физикой, это следование берется теперь в содержательном смысле: познание сверхчувственного позже познания чувственного. И по порядку усвоения, и по порядку возникновения знания о сверхчувственном, и по порядку этапов исследования метафизическое познание идет после физического. *Суарес* берет «мета» в смысле *post* и понимает это *post* в смысле перехода со ступени чувственного познания на ступень сверхчувственного. Но в то же время он привлекает и толкование в содержательном смысле: «мета», «после», «последующее», «превосходящее» чувственное.

Вникать глубже в строение «*Disputationes metaphysicae*» я здесь не могу. Необходимо, однако, помнить, что и способ постановки проблем, и специфиче-

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

ский характер школьной дисциплины сложился в метафизике под существенным влиянием *Суареса*. Следует к тому же отметить, что *Суарес* весьма позитивно относится к *Фоме* и признает его авторитет во всех этих вопросах.

Очерченная мною история слова «метафизика» показывает, что средневековая философия имела определяющее влияние на развитие философии Нового времени, влияние, еще усиленное значимостью философии *Суареса*, — из чего, впрочем, не следует, что проблематика новоевропейской философии полностью идентична проблематике прежней метафизики. Говорят, что новая философия началась с критики, с критического обоснования философии, и не кто иной, как *Кант* поставил под сомнение возможность метафизики. Безусловно, и тем не менее философия Нового времени глубочайшими корнями сплетена со схоластикой и ее тематическими проблемами. Указание на критический характер новой философии мало чему помогает, пока сама проблема не будет понята изнутри метафизики. Верно, что новая метафизика началась с критики, но дело тут особого рода, здесь еще нет ни малейшего понимания, того, что произошло в философии от *Декарта* до *Гегеля*.

Предотвращая ошибочные толкования и одновременно подготавливая к дальнейшему, обсудим вкратце *основные черты метафизики Нового времени*. Пытаясь надлежащим образом охарактеризовать философию Нового времени, подобно тому как мы описали философию античности и средневековья, мы сталкиваемся с тем фактом, что понятие метафизики в эту эпоху упрочилось, но вместе с тем и в самом деле произошло кое-что новое. Если это новое относится к метафизике, а не к так называемой теории познания, можно спросить: каков метафизический характер этого привнесенного новоевропейской философией новшества, что оно значит для метафизики вообще? Из этого вопроса вы видите, что проблематика метафизики уже должна была жить в нас, хотя до сих пор мы могли лишь ограничиться утверждением: метафизиче-

ское мышление — это предельное вопрошание в двойном смысле, во-первых, поскольку в нем ставится вопрос о сущем в целом и поскольку, во-вторых, этим вопросом вместе с другим сущим захватывается и сам вопрошающий. Что в античности и в средневековой философии речь шла о сущем в целом, надеюсь, стало в какой-то мере ясно. Второй же момент, а именно каким образом в античной философии сам метафизически вопрошающий ставится этим вопрошанием под вопрос, остается гораздо менее определенным, едва ли даже вообще понятным. Но именно этот момент, — что всеохватывающее предельное вопрошание захватывает вопрошающего, — позволяет нам понять метафизическое содержание новшества, принесенного новоевропейской метафизикой.

В чем же основная черта новой метафизики? Метафизика Нового времени определена тем, что вся традиционная проблематика рассматривается под углом зрения новой науки, а воплощением научности становится *математическое естествознание*. За этим стоит следующий, уже не высказываемый ход мысли: если метафизика спрашивает о первых причинах, о самом общем и наивысшем смысле сущего, словом, о высшем, последнем и верховном, — этот род знания должен соответствовать тому, о чем спрашивается, а это значит, само значение должно быть абсолютно достоверным. В результате, руководствуясь математической идеей познания, метафизика выдвигает задачу разработать всю свою традиционную проблематику в духе соответствующей строгости и тем самым возвести метафизику также и по содержанию на *формальную ступень абсолютной науки*. Основная проблема новоевропейской философии — это в первую очередь проблема абсолютной достоверности, не в смысле теории познания, а в том ее понимании, которое держится и направляется содержательной проблемой самой метафизики. Отчетливее всего это видно там, где новоевропейская философия явным образом приступает к делу, — у *Декарта*, в особенности же у *Фихте*. Основным труд *Фихте* называется «Наукоучение». Это на-

ука, имеющая своим предметом науку в абсолютном смысле и потому обосновывающая метафизику. Развитие новоевропейской метафизики проходит под знаком проблемы достоверности метафизического познания. Этим определяются и изменения, произошедшие в составе метафизических проблем и дисциплин.

Подходя к делу таким образом, мы еще не до конца понимаем, что происходит в этом стремлении к абсолютной достоверности метафизического знания. Предельное должно допускать и достижение знания в предельном смысле. Как же осуществляются усилия метафизики достичь предельной достоверности? Характерную особенность, как правило, видят в том, что в эту новую эпоху, начиная с *Декарта*, исходят не из бытия Божия, не из доказательств бытия Божия, а из сознания, из Я. Мы видим, что Я, сознание, разум, личность, дух в самом деле занимают в философской проблематике центральное место. Если, обратив внимание на этот факт, мы спросим, не проявляется ли в этом центральном положении Я, самосознания, как раз то, что в новой философии ставится под вопрос вопрошающее Я, придется ответить: это так, проявляется, но весьма своеобразно. Дело в том, что Я, сознание, личность включаются в метафизику так, что *как раз Я-то и не ставится под вопрос*. Тут не простое упущение вопрошающего внимания, суть в том, что Я и сознание утверждаются как раз в качестве *надежнейшего и бесспорнейшего фундамента* этой метафизики. В результате предельное вопрошание новоевропейской метафизики оказывается *вполне определенным*, а именно таким, что оно захватывает вопрошающего, но в *негативном* смысле, так, что само Я становится фундаментом всякого дальнейшего вопрошания. Здесь и скрыто звено, связующее проблему первенства субъекта и проблему достоверности знания с содержательными проблемами традиционной метафизики. Сказанного, пожалуй, достаточно для характеристики своеобразия новоевропейской метафизики и, с другой стороны, для уяснения того обстоятельства, что это стремление к предельной достоверности и ориентация на Я и созна-

ние осмыслены лишь в том случае, если *древняя проблематика полностью сохраняется*. На этом закончим историческую ориентацию.

§ 15. *Метафизика как имя основной проблемы самой метафизики.*

Результат предварительного рассмотрения и требование начать заниматься метафизикой изнутри захваченности метафизическим вопрошанием

Окидывая взором все наше обсуждение понятия метафизики, мы замечаем прежде всего, что так называется род познания, имеющий предметом *сущее в целом*. Мы видим также, что выражение «*в целом*» таит в себе *подлинную проблему* — проблему, которую вообще еще только предстоит поставить и от которой нельзя отделаться, заимствуя из традиции разные уже сложившиеся мнения. Ясно, стало быть, что мы не можем попросту взять название «метафизика» в его традиционном значении. Мы воспринимаем выражение «метафизика» как название проблемы, лучше сказать, как *название основной проблемы самой метафизики*, а именно: что такое она сама, метафизика? Вопрос этот: *что такое метафизика, что такое философствование* — неотделим от философии, это ее вечный спутник. Чем ближе к собственной сути философия, тем острее ставится этот вопрос. Мы еще не раз убедимся, что вопрос о смысле философии сопровождает ее отнюдь не случайно, а входит в ее существо, тогда как аналогичные вопросы о математике, физике, филологии принципиально не могут быть ни поставлены, ни решены в самих этих науках.

Если мы взглянем на это обсуждение понятия метафизики и нашего отношения к нему, имея в виду замысел нашего *предварительного рассмотрения*, придется констатировать: в результате всех этих разбирательств не возникло ни малейшей ясности относительно того, что такое метафизика. Обсуждая слово «ме-

тафизика», мы остановились напоследок перед вопросом: что же именно мы называем «философствованием»? В этом отношении результат нашего предварительного рассмотрения целиком и полностью отрицательный, хотя мы и решились отказаться от обычного способа характеризовать философию и ставить вопрос так, как этого требует ее предельность и самостоятельность. Теперь в нашем истолковании метафизики и философии мы уже не исходили из науки, не сравнивали мы их и с искусством или религией, мы учитывали их самостоятельность, необходимость понимать их из них самих. Наше требование состояло, следовательно, в том, чтобы не уклоняться от философии, а спрашивать о ней самой. И вот мы пошли прямо на нее. Или все же уклонились? Надо признаться: несмотря на то, что мы говорили впрямую о самой философии, а пожалуй, что именно поэтому, мы от нее уклонились. Только случилось это неявно и неоднозначно. Да, мы не говорили о другом, о науке, искусстве и религии, мы говорили о философии, — но мы говорили о ней, а не *изнутри* нее непосредственно и конкретно. Мы говорим *изнутри* философии, лишь когда заранее уже движемся в *метафизическом вопрошании*. Но этого как раз и не случилось. Мы говорили лишь *об* этом вопрошании, что-де оно предельное, то есть такое, которое каждым вопросом охватывает целое сущего и вместе с ним включает в вопрос и самого вопрошающего, ставит и его под вопрос. Но предельность метафизического вопрошания останется не понятой нами до тех пор, пока мы реально не озадачимся целым и вследствие этого сами реально не окажемся под вопросом. Сколько бы мы ни распространялись *об этом*, все останется только недоразумением, если мы не будем *захвачены* этим вопрошанием. Пытаясь говорить о самой философии, мы стали жертвой двусмысленности. Мы, правда, говорили о философии, однако не говорили *изнутри* нее. Хотя мы и разбирались в *делах* философии, но не занимались самим ее *делом*. Главное же в том, чтобы мы вышли из этих рассуждений по поводу и приступили к *занятию самим делом метафизики*. А это

значит только одно: всерьез, по-настоящему спрашивать.

Мы уже указывали, какие вопросы мы ставим: Что такое мир? Что такое конечность? Что такое уединение? Но эти вопросы выдвигались почти наугад; они кажутся произвольными. Это бесспорно. Кажется прежде всего произвольным и непонятным, почему ставятся именно эти вопросы. Но даже если так, если мы согласимся считать эти вопросы метафизическими, разве они не столь пусты, абстрактны и неопределенны, что оставляют *нас* равнодушными, не только что не захватывают, но, по существу, вовсе не касаются *нас*? Или же мы должны сперва развернуть эти вопросы, и только тогда они нас захватят, только тогда появится требуемая захваченность? Так что же, мы должны сначала поставить вопрос, а потом создать соответствующее ему настроение? Если бы мы пожелали действовать подобным образом, мы лишь вновь скатились бы на ту плоскость, которую хотим и должны покинуть. Мы занимались бы теоретическими рассуждениями (наукой), стремясь сделать их вдобавок ко всему «мировоззренчески» плодотворными. Тем самым философствование вновь стало бы всецело внешним. Дело не в том, чтобы раскрыть теоретическое содержание этих вопросов, а *потом, наряду с* этим создать еще и соответствующее настроение, наоборот, нужно сначала дать этим вопросам — сообразно их возможности и необходимости — *возникнуть из некоего основного настроения* и попытаться оправдать их самостоятельность и недвусмысленность. Поэтому мы втягиваемся в философское вопрошание, собственно, только тогда, когда стараемся пробудить основное настроение нашего философствования. В этом и состоит ведущая и поистине основная задача нашего курса, а также начало по-настоящему живого философствования.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ*

ПРОБУЖДЕНИЕ
ФУНДАМЕНТАЛЬНОГО НАСТРОЕНИЯ
НАШЕГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ЗАДАЧА ПРОБУЖДЕНИЯ
ФУНДАМЕНТАЛЬНОГО НАСТРОЕНИЯ
И УВЕДОМЛЕНИЕ О СКРЫТОМ
ФУНДАМЕНТАЛЬНОМ НАСТРОЕНИИ
НАШЕГО СЕГОДНЯШНЕГО ВОТ-БЫТИЯ

*§ 16. Предварительная договоренность о смысле
пробуждения фундаментального настроения*

а) Пробуждение: не констатация наличного,
но давание спящему возможности стать
бодрствующим

Теперь основная задача состоит в том, чтобы пробудить фундаментальное настроение нашего философствования. Я намеренно говорю: *нашего* философствования — не всяческого или даже философии самой по себе, которой никогда и не было. Надо пробудить *то* фундаментальное настроение, которое должно нести наше философствование, а не некое фундаментальное настроение *вообще*. Следовательно, оно — не одно единственное, но их несколько. О каком же речь идет применительно к нам? Откуда нам надо взять такое настроение? Мы стоим перед выбором: какое фундаментальное настроение нам здесь надо пробудить? Однако мы стоим не только перед этим выбором, но и перед гораздо более трудным вопросом: *как* нам пробудить

* Далее перевод А. П. Шурбелёва. — *Прим. ред.*

дить то или иное фундаментальное настроение нашего философствования?

Настроения — разве это не то самое, что меньше всего поддается выдумке, но просто охватывает; что невозможно внушить, что формируется само, чего нельзя добиться силой, но в чем мы просто оказываемся? Следовательно, мы не можем, нам не дано искусственно и произвольно вызвать такое настроение, когда мы велим ему быть. Оно уже должно присутствовать. Единственное, что мы можем, — это только *констатировать*, что оно есть. Но как нам констатировать фундаментальное настроение философствования? Фиксируется ли оно как сплошь наличествующее, оказывается ли общепризнанным фактом? Является ли настроение вообще чем-то таким, что мы констатируем как наличное, подобно тому как одни люди — блондины, а другие — брюнеты? Является ли настроение чем-то таким, что просто имеют или не имеют? Скажут, что настроение, пожалуй, не похоже на цвет волос или кожи, но все-таки оно есть нечто такое, что в человеке можно констатировать. Как иначе о нем узнать? Стало быть, опрос и поможет раздобыть искомое настроение. Но если бы нам и удалось провести его, пусть только среди тех, кто сейчас здесь присутствует, — вполне ли мы уверены в том, что в каждом случае опрошенные способны сообщить о вот-бытии «в них» этого основонастроения? Может быть, все, что похоже на искомое основонастроение, как раз и не поддается констатации с помощью запроса. Может стать, что констатация настроения предполагает не только его наличие в ком-либо, но и соответствующую настроенность на него.

Мы уже видим, что так называемая объективная констатация основонастроения — предприятие сомнительное, даже невозможное. Следовательно, вообще нет смысла задаваться вопросом о том, насколько сплошным и всеобщим является настроение, и тратить время на выяснение того, сколь общезначимой будет такая констатация. Другими словами: если кто-нибудь из Вас, или же многие, или вообще все станут уверять,

что, начав наблюдать за собой, они не могут констатировать ничего подобного, сказанное нельзя тотчас принимать как возражение против нашего утверждения о вот-бытии основонастроения. Ведь, в конце концов, через наблюдение — каким бы острым оно ни было и пусть бы даже призвало на помощь психоанализ — совсем ничего нельзя найти.

Поэтому давайте вообще не будем говорить о «констатации» фундаментального настроения нашего философствования, но поговорим о его *пробуждении*. Пробуждение — это содействие-бодрствующим, *давание возможности стать таковым* тому, что спит.

б) При-существование и не-при-существование настроения
не уловимо через различение осознания
и бессознательности

«То, что спит», своеобразно отсутствует и все-таки присутствует. Если мы пробуждаем настроение, тогда это означает, что оно уже присутствует. Одновременно выясняется, что в некотором смысле его нет. В настроении примечательно то, что оно есть и тут же его нет. Если бы мы решили продолжать наше философствование в обычном формальном смысле, тогда сразу можно было бы сказать: то, что одновременно присутствует и отсутствует, имеет такое бытие, которое внутренне противоречит самому себе. Ведь при-существование и не-при-существование — явное противоречие. Противоречивое же не может существовать. Будучи таковым, оно — согласно старому тезису традиционной метафизики — невозможно, как невозможен круглый четырехугольник. Мы увидим, что этот принцип старой метафизики, в основе которого лежит вполне определенное понимание бытия, нам придется не только поставить под вопрос, но потрясти до основания.

И все-таки то, что мы обычно знаем о вещах, подчинено однозначному «или—или». Вещь или наличествует, или нет. Разве это не касается и человека? Спорю нет — кто-нибудь или присутствует, или отсутству-

ет. Но одновременно припоминается и то, что здесь ситуация все-таки не такая, как с камнем. Ведь по опыту самих себя как людей мы знаем, что в нас нечто может наличествовать и все-таки его нет; что есть процессы, принадлежащие нам самим, но нами не осознаваемые. У человека есть сознание, и в человеке же может наличествовать нечто такое, о чем он ничего не знает. В таком случае оно, наверное, наличествует в нем, но тем не менее не наличествует в его сознании. У камня или есть какое-либо свойство, или его нет. Мы же, напротив, можем нечто иметь и в то же время не иметь, а именно не знать об этом нечто. Ведь говорят же о бессознательном. С одной стороны, оно наличествует, но с другой — нет, поскольку не осознается. Это примечательное «наличествует и в то же время нет» идет от возможного осознания бессознательного. Кажется, что различие между не-вот-бытием в смысле бессознательного и вот-бытием в смысле осознанного совпадает с тем, что мы имеем в виду, говоря о пробуждении — пробуждении того, что спит. Но можно ли сразу отождествить сон с отсутствием сознания? Ведь это отсутствие есть и в обмороке, который нельзя отождествлять со сном, и тем более в смерти. Следовательно, понятие неосознанного слишком широко, не говоря уже о том, подходит ли оно здесь вообще. С другой стороны, сон — это не только и не просто отсутствие сознания: напротив, мы знаем, что как раз сну принадлежит своеобразное и во многих случаях в высшей степени живое сознание, а именно сновидение, так что здесь и подавно не проходит характеристика, даваемая с помощью различия «осознанный—бессознательный». Пробуждение и сон не покрываются сознанием и бессознательным.

Таким образом, уже ясно, что, прибегая к различению «бессознательного» и «осознанного», мы далеко не продвинемся. Пробудить настроение — это не просто сделать его, прежде не осознававшееся, осознанным. Пробудить настроение — это все-таки дать ему возможность *стать бодрствующим* и позволить *быть* как таковому. Если же мы осознаём настроение, чтобы

знать о нем и намеренно сделать его предметом знания, тогда мы достигаем противоположного пробуждению. Тогда оно просто разрушается или, по меньшей мере, не усиливается, а ослабляется и изменяется.

Тем не менее вот что сохраняет свою силу: если мы пробуждаем настроение, тогда суть такова, что оно уже присутствовало и все-таки его не было. В негативном аспекте мы увидели: различие между вот-бытием и не-вот-бытием не совпадает с различием между осознанием и бессознательностью. Но из этого мы выводим нечто большее: если настроение есть нечто, принадлежащее человеку, нечто такое, что, как мы говорим, находится «в нем», если он его имеет и если его нельзя прояснить с помощью различия осознания и бессознательного, тогда мы вообще не приблизимся к нему, доколе будем видеть в человеке нечто такое, что отличается от материальной вещи наличием сознания; видеть животное, одаренное разумом, *animal rationale*, или «Я» с его чистыми переживаниями, привязанное к телу. Взгляд на человека как на живое существо, которое к тому же имеет разум, привело к полному непониманию существа настроения. Пробуждение настроения и попытка пробраться к этому удивительному (*an dieses Merkwürdige*) в конечном счете совпадает с требованием совсем по-другому взглянуть на человека.

Чтобы теперь, в начале, не слишком запутать проблему, я не хочу вдаваться в детальное рассмотрение вопроса о том, что, собственно, есть сон. Ведь в методическом отношении можно было бы сказать: в существе пробуждения мы разберемся только тогда, когда проясним, что значит сон и бодрствование. Скажу только, что к прояснению такого феномена, как сон и бодрствование, нельзя приступать со стороны как к какому-то особому вопросу. Напротив, такое прояснение может происходить только при том условии, что мы в целом понимаем, как должно определяться сущее в его структуре, чтобы оно могло спать или бодрствовать. Мы не говорим: камень спит или бодрствует. Но как обстоят дела с растением? Здесь мы уже не так уверены. Совершенно не ясно, спит ли растение, не ясно по-

тому, что так же остается не ясно, бодрствует ли оно. О животном мы знаем, что оно спит. Но вопрос еще и в том, тот ли это сон, в который погружается человек, и что такое сон вообще. В своей глубине эта проблема связана с вопросом о бытийной структуре различных видов сущего: камня, растения, животного, человека.

Мы видим, что в противоположность многократным превратным толкованиям сна, сделанным в новейшее время, уже у древних философов обнаруживается — причем в куда более элементарном и непосредственном способе понимания — его основная особенность. Аристотель, написавший отдельный и своеобразный трактат о бодрствовании и сне (Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρεως), заметил нечто примечательное, говоря, что сон есть *ἀκίνησις*. Он не связывает сон с сознанием или бессознательностью. Напротив, он говорит: сон — это *δέσμός*, связанность, своеобразная связанность «айстетиса» (*αἴσθησις*), причем не только восприятия, но связанность самого существа в том смысле, что оно не может взять другое сущее, не являющееся им самим. Эта характеристика сна — больше, чем просто образ, и к тому же она открывает большую перспективу, которая в метафизическом замысле никоим образом не схвачена. Мы должны по основным метафизическим причинам отказаться от желания разобраться с проблемой сна и попытаться *иначе* разъяснить, что же это такое: пробудить настроение.

с) При-существование и не-при-существование настроения
на основании бытия человека как вот-бытия
и от-бытия (бытия-отсутствующим)

Когда, рассуждая о человеке, мы говорим об этом одновременном при-существовании и не-при-существовании, речь никоим образом не идет о различии между осознанием и неосознанностью, и это становится ясно на примере события, которое происходит в состоянии полного бодрствования, коль скоро мы полагаем его как сознательную жизнь в противоположность бессознательной (сон). Довольно часто, находясь в каком-нибудь обще-

стве и ведя беседу, мы находимся «не здесь», очень часто обнаруживаем, что *отсутствовали*, хотя и не спали. Это не-вот-бытие, от-бытие не имеет ничего общего с осознанием и неосознанностью в обычном смысле. Напротив, это не-вот-бытие, не-при-существование может быть преисполнено сознания. При таком бытии-отсутствующим мы как раз заняты самими собой, если не другим. И тем не менее это не-вот-бытие есть *от-бытие*. Подумаем о крайнем случае безумия, когда царит высшая сознаваемость, но мы все-таки говорим: человек с-двинулся, съехал, он не тут и тем не менее здесь. Здесь-бытие и от-бытие тоже не равны бодрствованию и сну. Потом станет ясно, почему мы все-таки правильно улавливаем это отсюда.

Мы видим: в конечном счете к тому способу, как вообще *есть* человек, принадлежит эта его *возможность* отбытия. Однако вот так «отбыть» он может только в том случае, если его бытие имеет черту *здесь-бытия*, *при-существования*. Бытие человека мы называем *вот-бытием*, *при-существованием* — в еще требующем определения смысле в отличие от той наличности, которая свойственна камню. К существу вот-бытия в конечном счете принадлежит это от-бытие. Это не какое-то расхожее происшествие, которое иногда дает о себе знать, а сущностная черта самого человеческого бытия, его *Как*, в соответствии с которым он *есть*, — так что человек, поскольку он существует, в своем вот-бытии каким-то образом всегда с необходимостью отсутствует. В итоге получается, что различие между «осознанным» и «неосознанным» не первично, но может констатироваться как в вот-бытии, так и в «отбытии».

Итак, надо пробудить настроение. Это, однако, означает: оно есть и его нет. Если настроение — нечто такое, что имеет свойство быть и не быть, тогда оно само связано с глубинным существом бытия человека, его вот-бытием. *Настроение принадлежит бытию человека*. Теперь возможность и способ этого «здесь» и «не-здесь» стали нам ближе, хотя с давних пор мы воспринимаем их неверно. Ведь пока мы говорим: «настроение есть и нет», мы видим в нем нечто такое, что

случается и не случается с человеком. Но вот-бытие и от-бытие человека — нечто совершенно отличное от наличия и не-наличия. О наличии и не-наличии мы, например, говорим, имея в виду камень (например, у этого валуна нет шероховатости) или — в определенном смысле — какой-нибудь физический процесс, даже так называемое душевное переживание. Наличие и не-наличие имеют решающее значение для бытия и небытия. Но то, что мы обозначили как вот-бытие и от-бытие, есть нечто в *бытии* человека. Оно возможно только тогда, когда и пока он *есть*. *От-бытие само есть вид его бытия*. Оно не означает: вообще не быть; напротив, оно есть *способ* вот-бытия. Камень в своем «от-бытии» именно *не* есть. Человек же, чтобы мочь от-быть, должен *здесь-быть*, и лишь пока он присутствует, пока он здесь *есть*, он вообще имеет возможность осуществления своего «От».

Таким образом, мы не можем говорить о настроении и воспринимать его — коль скоро оно принадлежит бытию человека — так, как будто оно наличествует и не наличествует. Но скажут: кто нам это запретит? Настроения — радость, удовлетворение, блаженство, печаль, уныние, гнев — ведь все это нечто психологическое или, лучше сказать, психическое; все это как-никак душевные состояния. Ведь такое можно констатировать в нас самих и других людях. Мы даже можем фиксировать, как долго они длятся, как нарастают и затихают, какие причины их вызывают и им препятствуют. Настроения или, как говорят, «чувства» — это то, что происходит в субъекте. Ведь психология уже давно провела различие между мышлением, воле-нием и чувствованием. Не случайно чувствование она ставит на третье, подчиненное место. Чувства — третий класс переживаний. Ведь само собой разумеется, что человек — прежде всего разумное живое существо. Сначала и прежде всего он мыслит и волит. Чувства, конечно же, тоже наличествуют, но разве они не похожи на одно только приукрашивание нашего мышления и воления или же на их омрачение и помеху им? Ведь чувства и настроения непрестанно чередуются.

У них нет никакого постоянства, они суть самое непостоянное. Они — только блеск и сияние или то мрачное, что осеняет собой происходящее в душе. Настроения — разве они не похожи на переменчивые и неуловимые тени облаков, проплывающие над землей?

Спору нет, настроения можно воспринимать и так: как оттенки, явления, сопутствующие другим душевным событиям. До сих пор, в принципе, их так и воспринимали. Эта характеристика, конечно, правильна. Но, несмотря на всю ее правильность, никто не станет утверждать, что это расхожее понимание — единственно возможное или даже решающее, по той причине, что оно напрашивается первым и легче всего соображается со старым пониманием человека. Стало быть, настроения — это не просто душевное событие или состояние наподобие текучести или твердости металла, коль скоро оно принадлежит бытию человека. Поэтому теперь надо задаться таким вопросом: как же нам *позитивно* схватить настроение как принадлежащее существу человека и каким должно быть наше отношение к самому человеку, если мы хотим пробудить настроение?

Прежде чем заняться выяснением этих вопросов, вернемся к тому, что было сказано о задаче нашего курса. Нам надо пробудить фундаментальное настроение нашего философствования. Настроения — это нечто такое, что нельзя констатировать сразу и общезначимым образом, как некий факт, перед которым можно поставить любого. Настроение не только нельзя констатировать, но и не надо этого делать, даже если бы это и было возможно. Ведь всякая констатация — это приведение-к-сознанию. По отношению к настроению всякое осознание означает разрушение, во всяком случае — изменение, тогда как при пробуждении настроения нам важно позволить ему быть таким, каким оно должно быть как это настроение. Пробуждение — это давание быть настроению, которое до этого, по-видимому, спало, если по-прежнему использовать этот образ в соотнесении со сложившимся словоупотреблением. Настроение некоторым образом присутствует и

не присутствует. Мы видели, что различие между вот-бытием и не-вот-бытием своеобразно и ни в коей мере не совпадает с различием между наличием и неналичием камня. Неналичие камня — это не определенный вид его наличия, но безусловная противоположность таковому. В противоположность этому отбытие, отсутствие в различных формах — это не некая исключительная противоположность вот-бытию, вот-бытию, но наоборот: всякое от-бытие предполагает вот-бытие. Чтобы смочь от-быть, нам надо быть-здесь. Только пока мы здесь-сущие, мы вообще можем от-быть и наоборот. Таким образом, от-бытие или это «здесь» и «не-здесь» есть нечто своеобразное, и настроение каким-то еще неясным образом связано с этим своеобразным способом быть.

Мы сказали, что принципиально неверно говорить, будто настроение уже присутствует, потому что в этом случае мы берем его как нечто такое, что — как сущее свойство — случается среди прочих свойств. В противоположность такому взгляду, не признающему, что настроения суть сущее Нечто, мы отправили расхожее мнение в ту область, которая заявляет о себе в психологии и традиционном понимании. Настроения — это чувства. В перечне переживаний чувствование занимает третье место после мышления и воления. В основе этой классификации переживаний лежит понимание человека как разумного живого существа. Пока эта характеристика чувств бесспорна. Однако мы закончили вопросом, является ли эта характеристика настроений, в определенных границах верная, решающей и существенной. И вот что мы увидели: во-первых, настроения — не такое сущее, не такое нечто, которое каким-то образом случается только в душе; во-вторых, настроения — не нечто совершенно непостоянное и мимолетное, как принято думать. Надо показать, что в сравнении с негативным тезисом является *позитивным*. Надо сделать еще несколько шагов в нашем понимании настроений и их существа, чтобы противопоставить позитивный тезис обоим негативным.

§ 17. *Предварительная характеристика феномена настроения: настроение как основной способ (мелодия) вот-бытия; как то, что наделяет вот-бытие постоянством и возможностью.*

*Пробуждение настроения
как схватывание вот-бытия как вот-бытия*

Человека, с которым мы вместе, охватывает печаль. Разве дело только в том, что этот человек переживает состояние, которого нет у нас — а в остальном все остается по-старому? Что здесь происходит? Опечалившийся человек замыкается в себе, становится недоступным, не проявляя при этом никакой резкости по отношению к нам; просто недоступен и всё. Тем не менее мы с ним вместе как обычно, может быть, даже чаще, чем обычно, и ведем себя еще предупредительнее; да и он несколько не изменяется в своем отношении к вещам и нам. Все как обычно и все-таки по-другому, причем не просто в том или этом отношении: то, *что* мы делаем и *ради чего* всюду стараемся, не потерпело никакого ущерба, но то *Как*, в котором мы вместе, уже другое. Оно — не следствие наличествующей в нем печали, но сопринадлежит его бытию-печальным.

Но что значит: будучи в таком настроении, он недоступен? То, как мы можем быть с ним и как он с нами, уже не прежнее. Именно эта печаль составляет это *Как* (как мы вместе). Он вовлекает и нас в то, как он сейчас есть, без того, чтобы и мы сами обязательно были печальными. Бытие-друг-с-другом, наше вот-бытие, — другое, перенастроенное. При более близком рассмотрении этой связи, в которую сейчас мы не будем вдаваться, уже обнаруживается: настроение настолько не внутри души другого и настолько не в наших душах, что мы ничуть не медля должны сказать и говорим: это настроение повисает надо всем, оно совсем *не «внутри»* какой-то субъективности, из которой потом дает о себе знать лишь во взоре, но потому оно *и не снаружи*. Но где и как оно тогда? Является ли настроение, печаль, чем-то таким, о чем мы можем спросить, где оно и как оно? Настроение — это не

сущее, которое случается в душе как переживание, но *Как* нашего друг-с-другом-вот-бытия.

Обратимся к другим примерам. Какой-нибудь — как мы говорим — неунывающий человек поднимает настроение в обществе. Можно ли сказать, что сначала он создал некое душевное переживание в самом себе, чтобы потом сообщить его другим, подобно тому как заразные микробы переходят от одного организма к другим и обратно? Мы, правда, говорим: настроение заразительно. Или взять другого человека, который своей манерой быть приглушает и подавляет всё вокруг; все чувствуют себя напряженно. Какой вывод мы делаем из этого? Настроения — *не сопутствующие явления*, но нечто такое, что с самого начала определяет собой бытие-друг-с-другом. Как будто настроение уже присутствует — как атмосфера, в которую нам остается только окунуться и которая затем проникает нас своим настроением, настраивает. Это не только так кажется, но так и есть, и перед лицом этого факта надо отправить в отставку психологию чувств, переживаний и сознания. Надо *увидеть* и *сказать*, что тут происходит. Вот что обнаруживается: настроения — не нечто такое, что только наличествует: они сами — как раз основной вид и способ бытия, а именно вот-бытия, а это всегда напрямую означает: бытия-друг-с-другом. Они суть способы вот-бытия, а тем самым — способы от-бытия. Настроение — это некий строй, не только форма или модус, но строй в смысле мелодии, которая не парит над так называемым наличным бытием человека, но задает тон этому бытию, т. е. настраивает и обустривает «что» и «как» его бытия.

Таким образом, мы имеем позитив к первому негативному тезису, гласящему, что настроение — не сущее: в позитивном отношении оно есть основной способ, *основная мелодия, какой вот-бытие существует как вот-бытие*. Теперь у нас есть и противотезис ко второму негативному тезису, гласящему, что настроение не есть нечто непостоянное, мимолетное, только субъективное: поскольку настроение есть исходное «как», в котором всякое вот-бытие есть так, как оно есть, то на-

строение, — не самое непостоянное из всего непостоянного, но то, что исконно наделяет вот-бытие *основанием и возможностью*.

Из всего этого нам надо выучиться пониманию того, что значит правильно воспринимать так называемые «настроения». Речь идет не о том, чтобы, в сравнении с психологией, правильно определить характер душевных переживаний и тем самым «улучшить» психологию: речь о том, чтобы сначала вообще суметь увидеть *вот-бытие* человека. Настроения — это *основострой*, в которых мы так-то и так-то *находимся*. Настроения — это то *Как*, в соответствии с которым человеку так-то и так-то. Правда, — по причинам, которые теперь не следует обсуждать, — это «кому-нибудь так-то и так-то» мы часто воспринимаем как нечто безразличное по отношению к тому, *что* мы замыслиаем; по отношению к тому, *чем* мы заняты, *что* с нами становится. И все-таки: это «кому-то так-то и так-то» никогда не является только следствием и сопутствующим явлением нашего мышления и действия, но всегда оно — грубо говоря — есть их условие, «среда», в которой они только и могут совершаться. И как раз *те* настроения, на которые мы совсем не обращаем внимания и за которыми уж подавно не наблюдаем, те настроения, которые настраивают нас так, что нам кажется, будто никакого настроения вообще нет, как будто мы вообще не настроены, — эти настроения суть самые могущественные.

Прежде всего и чаще всего нас поражают только особые, «крайние» настроения: радость, печаль. Тихая тревога и сдержанное довольство уже не так заметны. Но кажется, что вообще отсутствует и все-таки присутствует как раз та *ненастроенность* (Ungestimmtheit), в которой мы ни расстроены, ни настроены на «добрый лад». Однако в этом «ни—ни» мы тем не менее никогда не бываем ненастроенными. Но причины, по которым мы считаем нашу ненастроенность за отсутствие-настроения-вообще, совершенно особого рода. Когда мы говорим, что неунывающий человек поднимает настроение в обществе, это означает только то, что

настроение в этом обществе становится приподнятым или веселым. Это не значит, что до появления такого человека никакого настроения не было. Была ненастроенность, которую, по-видимому, трудно схватить и которая кажется каким-то безразличием, на самом деле таковым никоим образом не являясь. Мы снова видим: настроения никогда не всплывают в пустом пространстве души и не исчезают обратно: вот-бытие как вот-бытие всегда уже основательно настроено. Происходит только изменение настроений.

Предварительно и вчерне мы сказали: настроения — это «условие» и «среда» мышления и действия. Это значит, что они восходят к чему-то более исходному в нашем существе, в них мы впервые встречаем самих себя — как вот-бытие. Именно потому, что существо настроения состоит в том, чтобы не быть сопутствующим явлением, но возвращать вглубь вот-бытия, оно, это существо, остается для нас сокрытым и измененным; поэтому прежде всего мы улавливаем его из того, что сразу бросается в глаза, — из крайних проявлений настроения, из того, что вырывается наружу и исчезает. Поскольку мы воспринимаем настроения в ракурсе этих крайних проявлений, они кажутся нам какими-то происшествиями среди прочих, и мы не замечаем самобытное бытие-настроенным, не видим исходную пронизанность настроением всего вот-бытия как такового.

Отсюда становится ясно: пробуждение настроений — это умение схватить вот-бытие в отношении той или иной его «мелодии», в которой оно пребывает, уловить вот-бытие как вот-бытие или, лучше сказать, дать ему возможность быть так, как оно есть или может быть как вот-бытие. Быть может, это пробуждение — необычное делание, нелегкое и смутное. Если мы поняли нашу задачу, тогда нам надо непременно следить за тем, чтобы теперь мы вдруг не начали снова рассуждать о настроении и о пробуждении, но совершали само *действие* пробуждения.

*§ 18. Удостоверение нашего сегодняшнего положения
и господствующего в нем фундаментального
настроения как предпосылка пробуждения этого
настроения*

Но даже если мы и придерживаемся этого, мы все равно сталкиваемся с неизбежными трудностями, пробегая которые лишь убеждаемся, что пробуждать фундаментальное настроение далеко не так просто, как, например, рвать цветы.

а) Четыре толкования нашего сегодняшнего положения: противоположность жизни (души) и духа у Освальда Шпенглера, Людвига Клагеса, Макса Шелера, Леопольда Циглера

Итак, приступим к пробуждению фундаментального настроения! Сразу же возникает вопрос: *какое* настроение нам надо пробудить или же сделать бодрствующим в нас самих? То настроение, которое из глубины пронизывает *нас* собою? Но кто же *мы*? Как мы себя понимаем, произнося сейчас слово «себя»? Мы — это количество человеческих индивидов, собравшихся в этой аудитории? Или речь идет о тех «нас», перед которыми здесь, в университете, стоит задача изучения наук? Или о тех, которые, принадлежа университету, одновременно вовлечены в процесс формирования духа? А эта история духа — только ли немецкая она или ее надо рассматривать как западное и затем как европейское событие? Или круг того, в чем мы находимся, надо расширить еще сильнее? Мы говорим «нас», но в каком положении находящихся? И каковы его пределы и границы?

Чем шире перспектива, в которой мы воспринимаем это положение, тем сильнее блекнет горизонт, тем неопределеннее задача. И все-таки мы чувствуем: чем шире перспектива, тем жарче и решительнее она нас захватывает — каждого из нас.

Но тем самым мы становимся ближе и к той ясной задаче, от которой нам, по-видимому, больше не укрыться. Если мы должны и хотим пробудить в себе фундаментальное настроение, тогда нам надо *удостовериться в нашем положении*. Какое настроение надо для нас сегодня разбудить? На этот вопрос мы сможем ответить только в том случае, если достаточно знаем само наше положение, чтобы оттуда заключить, каким фундаментальным настроением мы властно пронизаны. Ведь если при пробуждении фундаментального настроения и осознании цели, ради которой это делается, речь идет о чем-то существенном и последнем, мы должны видеть наше положение максимально широко. Как удовлетворить этому требованию? Присмотревшись внимательнее, мы увидим, что требование охарактеризовать наше положение не только не ново: эта задача уже по-разному выполнена. Для нас речь пойдет только о том, чтобы придать *единство* этой характеристике и выделить ее *сквозную основную черту*.

Поискав принимаемые в расчет недвусмысленные характеристики (изложения, толкования) нашего положения, мы можем выделить и очень кратко обозначить *четыре* из них. В подобных случаях выбор всегда не свободен от произвола. Впрочем, выигрыш покроет издержки.

Самым известным и на короткое время волнующим истолкованием нашего положения стало истолкование, выраженное в следующем заголовке — «Закат Европы»³⁶. Для нас существенно то, что — как основной тезис — лежит в основе этого «пророчества». Будучи сведенным в одну формулу, оно таково: закат жизни в духе и через дух. То, что дух, особенно как разум (*ratio*) формирует для себя, что он создал в технике, экономике, международных отношениях, во всем преобразовании жизни, нашедшем свое символическое выражение в образе большого города, — все это

³⁶ *Spengler O. Der Untergang des Abendlandes. Bd. 1. Wien und Leipzig 1918. Bd. 2. München, 1922.*

оборачивается против души, против жизни, подавляя ее и понуждая культуру к закату и распаду.

Второе толкование движется в том же измерении, с той лишь разницей, что взаимоотношение души (жизни) и духа рассматриваются несколько по-иному. В соответствии с этой точкой зрения, дело не ограничивается пророчеством, согласно которому дух влечет культуру к закату: оно доходит до отречения от духа. Дух расценивается как противник души³⁷. Дух — это болезнь, которую надо изгнать, чтобы освободить душу. Освобождение от духа здесь означает: назад к жизни! Жизнь же воспринимается как бурление темных инстинктов, которое одновременно понимается как питательная среда для мистического. Эта точка зрения представлена популярной философией *Людвига Клагеса*. На нее существенное влияние оказали *Бахофен* и прежде всего *Ницше*.

Третье толкование также удерживает измерение первых двух, но не говорит о закате духа по отношению к жизни, равно как не желает борьбы жизни против духа. Оно, скорее, пытается и стремится уравнивать жизнь и дух. Такова точка зрения Макса Шелера в последний период его философствования. Яснее всего она выражена в его докладе «Человек в эпоху уравнивания»³⁸, прочитанном в высшей школе Лессинга. Для Шелера человек живет в эпоху уравнивания жизни и духа.

Четвертое толкование, по существу, движется в орбите третьего, но в то же время вбирает в себя первое и второе. В какой-то мере оно — самое несамостоятельное, и с философской точки зрения — самое несостоятельное. Его стоит только упомянуть, потому что оно привносит некоторую историческую категорию в характеристику нашего сегодняшнего положения и ожидает нового Средневековья. Средне-

³⁷ *Klages L.* Der Geist als Widersacher der Seele. Band 1 und 2. Leipzig, 1929.

³⁸ *Scheler M.* Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs. In: Ders., Philosophische Weltanschauung. Bonn, 1929. S. 47 ff.

вековые здесь не следует понимать как возрождение определенной исторической эпохи, которую мы знаем, но, правда, понимаем совершенно по-разному: на самом деле это именование намекает на третье толкование. Имеется в виду промежуточно-посредническая эпоха, которая, по замыслу автора, должна привести к новому снятию противоположности «жизни и духа». Представитель этого четвертого толкования — *Леопольд Циглер* и его книга «Европейский дух»³⁹.

Это лишь краткое и формальное указание на то, что сегодня только в таком виде и знают, о чем говорят, что отчасти уже снова позабыли, — толкования, которые частично заимствованы из вторых и третьих рук и оформлены в некую общую картину; нечто такое, что в дальнейшем пронизывает собой высокую журналистику нашего века и создает — если можно так сказать — то духовное пространство, в котором мы движемся. Если в сделанном нами указании на четыре истолкования нашего положения захотят увидеть нечто большее, чем оно на самом деле собой представляет, а представляет оно лишь указание, тогда оно обязательно будет несправедливым, потому что слишком общо. И все-таки для нас существенна и важна основная черта этих толкований или, лучше сказать, та перспектива, в которой все они видят наше сегодняшнее положение. Это отношение между жизнью и духом, если опять-таки говорить формально. И не случайно, что эту черту мы обнаруживаем в ее столь формальном различии и противоположности.

Глядя на это различие и оба главных слова сразу скажут, что, заговорив о них, мы затронули давно известное; как с их помощью можно схватить своеобразие сегодняшнего и будущего положения человека? Но было бы ошибкой видеть в обоих титулах простое обозначение двух составных частей человека (душу (жизнь) и дух), двух составных частей, которые издавна за ним признавали и о соотношении которых издав-

³⁹ *Ziegler L. Der europäische Geist. Darmstadt, 1929.*

на спорили. Напротив, эти титулы по своему смысловому содержанию восходят к определенным основным установкам человека. Если именно так мы и будем воспринимать эти выражения, тогда действительно легко обнаружится, что здесь речь идет не о теоретическом прояснении отношения между духом и душой, а о том, что имеет в виду *Ницше*, говоря о *дионисийском* и *аполлоническом*. Таким образом, и все четыре толкования возвращаются к этому общему источнику — к Ницше и определенному его пониманию. Все четыре толкования возможны только при определенном восприятии ницшевской философии. Это указание сделано не для того, чтобы поставить под вопрос оригинальность толкований: у него лишь одна цель — показать то место и источник, в соотношении с которыми и должно совершаться разбирательство как таковое.

б) Основная ницшевская противоположность
между дионисийским и аполлоническим
как источник четырех толкований
нашего сегодняшнего положения

Здесь мы не можем вдаваться в подробное рассмотрение того, как Ницше понимал эту основную противоположность. Рассмотрим ее лишь в той мере, которая дает возможность увидеть, о чем идет речь. Позднее мы яснее увидим, насколько можно освободиться от этой задачи интерпретации четырех толкований нашего положения и их источника.

Противоположность Дионис—Аполлон довольно рано начинает нести и направлять философствование Ницше. Он сам знал это. Противоположность, заимствованная из античности, должна была раскрыться юному филологу-классику, желавшему порвать со своей наукой. Но он также знал, что как бы эта противоположность ни упрочивалась в его философствовании, она меняется вместе с этим последним. Он сам знал: «Лишь тот мне родствен, кто всегда в дороге». Я намеренно хотел бы обратить внимание на то последнее

толкование, которое он дал в своем большом и решающем труде, том труде, который ему не дано было совершить так, как он его задумал, — в «Воле к власти». Заголовок второго раздела IV книги гласит: «Дионис»⁴⁰. Здесь собраны своеобразные афоризмы, да и весь труд в большей степени представляет собой нагромождение существенных мыслей, требований, оценок. Прежде всего я хочу привести подтверждение тому, сколь ясно Ницше незадолго до своего крушения сознавал, что эта противоположность довольно рано его определила. В 1869 г., еще до защиты диссертации, Ницше пригласили в Базель на должность внештатного профессора.

«Около 1876 г. меня охватил страх, когда увидев, куда клонятся отношения с Вагнером, я понял, что все мои прежние устремления окажутся *скомпрометированными*: я был очень крепко привязан к нему, всеми узами глубокого единства чаяний, благодарностью, чувством незаменимости и абсолютного лишения, которое я видел перед собою.

Приблизительно в то же самое время мне почудилось, что я навсегда *заключен* в темницу моей филологии и преподавательской деятельности — в случайность и подспорье моей жизни: я уже не знал, как мне выбраться, и чувствовал себя усталым, измотанным, истощенным.

Тогда же я понял, что мой инстинкт устремляется совсем не к тому, к чему стремился Шопенгауэр: к *оправданию жизни*, даже в самых ужасных, двусмысленных и лживых ее проявлениях: — для этого у меня в руках была формула „дионисийский“»⁴¹.

Позднее он пишет: «Обман Аполлона: *вечность* прекрасной формы; аристократическое законодательство „да будет так всегда!“».

Дионис: чувственность и жестокость. Непостоянство можно было бы истолковать как наслаждение

⁴⁰ *Nietzsche. Der Wille zur Macht. Gesammelte Werke. München, 1920 ff. Bd. XIX, S. 336 ff.*

⁴¹ *a. a. O. S. 337, n. 1005.*

творящей и разрушающей силы, как *непрестанное творчество*»⁴².

Далее следует отрывок, в котором Ницше самым, пожалуй, прекрасным образом решительно разъясняет природу этой противоположности, связывая ее с ее источником: «Словом „дионисийский“ выражается: порыв к единству, выход за пределы личности, повседневности, общества, реальности, по ту сторону пропасти исчезновения: страстно-мучительное переполнение и перетекание в более темные, более полные и парящие состояния; восторженное принятие всей полноты жизни как чего-то такого, что во всяком чередовании остается равным себе, равномошным, равноблаженным; великое пантеистическое сорадование и сострадание, одобряющее и освящающее даже самое ужасное и сомнительное, что есть в жизни; вечная воля к сотворению, плодотворности, возвращению; единое чувство неизбежности созидания и уничтожения.

Словом „аполлонический“ выражается: порыв к совершенному бытию-для-себя, к типическому „индивиду“, ко всему, что упрощает, выделяет, делает сильным, ясным, недвусмысленным, типическим: свобода под законом.

Дальнейшее развитие искусства так же неизбежно связано с их антагонизмом, как развитие человечества с антагонизмом полов. Полнота силы и умерение, высшая форма самопрития в холодной, благородной, неприступной красоте: аполлонизм эллинской воли»⁴³.

Затем он описывает происхождение этого толкования и через него дает глубочайшее истолкование эллинизма: «Эта противоположность дионисийского и аполлонического внутри греческой души — одна из великих загадок, которая привлекала меня, когда я пытался разгадать природу греческого. В принципе, больше всего я старался разгадать, почему именно грече-

⁴² а. а. О. S. 359 f., n. 1049.

⁴³ а. а. О. S. 360 f., n. 1050.

ский аполлонизм должен был вырасти из дионисийской подпочвы: дионисийскому греку надо было стать аполлоническим, т. е. волю к чудовищному, многообразному, неопределенному, ужасному сломить волей к мере, простоте, упорядочению в правило и понятие. Безмерное, беспорядочное, азиатское лежит в его глубине: храбрость грека — в борьбе с его азиатством: красота не даруется ему, равно как логика, естественность обычая, — она завоевывается, желается, достигается в борьбе — она есть его *победа*»⁴⁴.

А теперь последнее — дабы намекнуть на то, как эта противоположность решительно преобразовалась в «два типа: Дионис и Распятый». «[...] Сюда я отношу *Диониса* греков: религиозное приятие жизни, всей, не отвергнутой и ополовиненной, жизни (типично — что половой акт пробуждает — глубину, тайну, благоговение).

Дионис против „Распятого“: вот вам антитеза. [...]. Бог на кресте — это проклятие жизни, знак отрешения от нее; — растерзанный Дионис — это *обетование* жизни: она вечно возрождается и восстает из уничтожения»⁴⁵. Не надо много слов, чтобы увидеть, что в Ницше по-настоящему жила та противоположность, которая в описанных нами четырех толкованиях нашего положения никоим образом не давала о себе знать, но сказывалась только как нечто унаследованное, как литературная форма.

Здесь не решается, какое из этих толкований оказывается правильное в смысле близости к Ницше. Тем более здесь мы не можем показать, что ни одно из них не является правильным, потому что ни одно *не может* быть правильным, поскольку они промахиваются мимо существа его философии, которая, со своей стороны, покоится на странных основаниях, показывающих, что в действительности они утверждены на очень вульгарной и, с метафизической точки зрения, в высшей степени сомнительной психологии. Впрочем,

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ a. a. O. S. 364 f., n. 1052.

Ницше может себе это позволить. И все-таки это не охранная грамота.

Мы знаем только то, что *Ницше* — это источник названных толкований. Мы говорим это не для того, чтобы вменить им это в зависимость и умалить их оригинальность, но чтобы назвать направление, способствующее пониманию, и показать место настоящего разбирательства (ср.: круг Георге, психоанализ).

с) Глубокая тягостная скука (*die Langeweile*)
как сокрытое фундаментальное настроение
культурно-философских толкований нашего
положения

Для нас все эти вопросы вторичны. Мы даже не спрашиваем, правильны или неправильны все эти толкования нашего положения. В таких случаях всегда почти все оказывается правильным. И тем не менее указание на них существенно. Ведь что совершается в этих толкованиях? Мы говорим: *диагноз* культуры, в котором с помощью названных категорий жизни-духа мы одним махом проносимся сквозь мировую историю и вылетаем за ее пределы. Хотя благодаря этому сегодняшнее должно занять свое *место*, должно определиться его *положение*, нас самих это всемирно-историческое определение местоположения, это вычисление и подсчет того, как обстоит дело с нашей культурой, совершенно не затрагивает, не говоря уже о том, чтобы они нас захватывали. Напротив, сенсационное ощущение целого — вот что надо, т. е. всегда непризнаваемое и тем не менее опять мнимое успокоение, пусть даже сугубо литературного свойства и характерно недолговечное. Вся эта установка ни к чему не обязывающей и как раз поэтому интересной культурной диагностики становится еще более волнующей благодаря тому, что, явным или неявным образом, она оформляется и преобразуется в *прогноз*. Кому не хотелось бы знать, что впереди! Ведь тогда можно успеть приготовиться к этому, чтобы настоящее еще меньше тяго-

тило, требовало и захватывало! Эти всемирно-исторические культурные диагнозы и прогнозы не достигают нас, *они на нас не посягают*. Напротив, они освобождают нас от нас самих и показывают нам нас самих же во всемирно-историческом положении и роли. Эти культурные диагнозы и прогнозы суть характерные проявления того, что называют «философией культуры» и что теперь дает о себе знать в различных более слабых или более фантастических разновидностях. Эта философия культуры не захватывает нас в нашем сегодняшнем положении, но всегда видит только сегодняшнее, правда, совсем без нас, — то сегодняшнее, которое есть не что иное, как вечно-вчерашнее. Эти толкования нашего положения мы намеренно характеризовали чужими словами — диагноз, прогноз — потому что их существо — не в исконном возрастании: они — хотя вовсе не случайно — ведут литературное существование.

Но если, толкуя наше сегодняшнее положение, философия культуры как раз *нас-то* и не *схватывает* или — тем более — не *захватывает*, тогда в наших предыдущих размышлениях мы заблуждались, решив, что, для того чтобы постичь наше фундаментальное настроение, нам прежде надо удостовериться в нашем положении именно таким путем.

Но могут сказать, что, быть может, один только этот особый вид толкования нашего положения недостаточен; что-то вдобавок еще требует доказательства, что-то мы до сих пор не показали специальным образом. Ведь в любом случае мы используем какие-то признаки, по которым и видим, *где* мы теперь стоим. Все-таки выражение нашей души — это как раз *культура*. Да, сегодня это распространенное мнение, гласящее, что именно по путеводной нити выражения, символа можно по-настоящему и единственно философски понять как культуру, так и человека в ней. Сегодня философия культуры говорит о выражении, символе, символических формах. Будучи душой и духом, человек запечатлевает выраженное им в соответствующих образах, которые несут в себе определенное значение и на основании этого значения наделяют смыс-

лом выражающее себя вот-бытие. Грубо говоря, такова схема сегодняшней философии культуры. Здесь опять почти все правильно вплоть до существенного. Остается только спросить еще раз: существенно ли это рассмотрение человека? Что происходит — если совершенно отвлечься от культурно-философского включения человека в культуру — в этих толкованиях? Человек, и, быть может, также сегодняшний человек, представляется с точки зрения явленных им достижений. И все-таки остается нерешенным, *касается ли и захватывает ли* это представление человека его *вот-бытие*, приносит ли его в бытие; не получается ли так, что это представление, ориентированное на выражение, не только фактически промахивается мимо существа человека, но и обязательно *должно* промахнуться, причем эстетика тут совсем не принимается во внимание. Иными словами: эта философия достигает лишь *представления* человека, но никогда не достигает до его *вот-бытия*. Она не только фактически не достигает до него, но принципиально не может этого сделать, потому что сама загроживает себе туда путь.

Правда, мы, наверное, должны — как раз в том случае, если и потому что стремимся пробудить фундаментальное настроение — исходить из «выражения», в котором мы только представлены. Может быть, в действительности это пробуждение выглядит как констатация в смысле прочного по-ставления, и все-таки оно есть нечто иное, непохожее на представление и фиксированное по-ставление. Итак, если нам не отделаться от мысли, что все, что мы говорим, выглядит как представление нашего положения и похоже на констатацию настроения, лежащего в его основе и выражающегося в нем; если мы не можем отрицать эту видимость и тем более не можем отбросить ее, тогда это говорит только об одном: как раз теперь и заявляет о себе *двусмысленность*. Надо ли этому удивляться? Если наша вступительная характеристика сущностной двусмысленности философствования, *нашего* философствования, не была пустой фразой, нацеленной только на то, чтобы сказать о философии что-нибудь

особенное, то сейчас, в *начале*, эта *двусмысленность* и должна сказаться. Мы не будем тешить себя надеждой, что ее, по меньшей мере, можно устранить нашим прежним разъяснением и утверждением, согласно которым между представлением духовного положения и пробуждением фундаментального настроения существует теоретическое различие. От этого нам ничуть не легче. Чем подлиннее будет наше начинание, тем больше мы позволим проявиться этой двусмысленности, тем жестче станет перед каждым из нас задача решить для себя, понимает действительно ли он, или нет.

Если культурно-философский способ толкования нашего положения — заблуждение, тогда нам не надо спрашивать: *где мы стоим?* Нам надо спросить: как *обстоят дела с нами?* Если же с нами они обстоят каким-то образом — так-то или так-то — тогда и мы не в пустоте, а тоже где-то. Мы хорошо сделаем, если из того, *где мы стоим*, заключим, как обстоит дело с нами. Следовательно, прежде нам надо все-таки представить наше собственное положение, — может быть, только для того, чтобы охарактеризовать его не так, как это произошло в названных толкованиях. Правда, это совсем не обязательно. Мы знаем о нем уже достаточно, не вдаваясь в те толкования и не добавляя другого. Нам также не надо отклонять их как неправильные. О нашем положении мы знаем уже достаточно хотя бы потому, что нам известно: *есть эти толкования* — господство философии культуры — и они по-разному — правда, так, что это не поддается проверке — определяют вот-бытие.

А теперь спросим еще раз: что происходит в той ситуации, когда эти культурные диагнозы, пусть даже совсем по-другому, достигают нашего слуха? Что происходит в той ситуации, когда эта высокая журналистика заполняет наше «духовное» пространство или вообще очерчивает его? Может, это просто мода? И можно ли говорить, что что-то преодолено, когда это характеризуют как «модную философию», тем самым пытаясь ее умалить? Мы не можем и не хотим прибегать к столь дешевым средствам.

Мы сказали: эта философия культуры в любом случае представляет наше сегодняшнее положение, но не захватывает *нас*. Более того, она не только не схватывает нас, но освобождает нас от нас самих, наделяя нас какой-то ролью в мировой истории. Она освобождает нас от нас самих и все-таки тут же как раз и остается антропологией. Бегство, переименование, видимость и лживость только обостряются. А теперь *решающий* вопрос: чем объясняется то, что мы даем себе эту роль и даже *должны* давать? Неужели мы стали для самих себя настолько *незначительными*, что нуждаемся в роли? Почему мы больше не находим для себя никакого значения, т. е. никакой существенной возможности бытия? Может быть, потому что совершенно отовсюду нам открывается *безразличие*, причины которого мы не знаем? Но кому хочется так говорить, когда международные связи, техника, экономика влекут человека к себе и заставляют постоянно находиться в движении? И несмотря на это мы ищем *для себя роли*. В чем дело? — спрашиваем мы снова. Нам надо снова сделаться интересными для себя? Почему нам это *надо*? Может, потому, что мы сами стали для себя, самих себя, *скучными*? Сам человек наскучил себе? Почему? *Может быть, в конце концов, с нами случилось так, что глубокая тягостная скука, подобно безмолвному туману, клубится в пропасти вот-бытия?*

Итак, чтобы удостовериться для себя наше положение, в конечном счете совсем не нужны никакие культурологические диагнозы и прогнозы, потому что они только дают нам роль и освобождают от самих себя, вместо того чтобы пробудить в нас желание найти себя. Но как нам искать себя? В тщеславном самолюбовании, в том отвратительном обнюхивании всего психического, что сегодня уже не знает никакой меры? Или же нам надо найти себя так, чтобы при этом самим *вернуть* себя, причем вернуть себе — так, чтобы *здать* самим себя в своей задаче стать тем, что мы суть?

Итак, нам не следует убегать от себя, занимаясь пространными разговорами о культуре, равно как бегать за собой, вооружившись любопытствующей пси-

хологией: мы должны найти себя, найти так, чтобы мы привязались к нашему вот-бытию и оно, вот-*бытие*, стало для нас *единственно* обязующим.

Но найдем ли мы себя через указание на ту *глубокую тягостную скуку*, которую пока, может быть, никто из нас и не знает? Может быть, эта сомнительная *глубокая скука* и есть то *искомое фундаментальное настроение*, которое надо *пробудить*?

ГЛАВА ВТОРАЯ

ПЕРВАЯ ФОРМА ТЯГОСТНОЙ СКУКИ: ПОСКУЧЕНИЕ ОТ ЧЕГО-ЛИБО

*§ 19. Спорность тягостной скуки.
Пробуждение этого фундаментального настроения
как давание-быть-бодрствующим,
как предохранение от усыпления*

Кажется, что, указав на эту глубокую тягостную скуку, мы совершили как раз то, чего пытались избежать с самого начала — констатации фундаментального настроения. Но констатировали ли мы его? Ни в коем случае. Мы совсем не можем его констатировать, настолько не можем, что каждый — и это единственное, что он может сделать — станет отрицать, что нечто подобное присутствует. Нам настолько его не уловить, что каждый скажет: мы произвольно утверждали его наличие. Но отрицаем ли мы его или утверждаем — речь не об этом. Давайте вспомним: мы просто спросили: Может быть, в конце концов, с нами случилось так, что глубокая тягостная скука, подобно безмолвному туману, клубится в пропасти вот-бытия?

Однако пока эта скука остается под вопросом, мы не можем ее разбудить. Или все-таки можем? Что значит: скука для нас под вопросом? Пока формально это означает: мы не знаем, проникает ли она нас своим

настроением или нет. Кто «мы»? *Мы* этого не знаем. Незнание и неведение этой скуки — не со-принадлежит ли оно как раз тому, как мы суть, т. е. *нашему* положению? Почему мы не знаем о ней? Разве потому, что ее вовсе нет? Или — потому, что мы *не хотим* знать о ней? Или мы все-таки знаем о ней? Может, нам «только» мужества недостает на то, что мы знаем? В конце концов, мы не хотим о ней знать и постоянно стремимся *уйти* от нее. Если мы столь постоянно стараемся от нее уйти, у нас, в конце концов, возникают проблемы с совестью, мы цепляемся за ее же отговорки и успокаиваем себя тем, что внушаем себе и доказываем: мы не знаем о ней — значит, ее нет.

Как мы уходим от тягостной скуки (*die Lange-weile*), в которой для нас, как мы сами говорим, *вре-мя* тянется (*die Zeit lang wird*)? Просто: каждый раз, сознательно или неосознанно, мы стараемся скоротать время, с радостью принимаемся за важнейшие и существеннейшие дела — хотя бы ради того, чтобы они заполнили время. Кто станет это отрицать? Разве надо констатировать, что эта тягостная скука при нас?

Но что значит: мы *гоним* и *разгоняем* ее? Мы непрестанно заставляем ее *уснуть*. Ведь ясно, что мы не можем ее уничтожить, даже если удвоим свои старания. Мы «знаем» — в примечательном знании — что в любую минуту она может вернуться. И вот она уже тут. Мы отпугиваем ее. Заставляем уснуть. Не хотим ничего знать о ней. Это не значит, что мы хотим изгнать ее из нашего сознания; это значит, что мы не хотим позволить ей бодрствовать, — ей, которая, в конце концов, уже не спит и открыто — пусть даже совсем издалека — взирает в наше вот-бытие и этим взором уже пронизывает нас и про-настраивает.

Но если она уже бодрствует, тогда ее не надо и будить. На самом деле не надо. Пробудить это фундаментальное настроение значит не просто сделать его бодрствующим, но дать ему *быть таковым, предохранить от засыпания*. Отсюда нетрудно сделать вывод: задача не стала легче. Может быть, эта задача существен-

но труднее и похожа на то, что нам известно во всякое время: легче резко разбудить человека, чем не дать ему заснуть. Но тяжела ли она или легка, здесь несущественно.

Перед нами уже куда более существенная трудность. Не дать тягостной скуке уснуть — странное или почти безумное требование. Разве оно не совершенно противоположно тому, что ежедневно и ежечасно предпринимает всякое естественное и здоровое человеческое поведение: оно как раз торопит время и не дает появиться именно тягостной скуке, т. е. отпугивает ее, заставляет заснуть? Мы же собираемся сделать так, чтобы она бодрствовала! Тягостная скука — кто не знаком с нею, всплывающей в самых различных обликах и одеяниях: нередко она захватывает нас лишь на какие-то мгновения, но часто долго терзает и угнетает. Кто не знает, что, как только она приходит, мы сразу принимаемся ее отталкивать и стараемся прогнать, что это не всегда удается и нередко как раз тогда, когда мы перепробовали все, что только можно, она становится упрямой, строптивой, подавно никуда не уходит или еще чаще возвращается, медленно доводя нас почти до тоски? Даже когда удастся отпугнуть ее, разве тогда мы не знаем — как раз тогда — что она может вернуться? Разве не смотрим вослед этой благополучно Изгнанной и Исчезнувшей со странным пониманием того, что она ведь в любое время может снова оказаться с нами? Разве это не ее свойство, коль скоро она так себя и показывает?

Но куда она исчезает и откуда снова приходит — это крадущееся нечто, вносящее смуту в наше вот-бытие? Кто ее не знает? И все-таки сможет ли кто-нибудь прямо сказать, что же, собственно, представляет собой это, всем и каждому известное? Что она такое, коль скоро, имея его в виду, мы ставим перед собой задачу дать ей, именно ей, возможность бодрствовать? Или эта тягостная скука, которую мы так хорошо знаем и о которой теперь так неясно говорим, — лишь тень настоящей? Ведь мы уже спрашивали и спрашиваем вновь и вновь: может быть, в конце концов, с нами слу-

чилося так, что *глубокая* тягостная скука, подобно безмолвному туману, клубится в пропасти вот-бытия?

§ 20. Фундаментальное настроение тягостной скуки, ее отношение ко времени и три метафизических вопроса о мире, конечности, отъединенности

Эта *глубокая тягостная скука* есть *фундаментальное настроение*. Чтобы взять верх над нею, мы торопим время, поскольку в *тягостной* скуке (Langeweile) оно становится для нас долгим (lang). Время становится долгим, тянется. Но разве оно должно быть коротким? Разве мы, каждый из нас, не желаем себе очень долгого времени? Но когда оно становится для нас долгим, мы гоним его и это долгодление! Мы не хотим, чтобы оно «тянулось», но оно все-таки «тянется». Тягостная скука, долгое, тянущееся время — особенно в алеманском словоупотреблении — не случайно «страдать от долговременья» равнозначно «страдать от ностальгии». У кого-то долговременье в... = у него же ностальгия по... Разве это случайно? Или нам лишь с трудом дается постижение и почерпание мудрости языка? Глубокое скучное долговременье — ностальгия. Ностальгия, какая-то ностальгия — слышали мы где-то — есть философствование. Тягостная скука как скучное долговременье — фундаментальное настроение философствования. *Тягостная скука — что она такое?*

Тягостная скука — каким бы при этом ни было ее последнее существо — почти осязательно показывает, особенно в нашем немецком слове, *отношение ко времени*, способ нашего стояния в нем, времячувствие (Zeitgefühl). Таким образом, тягостная скука и вопрос о ней приводят нас к проблеме времени. Сначала нам надо заняться проблемой времени, чтобы определить тягостную скуку как определенное к нему отношение. Или наоборот только эта тягостная скука и подводит нас к времени, к пониманию того, *как время вибрирует в глубинной основе вот-бытия*, а мы только потому и имеем возможность «действовать» и «лабиринтовать»

в нашей привычной поверхностности? Или ни первое (от тягостной скуки ко времени), ни второе (от времени к тягостной скуке) не есть правильная постановка вопроса?

Но ведь мы не поднимаем проблему времени, не ставим вопрос о том, что есть время, — мы ставим три совсем других вопроса: что такое *мир, конечность, отъединенность*. В направлении и орбите этих трех вопросов и должно двигаться и удерживаться наше философствование. Более того, они должны вытекать из *фундаментального настроения*. Она, эта глубокая скука — если бы мы уже знали, что это такое, или даже были бы проникнуты ею! Но если предположить, что так оно и есть, и мы пронизаны этим фундаментальным настроением: какое же отношение тогда имеет оно к вопросу о мире, конечности, отъединенности? Понятно, что фундаментальное настроение скуки связано со временем и проблемой времени. *Или в конечном счете сами эти вопросы связаны с вопросом о времени?* Разве мы не помним древнего убеждения, согласно которому мир однажды возник и только в единстве с ним возникло и время; что оба они одинаково древни, одинаково исконны и родственны. Разве не существует и менее почтенного и самопонятного мнения, согласно которому конечное и есть временное? Следовательно, конечность так же срослась со временем, как и мир. Разве мы не знаем старого метафизического учения, согласно которому единичное становится таковым благодаря соответствующему месту во времени, и, стало быть, как вопросы о мире и конечности, названные первыми, так и проблема отъединенности в итоге — проблема времени. Время же, со своей стороны, стоит к *нам* в отношении тягостной скуки. Следовательно, эта последняя — фундаментальное настроение нашего философствования, в котором мы и разворачиваем три вопроса: о мире, одиночестве и отъединенности. При этом само время есть нечто такое, что определяет нас в нашей разработке этих трех ведущих вопросов. Если оно связано с тягостной скукой, а с другой стороны, каким-то образом является основой для

этих трех вопросов, тогда фундаментальное настроение этой скуки составляет характерное временное отношение в человеческом вот-бытии и тем самым — характерную возможность дать ответ на эти вопросы. Может быть, все это действительно так. Но если это так и есть, тогда все сказанное остается все-таки только предварительным выявлением широкой и пока еще темной перспективы. Все это должно служить только тому, чтобы стала понятнее та растерянность, в которой мы оказываемся, если теперь, *вознамерившись рассмотреть три упомянутых метафизических вопроса, мы должны пуститься в рассмотрение скуки.*

Ведь неясным для нас остается как раз то, в какой мере эта скука должна быть нашим фундаментальным настроением и, по-видимому, существенным основонастроением. Может быть, в нас вообще ничего такого не слышится, и мы никак на это не отзываемся. Тогда в чем причина? Может быть, нам не знакома именно *эта* скука, потому что мы вообще не понимаем скуки *в ее существе*. Быть может, мы не понимаем ее существа потому, что она *еще ни разу не стала для нас существенной*. И в конечном счете она и не может стать для нас таковой, потому что прежде всего и почти всегда принадлежит к тем настроениям, которые мы не только каждый день гоним от себя, но которым нередко, даже когда они и присутствуют, не позволяем настраивать нас как настроению. Может быть, как раз та скука, которая часто как будто только проскальзывает мимо нас, существеннее *той*, с которой мы совершенно недвусмысленно бьемся, когда что-нибудь определенное наводит ее на нас, поскольку эта последняя вызывает неудовольствие. Может быть, существеннее та скука, которая не настраивает нас ни на хороший, ни на дурной лад, но все-таки настраивает, причем так, как будто мы вообще не настроены.

Эта поверхностная скука должна привести нас в *глубинную*, или, точнее говоря, поверхностная должна открыться как глубокая, пронизать нас своим настроением в глубинной основе вот-бытия. Эта мимолетная, попутная, *несущественная* скука должна стать *суще-*

ственной. Как это сделать? Недвусмысленно и намеренно произвести ее в нас? Ни в коем случае. Здесь нам совсем ничего не надо предпринимать. Напротив, мы и так уже слишком много предпринимаем. Эта скука сама становится существенной — тогда, когда мы не противостоям ей, когда, чтобы защититься, не торопимся сразу же на нее реагировать, когда, напротив, даем ей место. Именно этому мы и должны научиться в первую очередь: не *тотчас-противостоянию*, а *допущению-излета* (Ausschwingenlassen). Но как нам дать место этой пока несущественной, неулавливаемой скуке? Только так, чтобы не противостоять ей, но подпустить ее и дать ей сказать, чего же она хочет, и что она такое. Но и тогда необходимо, чтобы то, что мы называем скукой и как будто знаем, вообще было изъято из неопределенности. Но все это — не в смысле расчленения какого-то душевного переживания, а так, чтобы тем самым мы приблизились. К кому? К себе самим — *к себе самим как некоему вот-бытию*. (Двусмысленность!).

§ 21. Интерпретация скуки из скучного.
Скучное как удерживающее и оставляющее пустым.
Сомнительность трех обычных схем толкования:
отношение причины—следствия,
внутри-душевное, перенос

Итак, скука: подытожив всё, что мы уже сказали по этому поводу, мы увидим, что сказали о ней много разного, и все-таки уверены в одном: мы еще не поняли ее как *настроение*. Мы уже знаем и не хотим теперь забывать о том, что узнали: речь идет не о том, чтобы истолковать это или то настроение — если мы на самом деле хотим понять настроение, в конечном счете должно измениться наше основопонимание человека. Правильно понятое настроение впервые дает нам возможность схватить вот-бытие человека как таковое. Настроения — это не какой-то один класс переживаний, так что при их рассмотрении сама область пережива-

ний и их порядок остаются незатронутыми. Поэтому уже в начале мы намеренно не исходим из скуки — хотя бы потому, что в противном случае складывается довольно сильное впечатление, будто мы хотим подвергнуть анализу просто какое-то душевное переживание в нашем сознании. Мы отталкиваемся не от собственно скуки как таковой, а от *скучности*. Говоря формально, скучность есть то, что делает нечто *скучное* тем, что оно есть, когда оно, это *скучное*, *наводит скуку*.

Нечто *скучное* — вещь, книга, спектакль, торжественная часть какого-нибудь вечера, но и человек, общество, а также какие-нибудь окрестности или край — такое вот *скучное*, но это не сама скука. Или, в конце концов, даже скука может быть *скучной*? Мы оставляем эти вопросы открытыми и отставляем их в сторону до тех пор, пока сами не будем к ним подведены. Скучное мы знаем, как оно есть, потому что оно в своей *скучности* и через нее вызывает в нас *скуку*. Скучное нагоняет на нас *скуку*, и мы *скупаем*. Вот что получается: 1) *скучное в своей скучности*; 2) *поскучнение* (das Gelangweiltwerden) *через* такое *скучное* и *скупание* (das Sichlangweilen) *при* таковом; 3) *сама скука*.

Все три части связаны друг с другом? Или только первая со второй? Или, может быть, они — вообще нечто единое, только взятое с разных сторон? Наверное, здесь речь не идет о простом сосуществовании. Но как они относятся друг к другу? Все это остается нерешенным. Всякий раз мы видим одно: скука — это не просто душевное переживание, совершающееся где-то внутри; что-то от этой скуки, *нечто наводящее ее*, нечто такое, что вызывает *скупание*, идет нам навстречу как раз *из самих вещей*. Скорей всего, скука находится снаружи, сидит в *скучном* и снаружи прокрадывается в нас. Пусть поначалу это кажется странным и непонятным, но мы должны следовать тому, что выражает нам повседневный язык, отношение и суждение: сами вещи, сам человек, сами мероприятия, сами края — *скучны*.

Но что толку — тут же возразят нам — что мы пытаемся начать толкование скуки характеристикой

скучного? Ведь как только мы начнем это делать, нам придется сказать: скучное — это то, что заставляет нас скучать, т. е. вызывает скуку. Что ни говори, но узнать, что есть скучное в своей скучности, мы можем только из скуки, но не наоборот. Следовательно, начинать надо все-таки с самой скуки. Убедительное соображение. И все-таки в его основе — заблуждение, которое затемняет всю проблему. Ведь что происходит, когда определенные вещи и люди вызывают в нас скуку? Почему именно эти вещи и тот человек, этот край, а не другой? Кроме того, почему теперь эта вещь вызывает скуку, а в другой раз — нет, и то, что раньше наводило ее, внезапно совершенно перестает это делать? Ведь во всем этом должно быть нечто, что заставляет нас скучать. Что это? И откуда оно приходит? Мы говорим: то, что заставляет нас скучать, вызывает скуку. Но что такое это *вызывание*? Быть может, это какой-то процесс, похожий на то, как холод вызывает понижение столбика ртуту в термометре? Причина — следствие! Прекрасно! А быть может, это как бильярдный шар, который, столкнувшись с другим, заставляет его двигаться?

На таком пути мы никуда не продвинемся, не говоря уже о том, что само отношение причины—следствия, которое мы пояснили на примере двух соприкасающихся и сталкивающихся тел, в высшей степени проблематично. Каким образом скука наводит себя самое — как такое возможно? Я вновь и вновь подчеркиваю: не надо смущаться тем, что скучными мы считаем *сами вещи* и говорим, что *они сами* скучны. Нам никак не уйти от того, чтобы впервые, пусть не окончательно, но сказать: на нас оказывает влияние *само* скучное в его скучности. Но тогда поставим вопрос о скучности скучного: что это такое? Мы спрашиваем: что значит скучное, и одновременно задаем вопрос: что это за свойство?

Итак, нечто мы находим скучным. Мы считаем его таковым и говорим: оно (*есть*) скучно. Но когда мы говорим и считаем, что то или это «скучно», мы совсем не думаем, что оно вызвало скуку, вызвало ее в нас, что оно наводит ее на нас. Выражение «скучный» —

объективного характера. Например, какая-нибудь книга плохо написана, безвкусно оформлена и издана; она скучна. Скучна сама книга, сама по себе, а не только для нас, для чтения и во время чтения: скучна она сама, ее внутреннее строение. Быть может, совсем не обязательно скучать при чтении этой скучной книги, и наоборот, при чтении интересной книги можно все-таки скучать. Мы ставим это в один ряд.

Скучное — под этим мы подразумеваем: томительно тянущееся, бессодержательное; оно не возбуждает и не побуждает, ничего не дает, ему нечего сказать нам, оно никак нас не затрагивает. Однако это не сущностное определение, а просто первое напрашивающееся разъяснение. Но, разъясняя скучное именно так, мы все-таки неожиданно начинаем разъяснять, казалось бы, объективный характер скучности книги как нечто такое, что *так-то и так-то нас затрагивает* и, следовательно, находится в таком-то и таком-то отношении к нам как к субъектам, к нашей субъективности; так-то и так-то влияет на нас, о-пределяет. Но тогда скучность — не исключительно объективное свойство книги, как, например, ее плохой переплет. Таким образом, такая особенность, как «скучное», *принадлежит объекту* и одновременно *связана с субъектом*.

Но присмотревшись повнимательнее, мы увидим, что и в случае с плохим переплетом речь идет только о скучности, а не об объективном свойстве книги. «Плохой» здесь означает «безвкусный», и сразу становится ясно, что и эта объективная особенность связана с субъектом. Безвкусно то, что вызывает в нас не удовольствие, а, скорее, нечто противоположное. Но ведь «плохой переплет» может означать и то, что он изготовлен из неблагородного, ненастоящего, прежде всего из непрочного материала. Да, но даже здесь, где подразумевается качество самого материала, все равно видна связь с субъектом. Что значит «непрочный», «недолговечный» — в контексте долгого употребления, как раз за возможность долговременности и ценимого нами? Следовательно, и эта особенность связана именно с нашим обращением с книгой и ее перепле-

том. Получается, что и самые, на первый взгляд, объективные свойства вещей все равно связаны с субъектом. Таким образом, в способности «скучного» принадлежать объекту и в то же время относиться к субъекту нет совершенно ничего своеобразного: так обстоит дело со всяким свойством. Тем не менее мы как-то чувствуем, что скучность книги — это нечто совсем другое в сравнении с тем, что она плохого написана и тому подобное.

Конечно, скажут в ответ, — ведь это старая истина, которую издавна отстаивала вся идеалистическая философия: качества — это не нечто, характерное для самих вещей как таковых, но суть представления, идеи, которые мы, субъекты, переносим на объекты. Как раз в нашем случае, когда мы говорим о скучности, это совершенно очевидно. Наш случай — лишь пример хорошо известного факта. Все такие качества — скучное, радостное, печальное (событие), веселое (игра) — эти сообразованные с настроением свойства в особом смысле связаны с субъектом, и дело не только в том, что они берут начало прямо в нем и его состояниях. Настроения, которые в нас вызывают вещи, мы задним числом *переносим* на них самих. Уже со времен «Поэтики» *Аристотеля* для этого есть термин «метафора» (*μεταφορά*). Уже Аристотель в своей «Поэтике» видел, что в языке и поэзии существуют определенные высказывания и выражения, в которых настроения, вызванные в нас вещами, — печаль, веселье, скуку — мы из самих себя переносим (*μεταφέρειν*) на эти вещи. Мы из школы знаем, что язык поэтов и повседневное словоупотребление пропитаны такими метафорами. Мы говорим о «смеющемся луге», но все-таки не считаем, что сам луг смеется; говорим о «веселой комнате», «грустном пейзаже». Ведь не сам пейзаж грустен: просто он так настраивает нас, пробуждает в нас такое настроение. Точно так же обстоит дело и со «скучной книгой».

Спору нет, так принято считать, и это разъяснение убедительно. Но разве оно что-нибудь разъясняет? Если мы уже признаем, что переносим действие вызван-

ного в нас настроения на вещи, то *почему* мы переносим на них именно такие особенности нашего настроения? Ведь это происходит не случайно и не произвольно, но, видимо, потому, что *в самих вещах* мы что-то находим, — что-то такое, что как будто само требует, чтобы мы их называли и именовали именно так, а не иначе. Этот факт не так-то легко объяснить — пока мы вообще не разберемся в том, почему пейзаж мы все-таки считаем грустным, комнату веселой, а книгу скучной. Если мы признаем, что здесь мы что-то «переносим», тогда это «перенесение» совершается в убеждении, что переносимое нами каким-то образом подобает самой вещи. По меньшей мере, можно и даже нужно спросить: что же это такое — *то самое*, что вызывает в нас настроение и *заставляет делать перенос*? Если оно уже заключено в самих вещах, можем ли мы тогда просто говорить о переносе? Все это не так уж само собой разумеется. В таком случае мы не просто нечто переносим, но каким-то образом *воспринимаем его от самих вещей*.

Что дало нам это размышление? Совсем ничего — в том, что касается определения скучного как такового. Мы, наверное, неожиданно столкнулись с более общей проблемой — что такое вообще качество, свойство? — и пока столкнулись с нею в грубой характеристике, налагаемой извне: эти черты, с одной стороны, объективны и взяты из самих объектов, но тут же субъективны и, согласно распространенному объяснению, переносятся из субъектов на объекты. Следовательно, такие качества, как «скучный» *принадлежат объекту*, но все-таки *взяты из субъекта*. Но это противоречивые, несовместимые друг с другом определения. Во всяком случае, мы не видим, как возможно их единство. Кроме того, еще не решено, действительно ли эта двоякая характеристика соответствует настоящему положению дел или же с самого начала искажает его, какой бы самопонятной она при этом не выглядела. Но если нам до такой степени не ясно общее свойство скучности какой-либо вещи, то можем ли мы надеяться на правильное разъяснение этого особого ее

свойства? Разве дело не в том, что у нас просто нет всех средств для разъяснения? Именно так. Отсюда ясно только одно: если трудности так обложили нас, тогда тем более надо быть бдительными. Потому не будем разъяснять факты опрометчивыми теориями, какими бы распространенными и признанными они при этом ни были.

Вернемся к первой характеристике скучности и скучного. Повторим еще раз, что мы под этим подразумеваем и как нам представляется эта особенность в ее смысловой связи. Здесь мы выводим двоякое:

1) Мы говорим: книга «томительно тянется», она «пуста». То, что мы называем *скучным*, мы черпаем *из самой вещи* и считаем, что оно тоже принадлежит ей, этой вещи.

2) Одновременно мы говорим: книга не возбуждает и не побуждает, она ничего не дает, никак нас не затрагивает. Совершенно спонтанно описывая и разъясняя эту ситуацию, мы все-таки неожиданно начинаем говорить о той особенности, у которой нет своего собственного содержания и существенное свойство которой заключается как раз *в отношении к нам*, в том, каким образом *затронуты* или не затронуты мы сами.

До сих пор мы подчеркивали только отношение к субъекту, были этим захвачены и, может быть, уже направлялись по ложному пути. Мы совершенно не обратили внимание на то, как, давая прямое описание, мы объясняем эту особенность скучности. Как раз это и важно. Мы вовсе не говорили: скучное есть то, что *вызывает* в нас скуку. И мы не *говорили* так не ради того, чтобы избежать разъяснения посредством разъясняемого (тавтология) — дело было не в этом. Кроме того, мы совсем не *думали* о том, что *скучность* скучного состоит в *вызывании* скуки. Здесь — в этом истолковании — мы так не думали, потому что совсем не почувствовали ничего такого. Ведь, как уже говорилось, вполне возможно, что, читая книгу, мы совсем не скучали, у нас «не было чувства», что в нас появилась скука. И все-таки мы называем книгу скучной, не лукавя и тем более не прибегая ко лжи. Мы сразу назы-

ваем книгу такой, потому что совершенно не успеваем осмыслить «скучное» как равнозначное «пробуждающему скуку». Мы сразу понимаем «скучное» как томительно длящееся и бессодержательное, что, однако, не означает «безразличное». Ведь если нечто томительно тянется в своей бессодержательности, оно не оставляет нас совершенно равнодушными, наоборот: мы отдаемся чтению, но оно «не забирает» нас. «Тянущееся» означает: оно не приковывает нас; мы отданы чтению, но не увлечены, а только *удерживаемы* при нем. «Бессодержательное» же означает, что оно не наполняет нас, мы *остаемся пустыми*. Если мы несколько яснее увидим эти моменты в их единстве, тогда, быть может, мы достигнем *первого*, что необходимо, или же — говоря осторожнее — будем двигаться неподалёку от настоящего истолкования: наводящее скуку, скучное есть *удерживающее* и все-таки *оставляющее пустым*.

Обратим внимание, что от всей этой установки, согласно которой нечто в нас вызывается, состояние скуки производится в нас, теперь ничего не осталось. Мы не говорим, что скука была вызвана в нас. Но, может быть, мы только так рассуждаем, а на самом деле все-таки думаем, что скука была вызвана. Ни в коем случае: мы просто хотим сказать, что мы затронуты так-то и так-то и при этом чувствуем себя таким-то и таким-то образом. Но ведь и это не так, потому что мы не хотим сразу сказать только о том, что книга на нас подействовала: мы говорим какова она *сама*. Поэтому смысл нашего разговора таков: книга существует так, что она может затронуть человека так-то и так-то, и он может почувствовать себя таким-то и таким-то. Но мы хотим сказать даже не это, а вот что: в своем существовании книга приводит нас в настроение, которое мы не хотим допустить.

Мы говорим *из* настроения, которое фактически никак не «вызвано», говорим не имея в виду какой-то результат, который можно в нас вызвать; поэтому мы даже не можем перенести его на эту «причиняющую» вещь. Мы также не говорим *из* того настроения, которое могло бы быть вызвано только в чистой возмож-

ности, но из того, о котором мы, помимо прочего, знаем, что оно *может возникнуть во всякое время*, но которое мы хотим подавить, хотим не дать ему появиться. Есть ли тут различие? Мы говорим: из настроения, а *не из вызванного результата*; из возможного, быть может, захватывающего нас настроения. Из настроения мы находим что-нибудь таким-то и таким-то и называем его так-то. Это *не* означает: переносить следствие и его свойство на вызывающую это следствие причину.

Но позволили ли все эти рассуждения продвинуться нам хоть на шаг вперед? Нисколько! Напротив, теперь все и подавно запуталось. Простое дело — мы называем книгу скучной, т. е. она наводит на нас скуку — запуталось окончательно и излагается каким-то искусственным и непонятным образом. И все-таки мы не хотим с разбегу выдать голое определение скучности и скучного: мы хотим понять проблему. Поэтому каким бы малоутешительным ни показалось на первый взгляд то, что мы имеем, мы все-таки узнали существенное: 1) скучное называется так не потому, что оно просто вызывает в нас скуку; книга — это не внешняя причина, а скука как результат — не внутреннее следствие. 2) Поэтому в нашем разъяснении мы должны позабыть о причинно-следственной связи. 3) Тем не менее книга должна дать о себе знать, правда, не как причина, вызывающая следствие, а как то, что нас *настраивает*. В этом и вопрос. 4) Если книга скучна, то она, эта вещь, вне нашей души имеет в себе нечто от возможного, пусть даже подавленного в нас настроения. Таким образом, *настроение*, хотя оно и внутри, одновременно *обыгрывает* вещь снаружи, причем без того, чтобы мы выносили изнутри нас самих вызванное в нас настроение и переносили его на эту вещь. 5) В конечном счете вещь только потому может быть скучной, что настроение уже обыгрывает ее. Она, эта вещь, не вызывает скуки и не получает ее просто от субъекта как нечто ей приписанное. Короче говоря: скука — и, в конце концов, всякое настроение — есть нечто двойственное, частично объективное, частично субъективное.

§ 22. Методическое наставление
для истолкования поскучивания (*Gelangweiltwerden*):
избегание установки на анализ скуки
как данного в сознании;
сохранение непосредственности
повседневного вот-бытия:
толкование скуки из времяпрепровождения
как непосредственного к ней отношения

Нас, однако, интересует не этот результат, а вопрос: *почему* настроение так двойственно? Зависит ли это от него самого или от того, как мы его объясняем и пытаемся объяснить? Может быть, в конечном счете оно есть нечто совершенно иное, свободное от всякой двоякости?

Можно принять и эти вопросы, но как раз тогда мы вспоминаем, чего мы, собственно, хотели и чего теперь достигли. Ведь мы хотели поговорить о скучности скучного, а вовсе не о скуке и все-таки были приведены к ней. Мы, конечно, видим, что скучное связано с поскучиванием и скучанием, но мы так же ясно видим, что, если теперь мы говорим о скучании и поскучивании, мы больше не можем говорить об этом как о некоем субъективном состоянии, случающемся в субъекте, но должны сразу и безоговорочно брать в расчет именно скучное, ту или иную вещь.

Что все это значит? Мы совсем не можем характеризовать скучное как таковое, пока не видим ясно, что оно такое вообще, а именно нечто, настраивающее нас так-то и так-то. Стало быть, мы уже стоим перед существенным вопросом: что означает *настраивание*? Мы не можем просто сказать, что настраивание означает пробуждение настроения. Итак, мы обнаружили этот *вопрос* — возможную и неизбежную проблему, которая гораздо существеннее какого-нибудь, на первый взгляд очевидного разъяснения спорного характера «скучного».

Получается, со всей нашей обстоятельностью мы пришли только к негативному результату. Но разве нужны такие хлопоты, чтобы все это понять? Разве мы

не можем заполучить этот результат куда непосредственнее, причем с положительным содержанием? Поскучнение — ведь само собой разумеется, что оно происходит *от* чего-то, а скучание, само собой, есть скучание *при* чем-то и *у* чего-то. С другой стороны, скучное «соотнесено» с поскучнением, по меньшей мере, с его возможностью. Это ясно. Когда мы так говорим, кажется, что мы получаем новую основу. И все-таки эта ясность оборачивается видимостью, как только мы вспоминаем, что самоотнесение субъективного состояния настроения с объективной вещью и наоборот весьма спорны. Как раз это и соблазнило нас стать на превратный путь вопрошания.

Если теперь мы начнем исследовать поскучнение и скучание, нам не слишком помогут разговоры о том, что скучание есть скучание *при* чем-то и *у* чего-то. Это ничего не даст, особенно в том случае, если при нашем подходе мы будем понимать скучное как предмет, к которому мы как-то относимся, хотя, конечно, и не так, как это происходит в познании или волеизъявлении. Ведь *проблема* как раз и заключается в этой *отнесенности*, в ее *фундаментальном характере*. Говоря в общих чертах, надо схватить это об-устройство как на-страивание, настраивающее нас так-то и так-то, а это *бытие-настроенным* как *основной способ нашего вот-бытия*. И снова зададим конкретный вопрос: если мы что-то любим, какую-нибудь вещь или тем более человека, можно ли сказать, что любимое нами — лишь где-то существующая причина случающегося в нас состояния, которое мы затем переносим на так называемое любимое? Конечно, нет, ответят нам, но любимое есть предмет нашей любви. Да, но что здесь значит «предмет»? Нечто такое, на что наталкивается наша любовь и к чему она прилипает? Или все это не выглядит столь внешне, но имеет глубинную связь? Не получается ли так, что в любви мы вообще не наталкиваемся ни на какой предмет и все-таки что-то любим? Это, наверное, свидетельствует только о том, что, оставив в стороне причинно-следственную связь, мы не

продвинулись ни на шаг вперед, а проблема обострилась.

С другой стороны, когда мы не упускаем из вида состояние поскучивания, скучания, кажется, что перспектива разгадать скуку становится шире. Но мы настороже. Надо не только постоянно помнить о скучном и самом наводящем скуку, но и иметь в виду, что это поскучивание и скучание — не просто некое наличествующее состояние, которое мы, готовясь к его исследованию, располагаем перед собой как препарат. Но как же иначе? Ведь мы все равно должны поставить себя в *отношение* к этому состоянию, коль скоро хотим что-то сказать о нем. Какое же отношение здесь подходит? Есть общее правило: ставить объект в те условия, которые являются наилучшими для его наблюдения. Это правило действует в науках. А значит — и в философии. Нет, наоборот: это правило не потому имеет силу для нас, что оно действует в науках, но в науках оно действительно потому, что основывается на изначальной сущностной связи. В соответствии с этим *содержание предмета и вид бытия сущего* предписывают и *подобающую ему и возможную для него очевидность* (истину). Различные области сущего и отдельные сущие вещи в соответствии с существом дела и видом бытия соотнесены с определенным способом истины, несокрытости. В свою очередь, эта открытость, подобающая всякому сущему в соответствии с его существом и способом бытия, *намечает* определенный, возможный и подходящий *способ подхода к самому сущему, которое надо постичь*. Через тот или иной вид истины, переплетенный с бытием, намечастся путь, возможность и средство усвоения сущего или его неприятие, обладание сущим или его утрата. Этим ни в коей мере не сказано, что такой подход есть подход теоретического опрашивания и наблюдения, как это происходит в науках; этим сказано только вот что: если необходимо получить научное знание, тогда, в соответствии с его замыслом и возможностями, оно должно удовлетворять упомянутой сущностной связи между бытием и истиной. Поэтому для наук необходимо то правило,

о котором мы сказали. Необходимость методического действия, т. е. исследования сущего в соответствии с его видом, существует не потому, что этого требует наука, но наука требует этого исходя из сущностной взаимопринадлежности бытия и истины.

Но *мы* ведь не хотим наблюдать за скукой. Может быть, это вообще невозможно. Тем не менее мы все-таки хотим что-нибудь разузнать о ней, о ее существовании, разузнать о том, как она бытийствует. Может, просто *переместить* себя в настроение скуки и затем наблюдать за ней, а может быть, просто *вообразить* ее и потом спросить, что ей свойственно? Ведь не важно, исследуем ли мы настоящую скуку или воображенную нами, т. е. лишь возможную. Нас же интересует не какая-то определенная скука, которую мы как раз сейчас чувствуем, а скука как таковая, интересует то, что ей, т. е. любой *возможной* скуке, принадлежит. Поэтому и воображенная скука сослужит нам ту же самую службу.

Кажется, что на самом деле так и есть. Если мы перенесем себя в скуку или вообразим ее, а затем начнем заниматься ею и наблюдать за ней, мы удовлетворим основному правилу исследования. И все-таки, какой бы точной ни была такая постановка задачи, она промахивается мимо самой задачи. Она превращает настроение как переживание в некий объект, плавающий в потоке сознания, за которым мы следим как наблюдатели. Поступая таким образом, мы как *раз не попадаем в исконное отношение к скуке* или она — в исконное отношение к нам. Превращая ее в такой объект, мы отказываем ей как раз в том, чем она должна быть в самой сути нашего вопрошания. Ей как скуке, каковой мы скучаем, мы отказываем быть таковой, лишая себя возможности именно в ней и разузнать ее существо.

Если скучное, наводящее скуку, а вместе с тем и сама скука есть нечто такое, что нам неприятно, чему мы *не* хотим позволить появиться, что, когда оно появляется, мы тотчас стремимся изгнать — итак, если скука есть нечто такое, *против чего* мы протестуем по существу и изначально, тогда, будучи такой, против

которой мы боремся, она исконно откроется *там*, где мы выступаем против нее, *там*, где мы — сознательно или неосознанно — гоним ее. Это происходит там, где мы, борясь против скуки (*Langeweile*), находим себе какое-то занимательное времяпрепровождение (*Kurzweil*), где мы, следуя такому намерению, так или иначе *гоним время*. Как раз там, где мы против *нее*, скуки, там-то она и желает утвердиться, и там, где она таким образом напирает, она стремится *навязаться нам* в своем существовании.

Таким образом, именно в том *времяпрепровождении*, когда мы старательно «коротаем» время, мы впервые получаем правильную *установку*, в которой скука как «тягостное» время (*Langeweile*) неискраженно, *неприкрыто выходит нам навстречу*. Следовательно, мы не должны делать скуку объектом отстраненного рассмотрения, видя в ней некое для себя совершающееся состояние: нам надо взять ее в *нашем* движении в ней, т. е. в одновременном стремлении разогнать ее.

Но, возразят нам, пусть скука — не обособленное, свободно парящее переживание, не сырой объект нашего наблюдения; пусть мы позволяем ей появиться, и она у нас есть только потому, что мы как раз движемся в нашем стремлении ее рассеять. Все равно существенных изменений не произошло. Ведь что такое это стремление? Разве теперь мы не делаем его предметом нашего рассмотрения, вместо скуки, — с той лишь разницей, что скука, изгнанная во времяпрепровождении, направленном на ее изгнание, все равно как бы не перестает торчать в нем как изгнанница? В таком случае мы имеем не чистое, обособленное действие скуки, а реакцию на нее, — реакцию *и* ее «против чего» (*Wogegen*), т. е. не *одно* переживание, а два, связанных между собой. Так оно и выглядит, и все-таки это не так. Мы не «подсоединили» какое-то второе переживание — хотя бы потому, что нам надо не препарировать наше времяпрепровождение как некое особое переживание, но постоянно находиться в нем, причем, строго говоря, находиться, ничего не ведая о каких-то душевных переживаниях, душе и тому подобном.

А теперь посмотрим на решающий момент всего нашего методического размышления. Дело как раз не в том, чтобы должным образом препарировать область переживаний, «вработаться» в пласт взаимосвязей сознания. Именно этого нам и надо избегать: опасности затеряться в искусственно упорядоченной особой сфере, навязанной совершенно закосневшими, унаследованными ракурсами, вместо того чтобы сохранять и поддерживать непосредственность повседневного вот-бытия. Не надо стараться вработаться в некую особую установку: наоборот, надо иметь *спокойствие повседневного свободного взгляда* — свободного от психологических и прочих теорий сознания, потока переживаний и тому подобного. Но поскольку мы всем этим пропитаны — нередко уже в самом простом и естественном нашем разумении и в разъяснении словесных значений — то нам, конечно, гораздо труднее *взрастить в себе это спокойствие*, чем ознакомиться с одной или несколькими теориями и вбить их себе в голову. В этом контексте надо понимать и ту как будто бы обстоятельность, с которой мы стараемся приступить к такому тривиальному феномену, как скука. Смысл этого приступа — отбросить все то, что навязывается как те или иные точки зрения.

Теперь наша задача — не интерпретация скучного как такового, а поскучение от него, скучание-при. Здесь надо иметь в виду, что поскучение-от (*das Gelangweiltwerden von*) и скучание-при (*das Sichlangweilen bei*) не тотчас совпадают. Кажется, правда, что причина их обоих — скучное и что они представляют собой не два разных способа настроения, но одно и то же: в первом случае это настроение, которое рассматривается с точки зрения его причины, с точки зрения чего-то активно воздействующего и потому характеризуется пассивно, как поскучение; во втором случае — то же самое настроение, но только находящееся в нас, настроение как нечто такое, что каждый в себе обнаруживает — как скучание. И тем не менее между ними есть различие, на которое надо намекнуть уже сейчас и которое по всему своему виду имеет важ-

ное значение для дальнейшего хода нашего рассмотрения.

В поскучении от чего-либо нас еще удерживает само скучное, мы еще не отпустили его или же по каким-то причинам принуждены, привязаны к нему, даже если до этого предались ему свободно. В скучании же при чем-то, напротив, уже совершилось определенное освобождение от скучного. Скучное хотя и наличествует, но мы скучаем уже без того, чтобы оно прямо и непосредственно наводило на нас скуку; мы скучаем почти так, как будто скука исходит из нас самих и продолжает пряхсть сама себя, не нуждаясь ни в том, чтобы ее вызывало скучное, ни в нашей привязанности к нему. В поскучении от этой книги мы все-таки еще сосредоточены на этой вещи и именно на ней. В скучании-при скука больше не фиксируется на вызвавшем ее предмете, но начинает расширяться. Теперь она не вырастает из этой определенной вещи, но, напротив, осеняет собой другие вещи. Теперь она, сама скука, выходя за пределы скуки «частной», наделяет наше вот-бытие удивительным горизонтом. Она не относится только к тому определенному, что наводит скуку, но стелется вокруг: всё становится скучным.

Сейчас мы не можем даже спросить, чем же, собственно, является это различие в настроении и что лежит в его основе, не говоря уже о том, чтобы ответить на этот вопрос, — сейчас, когда мы даже как следует не разъяснили, что вообще заключено в поскучении и скучании как настроении.

Поэтому пока мы хотим оставить в покое намеченное теперь различие, чтобы позднее еще острее поднять вопрос о его природе. Общее в обоих то, что мы скучаем от чего-то определенного и при чем-то определенном, хотя и по-разному.

§ 23. Поскучение и времяпрепровождение

Мы рассматриваем поскучение и скучание не сами по себе, но берем их как скуку, которую гоним, пы-

таемся прогнать — прогнать через *времяпрепровождение*, мысль о котором приходит нам в голову не просто так, как будто скука здесь совсем не при чем: оно влечет нас как раз по причине определенной скуки и в борьбе с ней.

а) Коротание времени как подгоняющее время
изгнание скуки

Мы сидим, например, на безвкусно оформленном вокзале какого-нибудь затерянного полустанка. Местность ничем не привлекательна. В рюкзаке книга — так, может, почитать? Не хочется. Может быть, продумать какой-нибудь вопрос, проблему? Тоже не тянет. Мы читаем расписание поездов или смотрим, насколько наша станция удалена от других мест, которых мы, впрочем, совершенно не знаем. Смотрим на часы — прошло только четверть часа. Пойдем-ка на проселочную дорогу. Мы бегаем туда-сюда, лишь бы чем-нибудь заняться. Ничего не помогает. Считаем деревья вдоль дороги, снова смотрим на часы — всего-то пять минут прошло за этим занятием. Устав от бесцельного хождения, садимся на камень, чертим на песке всевозможные фигуры и вдруг ловим себя на том, что только что снова посмотрели на часы — прошло полчаса — и т. д.

Итак, будничная ситуация с известными, банальными, но совершенно спонтанными формами *времяпрепровождения*, цель которого скоротать время, поскорее прогнать его. Что мы, собственно, гоним при этом? Вопрос примечательно двусмыслен. Согласно самому слову, мы *препровожаем*, гоним время. Но что это значит здесь: гнать время? Ведь мы не пытаемся его спугнуть. «Гнать» означает здесь рассеять, разогнать его, погнать и подогнать его к тому, чтобы оно скорее прошло. Но, взятое в самом себе, это изгнание времени есть, собственно, изгнание, разогнание скуки, причем здесь оно означает: гнать прочь, разгонять. *Времяпрепровождение*, направленное на то, что-

бы разогнать время, — *это подгоняющее время изгнание скуки.*

Что мы стремимся прогнать, желая скоротать время, т. е. *что есть время?* Как бы подталкивая время к уходу, мы на самом деле гоним не время. И не только потому, что в конечном счете это невозможно, но и потому, что вся установка на коротание времени — и мы это еще увидим — направлена, собственно, *не на время*, хотя мы и не перестаем смотреть на часы. Чего мы хотим при непрестанном на-часы-смотре-нии? Чтобы только прошло время. Какое время? Время до прибытия поезда. Мы то и дело смотрим на часы, потому что ждем той минуты. Нам надоело ждать, мы хотим освободиться от ожидания. Мы рассеиваем скуку. Но тогда получается, что скука, из которой и пронстекает это на-часы-смотрение, — не что иное, как ожидание? Вовсе нет. Скучание при чем-либо — это все-таки не ожидание чего-то. В нашем примере само ожидание — это скука и то, что ее наводит, но сама скука — не ожидание. Кроме того, не всякое ожидание обязательно скучно. Бывает и захватывающее ожидание. Тогда для скуки просто нет места. Только мы решили, что напали на след скуки в коротании времени, как она опять исчезла.

Но почему в нашем примере ожидание *скучно*? Что составляет его скучность? Может быть, оно скучно потому, что мы *вынуждены* ждать, т. е. потому, что мы принуждены к определенному положению, «втиснуты» в него. Поэтому мы становимся нетерпеливыми. Тогда то, что давит на нас, это прежде всего наше нетерпение. Мы хотим выбраться из него. Значит, скука — это наше нетерпение? Тогда она — не ожидание, но именно это пребывание в нетерпении, нежелание и невозможность ждать и потому дурное настроение? Но действительно ли скука — это расстройство и даже нетерпение? Конечно, нетерпение может возникнуть в связи со скукой, но оно не тождественно ей и не является ее свойством. Нет терпеливой или нетерпеливой скуки. Нетерпение, скорее, касается того, как мы хотим совладать со скукой и нередко не можем этого сде-

лать. Для коротания времени характерно это своеобразное мечущееся беспокойство, приводящее к нетерпению. Ведь при поскучении ситуация такова, что, когда мы вынуждены ждать, беспокойство не дает нам найти ничего такого, что могло бы увлечь нас, заполнить и сделать терпеливыми.

Итак, скучение — это не ожидание и не пребывание в нетерпении. Необходимость ждать и нетерпение могут сопутствовать скуке и обволакивать ее, но они никогда не есть она сама.

Прежде чем пойти дальше в своем толковании скуки, вспомним еще раз то, что мы прошли. Ее предварительное рассмотрение мы провели с разных сторон. Благодаря этим размышлениям мы увидели: 1) что толкование скуки, наверное, необходимо; ведь хотя она нам и знакома, все-таки по существу мы ее не знаем. Существо этого настроения, когда мы присматриваемся к нему внимательнее, совершенно неуловимо, оно исчезает; 2) выяснилось, что, когда мы пытаемся осуществить такое толкование, нам сразу же становится совершенно не ясно, *откуда* начинать, в каком направлении задавать вопросы и вести интерпретацию, *как* тематизировать это известное нам. Кажется бы, общая методическая максима дает нам путеводную нить, по которой всякое исследование должно поставить свой предмет в наилучшие условия наблюдения за ним. Мы, однако, скоро увидели, что это на первый взгляд совершенно общее и само собой разумеющееся правило оборачивается лишь его определенным применением внутри науки, тем применением, которое восходит к основному соотношению между бытием и истиной, и потому это общее наставление ничего нам не скажет до тех пор, пока не ясно, какого рода *то*, что мы исследуем, т. е. это настроение, и какая истина ему принадлежит; пока не ясно, таковы ли это соотношение и способ бытийствования этого настроения, что их можно сделать предметом научного рассмотрения. Кроме того, скоро стало понятно, что эта максима не только ничего нам не говорит, но основательно сбивает с толку; что, когда мы ей следуем, она

искушает нас такое переживание, которое называется скукой, представить перед собой — как поддающийся наблюдению объект — с как будто бы оправданной, но, по существу, гипертрофированной точностью, бьющей мимо цели. На самом же деле важно видеть скуку в том, *как она наводит на нас себя самое*, и схватывать ее в том, как она нас занимает. Она всегда *обнаруживается* так, что мы уже обращены *против* нее. Когда мы делаем скуку предметом — если можно так сказать — нам надо с самого начала позволить ей появиться как чему-то такому, против чего мы восстаем, причем не как бы там ни было, а с той своеобразной — грубо говоря — реакцией, которая непроизвольно вызывается зарождающейся скукой и которую мы называем *коротанием времени*. Мы должны подобрать к этому своеобразному *единству скуки* и того *коротания*, в котором каким-то образом совершается разбирательство с нею. Наконец, стало ясно, что тем самым мы перестали воспринимать скуку как некое изолированное переживание и расширили сферу нашего рассмотрения до единства скуки и коротания времени. Мы, однако, увидели — и позднее это станет еще яснее — что хотя и коротание времени мы представляем в виде некоего общего примера, однако оно в своей непосредственности нам ближе, мы в нем постоянно находимся, и что речь идет как раз о том, чтобы переместиться в эту непосредственность повседневного поведения, оставив все теории и методические старания, кажущиеся необходимыми. Наше рассмотрение должно, однако, показать, что мы все-таки не можем поступать произвольно. В коротание времени мы убегает, спасаясь от скуки. Чтобы показать это, мы на простом примере описали расхожую скучную ситуацию. Мы начинаем с коротания времени и сразу спрашиваем, что же, собственно, мы гоним. Мы не гоним время, хотя в этом, как мы увидим, тоже есть определенный смысл. Скука изгоняется или гонится таким образом, что мы в каком-то смысле подгоняем время. Когда мы говорим, что *коротание времени есть подгоняющее время изгнание скуки*, кажется, что тем самым дается очень точ-

ное определение этого *коротания*. Но при ближайшем рассмотрении мы видим, что оно неправильно. Ведь в этом понукании времени и изгнании скуки уже что-то сказано о *скуке*, а именно, выражен этот момент понукания времени, стремления его разогнать. Мы можем уже не говорить, что этим мы гоним прочь скуку. Иными словами, при таком определении — если мы берем его столь формально — мы уже не должны говорить о самой скуке. Но это я говорю между прочим — для того чтобы вы не упорствовали в этом определении. Важнее такой конкретный вопрос: что все это означает? Напоследок я указал на то, что *угнетает* нас в этой скучной ситуации. Это своеобразное *ожидание*, от которого мы хотим избавиться, так что сама собой напрашивается мысль, не является ли скукой оно. В конечном счете выяснилось: ожидание и скука не тождественны, просто ожидание может принимать характер скучности, но это не обязательно.

б) Коротание времени и смотрение-на-часы.
Поскукнение как парализующая озадаченность
медленным течением времени

Вот что примечательно: мы узнали много чего, но как раз ее, саму скуку, нам не удастся схватить — как будто мы искали что-то такое, чего вообще нет. Она — *не* то, что мы ошибочно за нее принимали. Она разлетается и исчезает. И все-таки это нетерпеливое ожидание, хождение туда-сюда, пересчитывание деревьев и все прочие странные занятия свидетельствуют как раз о том, что она присутствует. Мы подтверждаем и упрочиваем это свидетельство и говорим, что мы *почти умираем от скуки*. Может быть, говоря такие слова, мы ненамеренно и против воли выдаем тайну: тайну того, что в конечном счете скука *захватывает корни вот-бытия*, т. е. бытийствует в самой глубинной его основе. Или когда мы говорим о том, что нас пожирает смертельная скука, мы больше утрируем, прибегаем к преувеличениям? В какой мере в таких разгово-

рах — при определенных обстоятельствах — мы на самом деле по привычке пустословим, остается неясным. Во всяком случае, выражения, к которым мы при этом прибегаем, не случайны. Скука с нами, она есть нечто самобытное и тем не менее ее всегда окружают те форты, которые снова и снова задерживают нас на пути наших непрестанных рассматриваний.

Итак, когда мы приступаем к скуке со стороны коротания времени и делаем это для того, чтобы увидеть, против чего же мы в нем боремся, нам в конечном счете это не слишком помогает продвинуться вперед. Или, может быть, мы недостаточно переместились в него и нас вновь и вновь слишком быстро отвлекает то, чем скука в конечном счете могла бы быть: нетерпением, ожиданием, тем, что внушает нам, будто оно и есть искомое нами. Почему так происходит? Этот феномен многолик. Что же нам необходимо? Нужна надежная путеводная нить, *прочное мерило*. Если мы снова исходим из общей характеристики — скука и направленное против нее коротание времени — нам теперь становится яснее: в тягостной скуке (*die Langeweile*) речь идет о каком-то промежутке времени (*die Weile*), задерживании, своеобразном пребывании, длительности. Следовательно, все-таки о времени. И, с другой стороны, о коротании времени. В нем самом мы видим своеобразное поведение, выражающееся в том, что мы постоянно обращаемся к часам, тем часам, с помощью которых определяем время. Таким образом, решающим в коротании времени, а также в том, *что* оно рассеивает, т. е. в тягостной скуке, является все-таки *время*. Следовательно, коротание времени есть погоняющее время укорачивание его, времени, которое хочет стать долгим, и, стало быть, речь идет о вмешательстве во время как *разбирательстве с ним*. Поэтому нам надо начать с этого и спросить, что здесь происходит со временем, как мы относимся ко времени и т. п.

Если сквозь коротание времени мы хотим разглядеть то, что мы рассеиваем в нем, т. е. разглядеть скуку, тогда было бы неплохо обратить внимание на событие

внутри этого коротания, о котором мы уже не раз упоминали: на непрестанное *смотрение-на-часы*.

При этом надо, пожалуй, обратить внимание вот на что: само по себе это смотрение-на-часы не есть коротание времени. Оно не находится в одном ряду с пересчитыванием деревьев или хождением туда-сюда. Оно — не средство и не способ коротания времени, но признак того, что мы хотим поторопить время; что, точнее говоря, это коротание не слишком у нас получается и скука все еще — и все сильнее — мучает нас. Смотрение-на-часы — это просто беспомощное выражение того, что коротание времени нам не удастся и в результате *усиливается поскучение*. Поэтому мы снова и снова смотрим на часы, что, правда, не является чисто механическим движением. *Что* мы хотим определить? Сколько времени вообще? Нет, это нас совсем не интересует: мы хотим узнать, сколько времени до отхода поезда, сколько времени остается до его прихода, т. е. как долго нам еще — прибегая к этому удивительно скудному по своей целенаправленности и весьма безуспешному коротанию — бороться с наплывающей скукой. Речь идет не о том, чтобы просто провести время: речь о том, чтобы скоротать его, сделать так, чтобы оно проходило *быстрее*. Но оно идет *медленно*. Тогда поскучение — это понимание того, что время идет медленно? Но ведь в скуке мы ничего не определяем, ничего не схватываем, не делаем время предметом рассмотрения. Напротив, в ней нас как раз ничего не *сковывает*. Даже время, его медленность. Но откуда она берется? В чем состоит? В том, что время *слишком медленно* тянется? Эта тягостная скука приходит потому, что мы должны ждать четыре часа? Но разве мы не скучаем и тогда, когда приходится ждать лишь четверть часа? С другой стороны, мы можем не скучать на празднике, который длится всю ночь напролет. Значит, продолжительность времени не играет никакой роли: дело не в том, что время слишком долгое, т. е. поддающийся измерению промежуток времени, объективно определяемый при помощи часов, слишком велик, не в том, что ход времени медленен, а

в том, что он *слишком* медлителен. Мы защищаемся *от* замедляющегося и *слишком* медленного хода времени, который *удерживает* нас в скуке, защищаемся от этого своеобразного промедления и медлительности времени.

Но разве оно должно идти быстрее? И как быстро? Какая скорость должна быть у времени? И есть ли она у него вообще? По-видимому, время идет своим равномерным ходом, отсчитывается как равномерный пульс какого-то неприкосновенного чудовища: в каждой минуте шестьдесят секунд, в каждом часе шестьдесят минут. Но разве время состоит из часов, минут и секунд? Может быть, оно — просто та мера, в которой *мы* его улавливаем — потому что как земляне мы движемся в определенном отношении к Солнцу? Быть может, для измерения времени нам просто нужна эта мера и свойственная ей равномерность? Разве мы можем сказать, как быстро или медленно идет само время, есть ли у него вообще скорость и меняется ли она? На самом ли деле у времени есть свой неколебимый, равномерный ход? Или, может быть, оно — нечто совершенно капризное? Разве не случается так, что часы пролетают мгновенно? Разве не бывает, что минуты становятся вечностью? Кажется ли нам или на самом деле время идет то быстро, то долго, то летит, то ползет и никогда не остается равномерным? Так ли это на самом деле? Или все так, как нам показывают часы, ежедневно и ежечасно напирая на нас? Или этот, может быть, и необходимый измерительный инструмент, лишь что-то придумывает, внушает нам? Внушает, что есть какое-то исчисляемое время, в сравнении с которым неисчисляемое превращается в видимость, становится только субъективным, как об этом сообщает банальная смышленость? Только субъективное, не настоящее время — это как раз то, которое — когда мы на вершине блаженства — мимолетно, как быстрый, проникновенный взор, и которое в нашей глубочайшей нужде томительно и тягостно, как еле влекущийся, почти неподвижный поток. Где здесь действительность и где начинается видимость? Или вообще

не надо так спрашивать? Мы видим, что эта, казалось бы, тривиальная констатация того, что в скуке время идет слишком медленно, уже ввергла нас в глубочайшую неясность и затруднение.

Как бы там ни было, но исходя из коротания времени и сообразуясь с его исконнейшим замыслом, мы можем сказать: в этом коротании речь идет о желании *покончить с медлительностью времени*. Медленность и медлительность — не одно и то же: то, что проявляет медлительность, в каком-то смысле обязательно оказывается медленным, но не всякое медленное проявляет медлительность. Время, которое проявляет медлительность, надо подгонять, чтобы оно шло быстрее, чтобы своей «неповоротливостью» не расслабляло нас самих, чтобы исчезла скука. В таком случае применительно к нашей *ведущей проблеме* — что, собственно представляет собой поскучение? — мы имеем следующее: поскучение — это своеобразная *парализующая озадаченность медлительным течением времени и временем вообще*, озадаченность, которая по-своему нас угнетает. Таким образом, дальше нам надо выяснить, как в этом поскучении нас угнетает время. Время — но как раз в нашей попытке схватить медлительность, «неповоротливость» времени мы увидели, что время вообще стало для нас загадкой. Теперь темным оказывается не только *отношение ко времени в поскучении*, но и *само время*. Что значат эти слова: поскучение есть парализующая озадаченность временем, его промедляющим течением? Разве только в скуке мы затронуты им? Разве мы не постоянно привязаны к нему, теснимы и угнетаемы им — даже тогда, когда верим и говорим, что целиком распоряжались своим временем?

Но затронутость временем, которая происходит в скуке, явно предстает как некий *своеобразный напор силы времени*, к которому мы привязаны. Это выражается в том, что время может то так, то этак теснить нас или оставлять в покое. В конечном счете это связано с его собственной способностью изменяться. В таком случае *поскучение* и вообще *скука*, по-видимому, пол-

ностью *укоренены в этом загадочном существе времени*. Более того: если скука — это настроение, тогда время и то, как оно *есть* как время, т. е. как оно *временится*, своеобразно участвуют в настроенности вот-бытия вообще.

Мы все больше поддаемся искушению просто связать всю проблему скуки с проблемой времени. Тем не менее нам нельзя поддаваться этому соблазну, хотя, если бы мы ему поддались, наше рассмотрение в какой-то мере упростилось бы. Мы не должны выходить за пределы скуки, чтобы как раз *через ее существо* бросить взор *в сокрытое существо времени* и тем самым — в природу взаимосвязи того и другого.

с) Туда-удержание, совершаемое медлящим временем

Таким образом, мы снова возвращаемся к нашей постановке вопроса и ее ракурсу. Мы пытаемся *увидеть поскучение с точки зрения коротания времени — как его «против чего» (Wogegen)*. Это коротание есть выступление против медлительности времени, которая нас подавляет. Но ясно и то, что, «погоняя» время и желая, чтобы оно поскорее прошло, мы *обращены не ко времени*. Подгоняя время, мы заняты не временем как таковым. Мы даже совсем не видим, как это было бы возможно. Ведь чтобы подгонять его, мы не впериваемся взором в текущие секунды. Напротив, хотя мы часто поглядываем на часы, мы так же быстро отводим взор. Куда? В неопределенное. Но как это? Мы смотрим в неопределенное, потому что определенное не появляется. Внутренняя нужда поскучения как раз в том и состоит, что мы не находим такого определенного. Его-то мы и ищем, но ищем нечто такое, что нас каким-то образом от-влекает. От чего? От угнетения, вызываемого медлящим временем. Мы ищем, как бы скоротать время, т. е. как раз не ищем, как бы заняться временем, предаться ему, поразмышлять о том, что оно такое. Примечательно, что коротание времени — это занятие, которое отвлека-

ет нас от медлящего времени и вызываемого им угнетения.

Но что такое это угнетение? Это не какой-то напор времени на нас, не внезапное неистовство времени, а *угнетение особого рода*: промедляющее течение времени. Но если что-то медлит, то оно ведь, напротив, не напирает, держится в стороне и не угнетает. Как же тогда такое возможно? Потому мы и говорим об угнетении особого рода. Его мы обнаружили уже в начале. Оно нам уже знакомо. Мы обнаружили его, когда речь шла о самом скучном, наводящем скуку на нас: это была *задерживающая влекомость куда-то*. Но как она угнетает? Если нас задерживают и при этом куда-то влекут, тогда нам предоставляется свободное пространство; перед нами что-то открывается, и нет ничего такого, что могло бы угнетать. Но ситуация именно такова: в поскучении мы задерживаемся и влечемся, и это совершается промедляющим временем. Куда же увлекает нас это задержание? Куда влечет нас время и у чего задерживает? Ответ на этот вопрос мы получим, если обратим внимание на то, *куда* мы хотим прийти, занявшись коротанием времени. Ведь само это коротание показывает, откуда мы хотим выбраться, а это как раз и есть то, куда увлекает нас медлительное время. В коротании времени мы ищем какого-то занятия, чего-то такого, на чем мы можем задержаться. Что при этом происходит? Может быть, когда мы его находим, время идет быстрее? И почему быстрее? Разве, предавшись какому-нибудь занятию как коротанию времени, мы следим за ходом времени? Разве мы констатируем, что время пошло быстрее? Мы совершенно — и вот это-то и характерно — не смотрим на время. Оно идет быстрее, потому что больше нет его промедления. Оно просто исчезло, потому что мы каким-то образом вообще забываем о времени. Теперь оно не тянется слишком долго, потому что вообще не тянется. Куда мы прогнали время, когда забыли о нем? На это у нас еще нет никакого ответа. Почему? Мы не сказали, *какое* время мы коротаем, изгоняя его. Мы гоним не просто время вообще. Кроме того, мы виде-

ли, что в каких-то пределах неважно, сколь велик тот или иной промежуток времени. И все-таки речь идет об *определенном* времени, а именно об интервале до отхода поезда. *Влекущее куда-то задерживание* вызывается не каким-то течением времени, но определенным тянущимся, «медлительным» его промежутком — от нашего прибытия на вокзал и до отправления поезда. Этот промежуток удерживает нас, куда-то увлекая, и при чем-то задерживает. Но *куда* он увлекает нас и *при чем таком* задерживает? Ведь он не приковывает нас к себе. Мы «протянуты» фактическим временем и все-таки не связаны с ним. Радоваться ли нам тому, что оно нас «задерживает»? Ведь мы как раз и ищем чего-то такого, чем можно занять себя.

Выше мы уяснили, что как *скука* (*медление, промедление, мешканье*), так и связанное с нею *коротание времени* имеют дело со временем. В соответствии с этим, сейчас мы намеренно проследили коротание в *этом* направлении, чтобы увидеть, как мы стараемся в нем рассеять время, т. е. устранить гнетущее нас *медлящее* течение упомянутого интервала. Такое течение обернулось удерживающей влекомостью. Следовательно, поскучение — это *туда-удержание, вызываемое медлящим промежуточным течением времени*. Тем не менее мы еще совсем не уяснили, что, собственно, происходит, как вообще время относится к нам, чтобы иметь возможность своим промедлением так нас удерживать и влечь, и каким образом время вообще оказывается в нашем распоряжении, чтобы мы могли пытаться ускорить его промедление или покончить с ним. Ведь, по-видимому, речь не идет об одной только — чисто субъективной — оценке времени.

Возникает вопрос, можем ли мы, пробиваясь вперед в своем истолковании того туда-удержания, которое вызывается медлящим временем, увидеть весь сущностный состав этой определенной формы скуки. При этом, учитывая всё в общем и целом сказанное о времени, мы пока полностью оставляем открытым вопрос о том, насколько нам удастся разгадать эту самобытную и удивительную загадку о времени, его скоро-

сти и тому подобном, и теперь остаемся внутри определенной формы скуки: поскучивания от... Мы стараемся прояснить, *как* это промедление времени *удерживает и увлекает* нас и каким образом через это становится возможным поскучивание.

d) Опустошенность, вызываемая
«отказывающимися» вещами, и взгляд
на ее возможную связь с туда-удержанием
промедляющего времени

Ясно, что это туда-удержание принадлежит поскучиванию, но так же ясно и то, что оно одно не составляет скуки. Ведь, стремясь прогнать время, мы одновременно стараемся чем-то заняться. Но как это происходит? Может быть, это похоже на то, как мы, несмотря на прекрасный рыхлый снег на склонах Фельдберга, принуждаем себя к работе? Нет, в своем коротании времени мы *ищем*, чем бы заняться, хотя опять-таки не так, как это бывает, когда во время пребывания в горной хижине один колет дрова, другой оправляется за молоком, а мы, чтобы не сидеть без дела и чем-то помочь, таскаем воду. Когда, коротая время, мы ищем, чем бы нам заняться, нас не интересует, чем мы занимаемся, нам совсем не интересно, что в результате у нас что-то получается и что тем самым мы приносим пользу другим. Нас интересует не предмет и не результат нашего занятия, а само *занятие как таковое* и только оно. Мы ищем какой-нибудь занятости. Почему? Только потому, чтобы не впасть в *опустошенность*, начинающуюся со скукой. Значит, мы хотим избежать *ее*, а не туда-удержания? Но тогда *опустошенность* и есть то существенное, что мы имеем в скуке? Ведь это нечто иное в сравнении с туда-удержанием, и тем не менее она тоже принадлежит поскучиванию.

Но что же она такое? *Что* здесь оставлено в пустоте? И в каком смысле? Мы пытаемся устранить опустошенность, чем-нибудь занявшись. Эта занятость чем-нибудь есть определенный способ того, как мы,

например, *обходимся* с вещами. Здесь бывает по-разному: мы оставляем их так, как они есть, или как-то обрабатываем, расставляем или пишем с их помощью. В нашем обхождении с вещами занятость приносит определенное разнообразие, направление, полноту, но не только это: вещи *увлекают* нас, мы *забываемся*, имея дело с ними, нередко они даже целиком *захватывают* нас. Наше поведение *в чем-то растворяется*. Когда мы находим нечто такое, что нас занимает, у нас едва ли остается время на что-нибудь другое. Мы всецело в этом, причем так, что само время и как раз оно, время, которое мы на это обращаем и в этом растрачиваем, совершенно исчезает и остается только то, что наполняет нас. *Опустошенность* и *наполненность* касаются нашего обращения с вещами. Опустошенность устраняется, когда вещи находятся в нашем распоряжении, наличествуют.

Но вспомним о той скучной ситуации, которую мы привели ради примера. Разве там нет под рукой вещей? Вокзал, расписание, проселочная дорога, деревья, да и вообще вся местность, почти незнакомая, в которой можно целый день что-то находить. Тем не менее мы скучаем, т. е. оставлены в пустоте. Следовательно, это пустотствование не означает, будто в скуке мы так сильно изменились, что все вещи как будто исчезли и перед нами и вокруг нас больше ничего нет. Это совершенно невозможно. Поскольку мы существуем фактически, *присутствуем вот здесь*, мы — посреди прочего сущего. Эти сущие вещи — независимо от того, сколько их и насколько они прозрачны — для нас всегда в наличии. Ничего больше нет, все вещи ускользают от нас — может ли такое случиться? И все-таки есть, наверное, такие способы нашего вот-бытия, в которых подобное возможно. Но в скуке этого нет. И не может быть. Потому что как нам скучать от *чего-нибудь*, т. е. быть от *чего-то* оставленными в пустоте, если вообще ничего нет в наличии? Ведь чтобы наводить на нас скуку, т. е. оставлять в пустоте, как раз должно наличествовать скучное. В совершающемся опустошении вещи все-таки не уносятся куда-то и

не уничтожаются. Да и кто это сделает? Уж точно не мы, в скуке и от одной только скуки как раз и ищущие, чем бы заняться. Хотя вещи перед нами, они оставляют нас в пустоте. Более того: как раз потому, что они перед нами, они оставляют нас в пустоте.

Но разве мы скучаем потому, что вот — вокзал с его расписаниями, а перед ним — улица, по обеим сторонам которой деревья? Наверное, нет, потому что тогда нам придется скучать везде и всегда — ведь везде и всегда нас окружают вещи. Итак, мы скучаем не потому, что вещи вообще наличествуют, а потому, что они наличествуют *так-то и так-то*. Как именно? Что же с ними такое? Ведь они нисколько нам не мешают, они *совершенно оставляют нас в покое*. Да, это так, но как раз потому они и наводят на нас скуку.

Но что этим вещам делать, как не спокойно удовлетворять тому, что они сами суть? Мы ведь не требуем от них ничего другого, даже в скуке. Разве деревья, которые мы от скуки пересчитываем, могут что-то другое, кроме как стоять вдоль улицы, устремляясь в небо? *Что же такое случается*, что все эти вещи внезапно наводят на нас скуку, которая *из них* нападает на нас? Теперь мы не можем снова сказать: они наводят на нас скуку, потому что оставляют нас в пустоте; вопрос звучит так: *что такое оставление в пустоте, впадение в пустотствование?* Это оставление ни в коей мере не означает отсутствия, не-наличия: ведь чтобы оставить нас в пустоте, вещи должны наличествовать. Значит, наличие? Но и оно не оставляет в пустоте. Тогда не наличие вообще, а вот это наличие. Какое? Вещи, принадлежащие миру описанной *скучной ситуации*. Скучна вещь, которая принадлежит к скучной ситуации. Образцовое разъяснение! Мы сказали, что вещи оставляют нас в покое, и вот это оставление-в-покое есть оставление в пустоте, которое исходит от вещей. Следовательно, поскучение — это вхождение-в-оставленность-в-покое. Но если что-то оставляет нас в покое, разве мы в результате этого оставления сразу начинаем скучать? Разве не наоборот — тот, кто совершенно не дает нам покоя, кто непрестанно навязывает

вается, тот в конце концов наводит скуку и надоедает нам? Вещи оставляют нас в покое, не мешают нам. Но они и не помогают нам, не привлекают к себе. *Они предоставляют нас самим себе.* Они ничего не предлагают нам и потому оставляют в пустоте. Оставление в пустоте означает: будучи наличным, *ничего не предлагать*. Опустошенность подразумевает: ничего не получить от наличного.

Но что может предложить нам жалкий и заброшенный вокзал, кроме того, что он — как вот это общественное здание — и так предлагает: возможность купить билет и под крышей дожидаться поезда? Ведь это он дает нам. И как раз этого мы и ждем от него, путешествуя или просто совершая какую-нибудь поездку. Это единственное, чего мы можем ждать от него, и этого он ожидает от нас самих. Как же можно говорить, что он ничего не предлагает? Как он может оставить нас в пустоте, т. е. навести на нас скуку? Или, может быть, он заставляет нас скучать как раз потому, что дает нам ожидаемое и все-таки не дает, заставляя бежать на улицу? Ведь чего мы ждем от вокзала? Чтобы он был просто вокзалом как таковым? Нет, мы хотим его использовать именно как вокзал, т. е. сразу же сесть на нем в поезд и как можно скорее уехать. Если он не заставляет нас ждать, значит, он — настоящий вокзал. Тот вокзал, в котором мы находимся, как вокзал не делает этого, и мы оказываемся в пустоте, потому что приписанный к нему поезд еще не пришел, и время до него становится слишком долгим, слишком медленно тянущимся. Таким образом, он еще не дает нам того, что, собственно, должен был дать. Но для этого он как раз и должен быть вокзалом и наличествовать в качестве такового, чтобы дать нам возможность дожидаться поезда. Ведь для чего в нем зал ожидания?

Но — возразили бы нам — если вокзал не дает нам этого, если он не дает возможности тотчас же, нисколько не ожидая, уехать, если он отказывает нам в этом, то здесь все-таки не бедный вокзал виноват, а мы сами, потому что, не разобравшись в расписании, прибыли слишком рано. Может быть, и так. Но ведь мы не спра-

шиваем, в чем причина нашей скуки и кто виноват в ней: мы спрашиваем, в чем суть того, что наводит ее, и в чем существо нашего поскучивания от чего-либо, совершенно не принимая во внимание, чем оно в том или ином случае фактически может быть вызвано. Пусть именно мы виноваты в том, что пришли слишком рано; пусть государственная железная дорога причиной тому, что поезда ходят так редко: все это не поможет нам понять, что же происходит, когда вокзал наводит на нас скуку. Мы спрашиваем только об одном: что в нем скучного, чем он наводит ее на нас? Мы не спрашиваем: по каким причинам возникла именно эта скука?

На наш вопрос мы все-таки получили ответ и получили его благодаря более подробной характеристике опустошенности. Наличное (вокзал) не предлагает того, что мы ожидаем от него в определенной ситуации. Следовательно, вокзал не оправдывает возложенные на него ожидания. Мы говорим: он разочаровывает нас. Но разочарованность — это все-таки не поскучивание. Опустошающее ничего-не-предлагание — это не разочарование. Там, где мы разочаровались, мы больше ничего не ищем и просто возвращаемся назад. Но здесь мы как раз остаемся, более того, здесь мы *удерживаемся*. Однако теперь не только вокзал, но тем более все его *окружение* не идет нам навстречу, и в *единстве* с ним вокзал окончательно обнаруживает свой «отказ».

Правда, пока мы ясно не видим, что же, собственно, происходит, когда наводящий скуку вокзал приводит к тому, что и его окружение тоже нагоняет ее на нас. В любом случае получается вот что: оставление в пустоте, возникающее в результате отказа быть тем, чего от тебя ждут, хотя и предполагает *наличное*, но оно должно быть *определенным* наличным, связанным с определенным *ожиданием*, ибо только тогда *что-то может оставить нас в пустоте* — в смысле начинающегося в нас *поскучивания-от...*

Сам по себе вокзал не скучен. Но что значит «сам по себе»? Тогда, может быть, вообще нет ничего, что скучно само по себе? Или все-таки есть, и как раз

вокзалы сюда и относятся? Разве не каждый вокзал скучен, несмотря на непрерывное движение поездов и толпы народа? Может быть, все вокзалы для нас не просто скучны, несмотря на постоянное прибытие и отбытие поездов, привозящих и увозящих множество людей: есть в этих вокзалах своеобразное «еще что-то», знакомое каждому, кто в крупных городах проезжает мимо их внутренних строений. Могут сказать, что это только для нас так, а вот крестьянину из Шварцвальда все это доставит величайшее удовольствие, и потому скучно или нет — дело вкуса. Но можем ли мы все свалить на вкус — другой вопрос. Несомненно одно: здесь опять есть что-то такое, чего мы не прозреваем и что пока выходит за пределы поставленной нами проблемы. Однако как раз в этом толковании опустошенности нам надо было узнать, что оно само по себе никогда не делает скуку понятной. Но неожиданно мы были отосланы к первому из названных нами моментов. Теперь и пока что он выглядит так: тот факт, что вокзал оставляет нас в пустоте, что он не сумел осуществить наши ожидания, каким-то образом связан с медлящим временем. В конце концов, именно это промедляющее, угнетающее, задерживающее время и не дает вокзалу возможности предоставить нам то, что он должен был предоставить.

Мы достигли того, к чему стремились: 1) разъяснили природу вхождения в пустотствование, вызываемого вещами; 2) усмотрели возможную связь второй особенности скуки с ее первой особенностью, а именно с туда-удержанием, которое вызывается медлящим временем.

Правда, мы видим, что здесь не просто связь. Наверное, теперь нам стало ясно, что оба момента не просто внешне соединены друг с другом, но взаимопроникают друг друга. Более того, в нашем случае все выглядит так, как будто первый момент, а именно влекущее куда-то удержание, является объемлющим и в первую очередь определяющим. Ведь именно удерживающее и куда-то влекущее, медлящее время и не дает вокзалу вступить в свои права. По сути дела, он до

тех пор не может быть тем, чем он должен быть для нас, пока не прибудет поезд. Медлящее время словно не дает ему возможности что-то нам предложить. Оно принуждает его оставлять нас в пустоте. Он «отказывает» нам, потому что время в чем-то отказывает *ему*. Оно «не допускает» его и в то же время не может его устранить, так что как раз в этом еще-ничего-не-предлагании, в этом «несоответствии» с самим собой, в том, что он заставляет нас ждать, — как раз в этом и через это он становится еще назойливее, еще скучнее в своем оставлении нас в пустоте.

Чего здесь только не может время! Оно властвует над вокзалами и заставляет их наводить скуку. Но ясно и другое: время как таковое, одно только его течение, скуку не наводит: поскучение представляет собой то *существенное бытие-удержанным в пустотствовании* (Hingehaltensein im Leergelassenwerden), когда определенные вещи — в том, что и как они нам предлагают или не предлагают — в каждом случае *со-определены*, *со-настроены определенным* временем, его *настроем*, имеют *свое* определенное время. Вещи могут оставлять нас в пустоте только в том случае, если они пребывают в единстве с тем удержанием, которое исходит от времени. С другой стороны, это медлящее время может удерживать нас только тогда, когда в его распоряжении находятся вещи с описанной нами возможностью «самоотказа» (das Sichversagen), когда они, эти вещи, «привязаны» к нему. Грубо говоря, когда мы обсуждаем возможность скуки, речь идет о еще темном отношении медлящего хода времени к не сумевшим выполнить свое предназначение вещам, но тем самым речь идет о том, *что такое само время*, коль скоро оно имеет такое отношение к вещам и из такого отношения может возникать: например, скука — возникать как *настроение*, которое пронизывает нас своим настроем.

В то же время на конкретном примере мы видели, что сам по себе вокзал скуку на нас не наводит, он не оставляет нас: если это и происходит, то только потому, что поезд еще не прибыл, и стало быть, вокзалу просто недостает определенной связи с определенным

моментом времени. Точнее говоря, для того чтобы вокзал не навел на нас скуку в этой определенной ее форме, необходимо, чтобы мы оказались на нем в его *специфическое* время, которое каким-то образом представляет собой идеальное время вокзала: время перед отходом поезда. Если вещи в каждом случае имеют *свое* время, а мы как раз в *это* время их и застаем, тогда, наверное, скука не возникает. И наоборот, скука вообще возможна только потому, что всякая вещь, как мы говорим, имеет *свое* время. Если бы у вещей не было *своего* времени, тогда не было бы и скуки.

Этот тезис надо разъяснить, но не обсуждая его, а решающим образом продолжая все сильнее средоточающееся истолкование двух своеобразно слаживающихся основных моментов поскучивания: туда-удержания и пустотствования. Однако все это надо воспринимать не как психологию или некий ответ и решение.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ВТОРАЯ ФОРМА СКУКИ: СКУЧАНИЕ ПРИ ЧЕМ-ЛИБО И СВОЙСТВЕННОЕ ЕМУ КОРОТАНИЕ ВРЕМЕНИ

§ 24. *Скучение при чем-либо и сопряженный с ним вид коротания времени*

- а) Требование более изначального схватывания природы скуки для понимания слаженности туда-удержания и опустошенности

Итак, мы обсуждаем скуку, точнее говоря, ту ее форму, которую терминологически схватываем как поскучение от чего-либо. Мы попытались выявить в этой форме *два структурных момента* и растолковать их подробнее: сначала *туда-удержание* медлящим течением времени, затем тут же — *вхождение в пустотствование*, вызываемое вещами и вообще тем единичным сущим, которое окружает нас в упомянутой скучной ситуации. Мы спросили, в чем состоит это оставление в пустоте и увидели вот что: чтобы сущее могло таким характерным способом оставить нас в пустоте в смысле наведения скуки, оно само должно наличествовать. Оставление в пустоте не означает отсутствия чего-либо: это просто определенный способ наличия, в соответствии с которым вещи в чем-то от-

казывают нам, причем отказывают не вообще, не в смысле какой-то всеобщей неопределенности, но отказывают в чем-то таком, чего мы при определенной ситуации и соответствующих обстоятельствах спонтанно *ожидаем*. Отсюда складывается характеристика того, что оставляет в пустоте: согласно этой характеристике оно само каким-то образом связано с первым моментом — с *удерживающим*. Ведь этот скучный вокзал, в окружении которого мы скучаем, ожидая поезда, наводит на нас скуку не просто как вокзал вообще, но только при *определенных* обстоятельствах, когда момент прибытия поезда еще не наступил. Здесь обнаруживается — хотя еще совсем вчерне и смутно — своеобразная *связь* между оставлением в пустоте и удержанием. Получается, что *само удержание определяет и несет на себе это оставление в пустоте*. Поскольку удерживающее есть некая форма времени, получается, что и время причастно этому своеобразному оставлению в пустоте, причастно тому «покиданию» нас, которое исходит от вещей. Тем самым мы снова видим примечательную и загадочную власть времени, которая теперь, вероятно, не ограничивается лишь одним структурным моментом поскучивания, а именно туда-удержанием, но распространяется и на второй момент — на оставление в пустоте, на опустошенность. Теперь, когда мы до такой степени разъяснили оба структурных момента, напрашивается решающий вопрос об их *внутренней* связи. Эта связь, по-видимому, не может осуществляться внешним образом. Если удержание и оставление в пустоте суть структурные моменты скуки и поскучивания, тогда они должны быть прилажены друг к другу из самого существа скуки. Между ними должен наблюдаться своеобразный лад, заранее определенный из всего изначального существа скуки. Отсюда мы получаем *методическое указание*, согласно которому теперь мы уловим *внутреннее единство* обоих структурных моментов и тем самым *всю структуру* поскучивания только в том случае, если нам удастся увидеть их изначальный лад.

Следовательно, если мы хотим еще больше приблизиться к пониманию скуки, нам надо попытаться еще глубже прояснить природу этой *слаженности между влекущим куда-то удержанием и опустошенностью* в поскучении. Здесь слаженность прежде всего означает не простое «склеивание», но сообразование друг с другом, взаимное сплачивание. Но благодаря чему оно возникает? Откуда берется это сообразование? По-видимому, из существа скуки, поскучивания. Оба момента принадлежат друг другу не случайно: оба вместе — налагаясь друг на друга — *возникли* из существа скуки. Следовательно, единство обоих, способ их слаженности мы поймем только при том условии, если глубже прежнего, *изначальнее схватим существо скуки*. Но как еще глубже постичь поскучивание?

До сих пор мы рассматривали скуку в ракурсе поскучивания-от, происходящего в определенной ситуации. Но такой вид скуки — не единственный. Если мы стремимся постичь ее изначальный смысл, нам, соответственно, надо постараться представить себе ее *более изначальную* форму, т. е., наверное, ту скуку, в которой мы скучаем еще *больше*, чем в описанной ситуации. Скучаем больше, т. е. находимся в ситуации, когда скука нарастает? Значит, она тянется дольше? Но ведь из предыдущего мы знаем, что длительность скуки никак не сказывается на ее степени и пять минут, проведенных в каком-нибудь обществе, могут нагнать скуку большую, чем целых четыре часа, проведенных на вокзале в ожидании поезда. Промежуток времени как таковой не определяет величины и степени или — говоря яснее и определеннее — *глубины* скуки. Если мы пытаемся вообразить более изначальную скуку, нам надо спрашивать в том направлении, где обнаруживается скука, которая — как мы однажды уже сказали — оказывается более смертельной, с большей силой захватывает корни нашего вот-бытия: *более глубокая* скука. При этом мы еще не знаем, что здесь означает это своеобразное измерение глубины. В любом случае оно указывает в направлении нашего собственного существа, в направлении нашей скучающей самости, в на-

правлении самой основы нашего существа, из которой, по-видимому, затем и появляется возможность любой формы скуки в каком-либо смысле. Более изначальное единство обоих структурных моментов скуки, т. е. туда-удержания и опустошенности, мы обнаружим через истолкование более глубокой скуки.

Существует ли такая? Мы припоминаем, что в начале нашего анализа было установлено различие между этими моментами, которое на первый взгляд выглядело лишь как языковое. Мы провели различие между поскучением от чего-либо и скучанием при чем-нибудь. Вводя это различие, мы также показали — хотя только вчерне — как его можно определить подробнее. Быть может, различие между этими двумя формами скуки заключается именно в ее углублении, т. е. во второй ее форме: в скучании при чем-то. Если через истолкование скучания-при нам удастся доказать, что эта форма оказывается более глубокой, тогда мы не просто отыщем тот тип скуки, который связываем с первым ее типом, так что теперь у нас их будет два, хотя на самом деле это нас не интересует: на самом деле, найдя углубляющуюся скуку, мы одновременно — в сравнении с первой формой скуки — получаем своеобразное *направление* этого углубления и тем самым — *отсылку в настоящую глубину* скуки как таковой. Таким образом, теперь, в соответствии со сказанным, истолкование второй формы скуки, т. е. скучания-при, в соотношении с первой ее формой приобретает решающее методическое значение во всей нашей задаче.

б) Скучание при чем-либо и изменившийся характер коротания времени: *при чем* скучания как коротание времени

Итак, теперь, для того чтобы обозначить вторую форму скуки по отношению к первой, нам надо еще раз — в определенном отношении — яснее представить первую. В *первой форме* скуки, а именно в поскучении-от, которое происходит в описанной ситуации, мы

своеобразно привязаны к упомянутому окружению на упомянутом вокзале, где ожидаем поезда. Но привязанность к ситуации — лишь *один* момент той характерной определенности, которой отличается эта скука. *Внутри* ситуации, к которой мы привязаны, как раз *все определенное* — вокзал, улица, местность — и наводят на нас скуку. Как наводящее скуку, так и скучное однозначны, знакомы нам. Мы знаем: скуку на нас нагоняет то-то и то-то. Оно нам известно, хотя мы и не можем, находясь внутри скуки, сказать, что же это, собственно, такое. Внутри этой навязанной нам ситуации скучное обладает характерной *однозначностью*.

Но это еще не дает в достаточной мере понять определенность данной ситуации. Существенный и характерный момент состоит в том, что в этом поскучении-от, совершающемся внутри данной ситуации, все вокруг словно впилось в нас. Мы не можем от него отделаться — и не только потому, что привязаны к ожиданию и оно не отпускает нас, но и потому, что внутри этой необходимости ждать мы все сильнее присасываемся к тому, что все меньше нас интересует и становится все тягостнее. Это своеобразное *всасывание в ситуацию* само со-принадлежит этому однозначному и определенному поскучению через определенные вещи внутри этой определенной ситуации. При этом характерно, что соответствующее коротание времени имеет своеобразное пространство. Здесь мы можем всячески стараться найти для себя определенное занятие, при котором нас никак не касается ни его предмет, ни результат.

Как это относится ко всему тому, что мы имеем во *второй форме скуки*, которую терминологически схватываем как *скучение-при*? Прежде всего надо снова обратиться к *примеру*. Но здесь сразу же бросается в глаза вот что: стремясь нарисовать пример второй формы скуки, мы обнаруживаем, что это не так легко и однозначно — потому что, в сущности, границы этой формы по отношению к первой никак нельзя обозначить: они наплывают друг на друга. Это не случайно, но связано с внутренней сущностью скуки вообще. Однако чтобы

вообще увидеть различие, мы, рисуя в своем воображении случай, противоположный первой форме скуки, должны найти такой, который был бы ярким, крайним, относительно предельным. Мы постараемся найти такой случай, и снова, как и в первом примере, он будет вполне повседневным, со всяким случающимся и почти незаметным.

Допустим, вечером мы куда-то приглашены. Нам не стоит идти. Но мы провели в напряжении целый день, а вечер оказался свободным. Итак, мы идем. Там, куда мы пришли, обычная еда и обычная застольная беседа; все не только очень вкусно, но даже со вкусом. Потом все, как говорится, оживленно беседуют, слушают музыку, болтают — все остроумно и занимательно. Но пора уходить. Дамы уверяют, причем не только при расставании с хозяевами, но уже спустившись и выйдя на улицу, где остались только свои: все, дескать, на самом деле было очень мило, ужасно очаровательно. Так и есть. На этом вечере совершенно ничто не могло вызвать скуку: ни беседа, ни сами люди, ни комнаты. Вполне довольный, приходишь домой. Окидываешь взором прерванную работу, которая была приготовлена на вечер, прикидываешь, что надо сделать завтра — и вдруг понимаешь: а ведь я скучал на этом вечере, во время этого визита.

Но почему же? При всем желании нам не найти, что же там наводило скуку. И все-таки я скучал. При чем? Разве я *сам* нагонял на *себя* скуку? *Сам был для себя скукой?* Но мы же совершенно ясно помним: не только не было ничего скучного, но даже на миг нельзя было заняться собой, погрузившись в какую-нибудь задумчивую рефлексию, — для этого не было никакой предпосылки. Напротив, я целиком был «при» чем-то — в беседе и всем остальном. Но мы ведь не говорим, что я скучал, находясь с самим *собой*, мы говорим, что я скучал, будучи на вечеринке. Или все эти, задним числом ведущиеся разговоры о том, что я, дескать, все-таки скучал, — просто иллюзия, возникшая потом, когда я расстроился, увидев, что пожертвовал вечером и потерял его? Нет, совершенно ясно: мы действительно

скупали, хотя все было так мило. Или, может быть, как раз при этой самой приятности вечера мы и скупали?

Но, рассуждая таким образом, не впадаем ли мы в ошибку и не может ли в конечном счете так вести себя только очень разочарованный человек, который привык с самого начала все воспринимать в своеобразном свете, знакомом только тому, кто основательно пребывает в скуке и в силу этого своеобразного пребывания заранее всем недоволен и ко всему относится отрицательно? Да, но ведь теперь мы спрашиваем не о том, насколько оправданной была наша скука, и не о том, является ли фактической причиной и поводом для скуки, о которой мы сейчас говорим, какая-то усталая разочарованность или что-нибудь еще: мы спрашиваем, что, собственно, принадлежит к описанному *претерпеванию скуки на вечере* и как эта форма скупания-при *отличается* от того поскупнения-от, которое наблюдалось в упомянутой ситуации на вокзале.

Вторую форму скуки необходимо истолковать в ней самой и из нее самой, сделав ее таким образом еще понятней нам самим. Пытаясь это сделать, мы вспоминаем об общей намеченной нами *путеводной нити* нашего продвижения, держась которой мы исследуем скуку не в ее «парении» в самой себе, но всегда в контексте связанного с нею способа *коротания времени*, который отгоняет или подавляет ту или иную скуку.

Итак, мы вникаем в упомянутую ситуацию скупания-при — каждый сам по себе. В деталях эти ситуации различны, но в качестве общей основы мы берем описанную вечеринку. Теперь нам — хотя и задним числом — стало совершенно ясно: находясь на том вечере, мы все-таки скупали. Теперь мы совершенно точно помним, что не раз зевали, хотя и старались, чтобы этого никто не видел. Это не было реакцией на усталость. Мы просто скупали. А как же коротание времени? Мы тщетно ищем его. Как бы ясно нам не припоминался весь вечер и его ход, мы не можем отыскать ничего похожего на это коротание. Значит, мы предоставили скуку самой себе, и она целиком овладела нами? Нет, по-видимому, так тоже не было. Ведь тогда она еще ре-

шительнее овладела бы нами и это было бы еще заметнее. Может быть, это скучание на вечере было только в начале, а потом мы просто перестали обращать на него внимание? Или тот факт, что никакого коротания времени не было, доказывает, что и никакой скуки мы не претерпевали, а внушили себе ее лишь потом?

Но, допустим, что мы не ошиблись. Мы скучали на вечере. Разве так удивительно, что на первый взгляд мы не обнаружили никаких следов нашего коротания времени? Мы даже благоразумно скажем себе, что тут наши поиски напрасны, коль скоро мы вели себя корректно. Даже зевоту приходилось скрывать, а когда на какой-то миг мы не удержались и начали барабанить пальцами по столу, мы тотчас спохватились и сразу же прекратили это занятие. Стало быть, скука все-таки была, но не было никакой попытки в борьбе с ней скоротать время. Наверное, само по себе такое возможно. Хотя коротание времени по своей сути всегда связано со скукой, но обратное не обязательно. Скука не сразу наталкивается на сопротивление. В конце концов, для второй ее формы, т. е. для скучания-при, как раз и характерно, что, в отличие от поскучивания-от, здесь коротание времени отсутствует. Здесь мы, наверное, дело со свободно разворачивающейся, ничем не сдерживаемой скукой. Но даже если бы это так и было, тогда мы лишь выяснили бы, что — в соответствии с ее самобытным существом — является следствием этой скуки (отсутствие коротания времени), но ничего не сказали бы о самом ее существовании. А ведь именно его мы и хотели бы выявить.

Однако мы с трудом говорим, что здесь нет никакой попытки скоротать время. Во-первых, у нас есть общее знание о скуке, которая всегда так или иначе парализует и потому вызывает встречное движение. Кроме того, мы помним о зевоте и желании побарабанить пальцами по столу. Становится ясно только то, что здесь, по-видимому, способ коротания не таков, каким он был в первом случае, когда мы могли свободно двигаться, беспрепятственно предпринимать всевозможные попытки и как угодно «вести себя». Там

мы имели возможность предаться трепетному беспокойству этого коротания, ищущего, чем бы нам заняться. Тогда получается, что во втором случае это коротание было «вытеснено», а причиной тому была необходимость соблюдать правила приличия. Здесь, однако, можно было бы возразить, сказав, что такое скучание-при не только и не всегда встречается на вечерах; что между ним и вечерами как бы нет никакой сущностной связи. Всё это отговорки, возникающие потому, что здесь мы не можем сразу найти ту же форму коротания времени — и тотчас пускаемся в разъяснения, вместо того чтобы присмотреться к ситуации внимательнее и давать толкование, исходя из нее самой.

Коротание времени присутствует и при этой скуке. Оно не прячется и не вытесняется, но, пожалуй, определенным образом *меняется*. Можем ли мы это увидеть, не исказив как-то ситуацию? Зевая и желая побарабанить пальцами, мы как будто уже начали коротать время по известному нам способу, когда как-то ищем, чем бы заняться. Необходимо только правильно обозреть начало такого коротания — причем не рассматривать его как совокупность неких обособленных событий, но понять в развитии всей ситуации вечера, совместного сидения за столом, непринужденной беседы. Порой мы предпринимаем такие попытки. Нас тянет поиграть цепочкой часов, покрутить пуговицу, а тут снова предлагают сигару. Один раз мы уже отказались, а теперь решаем взять. Нас не клонит в сон, и все-таки мы курим — не для того, чтобы нагнать сонливости и не затем, чтобы взбодрить себя никотином: мы курим потому, что само курение является в обществе идеальным коротанием времени, хотя это не значит, что всякий, кто курит, тем самым непременно коротает его, т. е. скучает. Является идеальным в обществе — это значит, что курение — неотъемлемая часть общения, человека призывают к нему и тем самым дают — причем мы не знаем об этом — незаметную возможность коротать время. Следовательно, коротание присутствует в этой ситуации, правда, его трудно обнаружить — как раз потому, что оно совсем на виду.

Однако мы сказали, что в сравнении с первой во второй форме скуки коротание времени изменилось, и это говорит о чем-то ином, чем просто о трудности его обнаружения. Но что изменилось в этом занятии? Вместо того чтобы пересчитывать деревья и рисовать фигуры на песке, мы крутим сигару в пальцах, затягиваемся ею, глядим на кольца дыма, следим, как долго не осыпается пепел и тому подобное. Вдобавок мы слышали, что сам предмет и результат совершенно не имеют значения. Рассуждая таким образом, мы становимся на ложный путь, уходя от правильного, который обозначили так: рассматривать эти только намечающиеся возможности коротания времени в живой ситуации — т. е. и курение тоже — и не сравнивать его с предыдущими формами и занятиями, направленными на это коротание. Тогда получается, что теперь мы не сидим, погрузившись в собственные раздумья и занявшись сигарой: во время курения мы как раз принимаем участие в беседе и весь вечер примечательным образом чувствуем себя на подъеме. Само курение совсем не выглядит как некое подчеркнуто обособленное занятие, как коротание времени в борьбе со скукой. Скука — может быть, мы ее прогнали, и она унеслась вместе с дымом сигары? Или она как раз тут, при нас, когда мы курим и беседуем: ведь скука — не муха, ее не прогонишь и не прихлопнешь? Коротание времени — это вообще не прибор, предназначенный для изгнания скуки: ведь как бы оно, по своему замыслу, ни боролось с нею, оно тут же притягивает ее. Это скучание присутствует как раз во время курения, которое само как занятие полностью растворяется в беседе и всем остальном. Только теперь ситуация проясняется. Не курение как некое обособленное занятие, но *все поведение, весь образ действий* есть *коротание времени* — весь вечер, сам визит. Потому так трудно его было найти.

Но если сам визит должен стать коротанием времени, в чем же тогда заключается то скучное, от которого мы скучаем? Ведь мы констатируем, что в течение всего визита ничего скучного не было. Так и есть. Однако мы с самого начала говорим не о скуке в смыс-

ле поскучивания-от: речь идет о *скучении* на вечере. Тогда в любом случае ясно вот что: наш визит — это то, при чем мы скучаем, и это «*при чем*» одновременно является *коротанием времени*. В этой скучной ситуации *скука* и ее *коротание* причудливо переплетаются. Коротание времени вкрадывается в поскучивание и, пронизав собою всю ситуацию, обретает тот своеобразный масштаб, которого ему никогда не получить в первой форме скуки с характерными для нее отрывочными и беспокойными попытками скоротать время. Мы не находим ничего скучного, и все-таки коротание времени приобретает такой масштаб, что занимает всю ситуацию. Замечательно! На что все это намекает: во всей ситуации нет ничего скучного, ни это, ни то нельзя назвать таковым, и все-таки вся ситуация направлена на борьбу со скукой? Разве это примечательное переплетение коротания времени с самим поскучиванием не указывает на то, что скука «глубже»? Но что это значит? Какой вывод мы делаем из всех этих признаков? Скука все больше и больше сосредоточивается на нас, на нашей ситуации как таковой, причем единичное (*das Einzelne*) этой ситуации не имеет значения; оно — лишь то попутное, *при* котором мы скучаем, но не то, *что* наводит на нас скуку.

§ 25. *Выделение второй формы скуки по отношению к первой с учетом существенных моментов туда-удержания и опустошенности*

Итак, скучение-при... Наверное, благодаря всему предыдущему мы настолько разобрались во второй форме скуки, что теперь можем попытаться отделить ее от первой, выделить отличия и, таким образом, уловить направление ее *углубления*, а тем самым — и путь к *изначальной* скуке.

Конечно, определение различий между двумя формами скуки только тогда имеет смысл и обоснование, когда оно не превращается в беспорядочное сравнение одного с другим. Давая это определение, на-

до, наоборот, держаться тех существенных моментов, которые — пусть лишь в определенной разновидности скуки — были выработаны раньше: моментов *влекущего куда-то удержания* и *опустошенности*. Хотя здесь наше рассмотрение приостановилось как раз в решающем пункте, а именно в вопросе о *слаженности* и *единстве* их обоих, однако, даже не дав на него ответа, мы можем спросить, встречаются ли оба эти момента (и если да, то в какой форме) во втором виде скуки. Но прежде чем приступить к сравнительному истолкованию двух форм скуки в контексте упомянутых структурных моментов, попытаемся дать общую сравнительную характеристику этих форм. Точкой отсчета при этом сравнении станет тот момент, который с самого начала нас занимает и вновь и вновь тревожит: *скучное*.

- а) Общая сравнительная характеристика двух форм скуки с точки зрения скучного (*das Langweilige*):
скучное определенное и неопределенное.
Кажущееся отсутствие туда-удержания
и опустошенности во второй форме скуки

Ясно, что в *первом случае* скуки скучное — *то и это*: этот вокзал, улица, местность. Нет сомнений, что именно это и есть скучное в той скуке, хотя нам все еще как следует не понять, как это возможно. Поскучнение-от: оставление и удержание-в, вызываемое чем-то.

Во *второй форме* мы не находим *ничего скучного*. Как это понять? Мы не говорим, что то или это наводит на нас скуку; напротив, мы даже обнаруживаем, что, по сути дела, вокруг нас нет ничего скучного. Точнее говоря, мы *не* можем сказать, *что* же заставляет нас скучать. Следовательно, нельзя сказать, что во втором случае *вообще нет* ничего наводящего скуку: просто оно есть то, «*не знаю что*». В этой скуке оно тоже — совершенно однозначно перед нами — без нашего сосредоточенного рефлексирования и поисков: наводящее

скуку именно как это «не знаю что». Поскольку мы в этом уверены, мы можем с той же уверенностью так ответить на вопрос, что заставляет нас скучать: *не эта комната, не эти люди, не это всё*. Но в той ситуации, в которой мы находимся, никто и не думает спрашивать нас об этом — ни другие, ни мы сами: мы просто *скучаем*. Мы позволяем себе соскользнуть в необычную *вялость* по отношению к этому «не знаю что».

Итак, если мы говорим, что во втором случае не обнаруживается ничего скучного, тогда теперь это означает: то, что напрямую заставляет нас скучать, — это *не какое-то определенное сущее, на которое можно указать*, и не определенная связь с ним. Это, однако, ни в коей мере не значит, что здесь вообще нет ничего наводящего скуку. Сравнение обеих форм скуки показывает: в первой форме мы имеем дело с *определенным скучным*, во втором — с тем *неопределенным, что заставляет нас скучать*.

С определенностью скучного в первой форме скуки связана *та* определенность всей ситуации, в соответствии с которой мы примечательным образом в нее «втиснуты». Это, в свою очередь, связано с характером упомянутого времени: оно есть интервал, в течение которого мы вынуждены ждать. Однако в указанных отношениях сходство или подобие между обеими ситуациями, по-видимому, все-таки есть. Ведь во время визита нас тоже что-то держит, и мы в силу определенных обстоятельств и правил поведения в обществе испытываем, пожалуй, даже еще большее принуждение внутри всей ситуации. Кроме того, такой визит тоже имеет свою обычную протяженность. И все-таки сходство между обеими ситуациями — лишь внешнее. Если бы визит длился только два часа, т. е. был бы вдвое короче пребывания на вокзале, скуки во втором случае было бы не меньше, чем в первом. Напротив. Теперь мы видим, что такие временные различия почти не играют роли.

Важно другое. Во втором случае, принимая приглашение, мы *сами отдали время*; у нас оно есть для этого, мы его *имеем и позволяем себе потратить* его на

это, тогда как в первом случае мы не хотим *терять* время и обеспокоены тем, что оно тянется слишком медленно. Следовательно, эта скука совсем не выглядит так, будто в ней мы — во время визита — с нетерпением ждем, когда настанет пора прощаться. Мы не смотрим — даже украдкой — на часы, нам это совсем не приходит в голову, и все-таки во время нашего визита мы скучаем. Следовательно, здесь мы обнаруживаем скуку, во время которой время не торопит, да и вообще не играет роли, как в первом случае. Наконец, надо сказать, что прежнее толкование скуки, согласно которому для нее характерно *удержание*, вызываемое медлящим течением времени, подходит только ее первой форме. Но разве, говоря об этой форме, мы сказали, что здесь время торопит? Мы обнаружили как раз противоположное: оно медлит, и это промедление не торопит, а угнетает. Во втором же случае время не торопит и не медлит, а потому мы не чувствуем никакого угнетения. И все-таки мы скучаем. *Что-то* наводит на нас скуку, хотя мы и не знаем, что именно. Во втором случае мы, по-видимому, не пребываем в том удержании, которое вызывается медлящим ходом времени.

Но как обстоят дела со вторым структурным моментом поскучивания-от, а именно с *опустошенностью*, которая возникает в результате того, что то или иное сущее определенным образом отказывается служить своему предназначению? Во время визита вещи и люди не оставляют нас, всё нам очень нравится, и вечер кажется наполненным. Тем не менее мы движемся и удерживаемся в том коротании времени, которое вбирает в себя всё, весь наш визит, так что он наполняет нас и как бы и составляет наше занятие, помогающее коротать время, и это проявляется тем сильнее, чем меньше мы ждем и требуем от него какого-нибудь результата и пользы. Но *против чего же* направлено это коротание? Что оно должно заполнить? Какую пустоту? *То, что оставляет нас в пустоте*, есть *то, что наводит на нас скуку*. Мы видели: здесь наводящее скуку есть «*то, не знаю что*», то Незнакомое нам во всей нашей ситуации, против которого направлен сам ви-

зит, эту ситуацию образующий. Грубо говоря, пустота здесь, по меньшей мере, так же велика, как и полнота. Но тогда она заполнена и ее больше нет здесь. Тогда в этой второй форме скуки нет не только удержания, вызываемого медлящим течением времени, но и опустошенности от сущего, окружающего нас в этой ситуации, — того сущего, которое, казалось бы, должно отказаться от выполнения своего предназначения, но которое в этой ситуации и не думает об этом.

б) Парализующая вялость как углубляющийся способ опустошенности от наводящего скуку.
Опустошенность в самообразовании пустоты

Каков же результат сравнительного очерчивания двух форм скуки? Ясно, что с помощью той структуры, которую мы выявили в первой форме скуки, нам никак не постичь вторую. Сравнение вообще оказывается несостоятельным. Говоря конкретно, это означает вот что: вторую форму скуки нам надо истолковывать только из нее самой, не обращая внимания на структуру первой формы, и делать это надо с помощью избранной нами путеводной нити, а именно с учетом того, как соответствующее коротание времени относится к той скуке, которую с его помощью и надо рассеять. Ведь сравнение дает такой результат: если сначала нам казалось, что во второй форме скуки нет никакого ее коротания, то потом, вопреки ожиданию, оно проявило себя в удивительном масштабе и оказалось не каким-то определенным занятием внутри ситуации, но всей ситуацией, разворачивающейся как это занятие. С этим *расширением* коротания времени связан ее дальнейший характер, который теперь нам надо четко обозначить: *незаметность* этого коротания как такового, причем незаметность не только для других и не для них в первую очередь — нас самих это коротание как таковое специально не занимает. Мы соскальзываем в него, как будто оно уже наготове. Потому в этом коротании нет и того неумного беспокойства, с кото-

рым мы ищем, чем бы нам заняться. Оно примечательным образом лениво и надежно.

Все эти моменты коротания времени, характерные для второго случая, легко могут соблазнить нас к такому *выводу*: если здесь оно так незаметно, тогда соответствующая ему вторая форма скуки лишь чуть-чуть вырисовывается, никак не раскрывается и тем более не является — как мы думали — более глубокой.

Может быть, это очень проникательно, но для разъяснения самого *явления* ничего не дает. Мы не должны, исходя из внешней характеристики коротания времени, «делать вывод» о предполагаемом свойстве соответствующей скуки: нам надо выяснить, как в этом коротании и для него *обнаруживается* соответствующая ему скука. Нам надо спросить: как выглядит то, *против чего* это коротание направляется; как выглядит то, что хочет бороться с ним. Но разве мы сами уже не наметили ответ на этот вопрос? Ведь мы обнаружили: то, что в этой скуке наводит ее на нас, есть «не знаю что», есть некое смутно неведомое. Ну, хорошо, скажут нам, тогда надо устранить неопределенность и покончить с неизвестностью. Тогда мы выясним, против чего направлено это коротание. На самом деле выясним? Нет. Самое большее, чего мы достигнем, — лишим самих себя того первого результата, который был получен в ходе нашего предыдущего истолкования второго случая скуки; ведь это «не знаю что», эта неопределенная неизвестность является отличительной чертой самого скучного. Мы не должны ее устранять, нам надо зафиксировать это неопределенное и неизвестное как раз в его неопределенности и неизвестности, не замещать его известностью и определенностью. Надо увидеть, каким образом вот это наводящее на нас скуку наводит ее на нас, т. е. что же такое это *скучение-при*.

То, что наводит на нас скуку, — это не то и не это, а «не знаю что». Но ведь это неопределенное неизвестное как раз и может быть тем, что оставляет нас в пустоте. Тогда получается, что именно в связи с ним мы и переживаем состояние *опустошенности* в этой

скуке. Но присмотримся внимательнее: разве наше настроение именно таково, разве мы чувствуем, что внутри этой ситуации сущее оставляет нас? По сути дела, нет. Чтобы это случилось и стало возможным, нам надо было бы как раз проявить активность и постараться, чтобы вещи наполнили нас в упомянутом смысле. Но здесь как раз нет тревоги, связанной с тем, что бы предпринять. Мы совсем ничего не ищем, более того, мы просто присутствуем при всем, что совершается, и вместе с другими «плещемся» в атмосфере вечеринки. Тем не менее это — своеобразное поведение, которое, быть может, характеризует всю ситуацию визита: *непринужденное со-вот-бытие*, допущение того, чтобы и тебя увлекло все, что здесь разыгрывается. Что представляет собой эта *вялость*? Как она относится к той опустошенности, которая имеет место в первом случае? Можем ли мы сказать, что по сравнению с опустошенностью вялость совместного времяпрепровождения — это наполненность, коль скоро мы сами позволили вобрать себя во все происходящее? Или нам надо сказать, что эта вялость есть *самоуглубляющаяся* опустошенность? Тогда почему? Потому что — и на это намекает уже само слово — в этой вялости мы вверяем себя вот-бытию при совершающемся визите. Это значит: стремление быть наполненным тем или иным сущим не состоялось с самого начала. Теперь опустошенность возникает не только в отсутствии полноты и через это отсутствие, через самоотказ того или иного сущего: теперь она *вырастает из глубины*, потому что ее собственная предпосылка, стремление к наполненности сущим, уже парализовано в этой вялости. Теперь оно даже не возникает. Для того, что наводит скуку, и здесь характерно оставление в пустоте, но это такое оставление, которое захватывает глубже; это паралич упомянутого стремления быть наполненным, самораспространение вялости. Поэтому наполненность в бытии-присутствующим оборачивается — хотя лишь смутно и неопределенно — видимостью (своеобразной неудовлетворенностью!), коротанием времени, которое не столько рассеивает скуку,

сколько как раз *подтверждает* ее и позволяет ей *присутствовать*.

Здесь уже обнаруживается и то, что наводящее скуку может делать это, не надвигаясь на нас прямо от определенных скучных вещей. Наводящее скуку как парализующее и распространяющее эту своеобразную вялость — откуда оно берется? В этой вялости слабо просматривается *ускользание от нас самих* — в то, что развертывается на вечере. Позднее мы увидим, что это значит. Если наводящее скуку парализует наше поведение, если оно поселяет в нас вялость, то, может быть, оно уже в нас? Но мы знаем: «в нас», «внутреннее» и тому подобное — все это сомнительно, а мы хотим как раз наоборот попытаться схватить нас самих в глубине нашего существа через истолкование настроения. *Парализующая вялость* как углубленный способ оставления в пустоте — это момент *той* скуки, которую мы по праву называем *скучанием-при*. Мы скучаем при чем-то. Это указывает на то, что в этом вот-бытии при сущем, совершающемся в определенной ситуации, скука исходит *из нас*. Однако это «исходит из нас» еще темно и должно быть таким, по крайней мере, до тех пор, пока мы не решим, как обстоит дело с первым структурным моментом — с влекущим куда-то удержанием.

Прежде чем задать вопрос о первом сущностном моменте скучания-при, а именно о туда-удержании, постараемся более четко подытожить предыдущее сравнение второй формы скуки с первой. Мы заняты толкованием второй формы скуки — скучания-при. Важно удерживать перед собой единую картину нашего рассмотрения, чтобы потом уже косвенным образом, не вдаваясь в ее подробное обсуждение, увидеть отличие от первой формы скуки. В этой ситуации скучания-при среди сущего, которое нас окружает, нет ничего скучного. Потому мы и говорим о *само-скучании-при* (*Sichlangweilen bei...*). Кроме того, поначалу мы не находим в этой ситуации никакого коротания времени, а только то своеобразное беспокойство, с которым мы заняты его поисками. Поэтому первое время кажется, что никакой скуки нет. Кажется, что в дальней-

шем это отсутствие полностью подтверждается невозможностью напрямую обнаружить в этой второй форме упомянутые структурные моменты скуки: опустошенность и влекущее куда-то удержание. Ибо можно ли говорить о пустотствовании там, где мы целиком погружены в развлечение? Кроме того, здесь нет принуждения, потому что мы присутствуем при этом добровольно. Таким образом, в этой ситуации отсутствует и оно: бытие-удержанным, порожденное медлящим течением времени. Мы не ждем с нетерпением конца, не смотрим на часы, время идет ни медленно, ни быстро — ведь мы сами выделили себе время на этот вечер. И тем не менее — эта скука.

Все, что мы до сих пор сказали об этой ситуации, наверняка вполне правильно. Мы не находим всех упомянутых моментов, а точнее говоря, находим *не так*, как находили их в ранее истолкованной форме скуки. Отсюда следует, что эти структурные моменты, а именно пустотствование и туда-удержание, наверное, *изменились*. Во втором случае скука не случайна, но, наверное, по своему существу менее заметна, более скрыта. Именно поэтому нельзя делать вывод, который очень напрашивается: поскольку эта скука менее заметна, она, по всей вероятности, слаба, поверхностна, мимолетна. Совсем наоборот. Вопрос таков: что заставляет нас скучать в этом самоскучании-при, где мы все-таки не находим ничего определенно скучного? Мы не знаем, что наводит на нас скуку. Или еще точнее: мы знаем это совершенно ясно — скуку на нас наводит как раз вот это «не знаю что», это неопределенное Неведомое. Вопрос звучит так: каков смысл того, что это неопределенное Неведомое заставляет нас скучать?

В *предыдущем* случае картина была совсем ясной: скучное, определенные вещи, которыми мы как будто хотим заняться, каким-то образом оставляют нас в пустоте. *Здесь* же на нас воздействует, но сразу все, и, следовательно, мы наполнены. На самом деле наполнены? Что это значит? Это значит, что все наше поведение наполнено этим визитом. Но, по-видимому, это

не так. Справедливости ради надо сказать, что даже от самого блестящего мероприятия нельзя требовать, чтобы оно так наполнило *решимость всего нашего вот-бытия*, чтобы мы целиком связали наше существование с таким случаем. Не может быть и речи о том, чтобы нечто подобное, как бы оно нас ни наполняло, определяло нас так, чтобы наше бытие и небытие зависели от него. Вечер, на который мы приглашены, не отвечает тому, что мы — сами об этом как следует не зная — ищем для самих себя. Точнее говоря, во время нашего визита мы совсем ничего не ищем. Мы пришли как раз для того, чтобы просто провести вечер. Мы совсем не можем, да и не хотим, быть как-то по-особенному наполненными, но и не хотим остаться в пустоте. Мы просто со-участвуем, непринужденно *со-развлекаемся и со-беседуем*, быть может, желая расслабиться и отдохнуть. Но именно это далее-ничего-не-искание, совершающееся во время нашего визита, оказывается решающим в нашем поведении. Этим ничего-не-исканием в нас нечто *парализовано*. Непринужденно и весело соучаствуя в том, что разворачивается на вечере, мы — и нельзя сказать, чтобы неправильно или себе во вред — вполне оправданно каким-то образом оставили нашу самость. В этом далее-ничего-не-искании, которое воспринимается нами как нечто само собой разумеющееся, мы определенным образом *ускользаем* от самих себя.

В этом заключена своеобразная *вялость*, причем в двойном значении: *во-первых*, в смысле самопредания (Sichüberlassen) тому, что разыгрывается на вечере; *во-вторых*, в смысле самооставления (Sichzurücklassen), т. е. оставления себя, своей собственной самости. В этой лености самопредания тому, что здесь разворачивается, в каковом самопредании мы и оставляем самое себя, *образуется пустота*. Поскучнение или самоскучание определены через это самообразование пустоты в якобы наполненном соучастии в том, что происходит на вечере. Следовательно, и здесь, в этой форме скуки, мы обнаруживаем опустошенность, причем существенно *более глубокую* в сравнении с преды-

душим случаем. Там опустошенность была только отсутствием полноты. Она состояла в том, что определенные вещи, которыми мы хотели развлечься и заняться, не исполняли своего всегдашнего предназначения. Здесь же пустота не просто остается лишь незаполненной: здесь она как раз *образуется*. Эта пустота есть совершенное нами оставление нашей собственной самости. Эта образующаяся пустота есть то самое «не знаю что» — то, что нас в большей или меньшей степени угнетает.

с) Неотпущение нашим временем как удержание, влекущее в стоящее время

Насколько безнадежной казалась, на первый взгляд, попытка отыскать во второй форме скуки именно опустошенность, настолько резко она заявила о себе — в тот момент, когда мы не позаимствовали ее из первой формы как некую косную структуру и в качестве мерила не наложили на вторую, но попытались понять из самой ситуации, что же, собственно, заставляет скучать это скучание-при. Мы обнаружили более изначальный способ опустошенности и должны ожидать того же самого и по отношению к *туда-удержанию*. Здесь нам тоже надо остерегаться простой постановки вопроса: таков ли этот момент во второй форме, каким мы его находим в первой? Проблему, напротив, надо поставить так: что во второй форме скуки *соответствует первому модусу* туда-удержания, обнаруженному в ее первой форме? Может, и здесь мы имеем дело с изменением в смысле углубления?

Рассматривая *первую форму*, мы говорили о куда-то влекущем удержании, которое вызывается медлящим течением времени. Нам это стало более или менее ясно, хотя стоило спросить, куда же именно мы удерживаемся в этом туда-удержании, и мы тотчас оказывались в темноте. Ведь мало сказать: мы задержаны при том сущем, которое открывается нам в соответствующей ситуации: мы должны выдерживать его в ожидании. Ведь как раз эта задержанность при опреде-

ленном «отказывающемся» сущем только потому имеет свою остроту, что промедляющее время, удерживая нас, куда-то нас тянет, — то время, которое мы здесь вынуждены растрачивать совершенно попусту, в бесплодном ожидании.

Во *второй форме*, напротив, мы с самого начала *отпустили* себе время для вечернего визита. У нас есть время, мы его *имеем*. Оно не напирает и потому не может для нас идти слишком медленно, т. е. удерживать своим промедлением. Поэтому, пребывая в упомянутом скучании, мы совсем не смотрим на часы, вовсе не думаем о том, когда закончится наш визит. Но что это значит? Как в *этой форме скуки* обстоят дела с *нашим отношением ко времени*?

Ответ надо искать на намеченном пути, т. е. исходя из *коротания времени*. Мы уже охарактеризовали его в его изменившейся форме. Теперь оно — не определенное, обособленное в себе самое занятие внутри ситуации, но она сама, незаметно заполнившая собою все. Коротание совершается в этом вялом вот-бытии при том, что разворачивается на вечере. В основе этого вот-бытия — ленивая вялость как изначальный способ опустошенности. Коротание времени привязано к тому, что принадлежит к самому скучанию. Мы скучаем во время нашего визита. Сам визит и есть коротание времени.

Что здесь происходит со временем? Мы уже заранее *отпустили* на это время — у нас оно есть, мы его *имеем*. Нам не надо считаться с ним, мы можем, не оглядываясь, как бы *потратить* и *потерять* его в течение вечера. У нас так много времени, что во время вечера мы даже и не вспоминаем об этом «*во время*». Мы не обращаем внимания на это «*во время*», т. е. на то, как время продолжает утекать и растекаться. Следовательно, здесь время так мало *удерживает* нас, что почти не привязывает к себе. Оно полностью *предоставляет нас самим себе*, т. е. отпускает и позволяет целиком присутствовать-при...

Но если время стало нам столь безразлично, даже исчезло, можем ли мы продолжать разговор о ску-

ке, да к тому же еще якобы углубившейся? По-видимому, нет. Однако время здесь каким-то образом все-таки причастно происходящему, и это проявляется в том, что ситуация с самого начала своеобразно определена: она определена так, что она сама и мы в ней как раз *имеем время*. Что это значит: мы *отпускаем* себе время, время не привязывает нас к себе? Мы отпускаем *себе* время, и время, отпущенное таким образом, отпускает *нас* в наше *вот-бытие* при чем-либо. У нас есть время на наш визит, но во время него мы скучаем. Мы совсем не выделяем времени специально для скуки — наоборот. В этом имении-времени-для заключается возможность наполнения того времени, которое мы выделяем, но как раз тут и приходит скучание. Таким образом, скука никак не связана с тем, что мы выделили для себя время, но в конечном счете как раз это выделение и дает времени возможность *удерживать и куда-то увлечь нас*, причем *еще глубже, чем раньше*.

Мы видим, что в нашей ситуации нет ничего определенно скучного, и все-таки на нас наводит скуку это «не знаю что», это неопределенное Неведомое. Хотя мы присутствуем при происходящем и наше вот-бытие наполнено, *пустота* тем не менее никуда не девается. Это значит, что все то, при чем мы теперь так непринужденно развлекаемся вместе с другими, *по сути дела, все-таки не наполняет нас*. По сути дела, не наполняет — но почему?

Давайте подумаем сейчас об этом вечере. Полностью в нем растворяясь, мы тем не менее даем себе только это время, а не всё. Какое всё? То, которому предоставлены мы сами и которым наделены. Мы берем себе время. Но при этом мы не выкраиваем часть из целого, подобно куску пирога. Мы, напротив, берем себе это время. Что при этом происходит? Как в результате этого взятия времени *изменяется всё наше время*? Мы заставляем его *остановиться* — но не исчезнуть. Напротив. Мы отпускаем себе время. Но время не отпускает нас. Оно не отпускает нас, причем настолько, что теперь, будучи стоящим, оно простирает *тишину* в вот-бытие, ту тишину, в которой оно, вот-

бытие, ширится, но в то же время прикрывается как таковое — как раз через наше соучастие в вечере в течение того времени, которое мы для этого себе взяли. Ведь только для этого вечера и именно для него мы и отпустили себе время — как раз только на это время. Время, которое мы себе отпускаем, почти никак не показывает, что имеет свой срок. Оно не связывает нас, как будто отступает и все-таки — поскольку оно только на срок *предоставляет* нас нашему *вот-бытию* — оно не оставляет, не отпускает нас полностью. Напротив, именно так оно показывает, что мы к нему привязаны. Но как это происходит? Что гонит время, когда оно дает этот срок? Оно не медлит. Но оно же проявляется и не так, чтобы в своем протекании напирать на нас и своим напором вмешиваться в происходящее. Ведь именно эта навязчивость и мешала бы нам в нашем *вот-бытии* на вечере. Следовательно, протекая и спеша, оно тем не менее не навязывается. Значит, прячется? Это тоже невозможно, потому что в противном случае оно вообще не могло бы — пусть даже незаметно — в своем самопредоставлении показать, что оно ограничено определенным сроком. Итак, оно не обнаруживается как протекающее и напирающее и все-таки дает о себе знать — как? Так, что кажется, будто его нет. Оно обнаруживается, но не течет — оно *стоит*. Это, однако, вовсе не означает, что оно исчезло: просто это *стояние времени* есть более *изначальное туда-удержание* и называется оно *угнетением*.

Известным и определенным для нас обычно является проходящее время, неопределенным и неизвестным — стоящее. В этой неопределенной неизвестности стоящее время своим стоянием как бы входит в ситуацию, и как раз это определенное обладание временем, позволяющее вместе с другими участвовать в развлечении, обладание, которое и расходуется на то, что разыгрывается на вечере, и позволяет времени стоять и быть стоящим. В своем течении время не слишком тянется, оно не медлит, но просто *пребывает* и *длится*. Во время этого дления оно предоставляет нас только этому *вот-бытию* — предоставляет, но не оставляет,

т. е. не отпускает. Однако это *не-отпущение* проявляется как *еще более изначальное туда-удержание* в сравнении с той продолжающейся задержанностью, которая вызывается одним только «промедлением» времени, заканчивающимся с наступлением определенного момента. Теперь же открывается нечто наподобие власти времени, которая здесь только для того, чтобы *еще изначальнее связывать нас*. Это происходит как раз там, где, как нам кажется, у нас есть время, тогда как там, где, как мы полагаем, у нас его совсем нет и мы без пользы теряем его, удержание временем только длится, не усугубляясь.

Но что касается нашей собственной самости, то она-то нам известна. Мы, несомненно, можем в любое время определить ее так-то или так-то. Что может быть нам ближе нашей собственной самости? Почему же, когда мы скучаем, находясь при чем-либо, она оказывается *оставленной и брошенной* и, будучи таковой, *застывает* в своей *неопределенности* и *неизвестности*, начиная угнетать нас как нечто странное и неуловимое? Пока мы выяснили только одно: для второй формы скуки тоже характерен структурный момент *опустошенности*, хотя она *видоизменилась* и не так заметна, как предыдущая. Потому можно ожидать, что и другой структурный момент, а именно *куда-то влекущее удержание*, тоже здесь присутствует, правда, опять-таки в *измененном* виде и также трудно поддаваясь выявлению.

Здесь надо напомнить вот о чем: то, что в истолковании скуки выявляется с трудом (а именно само *существо* наводящего скуку), в той скуке, которую мы имеем в само-скучании (а точнее в его способе наведения скуки), присутствует непосредственно и бесспорно. Но ясно уловить это непосредственное в его существе — вот что трудно. Ограничимся лишь этим указанием, чтобы предостеречь от смешения обеих форм.

Во втором случае скуки удержания медлительным течением времени, по-видимому, нет. Да, здесь все выглядит так, как будто во всей этой ситуации время вообще не существенно. Да иначе и быть не может, ес-

ли мы вспомним, как вся ситуация определена с самого начала. Мы *отпустили* себе время для визита. Мы выделили, *взяли* себе время для вечера. Но что это значит: взять себе время? *Какое* время мы взяли? Какой-нибудь промежуток времени, который просто «валялся» никому не нужный и никому не принадлежащий? Или же время, которое мы взяли себе, кому-то *принадлежит*? Оно *принадлежит* нам. То есть от того времени, которое нам дано, мы берем себе время: берем от времени, предоставленного всему нашему вот-бытию; от времени, о мере которого к тому же совсем ничего не знаем. От этого времени мы просто берем себе время. Как это? Мы что, просто вырезаем какую-то его часть, подобно тому как, сидя на вечере, отрезаем себе кусок пирога? По-видимому, нет. Но как бы там на самом деле ни было, примечательно уже то, что мы берем себе время от нашего времени, от времени, принадлежащего нам. Такого нам, собственно, и делать-то не надо. И дальше: для чего мы берем себе это время? Чтобы *оставить*, *отпустить* его себе. Куда мы его отпускаем? Куда мы приводим это взятое время? Мы проводим его, мы его переводим, *тратим попусту*. Мы берем себе время, принимаем его так, что нам не приходится с ним считаться. Следовательно, мы что-то предпринимаем с нашим временем. Каким-то образом мы преобразуем его. Мы проводим его, т. е. в этом времяпрепровождении и во время него мы постоянно уводим его, но так, что в этом уводе и во время него оно, время, как раз и не обнаруживается. *Во время* провождения времени мы уводим прочь время, т. е. уводим как раз это «*во время*», в пределах которого и длится вечер и наш визит, уводим его в его временном длении — уводим в длении, т. е. длительности, а именно длительности в смысле постоянного утекания времени, прохождения череды «сейчас», и «сейчас», и «сейчас». Мы закрываемся от этого тревожаще-парализующего шума катящихся друг за другом и друг друга сменяющих «сейчас», которые при этом могут иметь большую или меньшую протяженность. Мы берем себе время, чтобы от-

пустить его себе, т. е. *отказаться от него как утекающего*.

Но что происходит в этом отказе от времени, в этом самозамыкании перед течением длительности? Ведь мы все равно не можем выйти из времени. Да мы, собственно, совсем не хотим этого, но хотим иметь это время для себя. Когда мы его проводим и отказываемся от него, это просто означает, что *мы* ставим себя в определенное отношение к нему. Какое? Мы заставляем его *стоять*. Мы заставляем взятое для вечера время — и как раз в этом и заключается взятие — так длиться в течение этого вечера, чтобы, присутствуя при всем, что происходит, мы не обращали внимания на его ход и моменты. Дление этого «в течение» словно поглощает утекающую последовательность упомянутых «сейчас» и становится *одним-единственным растянутым «теперь»*, которое само не течет, а стоит. Это «теперь» так растянуто, остановлено и удерживаемо в растянутом стоянии, что мы целиком и полностью присутствуем при том, что разворачивается вокруг нас, т. е. мы суть *целиком и полностью настоящее для того, что вокруг присутствует*. Будучи целиком в настоящем по отношению к нашей ситуации, мы останавливаем наше время.

Что в этом кроется? Что общего у *стояния времени* с нашим *само-скучением* и тем более с тем неопределенным Неведомым, которое здесь наводит на нас скуку? Поначалу ничего — ведь совсем не обязательно, чтобы мы скучали в каждой ситуации, для которой отпустили себе время. То, что в такой ситуации мы станем скучать, лишь *возможно*. Но если — как мы предполагаем — это скучание все-таки происходит, тогда как с ним связано упомянутое стояние времени? Связан ли с этим стоянием тот специфический момент скуки, который мы теперь ищем, т. е. момент *туда-удержания*, причем разница здесь, быть может, только в том, что теперь это удержание вызывается не медлящим временем, а *временем стоящим*?

Мы приводим время к стоянию, но — и на это надо, наверное, обратить внимание — не к исчезновению.

Напротив, надо как раз понять, каков смысл того, что во время развития ситуации стоящее время именно своим стоянием вступает в наше вот-бытие. Остановливание времени совершается в нашем присутствовании при том, что происходит и совершается вокруг нас. Это развлекающееся вместе с другими отпущение себя во все происходящее возможно только при том условии, что мы с самого начала постоянно позволяем этому происходящему подходить к нам, *идти нам навстречу* как раз так, как оно, собственно, себя и преподносит; что по отношению к совершающемуся вокруг нас мы сами суть *всецело настоящее*; что мы, как мы говорим, *абсолютно теперешние* — причем здесь это надо понимать в переходном смысле, — намеренно позволяем окружающему нас как таковому заполнить собою всё, чтобы в любой момент сопутствовать ему.

Но как понимать: в этой ситуации мы суть всецело настоящее? Суть такова: мы не обращаемся к тому, чем, как и где мы были; мы все это позабыли. Будучи всецело настоящим, мы не имеем времени и на то, что, быть может, предпримем завтра или еще когда-нибудь, на что решились или не решились, за что хлопочем, что стоит перед нами, чего мы избегаем. Будучи всецело настоящим для происходящего, мы отрезаны от нашего бывшего (*die Gewesenheit*) и будущего. Это *круговое бытие-отрезанным*, т. е. отрезанность от своего бывшего и своего будущего, не означает их фактического отъятия и изъятия, но говорит об их своеобразном растворении в одном только настоящем, говорит о *модификации* бывшего и будущего. Они не пропадают, они не вообще не присутствуют, а видоизменяются, своеобразно сцепляясь в одном только настоящем, т. е. в одном только соучастии в нем. В результате этого время, в течение которого мы столь сильно пребываем в настоящем, как раз останавливается, причем не всякое время вообще, но то *длящееся* в течение настоящего, каким и отличается вечер. Отныне дление, характерное для «сейчас», как бы заперто в себе по отношению к прошлому. «Сейчас» уже не может проявиться как более раннее; когда бывшее забывается, возможный го-

ризон для всякого «более раннего» закрывается. «Сейчас» остается лишь этим «сейчас». Однако оно не может проявиться и как «более позднее», как нечто такое, что еще только наступает. Оно не может наступить, потому что *горизонт будущего* уже не имеет с ним связи. Эта *запертость* по отношению к прошлому и *отсоединенность* от будущего не устраняют самого «сейчас», но лишают его возможности перехода от еще-не к уже-не, т. е. лишают течения. Закрытое от прошлого и не имеющее связи с будущим, оно застаивается в своем продолжительном стоянии и *удлиняется* в застывании. Без возможности перехода ему остается только упрочивать свое стояние — оно должно оставаться *стоять*.

В результате двусторонней отрезанности — от бывшего и будущего — настоящее теснится в самом себе, и это своеобразное время, присутствующее в настоящем, а именно это «сейчас» как бы само удлиняется. В результате того, что горизонт в прошлое и будущее для него остается закрытым, оно совсем не имеет возможности проявиться как «более раннее» и «более позднее». У «сейчас» нет иной возможности, кроме как быть *сейчасным «сейчас»* среди всех «сейчас». Напирая на то, чтобы оставаться в себе самом, «сейчас» как бы удлиняется. Не отдельные моменты «сейчасности» примыкают друг к другу в своем накоплении, но, в силу того что это «сейчас» становится «сейчасностью» и выдает себя как «сейчасность», оно само удлиняется. Нет нескольких «сейчас», их становится все меньше, и есть только одно, растянутое, удлинившееся, которое стоит в своей странной растянутости. Это стояние, характерное для «сейчас» и для дления, — не простая остановленность, как будто больше ничего не произойдет, как будто это растянутое «сейчас» оставлено и находится где-то поодаль: на самом деле оно своим стоянием входит в наше вот-бытие.

Именно это стоящее время визита мы взяли и берем себе через наше всецелое присутствие в настоящем. Мы сказали, что время, которое мы себе берем, — *наше* время. Это стоящее время — оно есть на-

не запертое бывшее и наше лишенное связей будущее, т. е. все время нашего вот-бытия в его необычном преобразовании. В этой преобразованной форме все наше время втиснуто в то *стоящее* «сейчас», которое растянуто на целый вечер. Это стоящее время — *мы сами*, но *наша самость* здесь — как *оставленная* по отношению к своему *истоку* и *будущему*. В своем стоянии это стоящее «сейчас» может сказать нам как раз о том, что мы оставили его стоять, т. е. что оно-то и не оставляет нас, но заставляет быть привязанным к нему. Стоящее «сейчас», то «во время», которое распространилось на весь вечер и в котором длится наш визит, как раз и открывают нам это туда-удержание, эту привязанность к нашему времени как таковому. Это *неотпущение* нашим временем, которое навязывается нам со стороны стоящего «сейчас», есть *удержание в стоящее время*, т. е. искомый структурный момент самоскучания-при. Стоящее время не только не отпускает нас, но даже влечет в себя, требует к себе, застигает нас. Когда нас, отпущенных в вот-бытие, вот так застигает стоящее «сейчас», являющееся нашей собственной самостью, но той самостью, от которой мы отказались и которая пуста, — тогда мы начинаем скучать.

§ 26. *Структурное единство обоих структурных моментов скучания, коренящееся в остановке взятого времени, превращающей все в одно настоящее. Возникновение скуки из временящейся временности вот-бытия*

Это «сейчас», которое стоит и таким образом застигает нас (влечет к себе), есть *наводящее скуку* (das Langweilende). Но мы сказали, что в этой скуке само наводящее скуку есть «не знаю что», есть неопределенное Неведомое. Разве стоящее время неопределенно и неведомо? Конечно. Ведь в повседневной жизни мы знаем время только как нечто такое, что проходит, течет. Оно-то и является исконным примером прехождения и бренности. Известное — это текущее время.

Для нас это известное всегда определено и определимо — как с помощью часов, так и в любой момент благодаря какому-нибудь событию: сейчас, когда проезжает эта машина, я вот здесь говорю. Но в упомянутой ситуации *стоящее «сейчас»* — это *неизвестное*, к тому же оно *не определено*, причем в особом смысле. Мы совсем не хотим, чтобы оно было определено. В своем вот-бытии-при мы как раз не обращаем внимания на то «сейчас», которое длится этим вечером. Это неопределенное, неизвестное, стоящее «сейчас» подавляет нас в том смысле, что, ускользая, оно в то же время требует нас к себе, *застигает* нас, хотя только таким образом, что его стояние становится как будто еще более стоящим, более постоянным.

В отношении первого структурного момента, опустошенности, выяснилось: она состоит в образовании *пустоты*; эта образующаяся пустота есть *наводящее скуку*. Следовательно, она должна быть тождественной найденному теперь неопределенному Неведомому, *стоящему «сейчас»*. Когда мы отпускаем себе время для вечера, оно образуется как это стоящее «сейчас» и в своей образующейся неопределенности и образующейся неизвестности, т. е. в своей образующейся пустоте, оно *оставляет* нас *пустыми* и одновременно *удерживает* в этом оставлении.

Но тем самым мы высказали то решающее, что искали до сих пор, — мы увидели внутреннее *единство обоих структурных моментов*: опустошенности и туда-удержания. Это не какие-то две части, случайным и внешним образом соединенные друг с другом: отпущенность в этом своеобразном непринужденном созерцании есть пребывание в настоящем по отношению к тому настоящему, что происходит. Будучи всецело настоящим, мы останавливаем время. Время, пришедшее к стоянию, образует пустоту, которая разворачивается как раз на заднем плане всего того, что происходит. Но в то же время именно эта образующаяся пустота застигает нас, привязывает к себе и удерживает так, как наша собственная оставленная нами самими самость, от которой мы ускользаем.

Структурное единство обоих структурных моментов коренится в остановке взятого времени, превращающей всё в одно настоящее. Следовательно, единое существо скуки в смысле единой структуры обоих моментов нам все-таки надо искать во времени, но не во времени вообще, не во всеобщем времени, не в том, как мы его обычно знаем, а в том как мы относимся к известному нам времени, как оно стоит в нашем вот-бытии, каким образом оно само временнó. Скука возникает из временности (Zeitlichkeit) вот-бытия. Таким образом, забегаая вперед, можно сказать, что скука возникает из совершенно определенного способа временения нашей собственной временности. Это совпадает с ранее высказанным тезисом о том, что скука возможна только потому, что всякая вещь и — говоря более принципиально — всякое вот-бытие как таковое имеет свое время.

§ 27. Заключительная характеристика само-скучания при чем-либо: своеобразие относящегося к нему коротания времени как зарождение того, что наводит скуку из самого вот-бытия

Однако мы хотим держаться нашего пути и только через *все более углубляющееся истолкование скуки* разъяснить временность вот-бытия и тем самым — само вот-бытие в его основе.

Теперешняя интерпретация стала возможной благодаря сравнительному очерчиванию двух форм скуки: поскучнения-от и само-скучания-при. О второй мы сказали, что она *глубже*. Кроме того, выявилась и видоизменившаяся форма обоих структурных моментов: опустошенности и туда-удержания.

Исходя из данного теперь истолкования само-скучания-при, мы тем более понимаем все своеобразие того коротания времени, которое сопряжено с этой скукой. Мы сказали, что в само-скучании-при это коротание не такое рваное и тревожное, как в первой форме: оно тождественно всему нашему участию в вече-

ре и вследствие этого примечательно неброско. Как таковое оно направлено против скуки. Скука же ширится от уже охарактеризованного нами наводящего скуку (*das Langweilende*). Это стоящее, застигающее нас и в то же время отпускающее «сейчас». Стоящее «сейчас» стоит во время всего нашего визита, оно и есть само это «во время». Следовательно, оставаясь в этой примечательной неуловимости, наводящее скуку как таковое пронизывает собою всё то «во время», какое приходится на этот вечер. Коротание времени должно соответствовать ему. Оно, коротание, на самом деле гонит время, прогоняет стоящее «сейчас». Оно погоняет его, причем не какое-то медлящее «сейчас», чтобы то шло быстрее: это коротание погоняет *стоящее* «сейчас», оно изгоняет его, изгоняет это стоящее время, гонит это самое «*в то время*», в котором мы растворяемся на этом вечере. Коротание времени гонит прочь то, что наводит скуку. Поскольку это наводящее скуку равновелико упомянутому «в то время», *весь* вечер, на котором мы присутствуем, должен стать этим коротанием. Но так как здесь наводящее скуку заполнило собою всю конкретную ситуацию, оно — не переставая быть неуловимым — угнетает гораздо больше. Оно угнетает как раз в той и во время той незаметной отстраненности, в которой мы находимся в своем коротании времени.

Подытожив основные особенности второй формы скуки, мы видим, что в первом случае наводящее скуку приходит как будто извне, мы начинаем испытывать скуку *от* чего-то. *Определенная* ситуация с характерными для *нее* обстоятельствами *переносит нас* в скуку. Во второй форме наводящее скуку не приходит извне: оно *поднимается из самого вот-бытия*. Это означает следующее: как раз потому, что скука, крадучись, заполняет собою всю ситуацию, она не может быть привязанной к этой ситуации как таковой. Вторая форма скуки не так сильно связана с ситуацией, как первая. То, что окружает нас во второй ситуации, — т. е. сущее, которое уловляет нас — для самой скуки и ее проявления (несмотря на то, что мы отпущены в это су-

щее и целиком присутствуем при нем) является чем-то лишь попутным, только поводом для этого появления. Здесь скука — это *само-скучание*, хотя и *при* чем-то. Во второй скуке мы в большей мере *обращены на самих себя*, каким-то образом вовлечены в собственную тяжесть вот-бытия, хотя и не перестаем быть-при — и даже как раз потому, что забываем свою самость. Что касается первой формы скуки, то там мы тоже угнетены самими собой — ведь в противном случае вообще не было бы никакой скуки как настроения — но все-таки эта первая форма — тревожное и суетное стремление зацепиться за что-то внешнее.

§ 28. *Углубление второй формы скуки по отношению к первой*

Тем самым мы уже намекнули, в каком смысле вторую форму скуки нам надо называть более глубокой по отношению к первой. Однако об этом углублении мы спрашиваем для того, чтобы, увидев его *направление*, наметить предварительный ракурс и вехи для постижения *изначальной глубины всего существования скуки*. Теперь, чтобы прояснить это направление, нам надо кратко и ясно охарактеризовать *углубление второй формы скуки* в сравнении с первой.

В предварительном сравнительном абрисе двух форм скуки мы несколько раз указали на различие, которое на первый взгляд вполне очевидно: речь идет о *различном отношении ко времени*. Во второй форме мы позволяем себе иметь время, отпускаем его себе самим. Вся ситуация определена именно этим. В первой, наоборот, тянущееся, медлящее время угнетает нас, т. е. здесь у нас как раз нет времени, мы не хотим терять его понапрасну. Отсюда пока видно, что первая ситуация, в принципе, все-таки серьезнее: мы не хотим терять времени, т. е. не хотим потерять своего времени ни секунды. Ситуация становится скучной потому, что мы хлопочем и заботимся о своем времени и тем самым — о нас самих. Во второй же форме мы в конечном

счете растрачиваем время и оставляем нашу самость. Стало быть, первая ситуация выше и серьезнее второй — несерьезной, игровой. Следовательно, более высокой ситуации должна соответствовать более глубокая скука. Ведь глубина лишь там, где высота, и наоборот. Значит, вторую форму скуки нельзя сразу считать более глубокой — тем более что отмеченное теперь различие сделано с учетом отношения ко времени и само время каким-то образом составляет скрытое существо скуки.

Однако имея в виду эту трудность, которая возникает сама собой, пока нам надо твердо помнить вот о чем: ранее выявленное различие двух форм скуки, говорящее о том, что вторая форма существенным образом укоренена в вот-бытии как таковом, было получено из анализа скуки и ее структуры. В контексте этого различия, заключенного в самом положении вещей, не может иметь существенного значения тот факт, что ситуация, которую мы имеем в первой форме, как таковая, быть может, выше, чем ситуация второй формы. Несомненно, что в обоих случаях вид ситуации не случаен для характера скуки. Поэтому нам не уклониться от ответов на следующие недвусмысленные вопросы: как обстоит дело с обеими ситуациями и каково их отношение ко времени? Можно ли говорить, что, когда у нас нет времени и мы не желаем брать его для себя (как это происходит в первой форме), наша ситуация оказывается серьезнее и выше той, когда мы выделяем себе время и расточаем его, как это совершается во второй форме? Относительно первой из них надо все-таки спросить: почему у нас нет времени? Почему мы не хотим его терять? Потому что оно нам нужно, у нас есть на что его употребить. На что? На наши повседневные занятия, рабами которых мы стали уже давно. У нас нет времени, потому что мы сами не можем отказаться от соучастия во всем том, что происходит вокруг. В конечном счете это *не-имение-времени оборачивается еще большей утратой самости*, чем позволенная себе самому трата времени. Может быть, в имении-времени заключена куда большая уравнове-

шенность, а тем самым и надежность вот-бытия — заключено то «у себя-самого», которое хотя бы *смутно сознает*: существенного в вот-бытии нельзя добиться никакой деятельностью, никакой спешкой (что, правда, не исключает, но, быть может, как раз и приводит к тому, что именно в этой ситуации, когда мы позволяем себе иметь время, мы все-таки переживаем скучание-при). «Есть время» и «совсем нет времени» принципиально двусмысленны. Может быть, это «совсем нет времени», кажущееся суровой серьезностью, на самом деле — максимальная затерянность в банальностях вот-бытия.

Тем самым становится ясно, что со сравнительным очерчиванием форм скуки все обстоит совсем не просто; что тут открываются примечательным образом переплетенные друг с другом перспективы, развитие которых здесь мы далее не прослеживаем. Для нас ясно только одно: нельзя, отталкиваясь от «не-имения-времени», сразу делать вывод, что в данном случае речь идет о более серьезном, более глубоком вот-бытии, равно как, исходя из того факта, что мы «отпустили себе время», нельзя говорить, что перед нами вот-бытие менее серьезное, поверхностное. При этом углубление скуки по-прежнему можно «считывать» только из соответствующего ее строя.

А теперь попытаемся предварительно зафиксировать моменты *различия глубины* в отдельных пунктах; мы говорим «предварительно» потому, что совсем не уверены, удалось ли нам через предыдущее сделать прозрачным все существо скуки.

Предыдущее рассмотрение позволило наметить семь пунктов в сравнительной характеристике различия этой глубины — семь пунктов, в которых мы одновременно резюмируем предыдущую интерпретацию. (Ниже обе формы скуки, а именно поскучение-от и самоскучение-при, характеризуются в семи пунктах под цифрами I. и II. соответственно).

1. В отношении структурного момента *опустошенности*:

1. Только отсутствие полноты вместо наличествующей пустоты;

II. Исконное самообразование пустоты.

2. В отношении структурного момента *туда-удержания*:

I. Задержанность промедлением так или иначе потребного времени;

II. Не-отпущение и застигнутость стоящим временем как оставленной самостью.

3. Относительно *ситуационного выражения скуки*:

I. Привязанность к определенным, внешним обстоятельствам ограниченной ситуации и «зажатость» ими.

II. Несвязанность тем определенным, что совершается в ситуации.

Это общее третье различие подробнее разъясняется 4 и 5 пунктами.

4. В первом случае (I.) в самом поскучении бросается в глаза деятельное коротание времени, направленное на поиски определенного «чем бы заняться»;

— во втором случае (II.) происходит незаметное, скрытое для самоскучающей самости коротание времени, распространяющееся на все поведение во время сложившейся ситуации.

5. В первом случае (I.) — неумное *беспокойство* при коротании времени, какой-то путаный наскок на скуку и в соответствии с этим — *беспокойное блуждание* в ней самой. (Ведь тревога, с которой протекает коротание времени, как раз и делает саму скуку в какой-то мере более напористой и беспокойной).

Во втором случае (II.) коротание времени — в большей степени лишь *уклонение от* скуки, а сама скука — в большей мере как бы *примирение с самоскучением*.

6. Различие в *амплитуде* скуки:

I. В первом случае — втиснутость между чем-то и чем-то скучным и в соответствии с этим — прочное «прилипание» к нему;

II. Во втором случае — парящее распространение скуки *по* всей ситуации.

И, наконец, оглядываясь на шесть вышеназванных пунктов, подытожим всё еще раз:

7. В первом случае (I.) — как бы *внешнее* вступление и наступление скуки *из* определенного окружения; во втором случае (II.) — восхождение скуки *в* вот-бытии и *из* него при возникновении соответствующей ситуации.

В соответствии со сказанным, в первом случае наблюдается суетное выпрыгивание в случайность скуки, а во втором — вовлечение в собственную тяжесть скуки.

В результате этого обобщения те *наименования*, которые мы дали обеим формам скуки (поскучнение-от и самоскучание-при), теперь стали яснее и понятнее — в том, что касается их уместности и обоснованности.

Однако может возникнуть *недоразумение*, если все подытоженное в этих семи пунктах, мы воспримем только как результат, вместо того чтобы увидеть в нем жизнь — и увидеть, пробегая различными, переплетенными между собою тропами, которые и хотело наметить предыдущее исследование. Напомним еще раз, если Вы не обратили на это внимания: речь идет не о том, чтобы Вы отправились домой с дефиницией скуки — нет, надо, чтобы Вы научились понимать, как двигаться в глубине вот-бытия.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ТРЕТЬЯ ФОРМА СКУКИ: ГЛУБОКАЯ СКУКА КАК БЕЗЛИЧНОЕ «СКУЧНО»

*§ 29. Предпосылки для проникновения в существо
скуки и времени: постановка-под-вопрос
понимания человека как сознания;
самораскрытие глубины существа скуки*

После перерыва мы попытаемся вкратце воссоздать общий контекст нашего рассуждения. Итак, мы хотим «вработаться» в определенное, существенное — т. е. для нас сегодня необходимое — вопрошание самодвижущегося философствования. Философствование мы определили как охватывающее вопрошание из сущностной захваченности вот-бытия. Однако такая захваченность возможна только из фундаментального настроения вот-бытия и в этом настроении. Само это настроение не может быть любым, но должно пронизывать собою наше вот-бытие в самом его существе. Такое настроение не поддается констатации как нечто такое, к чему мы обращаемся как к наличному и на чем прочно утверждаемся: его надо разбудить и разбудить в смысле допущения бодрствования. Это фундаментальное настроение настраивает только тогда, когда мы не противимся ему, а даем пространство и свободу. Свободу же мы даем ему то-

гда, когда ожидаем его по-настоящему, как бы позволяя этому настроению придти и приблизиться к нам, как это происходит во всяком настоящем ожидании, которое, как, например, в отношении одного человека к другому, не какая-то даль, а возможность, где тот, кого ждут, может стать ближе ожидающему, как будто оказался совсем рядом. В смысле этого ожидания и должно приблизиться фундаментальное настроение. Потому такое настроение нашего вот-бытия мы всегда можем встретить только в вопросе, в вопрошающей позиции. Поэтому мы спросили, стал ли человек сегодня скучен себе самому и не является ли *глубокая скука* фундаментальным настроением нашего вот-бытия. Чтобы сохранить пронизательность в этом вопросе и ожидать в нем появления настроения, которого ни в коем случае не надо стараться вызвать, мы должны для этой открытости иметь соответствующий горизонт, т. е. существо скуки должно быть ясным.

С этой целью мы попытались подробнее разобраться в нем, прибегнув к истолкованию двух форм скуки, которые в себе имеют отношение становления-более-глубоким и бытия-более-глубоким. Учитывая это, мы, наконец, наметили различия между двумя формами скуки и изложили их в семи пунктах. В первом и втором мы охарактеризовали структурные моменты скуки: опустошенность и туда-удержание. В третьем пункте мы определили, как скука выражается в соответствующих ситуациях. В четвертом и пятом была дана характеристика масштаба и вида соответствующего коротания. В шестом пункте мы попытались зафиксировать различие в амплитуде обеих форм скуки. Наконец, мы зафиксировали происхождение скуки и степень ее близости к основе вот-бытия применительно к обоим случаям. В этом последнем, решающем и всё подытоживающем отношении выяснилось следующее: в *первой* форме поскучивания от чего-либо скука приступает как бы извне, *вторая* же форма указывает на то, что скука поднимается из самого вот-бытия.

Выявив различия в глубине скуки, мы тем самым уже обозначили *направление ее углубления*, но только его. Глубины самого существа скуки мы еще не достигли.

Можем ли мы удовольствоваться одним только *предуказанием* на глубину скуки? Иными словами, можно ли теперь делать только косвенный вывод и заключать далее, как выглядит *скрытая глубина скуки*? Для этого у нас, вероятно, есть определенные возможности. Ведь мы видим, что скука укоренена во времени, и чем глубже она становится, тем полнее укореняется в нем — том времени, которое есть мы сами. Следовательно, исходя из более глубоко схваченного существа времени, мы как будто можем конструировать и более глубокую скуку. Такая задача ясна и выполнима — если предположить, что само время мы действительно понимаем в его сущностной глубине. Но об этом-то как раз мы ничего не знаем. Мы хотим поступить наоборот, что не раз нами подчеркивалось: *через истолкование существа скуки продвинуться к существу времени*. Нами движет не какое-то упрямство: просто *каким-то другим способом это существо никак не прояснить*, если мы не хотим удовольствоваться спекуляциями на тему природы времени и выдумыванием очередного его понятия. Этим, правда, мы не хотим сказать, что толкование скуки — *единственный* путь к пониманию изначальной временности. Но, наверное, это *тот* путь, какой и должен быть, т. е. *такой*, на котором время не воспринимается как некая данность нашего сознания или форма субъекта — на котором, уже до того, как ступить на него и пойти по нему, становится ясно: *прежде всего* надо поставить под вопрос как раз *существо* сознания и *существо* субъективности, чтобы тем самым устранить основное препятствие, закрывающее доступ к изначальному времени. Таким образом, надо, наверное, принять во внимание следующее: понимание человека как сознания, как субъекта, личности, разумного существа, а также *понятие* обо всем этом (о сознании, субъекте, Я, личности) надо поставить под вопрос, причем *не только подход к*

сознанию в декартовском понимании *метода* его постижения, но и *полагание* человека как сознания вообще, связи переживаний и тому подобного — все это надо поставить под вопрос, если требуется расчистить путь для проникновения в существо скуки, а вместе с тем и времени.

Если мы выбираем путь через скуку, тогда это должен быть путь в глубину самой скуки. Никакого толку не будет от того, что мы косвенным образом в виде некоего вывода вычислим эту глубину. Но можем ли мы раскрыть эту *замкнутую* глубину скуки? Если этому суждено произойти, то только тогда, когда *глубина существа скуки откроется сама*, а это, в свою очередь, возможно только тогда, когда глубокая скука *как таковая наводит себя самое*, когда эта глубокая скука как настроение пронизывает нас собою и таким образом позволяет измерить ее самое в ее глубине.

§ 30. *Больше-не-допущение коротания времени
как понимание могущества глубокой скуки.
Принужденность к слушанию того, что дает понять
глубокая скука*

Знакома ли нам эта глубокая скука? Может быть, и знакома. Но теперь, после всего сказанного, мы знаем: чем она глубже, тем тише, уединеннее, спокойнее, незаметнее и шире. Следовательно, и соответствующее ей коротание времени как таковое тем более неузнаваемо. Может быть, для этой глубокой скуки вообще нет никакого коротания времени. Быть может, его отсутствие — ее отличительная черта.

Уже рассмотренные нами формы скуки мы охарактеризовали соответствующими наименованиями: поскучение от чего-либо, возникающее в определенной ситуации, и самоскучение при чем-либо, возникающее в связи с определенной ситуацией. А как быть с глубокой скукой? Как ее назвать? Попробуем сказать так: глубокая скука заставляет скучать тогда, когда мы говорим или, лучше сказать, когда мы молча знаем: *ску-*

чается, *скучно* (es ist einem langweilig). Но что это за «es»? То «es», которое мы имеем в виду, когда говорим: сверкает (es blitzt), гремит (es donnert), льёт (es regnet). Es — это название неопределенного, неизвестного. Но мы все-таки знаем его, знаем, что оно принадлежит более глубокой форме скуки: *наводящему скуку*. Es — собственная оставленная нами самость, которая есть ты сам, с вот этой своей историей, в этом своем положении и возрасте, с этим именем, профессией и судьбой — самость, свое собственное любимое «я», о котором мы говорим: *я сам*, ты сам, мы сами *скучаем*. Но теперь мы не говорим о *само-скучании*, мы говорим: *скучно*. Просто *скучно*: не мне как мне, не тебе как тебе, не нам как нам, а просто так. Имя, положение, профессия, роль, возраст, судьба как нечто мое и твое отпадают от нас. Точнее говоря, именно это «скучно» делает так, что всё это отпадает. А что остается? Некое «я» вообще? Отнюдь нет. Ведь это «скучно», эта скука не совершает никакой *абстракции*, никакого обобщения, в котором мыслилось бы понятие «я вообще»: здесь просто [оно] *скучает* (es langweilt). Теперь решающим оказывается то, что здесь мы превращаемся в неопределенного «никто». Вопрос таков: что в этом происходит, что происходит в этом «скучно»?

Когда, следуя своему прежнему подходу, мы начинаем искать какой-нибудь пример, выясняется, что его не найти. И не потому, что такой скуки не бывает: просто, случаясь, она никак не связана с определенной ситуацией, определенным поводом и тому подобным, как это было в первых двух формах скуки. «Скучно» — такое неожиданно наступает как раз тогда, когда мы совсем этого не ждем; могут, правда, быть ситуации, когда это фундаментальное настроение прорывается, ситуации, которые совершенно не похожи друг на друга, поскольку речь идет о разном личном опыте, побуждении, судьбе. В качестве возможного, но совсем не обязательного повода, который, наверное, кому-то уже знаком (причем здесь нет четкого уловления начала этой скуки, нет резкой «сцепки» с ним), назовем

то «скучно», которое возникает, когда солнечным полуднем идешь по улицам большого города.

Видимо — коль скоро мы продолжаем следовать нашему *методическому принципу* — эта глубокая скука снова должна обнаружиться в контексте *коротания времени* — как нечто такое, *против чего* оно может быть направлено. Однако уже в той более глубокой форме скуки, которую мы называли само-скучанием, мы заметили, что это коротание ограничивается уклонением от, а наступление на уже не имеет места. Следовательно, во второй форме скуки есть то, от чего мы уклоняемся. Но теперь, когда речь идет о «просто скучно», дело не доходит даже до этого уклонения от нее. Для этой скуки *нет* коротания времени. Но в каком смысле нет? Что значит это отсутствие? Может, дело в том, что это коротание просто не наступает, мы будто забываем о нем, не думаем, как бы нам бросить его в бой с надвигающейся скукой? Ничего подобного. Если по отношению к этой скуке не возникает никакого коротания времени, значит, это связано с характером именно *этой* скуки. Отсутствие этого коротания должно определяться и самой скукой. Оно отсутствует, и все-таки мы, наверное, не перестаем думать о нем, но в нашем раздумье уже есть понимание того, что любое коротание по отношению к этой скуке, этому «скучно», просто бессильно. Мы понимаем это из самой скуки. В этом «скучно» как бы сокрыто желание скуки что-то сказать нам, причем сказать совсем не что-то расхожее и случайное. Это настроение, которое мы выражаем в слове «скучно», уже так *изменило вот-бытие*, что, пребывая в этой измененности, отныне мы понимаем: нападать на такое настроение с помощью какого-нибудь коротания времени не просто бесперспективно — с нашей стороны было бы почти дерзостью закрываться от того, что нам хочет сказать это настроение. Коротания времени, соответствующего этой скуке, не просто нет: мы *вообще больше не допускаем* его, принимая во внимание скуку, в которой мы уже настроены. Вообще этого больше-не-допущения требует сама эта скука. Следовательно, и здесь, и именно здесь, то,

каким образом это коротание *отвечает* скуке, говорит о характере самой скуки. Больше не допускать коротания значит признать превосходство за скукой. Это значит понимать данную скуку уже в ее *могущественности*. Однако такое понимание скуки не навешивается на нее со стороны, как будто мы — перед тем как отложить коротание — подвергли ее психологическому наблюдению: само это безликое «*скучно*», само *то*, что кому-то именно *так*, как раз в силу своего *собственного* характера, *раскрывает, как обстоят дела с нами*. Это настроение впускает нас самих в возможность *особого понимания*. Настраивание и настроенность в себе самих имеют черту раскрывания, хотя этим существо настроения не исчерпывается. В большинстве случаев мы не способны услышать эту скуку — не способны потому, что, зная ее, мы тем не менее почти всегда так или иначе отождествляем ее с обычной поверхностной скукой. Итак, это настроение таково, что мы знаем: в этой настроенности и через нее должно быть что-то «сказано».

Если в первом случае скуки наши усилия направлены на то, чтобы своим коротанием времени «перекричать» ее, дабы нам *не надо было ее слушать*, если во втором случае отличительной особенностью является *нежелание слышать*, то теперь мы *пребываем в принужденности к слушанию*, в принуждаемости к нему в смысле той нужды, которую в вот-бытии имеет все *настоящее*, благодаря чему вот-бытие связано с *глубинной свободой*. Это «скучно» перенесло нас в ту сферу власти, где отдельная личность, общественный индивидуальный субъект уже бессилен.

§ 31. Конкретное истолкование глубокой скуки по путеводной нити опустошенности и туда-удержания

Таким образом, даже здесь, где — на первый взгляд — коротания времени фактически совсем нет, можно все-таки в его ракурсе взглянуть в существо

этой формы скуки. Однако теперь это надо воспринимать только как подготовку к конкретному истолкованию третьей формы скуки по путеводной нити обоих структурных моментов и их единства: *опустошенности* и *туда-удержания*. Теперь, после того как мы истолковали первую и вторую форму скуки, мы знаем, что эти структурные моменты изменчивы; что это не жесткие мерилы, не прочный каркас, который мы кладем в основу каждой формы скуки, а только указания, помогающие усматривать собственное существо и давать определение из себя самих, рискуя при этом, что в третьем случае форма опустошенности и туда-удержания снова преобразуется.

а) Опустошенность как отданность вот-бытия сущему, отказывающемуся в целом

В этом «скучно» мы не стремимся наполнить определенную пустоту — возникшую и наличествующую через определенную ситуацию — определенным же сущим, как раз доступным в определенной ситуации. Мы не хлопочем о заполнении определенной пустоты, возникающей в результате определенных обстоятельств, например, в результате того, что мы слишком рано пришли на вокзал. В третьем случае пустота — не отсутствие такого, вполне определенного, наполнения. Но она же и не самообразование пустоты в смысле оставления своей собственной самости, каковое оставление сопутствует само-отпущению и в себе самом даже и есть это само-отпущение себя в то, что как раз себя предлагает, т. е. в непосредственное окружение. Когда просто «скучно», тогда нет такого само-отпущения в определенное сущее определенной ситуации, и все-таки в этом «скучно» как раз *пустота* и *опустошенность* совершенно однозначны и просты. Но о какой пустоте можно говорить, если мы не ищем целенаправленно никакого определенного наполнения и не отпускаем нашу собственную самость в это пустотствование? Какая пустота, если на нас не наводит скуку ни какое определенное сущее и мы сами, как та или иная

определенная личность, не скучаем? И тем не менее пустота, и как раз тогда, когда мы, как вот эти, совсем ничего не хотим от как раз вот этого определенного сущего случайной ситуации. Но в том, что мы как раз тогда ничего не хотим, уже объясняется скукой. Ведь этим «скучно» мы не только *отрешены от повседневной личности*, которой мы каким-то образом чужды и от которой далеки, но вместе с тем *выведены за пределы* той или иной определенной ситуации и *соответствующего сущего*, окружающего нас. При этом вся ситуация и мы сами как этот индивидуальный субъект, — всё это безразлично, более того, эта скука как раз и не допускает, чтобы что-нибудь подобное стало для нас чем-то особенным: она, напротив, делает так, что для нас *всё одинаково много и мало значит*. Что всё и насколько одинаково? Эта скука возвращает нас *как раз к тому*, что мы не ищем для себя того или этого сущего в этой определенной ситуации; она возвращает нас туда, где нам всё и всякое кажется безразличным.

Но это происходит не так, как будто сначала мы пробегаем единичные вещи и себя самих, оценивая, имеют ли они для нас еще какое-нибудь значение. Это совершенно невозможно. Не говоря уже о том, что это фактически не так, такое само по себе просто невозможно осуществить. Это безразличие к вещам, а вместе с ними и к нам самим — не результат суммы оценок: всё и всяческое становится безразличным внезапно, чувствуешь, что всё и каждое сразу сваливается в безразличие. Это безразличие не перескакивает с одной вещи на другую, как пожирающий их огонь: просто внезапно охватывает всё вокруг и не отпускает. Сущее — как мы говорим — стало безразличным *в целом*, и мы сами как вот эти личности — в том числе. Мы как субъекты и тому подобное больше не изымаемся из этого сущего и не противопоставляемся ему: мы находимся посреди сущего в целом, т. е. в целом этого безразличия. Сущее в целом не исчезает, но *обнаруживает себя именно как таковое* в своей безразличности. В соответствии с этим *пустота* состоит здесь в *безразличии*, которое *в целом* охватывает сущее.

Прежде чем задаться вопросом о том, как поближе схватить эту пустоту и, исходя из этого, определить опустошенность, подытожим наше предыдущее истолкование глубокой скуки. Мы рассматриваем *третью* скуку, которая должна приблизить нас к глубине ее существа, причем сделать это не на пути, который в принципе, наверное, возможен, не на пути конструирования скуки из времени, а точно так же, как это было с прежними формами скуки. Со стороны это выглядит как обычное соседство собранных вариантов скуки вообще. И все-таки уже выявилось определенное указание на связь этих форм: углубление скуки. Теперь, словно продолжая двигаться в том же направлении, мы попытаемся рассмотреть третью форму, которую удерживаем под наименованием безличного «скучно» («*est ist einem langweilig*»). *Es, einem* — всё это уже говорит о том, что здесь присутствует не нечто определенно скучное и не мы сами в своем определенном поведении (как мы его знаем в повседневности) принимаемся в расчет: как раз то известное нам единичное, что было в нас, само отпадает, приводится к этому отпадению самой скукой. Тем самым уже сказано, что в этой скуке мы совершаем не какую-то абстракцию, на основании которой обобщаем себя, выводя наше вполне определенное индивидуальное «я» на уровень некоего «я» вообще. Скука, выражающаяся в безличном «скучно», становится нам понятнее, если мы обращаем внимание на то, что в ней нет коротания времени. Это отсутствие — не просто какая-то нехватка, не то, о чем мы просто позабыли: оно исходит из самой скуки и выражается в том, что нам в ней вообще больше не позволено коротать время. Это означает, что мы предаемся этой скуке как чему-то такому, что получает в нас превосходство над нами и что мы, чувствуя это превосходство, как-то понимаем, будучи, правда, не в силах его объяснить или даже не желая этого объяснения. В такой ситуации мы не противимся скуке своим коротанием времени, которое прогоняло бы ее, и, по существу, не уклоняемся от нее, но испытываем своеобразное принудительное вхождение в нее,

принужденность слушать то, что она должна сказать нам, принуждение войти в своеобразную истину, открытость, которая заключена в этом настроении, как и вообще во всяком. Но такое сочетание скуки и коротания времени, каким бы важным оно ни было в каждом случае, все-таки не дает нам проникнуть во внутреннее существо третьей формы скуки. Это возможно только при рассмотрении структурных моментов опустошенности и туда-удержания. Правда, начиная исследование, мы должны брать эти моменты в их совершенной внутренней незакрепленности, будучи готовыми к тому, что они могут меняться. Здесь опустошенность — это уже не отсутствие определенного наполнения, которое возникает в результате какого-нибудь занятия чем-нибудь — такого мы теперь совсем не ищем. Это и не оставление собственной самости, по отношению к которой мы отпускаем себя во что-нибудь, в чем и растворяемся. И все-таки всё сущее — не только то или это — находится в странном безразличии, причем попадает оно в него не в какой-то последовательности, а сразу всё целиком.

Но можно ли тогда продолжать разговор об *опустошенности*, если мы сами принадлежим к этому ставшему безразличным (*Gleichgültiggewordenen*)? Если мы сами тоже принадлежим к тому, что стало безразличным, тогда как раз все равно, наполнены ли мы или оставлены в пустоте. Ведь опустошенность возможна только тогда, когда есть стремление быть наполненным, когда существует необходимость в полноте и нет безразличия к пустоте. Но если сущее в целом погружено в безразличие, тогда как раз всё безразлично, даже это пустотствование и, стало быть, оно просто невозможно. Поэтому, конечно, мы и говорим: *кому-то* скучно (*es ist einem langweilig*): не мне как мне, но все-таки кому-то и, стало быть, кому-то как этому определенному вот-бытию. Но эта определенность вот-бытия не связана с той «яйностью» (*Ichlichkeit*), которую мы знаем так, как знаем. Безразличие к сущему в целом открывается для вот-бытия, но для него как такового. Это означает: скука ставит вот-бытие как раз перед су-

щим в целом, поскольку в этой скуке сущее, окружающее нас, больше не дает возможности ни для какого поступка и действия. Оно в целом отказывает нам в этих возможностях. Оно ничего не дает вот-бытию, которое как таковое посреди этого сущего в целом как-то относится к нему — к нему, к сущему в целом, которое теперь оказывается несостоятельным — и должно относиться, если призвано быть тем, что оно есть. Таким образом, вот-бытие оказывается преданным сущему, в целом «отказывающемуся» и не отвечающему самому себе.

*Опустошенность в третьей форме скуки — это отданность вот-бытия сущему, которое в целом отказывает и отказывается. В этом «скучно» мы — как вот-бытие — каким-то образом оказываемся брошенными на произвол судьбы, причем не только в том смысле, что нас не занимает то или это сущее, не только в том, что мы в том или ином отношении оставляем самих себя, но вообще в целом. Вот-бытие просто зависит в сущем, которое совершает отказ в целом. Пустота — это не дыра между чем-то и чем-то заполненным: она затрагивает все сущее и тем не менее она — *не ничто*.*

б) Туда-удержание как возогнанность
в изначальное осуществление возможности
вот-бытия как такового.

Структурное единство опустошенности
и туда-удержания как единство простора,
характерного для целиком отказывающегося сущего,
и единственного острия того,
что делает вот-бытие возможным

И все-таки в этом «скучно» — в какой бы глубине оно ни возникало — нет отчаяния. Ведь не только одна эта опустошенность как бытие-отданным в целиком «отказывающемся» сущее правит вот-бытием, не она одна образует скуку: в себе самой она — мы знаем об этом формально — *сопряжена* с чем-то другим, а имен-

но с *туда-удержанием*, вместе с которым она и составляет скуку. Эта глубокая скука никогда не приводит к отчаянию, претерпевая то существенное изменение, в котором она «перепрыгивает» в другое настроение.

Теперь надо осознать эту связь опустошенности в скуке с другим структурным моментом. Но мы опять не можем предполагать наличие этой связи, просто основываясь на всем предыдущем: нам надо заново усмотреть ее из существа самой скуки. Поэтому — как будто мы совсем ничего не знаем о втором структурном моменте — нам надо спросить: почему та специфическая опустошенность, которая присутствует в третьей форме скуки, как таковая вообще сопряжена с чем-то другим? Здесь скука и ее опустошенность выражаются в отданности в целиком «отказывающееся» сущее. Каков смысл того, что сущее в целом отказывает находящемуся посреди него вот-бытию в возможностях какого-либо действия? В себе самом всякий отказ есть *сказывание*, т. е. делание явным. Что сказывает целиком отказывающееся сущее в этом самоотказе? О чем сказывает отказывание? О том, что каким-то образом могло бы быть и должно было быть дано вот-бытию. Но что именно? Как раз возможности его действия. Об этих возможностях вот-бытия и сказывает отказ. Он не говорит об этом, не затевает переговоры на эту тему: отказывая, он отсылает к ним и, отказывая в них, тем самым делает их известными. Следовательно, когда сущее «отказывается» как таковое в целом, этот отказ тем самым лишь смутно намекает на возможности вот-бытия, на его возможное действие, и лишь в общем сказывает о них. Но этому соответствует то неопределенное, которое движет нами, когда мы знаем: скучно. Сущее в целом стало безразличным. Но не только это: вместе с тем обнаруживается еще что-то, начинают брезжить возможности, которые вот-бытие могло бы иметь, но которые остаются неиспользованными как раз в этом «скучно» и своей неиспользованностью бросают нас на произвол судьбы. Как бы там ни было, мы знаем: в этом отказе скрыта отсылка к

чему-то другому. Это отсылание есть *указание на не использующиеся возможности*. Если пустота этой третьей формы скуки состоит в упомянутом само-отказе сущего в целом, а опустошенность, соответственно, — во ввергнутости в него, тогда последняя — в силу отсылки, сокрытой в отказе сущего — все-таки имеет в себе структурированное отношение к чему-то другому. Сообразуясь со всем предыдущим, мы делаем такое предположение: в конечном счете это *сказывание*, лежащее в самом отказе, это *отсылание к неиспользованным возможностям* есть *туда-удержание*, принадлежащее этой опустошенности.

Но что общего у *указания* на неиспользованные возможности вот-бытия (того указания, которое скрыто в самоотказе) с *туда-удержанием*? Первым делом мы вспоминаем, что в своем истолковании *обеих* уже рассмотренных нами форм скуки мы каждый раз, обращаясь к структурному моменту *туда-удержания*, наталкивались на его специфическую *соотнесенность со временем*. Более того: именно этот структурный момент в каждом случае позволял увидеть временное существо скуки. В первой форме это была задержанность, вызванная медленным ходом времени, во втором — остановленность стоящим временем. А что же в третьей форме? Даже если указание на отказанные возможности и имеет какое-то отношение к специфическому *туда-удержанию*, характерному для этой третьей формы, что-нибудь связанное со временем здесь никак не сыскать. Как будто эта третья форма скуки вообще не имеет в себе ничего от упомянутой соотнесенности со временем — ни его промедления, ни препровождения того определенного времени, которое мы себе отпускаем. Возникает соблазн сказать: в этом безличном «скучно» нет времени, как будто это «скучно» вынесено из его потока.

Так оно в самом деле и выглядит, и было бы неверно каким-то образом стараться затушевать впечатление, будто эта скука не имеет дела со временем, и опрометчиво толковать его в угоду какой-нибудь теории. Наверное, надо по-настоящему вспомнить обо

всем предыдущем, чтобы выявилось истинное значение всех прежних рассуждений.

Итак, мы вспоминаем: каждый раз, когда мы пытались проникнуть во временную структуру скуки, мы были вынуждены признавать, что расхожим пониманием времени как последовательного отсчета точек под названием «сейчас» нам проблему не решить. Но одновременно выяснилось следующее: чем ближе мы подходили к существу скуки, тем сильнее она укоренялась во времени, и от этого в нас крепло убеждение, что скуку можно понять только из изначальной временности (*Zeitlichkeit*). Теперь же, когда мы стараемся продвинуться в сущностную глубину скуки, перед нами вообще не открывается ничего, что было бы связано со временем, — как будто, оказавшись рядом с этой сущностью, мы ослепли от нее. Так оно и есть на самом деле, причем так происходит не только здесь, при рассмотрении этого определенного настроения скуки. В любой интерпретации сущностного, в любой области и сфере вот-бытия наступает момент, когда все познания и особенно всё литературное знание больше никак не помогает. Как бы мы ни старались собрать воедино всё уже сказанное нами, оно нам не поможет, если мы не наберемся сил на простоту сущностного взора — как раз тогда, когда кажется, что больше вообще нечего смотреть и схватывать. Так и теперь. С одной стороны, мы что-то знаем о характере глубокой скуки, но при этом ничего не можем сказать о том, как она связана со временем, о ее временной структуре. С другой — мы знаем, что скука как таковая имеет временную природу и потому прямо-таки ожидаем, что как раз в этой глубокой скуке мощно проявится время.

При таком положении дел нам остается лишь одно: не оглядываясь на пока что сокрытую временную природу также и этой — и именно этой — третьей формы скуки, продолжать начатое истолкование как таковое, вместо того чтобы отказаться от него, силой подогнав структуру времени под внешнее соответствие с ранее рассмотренными формами скуки.

Итак, опустошенность, которую мы имеем в этой третьей форме скуки, мы схватываем как отданность в сущее, в целом совершающее свой отказ. Это отказывание — причем не случайно, но в соответствии со своей природой отказывания — в себе самом есть указывание на неиспользованные возможности вот-бытия, которое в таком бытии-отданным находится вот здесь, посреди сущего. В таком указании на отказанные возможности заключается нечто вроде намека на нечто другое, на возможности как таковые, на неиспользованные возможности *как* возможности вот-бытия. Таким образом, этому отказу сопутствует указывающая отсылка на что-то. Сейчас это надо определить подробнее — ведь только так мы выявим то специфическое туда-удержание, которое характерно для третьей формы скуки, причем выявим в его связи с опустошенностью. Если этот указывающий намек на возможности вот-бытия совершается параллельно с упомянутым отказыванием, тогда специфический характер указывания, т. е. искомого туда-удержания, помимо прочего, определяется и специфическим самоотказом сущего в целом. Но в чем состоит своеобразие этого самоотказа?

Итак, скучно. Мы скучаем не от *этого* или *того* сущего. Положение не таково, будто мы скучаем в связи с вот этой определенной ситуацией — нет, *просто* скучно. Не то или это сущее, которое вот в этой определенной ситуации находится прямо перед глазами, «отказывается» по отношению к нам: нет, всё сущее, охватывающее нас в этой ситуации, отступает в безразличие. Но речь идет не только обо всем том сущем какой-нибудь конкретной ситуации, в которой мы случайно оказываемся, когда это «скучно» начинает подниматься: нет, это «скучно» просто разрывает ситуацию и переносит нас в *полный простор* того, что открыто соответствующему вот-бытию как таковому *в целом*, а также когда-либо было открыто и могло бы быть открыто. Это сущее в целом «отказывается» и опять-таки делает это не просто в каком-то определенном, нынешнем взглядывании, или же с оглядкой на что-то определен-

ное, или с прицелом на то определенное, которое мы имели в виду в своих начинаниях по отношению к существу: нет, это сущее, сущее в целом, «отказывается» с уже упомянутой *широтой*, т. е. во всяком теперешнем *взглядывании*, равно как во всяческом *заглядывании* и применительно к любой *оглядке*. Так сущее становится безразличным в целом.

Но для кого же? Не для меня как меня, не для меня, имеющего вот эти намерения и т. д. Может быть, тогда для некоего безымянного и неопределимого «я»? Нет, наверное, для той самости, чье имя, положение и тому подобное потеряли значение, сами оказались вовлеченными в безразличие. Однако самость вот-бытия, становящаяся во всем этом неважной, тем самым не утрачивает своей определенности: напротив, только это своеобразное обнищание, начинающееся с этого «скучно» по отношению к нашей личности, и *приносит самость* во всей ее наготе к *себе самой* как самости, которая сейчас *вот тут* в своем принятии вот-бытия. Для чего? *Чтобы быть собой*. Не по отношению ко мне как ко мне, но по отношению к вот-бытию, которое во мне, «отказывается» сущее в целом, когда я знаю: скучно.

Сущее, которое «отказывается» в целом, тем самым затрагивает вот-бытие как таковое, т. е. затрагивает то, что принадлежит к его мочи-быть (Sein-Können) как таковой, что касается возможности вот-бытия как таковой. То же, что касается этой возможности как таковой, есть *осуществляющее* эту возможность как возможность; есть то, что наделяет возможностью ее самое как это возможное. И вот это предельное и первое, дающее быть всем возможностям вот-бытия как возможностям, вот это самое, что несет на себе способность быть для вот-бытия, несет на себе все его возможности, вот оно и оказывается затронутым тем сущим, которое «отказывается» целиком. Но это означает следующее: сущее, «отказывающееся» в целом, тем самым указывает не на любые возможности меня самого, не о них сообщает: это указывание в отказывании есть *призывание*, настоящее совершение воз-

возможности вот-бытия во мне. Это призывание возможностей как таковых, сопутствующее совершающемуся самоотказу сущего, — не неопределенная отсылка к любым, переменчивым возможностям вот-бытия, но просто однозначное отсылание к *тому* делающему возможным (*das Ermöglichende*), которое несет и ведет все сущностные возможности вот-бытия, *тому* делающему возможным, в отношении которого у нас, видимо, нет никакого содержания, так что мы не можем сказать, что оно такое, — в том смысле, как мы это делаем, указывая на наличные вещи и определяя их так-то и так-то. Эта примечательная бессодержательность того, что, собственно, и делает возможным вот-бытие, не должна нас беспокоить, т. е. то тревожащее, что проистекает из этой бессодержательности и что принадлежит к этому «скучно», мы не должны устранять, если вообще в силах сделать так, чтобы настроение под названием «скучно» развернулось в нас полностью. Указующее отсылание к тому, что, собственно, делает возможным возможность вот-бытия, есть *возгонка на единственное острие этого изначального делания-возможным*. Полному простору в целом «отказывающегося» сущего, в средоточии которого мы находимся, соответствует единственное заострение нашего туда-удержания на то, что изначально делает возможным вот-бытие посреди вот таким образом явленного сущего. Скучно. К этому оставлению-на-произвол-судьбы, которое совершается в целом «отказывающимся» сущим, одновременно принадлежит возгнание на это острейшее острие настоящего осуществления возможности вот-бытия как такового. Тем самым мы дали определение того *специфического туда-удержания, которое характерно для третьей формы скуки: возогнанность в изначальное осуществление возможности вот-бытия как такового*.

Оба — полный *простор* сущего, «отказывающегося» целиком и полностью, и единственное *острие* того, что делает возможным вот-бытие как таковое — одновременно раскрываются в собственном единстве как нечто такое, что совершает свое действие в вот-

бытии, когда оно должно сказать: скучно. Расширяющееся до всеобъемлющих границ сущего в целом, но делающее это в заострении вот-бытия на изначально единственное осуществление возможности его самого — таково то скучание, та скука, которую мы имеем в виду, когда говорим: просто скучно. Это *влекущее в простор оставление в пустоте*, единое с *заостряющим туда-удерживанием*, и есть изначальный способ настроя того настроения, которое мы называем скукой.

§ 32. Временной характер глубокой скуки

Итак, теперь оба структурных момента третьей формы скуки разработаны и выявлены в их структурном единстве. Это оказалось возможным без ссылки на время. Ни медлящее время, ни время стоящее, которое мы отпускаем себе при нашем само-скучании, не играют здесь никакой роли. Совершенно очевидно, что когда случается это «скучно», часы совершенно не при чем. Смотрение-на-часы утрачивает всякий смысл. Здесь же не имеют значения и прежние «есть время» и «совсем нет времени». И все-таки насколько в этой скуке мы далеки от всякого использования часов, насколько нам все равно, есть ли у нас время как раз сейчас, когда скучно, или нет его, насколько мы совершенно никак не озабочены временем, настолько же мы близки ему, и насколько равнодушны ко времени, настолько же глубоко при этом «скучно» движемся в самом существе времени. По причинам, которые скоро станут ясными, теперь нам надо ограничиться лишь намеком на временную природу этой третьей формы скуки. Здесь, правда, надо постараться сосредоточиться на всем феномене в целом, чтобы усмотреть временной характер глубокой формы скуки.

а) Плененность едино-тройким горизонтом времени
как временной характер опустошенности

Итак, сущее «отказывается» в целом. Оно отступает в безразличие. Все становится насколько важно, настолько и не важно. Сущее ускользает от нас, но все-таки остается тем сущим, какое есть. Все сущее ускользает от нас без исключения и во всяком взглядывании, ускользает всё, на что мы смотрим, и ускользает то, как мы это делаем, ускользает во всякой нашей оглядке всё сущее, на которое мы оглядываемся как на бывшее, ставшее и прошедшее, и ускользает то, как именно мы оглядываемся, ускользает всё сущее, во всяком нашем заглядывании, с каким мы заглядываем в него как в будущее, и ускользает само наше заглядывание в него. Всё сущее, во всяком взглядывании (*Hinsicht*), оглядке (*Rücksicht*) и заглядывании (*Absicht*) сразу ускользает от нас. Эти *три перспективы* — взглядывание, оглядка и заглядывание — не одни только перспективы восприятия и тем более — теоретического или как-нибудь еще рассматриваемого внития: нет, это перспективы всякого *действования* вот-бытия. Это перспективное «сразу-всё», в котором непрестанно движется вот-бытие — пусть даже одна перспектива оказывается загроможденной, затуманенной, а другой односторонне отдается предпочтение — итак, это «сразу» всех трех перспектив разворачивается и разделяется на *настоящее*, *бывшее* (*die Gewesenheit*) и *будущее*. Эти три перспективы не соседствуют друг с другом, но изначально едины и просты в горизонте времени как такового. Изначально существует один-единственный все-горизонт времени. Все сущее «отказывается» сразу в своем «что» и «как» или, как мы говорили, *в целом*. Теперь это означает: *в изначально едином горизонте времени*. По-видимому, в целом это возможно лишь постольку, поскольку сущее объято одним, но в то же время тройким горизонтом времени. Коль скоро сущее может «отказываться» *в целом*, значит, находится в действии этот, вот так полностью разомкнутый, горизонт всего времени.

Но из этого ясно только то, что в конечном счете время причастно осуществлению открытости сущего в целом, но не самоотказыванию сущего в целом. Таким образом, время, в конце концов, присутствует везде, где раскрывается сущее в целом, что, правда, не обязательно должно совершаться непременно как самоотказ этого сущего. Указав на временной горизонт, мы не получаем ничего. Иначе говоря, на таком пути никоим образом не обнаруживается сущностная соотношенность третьей формы скуки со временем, но, во всяком случае, обнаруживается давно известное и само собой понятное: когда мы хотим собрать воедино все сущее — прошедшее, настоящее и будущее — для этого нам необходим горизонт времени во всех трех направлениях.

Однако еще никогда в философии не случилось так, чтобы за пошлой самопонятностью не скрывалась бездонная трудность какой-нибудь проблемы, а что до нашей самопонятности, то за ней — не только *какая-то* проблема, но целое ее измерение.

Предположим — настолько грубо и приблизительно, насколько теперь мы это понимаем — что полный временной горизонт является условием возможной открытости сущего в целом и позабудем о том, как при этом сущее в целом обнаруживает и ведет себя: «отказывается» ли или дает о себе знать как-то иначе. Что здесь означают слова о том, что время — это горизонт? На это можно ответить сравнительно легко, и все-таки трудно сказать, что же здесь означает горизонт и каким образом действие в качестве горизонта возможно из существа времени.

Но даже если эти вопросы поставлены обоснованно и достаточно разработаны (что совсем не так), мы все равно оказываемся не в конце нашей проблемы, а только в ее начале. Ведь все еще не решено, участвует ли этот временной горизонт только в открытости сущего в целом или же и в том, что оно, это сущее, может «отказываться». Если верно и второе, тогда это значит вот что: при всяком раскрытии сущего в целом в этом участвует и временной горизонт, причем не толь-

ко вообще, но как раз вполне определенно. Но тогда это означает, что он может «вступать в игру» совершенно по-разному — так, как мы пока не можем даже предположить, и мы даже не догадываемся обо всех безднах существа времени.

Как обстоят дела с этим *горизонтом времени*, который словно объемлет сущее в целом? Прошедшее, настоящее, будущее — может быть, это нечто вроде определенным образом организованных кулис, которые окружают сущее, тем самым образуя для него определенное пространство? Горизонт — быть может, это нечто похожее на стенки сосуда, который никак не касается содержимого, ничего не может и не хочет ему причинить, а только объемлет его и замыкает в себе? *Каким образом время начинает иметь горизонт?* Может быть, оно наталкивается на него как на некий наложенный сверху панцирь, а быть может, горизонт принадлежит самому времени? Но для чего же служит это нечто, ограничивающее (*ὀρίζειν*) само время? Как и для чего время дает себе и образует для себя такую границу? И если горизонт не постоянен, то чего он придерживается в своем изменении? Это центральные вопросы, но легко видеть, что они касаются существа времени вообще, того существа, которое мы теперь не можем, да и не хотим обсуждать напрямую. Тем не менее сейчас надо разъяснить, каким образом самоотказ сущего в целом и всего того, что принадлежит ему в существе третьей скуки, — *каким образом опустошенность и туда-удержание*, характерные для этой формы скуки, связаны со *временем*. От этой задачи нам никуда не деться, мы должны показать, что — и как — специфическая опустошенность как таковая, а тем самым и связанное с ней туда-удержание возможны из существа времени и только из него.

Просто скучно. В этом — опустошенность и отданность в целиком отказывающееся сущее. Будучи настроенным таким образом, вот-бытие никак не может чего-нибудь получить от сущего в целом. Сущее в целом ускользает, но отнюдь не так, чтобы вот-бытие осталось одно. Да, сущее в целом ускользает, и это

означает следующее: хотя вот-бытие присутствует посреди сущего в целом, хотя это сущее вокруг него, над ним и в нем, вот-бытие тем не менее не может уступить этому самоускользанию. Оно не может — настроение настраивает так, что таким образом настроенное вот-бытие больше не решается что-либо в каком-либо отношении ожидать от сущего в целом, потому что в сущем уже ничто не привлекает его. Сущее ускользает целиком. Однако это проявляющееся в сущем *ускользание* сущего возможно только в том случае, если вот-бытие как таковое больше не сопутствует ему, если оно как вот-вот-бытие (*Da-sein*) пленено, причем полностью. Итак, то, что удерживает открытым сущее в целом и вообще делает его доступным как таковое, а именно временной горизонт и только он, одновременно привязывает вот-бытие к себе, пленяет его. Просто скучно. Для этого настроения, в котором вот-бытие всюду и все-таки не может быть нигде, характерна своеобразная плененность. *Пленяющее* — не что иное, как *временной горизонт*. Время пленяет вот-бытие, но, совершая это пленение, оно выступает не как нечто остановившееся и не похожее на поток: *время по ту сторону такого течения и его стояния* — то время, которое всегда есть *само вот-бытие в целом*. Именно это целостное время и пленяет как горизонт. Плененное временем, вот-бытие не может отыскать дороги к сущему, которое как раз в этом горизонте пленяющего времени *обнаруживается как отказывающееся в целом*.

Итак, просто скучно. Плененное, но все-таки привыкшее знать только сущее и хлопотать только о нем, всегда о том и этом сущем, вот-бытие не находит ничего, что могло бы «объяснить» ему эту плененность, — не находит там, где это сущее «отказывается» в целом. Поэтому к той силе, которая захватывает нас в этом «просто скучно», примешивается что-то потаенно-загадочное. Ведь в этом настроении мы обычно не философствуем о скуке и в скуке, но — просто скучно и всё. Мы просто отдаемся во власть этой потаенной зачарованности.

Итак, становится ясно: *опустошенность* возможна только как *плененность временным горизонтом как таковым*, и в этой плененности вот-бытия сущее может ускользать от него и отказываться. Для плененного вот-бытия со стороны сущего поднимается пустота полного отказа. Плененность, в которой оказывается вот-бытие, — и в этом кроется своеобразие данного настроения — наделяет такую пустоту неограниченным пространством. Пленяющим в этом настроении оказывается не определенный момент времени, в котором поднимается соответствующая скука: ведь здесь это определенное «сейчас» сразу тонет, и признаком этого является то, что нас вообще не заботят часы и тому подобное. Но, с другой стороны, это пленяющее — не некое растянутое «сейчас», не какой-то промежуток времени, в течение которого эта скука удерживается. Ей этого не надо, она может молниеносно, мгновенно схватить нас, причем как раз в этом миге присутствует вся широта всего времени, отпущенного вот-бытию, и присутствует, совсем не будучи как-то специально расчлененной и разграниченной на прошлое и будущее. Здесь мы имеем дело не с одним только настоящим, не с одним лишь прошедшим, не только с будущим и не со всеми этими в сумме, но с их *нерасчлененным единством* в простоте их единого горизонта.

б) Принужденность к мгновенью,
совершаемая пленяющим временем,
как временной характер туда-удержания.
Временное единство опустошенности
и туда-удержания

Итак, просто скучно. То, что мы вот так — а точнее говоря, не случайно — с немалым усилием и обстоятельностью пытаемся разъяснить, в настроении присутствует в своей недвусмысленной простоте, но, правда, так, что, когда эта скука поднимается и мы позволяем ей пронизать нас собою, мы можем придать ей более живой размах, если действительно ее понимаем.

Но все сказанное еще не позволяет нам понять ее, не позволяет понять целиком, потому что мы приблизились только к тому временному, что есть в одном моменте, а именно к временному опустошенности. Но мы знаем, что в самоотказе, которое совершает сущее в целом, заключено возгнание на вершину того, что делает возможным вот-бытие как таковое.

Время есть то, что в этой скуке пленяет вот-бытие. Через это пленение время дает сущему в целом возможность проявить свой «отказ» по отношению к плененному вот-бытию, т. е. как бы лишить его возможностей действовать посреди этого сущего, оставив эти возможности как незадействованные по отношению к сущему. Таким образом, эта пленяющая сила времени есть собственно отказывающее (*das Versagende*), но одновременно — согласно тому, что говорилось ранее — она есть то, что со-сказывает (*mitsagt*) и призывает собственно отказанное (*das Versagte*), т. е. то, что никак нельзя обойти, коль скоро вот-бытие в соответствии со своими возможностями призвано быть тем, чем и как оно может быть. Пленяющее и отказывающее должно одновременно быть тем, что, оповещая, освобождает и, по существу, осуществляет возможность вот-бытия. Пленяющее одновременно располагает тем, что, собственно, и предстает как делающее возможным (*das Ermöglichende*), более того, это пленяющее время само есть то *острие*, та *вершина*, которая, по существу, и делает возможным вот-бытие. Время, которое так пленяет вот-бытие, что обнаруживает себя как само пленяющее в скуке, одновременно оповещает о себе как о том, что, собственно, и предстает как делающее возможным. То же, о чем само пленяющее как таковое, т. е. время, оповещает как об отказанном, то, о чем оно под-сказывает как об отказанном, то, что оно тем не менее продолжает удерживать, но удерживать как якобы исчезнувшее, то, о чем оно дает знать как о *возможном* и только возможном, о чем оно дает знать как о *могущем быть высвобожденным* и что оно, время, собственно и делает возможным, то, наконец, что оно, оповещая о нем, *освобождает*

ет, есть не больше и не меньше как *свобода вот-бытия* как таковая. Ведь эта свобода, свобода вот-бытия, существует лишь в *самоосвобождении* вот-бытия. Но это самоосвобождение совершается только тогда, когда вот-бытие *решается на самое себя* (*zu sich selbst entschließt*), т. е. размыкается (*sich erschließt*) для себя как вот-бытия. Однако поскольку вот-бытие находится посреди сущего и находится как то или иное вот-бытие с соответствующим ему тем или иным временем, взятым в единстве его троякой перспективы, оно, вот-бытие, может решиться только тогда, когда соберет все это в единое острие, когда решится действовать здесь и сейчас, в вот этом существенном ракурсе и выбранной им существенной возможности себя самого. Но эта *саморешимость* вот-бытия на себя самое, т. е. на то, чтобы быть посреди сущего тем или иным определенным (*das Bestimmte*), чем ему и задано быть, — эта саморешимость есть *мгновение*. Почему? Потому что вот-бытие — это не нечто наличное наряду с прочими вещами: оно поставлено посреди сущего через открытость полного временного горизонта. Оно удерживается как вот-бытие всегда уже в этой троякой перспективе. Только как это покоящееся во времени (*das Ruhende*) оно затем предстает как то, чем оно может быть, если присутствует *вот здесь*, в своем времени, т. е. одновременно в том или ином «здесь и сейчас», в его отношении к вот этому, именно так явленному сущему, т. е. если оно открывается в своей открытости, т. е. решается на нее. Только в решимости вот-бытия на себя самое, в мгновении, оно обращается к тому, что его, собственно, и делает возможным, а именно ко времени как самому мгновению. Мгновение (*der Augenblick*) — не что иное, как *взгляд* (*der Blick*) *решимости*, в которой раскрывается и остается открытой вся ситуация какого-либо действия. Следовательно, в том, что пленяющее время удерживает при себе и о чем оно в этом при-себе-удержании тут же оповещает как о могущем быть высвобожденным, о чем оно дает знать как о возможности, есть нечто от самого времени, от делающего возможным, каковым может быть оно само и толь-

ко оно, время, мгновение. *Возогнанность вот-бытия на острие того, что делает возможным*, есть вовлеченность во время, осуществляемая самим пленяющим временем, вовлеченность в его настоящее существо, т. е. в мгновение как основную возможность настоящей экзистенции вот-бытия.

Просто скучно. Здесь целиком пленяющее время оповещает о самом себе как о том, что должно быть преломлено, и преломиться оно может только в мгновении, в котором само время действует как то, что делает возможным вот-бытие в его действии. Таким образом, мы, пусть лишь вчерне, видим, что по причине этой плененности временным горизонтом как таковым и в силу того мгновения, которое со-сказывается в этом самоотказе, в третьей форме скуки *единство опустошенности и туда-удержания* целиком и полностью определено существом времени.

То, что мы называем здесь «мгновением», впервые в философии по-настоящему было постигнуто Кьеркегором — и это то постижение, которым со времен античности начинается *возможность* совершенно новой эпохи в философии. Я говорю «возможность», потому что сегодня, когда Кьеркегор по каким-то причинам вошел в моду, литература о нем и все, что окружает себя ею, всячески хлопочет о том, чтобы самое решающее в его философии так и не было постигнуто.

Итак, мы попытались выявить *время в третьей форме скуки*. Из всего, что было сказано ранее, можно сделать вывод, что, прибегнув к такому рассмотрению, мы наткнулись на некую границу и потому, в сравнении со всеми более ранними рассмотрениями, оно с необходимостью связано со своеобразным затруднением. Причина этой трудности двояка. Во-первых, она кроется в существовании самой скуки, поскольку скука, о которой мы говорим сейчас, сильнее всех предыдущих скрывает свой временной характер, во всяком случае, для поверхностного взгляда; во-вторых, причина, по которой нам трудно осуществить задуманное, заключена в характере нашей постановки вопроса, нашего пути, который через скуку ведет ко времени, то-

гда как у нас нет предварительного достаточного хорошего знания о существовании времени; иными словами, этот путь ведет во мрак, а у нас нет свечи, чтобы его осветить. Но несмотря на это мы, следуя внутренней необходимости нашего начинания, должны постараться идти по нему до тех пор, пока не наткнемся на границу.

Следуя путеводной нити уже известных нам структурных моментов скуки, мы попытались выявить время и в этом «просто скучно». Выяснилось, что опустошенность связана с самоотказом сущего в его целом. В целом оно может «отказываться» только тогда, когда оно же как таковое, т. е. в целом, каким-то образом открыто. Возможность открытости сущего в целом заключается в том, что открывается сам временной горизонт во всех его измерениях. Однако этот горизонт — не просто какой-то нейтральный сосуд, объемлющий сущее в целом: он сам участвует в самоотказе сущего — тем, что как таковой, а именно как время, отведенное вот-бытию, как всё его время, пленяет вот-бытие и пленяет постольку, поскольку оно, вот-бытие, пронизано настроением той скуки, когда «просто скучно». Временной горизонт пленяет вот-бытие, и в результате оно больше не может следовать за сущим, посреди которого всегда находится; оно больше не видит, да и не ищет никакой возможности конкретно размышлять о себе самом внутри этого сущего, в средоточии которого оно поставлено. По-настоящему отказывающееся — это не сущее, а время, которое само делает возможным открытость этого сущего в целом. Это в собственном смысле отказывающееся одновременно есть то, что, с другой стороны, со-сказывает себя самое как нечто, дающее вот-бытию возможность конкретно осуществить себя внутри и посреди сущего в целом. Плененность временем, которая становится очевидной в этом «просто скучно», может нарушить только время. Только тогда, когда это пленение временем нарушается, сущее в целом больше не «отказывается», т. е. оно оставляет свои собственные возможности, делает себя самого уловимым для того

или иного вот-бытия и дает самому этому вот-бытию возможность экзистировать посреди сущего в том или ином ракурсе, в той или иной возможности. Пленение временем может разрушить только само время, только то, что сродни времени и что вслед за *Кьеркегором* мы называем «мгновением». Мгновение разрушает чары времени, может их разрушить, поскольку оно есть возможность самого времени. Мгновение — не какой-то момент «сейчасности», лишь констатируемый нами, но взгляд вот-бытия в трех направлениях, которые мы уже знаем: в направлении настоящего, будущего и прошедшего. Мгновение — взгляд своеобразный, который мы называем взглядом решимости действовать в том положении, в котором вот-бытие находится.

Существо мгновения и его укорененность во временности, в существе самого вот-бытия, я попытался определить в § 65 «Бытия и времени». Правда, этот параграф нельзя понять отдельно, если Вы не усвоили все произведение в его внутреннем строении. Тем не менее я отсылаю к нему как к внешней опоре, которая поможет справиться с этой проблемой, там еще не решенной, но как бы схваченной лишь в зародыше.

Итак, просто скучно. *Пленение во всю широту временного горизонта* и тем самым все-таки *возгнание на острие мгновения* как чего-то такого, что по-настоящему делает возможным, на острие того делающего возможным, которое может обнаружиться как таковое только тогда, когда оно нагоняет самое себя как возможное, — вот что происходит в этой скуке. Оно, подобно своему существу, происходит так, что мы не оказываемся слепо вверенными только этому плену, но и не можем просто схватить мгновение, а одновременно получаем *и то и другое*: отказ и сообщающий сказ. И то и другое — это не просто два, но одно — едино *единое*, когда мы, вот-бытие, которое в нас, вымахивает в простор временного горизонта его, вот-бытия, временности (*Zeitlichkeit*) и только так оказывается способным влететь в мгновение существенного действия. Этот размах между такой широтой и таким острием есть настраивание, скука как настроение. Ши-

рота пленяющего временного горизонта как таковая не познается и вообще специально не схватывается, но тем не менее она открывается в этом пленении, остающемся неузнаваемым. Острие мгновения как таковое не выбирается, над ним не размышляют, его не знают. Это острие открывается нам как нечто по-настоящему делающее возможным (*das Ermöglichende*), о котором как таковом можно догадываться только будучи плененным во временной горизонт и из него; открывается как то, что в своем собственном существе вот-бытия могло бы и должно было бы высвободиться как его — вот-бытия — глубочайшее осуществление, но чего теперь, когда вот-бытие пленено, нет.

В такой и только в такой мере временной характер третьей формы скуки проявляется на выбранном нами пути. Это значит, что здесь все-таки обнаруживается его граница; он становится все тяжелее, потому что нам, идя по нему, все труднее заглянуть вперед. При этом выражение «временной характер» не просто говорит о том, что скука, помимо прочего, определена и временем: речь идет о том, что *вся структура этой скуки становится возможной через само время*. Итак, само время — теперь, когда мы размышляем о горизонте времени, его широте, его горизонтной функции (каковая среди прочего и пленяет), когда, наконец, мы думаем о связи этого горизонта с тем, что мы называем мгновением, оно, это время, становится для нас еще загадочнее.

§ 33. *Существенное значение слова «тягостная скука» (die Langeweile): удлинение протяженности времени, совершающееся в глубокой скуке, как расширение временного горизонта и исчезновение острия мгновения*

И все же как раз теперь мы можем, исходя из истолкования третьей формы скуки, *придать слову скука более существенное значение*. Итак, скука (*die Langeweile*) — это когда *какая-то временная протяженность*

(die Weile) становится *долгой* (lang). Что это за протяженность? Может быть, это какой-нибудь маленький ее промежуток? Нет, речь идет о протяженности, в течение которой вот-бытие *есть* как таковое, о протяженности, отмеривающей пребывание вот-бытия как такового, т. е. протяженности, в течение которой оно, это вот-бытие, будет находиться посреди этого сущего, разбираясь с ним и таким образом — с самим собой. Оно — *вся* эта отпущенная протяженность, и все же она невелика; потому всякое вот-бытие — это малая протяженность (die kleine Weile). Эта протяженность вот-бытия, т. е. его собственное время, в большинстве случаев и самым ближайшим образом скрыта от него, как будто она есть то, что просто расходуется им или каким-то неподлинным образом осознается, когда оно принимает ее в расчет, подсчитывает ее, словно само вот-бытие — какая-то сделка. Итак, в тягостной скуке и особенно в последней из нами названных, когда «просто скучно», эта протяженность становится *долгой*. Сказанное не означает, что короткое время вот-бытия кажется длиннее. Человеческое вот-бытие может стать существенным за краткий промежуток объективного времени, и оно же может остаться несущественным на протяжении семидесяти и более лет. Когда говорится об этом времени, речь идет не о времени на часах и не о хронологии, но об *удлинении* или *укорачивании времени в собственном его смысле*. Ведь, по существу, имеется в виду не количественная мера краткости или долготы какой-либо длительности, в которой находится вот-бытие. Протяженность становится *долгой* — это означает, что горизонт временного пребывания, который ближайшим образом и почти всегда обнаруживается перед нами (если обнаруживается вообще) как горизонт настоящего (die Gegenwart), а еще больше — как теперешнее и сегодняшнее, *расширяется во всю ширь временности* (die Zeitlichkeit) *вот-бытия*. Это *удлинение временной протяженности* открывает протяженность вот-бытия в ее никогда абсолютно не определяемой неопределенности. Неопределенность захватывает вот-бытие, но так, что оно, вот-

бытие, во всей далекой и разверстой шири не может схватить ничего, кроме того, что оно остается *пленным* этой ширию и *вовлеченным* в нее. Удлинение временной протяженности есть *расширение временного горизонта*, каковое расширение не приносит вот-бытию ничего похожего на освобождение и облегчение, но, наоборот, как раз *гнетёт* этой ширию. В этой шири времени время угнетает вот-бытие и, таким образом, включает в себя своеобразное указание на его, вот-бытия, *краткость*. Удлинение — это *исчезновение краткости упомянутой протяженности*. Но краткость, по аналогии с долготой, не мыслится как некая количественно малая продолжительность: *исчезновение* краткости — это исчезновение остроты и *острия того или иного мига действия и экзистирования*. Однако получается так, что исчезновение этой краткости, исчезновение заостренности мгновения, совершающееся в упомянутом удлинении, как раз не дает этому мгновению исчезнуть: здесь исчезает лишь возможность, причем возможность возможного как раз увеличивается. В совершающемся исчезновении *мгновение* заявляет о себе как о том, *в чем, собственно, было отказано, когда осуществлялось пленение временем*, заявляет о себе как о настоящей возможности того, что делает возможным экзистенцию вот-бытия. Итак, становится ясно, каким образом в тягостной скуке широта и краткость, будучи укорененными во времени и своеобразно связываясь друг с другом, опять-таки берут начало в специфике временности вот-бытия или, скорее, в том, как эта временность временится.

§ 34. Подытоживающая «дефиниция» глубокой скуки как усиленное руководство к ее истолкованию и как подготовка к вопросу об определенной глубокой скуке нашего сегодняшнего вот-бытия

Итак, подытоживая все, чего мы достигли на этой ступени нашего анализа, можно сказать следующее: *тягостная скука — это пленение временным горизон-*

том, которое позволяет исчезнуть принадлежащему временности мгновению, дабы в таком давании-исчезнуть ввергнуть плененное вот-бытие в мгновение как в настоящую возможность его экзистенции, каковая возможна только посреди сущего в целом, которое как раз в целом и «отказывается» в горизонте этого пленения.

Формально внутреннюю структуру того, что мы называем фразой «просто скучно», можно выразить в дефиниции. Однако сама эта дефиниция, вырастающая из вдумчивого истолкования, скажет не много, если воспринимать ее просто как высказывание, где что-то констатируется, а не как *усиленное* — т. е. еще сильнее отягощенное вопрошанием — *наставление к истолкованию*, а именно к той интерпретации, которая неожиданно оставляет себя позади себя самой и приводит истолкованное вот-бытие на край того настроения, которое надо истолковать, — приводит, но никогда не перемещает в него самого. То, что во время нашего истолкования мы всегда односторонне выявляем (а именно два структурных момента скуки и их сочетание), теперь оказывается хотя и не ложным, но, пожалуй, слишком акцентированным, оказывается чем-то таким, что мы правильно поймем только тогда, когда постигнем скуку из *единства ее существа*, поймем слаженное из *улаживания лада*. Мы не должны составлять и создавать настроение из элементов сказанного о нем, но нам, напротив, надо в бытии-настроенным сделать его совершенно прозрачным, в каковой настроенности эта прозрачность изольется из единства настроения и, оставаясь в этом единстве, просияет в его структуре.

Однако даже если бы мы захотели дать эту дефиницию скуки как определение в его обычном понимании, нам все-таки пришлось бы сказать, что в такой дефиниции за основу была взята третья форма скуки, и потому она не является достаточно общей, чтобы подойти ко всем прочим формам и прежде всего к тем двум, которые мы обсудили вначале. Так это выглядит. Надо признать, что, давая определение скуки, мы имели в виду именно ее третью форму. В то же время надо

напомнить, что эта форма — не любая: в сравнении с двумя первыми она — более глубокая, т. е. и более существенная. Только там, где нам удастся схватить *существенность* (die Wesentlichkeit) чего-либо, мы приближаемся к самому его существу (das Wesen), но никогда не бывает наоборот, т. е. когда мы изо всех сил прежде всего стараемся отыскать максимально общее, подходящее для всех форм, т. е. совершенно пустое, но отыскать как нечто единственное и настоящее. Если философия — это *познание самого существа* (а она именно такова в ее правильно понятом смысле), тогда ее возможность прежде всего и решающим для всего образом коренится в существенности и в силе, направленной на существенность ее вопрошания. Это вопрос не метода, а решимости и *возможности начать, которые должны быть у философствующей экзистенции*. Насколько эти вопросы решаемы, существенны ли они или нет, — все это определяется самим философствованием. Это значит, что существенность вопрошания, а тем самым — перспективы и масштаб сущностного познания самого существа определяются не предпосланным методологическим озарением и не плетущейся где-то в хвосте философией о философии, а только самим философствованием. Поскольку между всякими существенными действиями в целом — будь то искусство, философия или религия — существует внутреннее родство, к философии относится то, что относится и к поэту: твори образ, поэт, а не льстись шумом слов.

Здесь — как и везде — мы опять слишком легко шумим о философии. Мы никогда не бываем достаточно сдержанны в таких речах о философии и никогда не бываем достаточно действенны в философствовании. Только тогда, когда мы узнаем о философствовании из него самого, мы поймем, что такое философия. Но узнать об этом можно не путем чтения и рецензирования философской литературы, а через настоящую, усиленную попытку узнать. Это может привести к тому, что какого-нибудь философа мы поймем лучше, чем он сам себя понимал. Это не значит, однако, что мы

«ставим его на место» и высчитываем, от кого он зависит: это значит, что мы можем дать ему больше, чем имел он сам. Если ты не призываешь свою внутреннюю свободу для того, чтобы как философ быть таким человеком, существенная черта которого — стать понятным лучше, чем ты сам себя понимаешь, то, несмотря на всю твою философскую ученость, философия прошла мимо тебя. Философия существует лишь для того, чтобы быть преодоленной. Но для этого она сначала должна стоять, и ее преодоление будет тем существеннее, чем сильнее будет ее противостояние, которое она мобилизует своим существованием. Правда, это преодоление происходит не через опровержение в смысле выявления каких-то неправильностей и заблуждений. Объективно никто не может сказать, обречем ли мы снова эту внутреннюю свободу философского разбирательства и высказывания и в какой мере она вообще возможна в ту или иную эпоху. Тем не менее все это не освобождает от усилия понять сказанное и в правильном ракурсе, т. е. всегда лишь косвенно, обратить на него внимание.

Но почему на это, т. е. на проблему существенности философского вопрошания, мы указываем только теперь, когда, по-видимому, пришли к относительному завершению нашего толкования существа скуки? Чтобы не создалось впечатления, что теперь мы — якобы в абсолютном смысле — разъяснили природу скуки. Чтобы заодно в позитивном ключе намекнуть на то, что *характеристика существенности третьей формы скуки сама зависит от той донныне невыраженной философской включенности в действие*, которой мы не можем избегать. Поэтому наше истолкование нельзя принимать как некое знание, которым теперь мы располагаем и с помощью которого более или менее разумно можем, наверное, ответить на вопрос, что же такое скука: нет, его надо воспринимать лишь как приготовление к тому, что анализ этого настроения даст нам готовность задать вопрос об *определенной* скуке *нашего* вот-бытия. Мы не должны начинать спекуляцию о скуке: нам просто надо ввести прежнее ее истол-

кование в готовность увидеть глубокую скуку нашего вот-бытия и, поскольку она есть, не противостоять ей. Потому и надо было вспомнить о характере того философствования, о котором мы, в ином отношении, упоминали во вступительных лекциях.

Тот факт, что, давая определение существу скуки, мы ориентируемся на ее существенную форму, вовсе не говорит о сужении этого определения: напротив, как раз оно и дает возможность постичь подлинную взаимосвязь изменений скуки, понять трансформацию, представляющую собой не любое неопределенное изменение форм, но связанную с событием вот-бытия, в котором тем или иным образом скука возникает и при этом или прилепляется к поверхности, или возвращается в глубину. Таким образом, мы не можем полученную дефиницию скуки спокойно и просто применить ко второй или первой ее форме, как будто они — лишь два особых случая третьей формы как всеобщей. Но в соответствии со сказанным, если такое неправомерное применение третьей формы скуки к первой и второй оказывается несостоятельным, мы также не должны делать вывод, что дефиниция третьей формы не верна. Однако даже тогда, когда мы избегаем такой внешней связи трех рассмотренных форм, все равно достаточно трудно полученную дефиницию третьей формы вписать в какой-нибудь контекст.

Правда, основное препятствие, на первых порах мешающее увидеть истинную сущностную взаимосвязь названных трех форм, — это *предубеждение*, причем такое, которое напрашивается и постоянно усиливается через наши собственные прежние рассматривания этих трех форм. В нем надо разобраться.

Толкуя природу скуки, мы исходили — как мы сказали — из поверхностной ее формы, а именно из поскучивания от чего-либо. От этой скуки мы переходили к ее более глубоким формам. Углубление характеризовалось по различным моментам. В результате стало казаться, что развитие более глубокой скуки по этому пути и идет: как будто первая форма — причина вто-

рой, вторая переходит в третью и в конечном счете третья форма возникает из первой. Но как раз это и неверно. Переход первой формы скуки в третью, да еще через посредство второй, совершенно невозможен, и, по видимому, как раз эта первая форма задерживает и подавляет появление других, и особенно третьей формы. Характерное беспокойство, которое наблюдается в первой форме скуки, а также свойственное ей своеобразное коротание времени — это не просто сопутствующее психическое явление: все это принадлежит самому ее существу. Суть такова: человек, поскучивший в таком поскуивании-от, хочет — сам этого как следует не зная — избежать рассмотренного нами «просто скучно», т. е. — и теперь мы это видим яснее — сам хочет избавить себя от возможности, в которой вот-бытие открывается ему и начинает свой взлет в описанной форме третьей скуки, т. е. в широте и заострении. Другими словами, в первой форме еще только мерцает слабый — и таковым еще не познанный — отблеск непонятой глубокой скуки. Хотя первая форма скуки как таковая никогда не может перейти в третью (и даже, напротив, она, наверное, сама коренится в возможности третьей формы), при всей невозможности упомянутого перехода возможность именно ее самой вообще зависит от третьей формы. Первая форма — не причина, не повод и не исходная точка для развития скуки до уровня ее второй и третьей формы. Все наоборот: именно третья форма — условие возможности появления первой формы, а вместе с нею и второй. *Лишь потому, что в глубине вот-бытия таится эта постоянная возможность — возможность, когда становится «просто скучно», — человек может скучать или испытывать скуку от окружающих его вещей и людей.* Лишь потому, что всякая форма скуки начинает расти из этой глубины вот-бытия, а мы поначалу ее не знаем и тем более не обращаем на нее никакого внимания, все выглядит так, как будто у скуки вообще нет никакого происхождения. Поэтому формы самой скуки текучи: существуют разнообразные промежуточные формы — они отличаются друг от друга по

глубине, из которой скука поднимается, а точнее говоря — по той глубине, которую человек отмеряет своему собственному вот-бытию. Поэтому вторая форма скуки занимает *промежуточное положение*. Скучанье-при может превратиться в поскучение-от, но оно также может превратиться в «просто скучно». Это, однако, ни в коей мере не означает, что вторая форма скуки как таковая является причиной других форм. Если кажется, что она переходит в какую-либо из двух других, то это только кажется. На самом деле сначала происходит соответствующее перемещение экзистенции человека: или на поверхность, в пространство своих повседневных хлопот, или в измерение вот-бытия как такового, в измерение настоящего экзистирования. В этом контексте мы не можем обсуждать более точное изначальное соотношение этих трех форм, да оно и не является задачей данных лекций.

Итак, до сих пор мы говорили о различных формах скуки. Мы даже поговорили о глубокой скуке, о ее форме, но мы совсем ничего не сказали о самом решающем — *о той скуке, которая, наверное, определяет наше вот-бытие сейчас и сегодня*. Все предыдущее — словно разверзание штольни, в которую нам надо спуститься, чтобы увидеть, что же *сегодня* происходит в нашем вот-бытии и постичь этот смысл как *основной его смысл* — не в каком-то замысле какой-нибудь антропологии или философии культуры, но как то, что разверзает перед нами настоящее вопрошание настоящего философствования. Поэтому ближайшая задача — сделать шаг от предыдущего разъяснения существа скуки к своеобразно сложившемуся обнаружению возможности фундаментального настроения глубокой скуки *нашего* вот-бытия.

§ 35. *Временность в определенном способе своего временения как то наводящее скуку (das Langweilende), которое в собственном смысле присуще скуке*

Но поскольку происхождение скуки и изначальное соотношение ее различных форм для обыденного понимания этого настроения остается совсем скрытым и должно оставаться таковым, в обыденном сознании тоже царит неуверенность в том, что же, собственно, наводит скуку, что представляет собой *исконно скучное*. Поначалу все выглядит так: скуку на нас наводят скучные вещи, люди и тому подобное. Стремление устранить это странное впечатление было бы неправильным и неплодотворным. Во второй форме скуки наводящее ее (das Langweilende) обнаруживает себя как стоящее время. То, что наводит скуку, — это уже не какое-то окружение, но и не собственная персона. Скуку наводит время. Именно оно выступает как нечто специфически опустошающее и удерживающее. Правда, это то время, которое мы сами себе отпустили, оно еще прочно сохраняет ту форму, в которой мы — как нам кажется — знаем его в повседневной жизни; это время, которое мы считаем и учитываем. Что касается третьей формы скуки, то здесь то опустошающее, которое опустошает по способу пленения, есть собственно время вот-бытия как таковое, а то удерживающе-принуждающее, которое куда-то удерживает и куда-то принуждает, есть это же время в его возможности быть мгновением, временность самого вот-бытия в ее отношении к тому, что сущностно ей, этой временности, присуще — в смысле осуществления вот-бытия вообще: *горизонт и мгновение. Заставляющее скучать в глубокой скуке, т. е. — согласно сказанному ранее — единственно и по-настоящему наводящее скуку есть временность в определенном способе ее временения.*

Итак, скучное — это не сущие вещи как таковые (по отдельности или вместе), не сущие люди как обнаруживаемые и констатируемые личности, не объекты и не субъекты, а *временность как таковая*. Однако эта временность не находится где-то рядом с «объ-

ектами» и «субъектами», но составляет основу самой возможности субъективности субъектов, причем так, что *существо субъектов* состоит как раз в том, чтобы *иметь вот-бытие*, т. е. всегда уже заранее охватывать сущее в целом. Поскольку вещи и люди охвачены временностью и пронизаны ею, а она в себе самой есть единственно и по-настоящему наводящее скуку, вполне правомерно возникает впечатление, будто скучны именно вещи, а человек как таковой — нечто самоскучающее.

Как возникает такое впечатление, почему оно обязательно и правомерно, в какой мере вещи и люди могут способствовать возникновению скуки и вызывать ее — всё это можно выяснить только в том случае, если мы не покидаем центральных вопросов, которые благодаря фундаментальному настроению скуки становятся для нас метафизическими основовопросами.

§ 36. Расхожая оценка скуки и возникающее в результате этого подавление глубокой скуки

О том, насколько существо скуки остается и должно оставаться неведомым для повседневного понимания, свидетельствует *ее расхожая оценка*. В расхожем понимании скука — это нечто мешающее, неприятное и неспособное. К тому же для расхожего разума всё такое — малоценно, недостойно и должно быть отринуто. Поскученность — признак поверхностности, ориентированности вовне. Если человек ставит в своей жизни правильную задачу, если он наполняет свою жизнь содержанием, ему не стоит бояться скуки, она его не пугает.

Не знаешь, чего больше в такой морали: лживой самоуверенности или банальности. Но не случайно, что расхожее разумение судит о скуке именно так: на это есть свои причины. Решающая — это *непонимание существа настроения вообще* — а не только скуки как некоего особого настроения — что, в свою очередь, восходит к якобы само собой разумеющемуся и полному

пониманию вот-бытия. Ведь настроения — это нечто такое, что будит в нас радость или отвращение и на что мы так или иначе реагируем. Скука всегда неприятна, и ее как состояние надо устранять.

При таком рассуждении мы не понимаем два момента: 1) что настроение раскрывает само вот-бытие в том, как оно есть, каково оно у себя самого и при вещах; 2) что оно может это сделать только тогда, когда поднимается из глубины самого существа вот-бытия, почти всегда возникнув из его свободы.

Если же скука и тому подобное понимается в расхожем смысле, тогда как раз *господство такого разума и подавляет глубокую скуку* и даже постоянно помогает держать ее там, где ее и хотят видеть, чтобы обрушиться на нее посреди хлопот поверхностного вот-бытия. Отсюда ясно, что взгляд на наши чувства и тому подобное не так уж безобиден, как мы привыкли думать: он тоже в существенной мере решает, какова их возможность, значимость и глубина.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ВОПРОС ОБ ОПРЕДЕЛЕННОЙ ГЛУБОКОЙ СКУКЕ КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНОМ НАСТРОЕНИИ НАШЕГО ВОТ-БЫТИЯ

§ 37. Возобновление вопроса о глубокой скуке как фундаментальном настроении нашего вот-бытия

Итак, благодаря предпринятой нами интерпретации мы вошли в некое своеобразное знание. Его существенное содержание мы никогда не сможем воспроизвести в формуле, потому что оно — не какие-то накопленные сведения, наподобие тех, которые за такие же два месяца могли бы дать лекции по зоологии или новой истории. При таком вникании в науки каждый час продвигает несколько вперед, каждый день добавляет еще какой-то объем, дает узнать на несколько страниц больше. *Мы* же с каждым днем имеем все меньше, с каждым часом все меньше продвигаемся вперед и все сильнее топчемся на месте. Мало того, мы, наверное, протоптали ту почву, на которой утвердились вначале, низверглись в бездонное и начали парить — парить в *настроении*. Всего лишь настроение, а столько хлопот! И даже, наверное, не настроение, а только его более прозрачная *возможность*, т. е. восприимчивость к нему, причем глубинная, пустившая корни в

вот-бытии, так что оно мобилизует возможность для осуществления этого настроения — настроенность. На самом деле, если мы достигли — в какой-то форме — этого и как раз этого, т. е. *более прозрачной восприимчивости для такого настроения*, тогда этого уже достаточно и это нечто такое, чего мы никогда не сможем просчитать как результат и о чем я никогда не мог бы и не смел бы спрашивать у Вас на экзамене.

Итак, только более прозрачная восприимчивость к этому настроению, которое мы называем скукой, и вместе с этой прозрачностью, быть может, понимание того, что не трудно, предавшись какому-нибудь судорожному коротанию времени, одолеть скуку и тем самым, наверное, показать самому себе свою здоровую и простодушную жизненную сноровку и мастерство, но трудно *не противиться глубокой скуке, трудно позволить, чтобы она пронизала тебя своим настроением — ради того, чтобы услышать от нее существенное*. Но если мы это понимаем, тогда тем более не поверим, что такая глубокая скука позволяет себя четко определить или что она потому здесь и благодаря тому, что мы о ней разговариваем. Она *пробуждается* только тогда, когда мы ей не противодействуем.

Однако именно это *требование*, которое соответствует существу скуки, изначально поднимающейся в вот-бытии, и которое возникает из понимания этой скуки, — именно это требование как раз у нас и как раз сегодня встречает *недоверие*. Не противодействовать вот-бытию, когда все вокруг заставляет принимать решение и когда каждый только об этом и говорит? Не противодействовать — когда со всех сторон громоздятся тяготы вот-бытия? Не противодействовать — разве это не призыв к расслабляющему малодушию, смирению, упадочническим настроениям, отчаянию? Разве тем самым мы не распространяем над вот-бытием ночь и мрак, вместо того чтобы всеми возможными способами заботиться о его светлом полдне?

Такое недоверие к упомянутому непротивлению без особого труда привлекает на свою сторону здравый человеческий смысл. Вопрос, однако, в том, на самом

ли деле, если мы не противимся, то, значит, ничего не делая, стоим в растерянности и смотрим, как на нас обрушивается какое-нибудь настроение. Ведь речь идет не о деловой расторопности, не о какой-то пассивности или активности, но о чем-то таком, что находится по эту сторону того и другого: об *удержании вот-бытия при себе*, а значит, об *ожидании*. Это ожидание — не какая-то неопределенность: оно *устремлено в существенное вопрошание о самом вот-бытии*. Мы уже ставили этот вопрос (см. С. 130 и след.). Правда, мы не задавали его тому, кто не перестает бегать по различным общественным мероприятиям и собственными средствами снискивает себе лавры, не задавали его культуртрегеру и марионетке своих собственных выдумок, не спрашивали о том, где именно стоит этот человек в мировой истории, чего он до сих пор успел добиться и что в этой связи должно произойти. Мы спрашивали не о том, *где* человек стоит, но *как* обстоит дело с ним самим, с тем вот-бытием, которое в нем. Мы уточнили этот вопрос другим вопросом: *не стал ли человек, в конце концов, скучным самому себе?*

Теперь мы возвращаемся к этому вопросу как к вопросу, в котором удерживающее при себе ожидание вот-бытия говорит о себе самом, т. е. дает опору для этого при-себе-удержания. Ведь как раз этого никогда не понимали и не могут понять обыденный рассудок, так называемая практика жизни и всяческие программы: не понимают того, что опору может дать *вопрос*. Считается, что если рассуждать разумно, то дело ясное: такое удастся только *ответу*. Ответ — это прочный тезис, догма, убеждение.

Этот вопрос — не стал ли человек сегодня, в конце концов, скучным самому себе? — сейчас надо поставить еще раз как вопрос, в котором мы подготавливаемся к фундаментальному настроению нашего вот-бытия. *Сейчас еще раз* — т. е. после того как мы попытались прояснить существо скуки и, следовательно, можем *повторить вопрос более прозрачно*. Более прозрачно потому, что теперь мы яснее видим: 1) что вообще представляют собой структура и структурные

моменты скуки (опустошенность и туда-удержание), а также их истонное единство; 2) мы видим, что это единство берет начало во временности, в которой и сказывается амплитуда скуки; 3) мы видим различные основные формы скуки.

Теперь, вновь задавая вопрос о том, не наскучил ли человек, в конце концов, самому себе, мы сразу видим, что нельзя спрашивать, наводят ли скуку на сегодншнего человека какие-то определенные вещи и нагоняют ли они ее на него больше, чем это было в другие эпохи. Нельзя говорить ни о поскучении человека от определенных вещей, отношений, событий, ни о самоскучении по определенным поводам. Ведь и здесь скука разворачивается в определенном коротании времени, точнее говоря, в тех ситуациях, которые более или менее четко и осознанно воспринимаются как коротание, направленное против возможного скухания. *Наш вопрос* — не наскучил ли сегодня человек самому себе? — *означает лишь одно: не стало ли, в конце концов, скучно вот-бытию в сегодншнем человеке как таковом?* Мы спрашиваем о какой-то глубокой скуке, о какой-то, т. е. о какой-то *определенной*, т. е. о такой, которая характерна для *нашего* вот-бытия, а не о глубокой скуке в общем и целом. Если раньше мы спрашивали именно так и возникало впечатление, будто в предыдущем толковании скуки мы имели перед собой ее объективный рецепт, то, как теперь выясняется, это было заблуждением. Глубокую скуку как таковую мы понимаем только из определенной, т. е. существенной скуки, и, следовательно, всякое истолкование поверхностных ее форм именно оттуда получает свое объяснение и свой свет. Существенное познание возможно только *из* изначальности и *в* изначальности этого вопрошания.

§ 38. *Вопрос об определенной глубокой скуке
в направлении специфической опустошенности
и специфического туда-удержания*

Итак, мы спрашиваем об *определенной* глубокой скуке нашего вот-бытия. Мы *вопрошаем* об этом. Теперь для этого вопрошания у нас есть руководящие линии, почерпнутые из выявленной сущностной структуры глубокой скуки. Мы вопрошаем в направлении структурных моментов опустошенности и туда-удержания, а также их единства, т. е. вопрошаем в направлении *специфической опустошенности* глубокой скуки, *специфического туда-удержания* глубокой скуки, а также спрашиваем о *специфической причине их единства*.

а) Существенная нужда в целом, отсутствие
(самоотказ) сущностной угнетенности нашего
сегодняшнего вот-бытия как опустошенность
определенной глубокой скуки

Мы вопрошаем в этих определенных направлениях и намеренно делаем это почти схематически. Глубокая скука, ее опустошенность, есть ввергнутость в сущее, отказывающееся в целом, во всей своей полноте. Значит, пустота в целом. Мы спрашиваем: пронизывает ли такая *пустота в целом наше вот-бытие*? Пустота — под этим словом, согласно всему уже сказанному, подразумевается не полное ничто, но пустота в смысле самоотказа, самоускользания, следовательно, пустота как недостаток, лишение, *нужда*. Затронуты ли мы нуждой, касается ли она нас? Даже более чем касается, скажем мы: кругом потрясения, кризисы, катастрофы, бедствия — сегодняшняя социальная нищета, политическая неразбериха, бессилие науки, выхолащивание искусства, беспочвенность философии, немощь религии. Спору нет, бедствия повсюду. Но, скажут нам, было бы неправильно видеть только это и больше ничего. Ведь столь же бурны, шумны, непрестанно действенны и испытующи старания и усилия, направленные на то, чтобы не допустить этих бед, по-

кончить с ними, немедленно восстановить порядок и привести к умиротворению. Ради этого повсюду действуют не только одиночки, но целые группы, союзы, круги, классы, партии — все вокруг и всё организовано на борьбу с бедами, и у каждой организации своя программа.

Но как раз вот эта сегодняшняя реакция на беды и нужды вот-бытия и подтверждает их, хотя в то же время и прежде всего подтверждает и другое. Судорожная самозащита от всяческих нужд *как раз и не дает появиться нужде в целом*. Следовательно, эти нужды не являются доказательством существования той пустоты в целом, о которой мы спрашиваем. Они не могут выразить никакую опустошенность в целом, коль скоро это «в целом» не является простым суммированием отдельных нужд и бедствий. Мы напрасно ищем такой целостной нужды, такой *нужды в целом*. В результате несмотря на наличие всяческих частных нужд наше вопрошание о глубокой нужде в нашем вот-бытии, вопрошание о соответствующей опустошенности остается без опоры, без хотя бы достаточного подтверждения, необходимого для ответа. Наш вопрос безоснователен и произволен, он не соотносится с реальной картиной и не желает ею удовлетвориться.

Но, может быть, у нашего вопроса о нужде в целом еще нет правильного ракурса? Если сейчас мы не находим на него никакого ответа, то означает ли это, что нам надо сразу от него отказаться? Или причина того, что мы не замечаем возможного ответа, — в характере нашего вопрошания? Мы задаем вопрос о пустоте в целом, следовательно, о той нужде, которая уже не может быть перечислением каких-то отдельных нужд. Не это социальное бедствие и не та политическая неразбериха, не это бессилие науки и не то выхолащивание искусства, не эта беспочвенность философии и не та немошь религии — одним словом, не в том нужда, что та или эта отдельная нужда так-то или так-то нас гнетет: напротив, глубочайшим образом потаенно гнетет *отсутствие сущностной угнетенности нашего вот-бытия в целом*.

Отсутствие сущностной угнетенности вот-бытия есть *пустота в целом* — когда в отношениях индивидов и сообществ нет коренного единства существенного действования. Мы — все и каждый — сторонники какого-нибудь девиза, приверженцы какой-нибудь программы, но никто из нас не является правителем внутреннего величия вот-бытия и его непреложностей. В конечном счете в нашем вот-бытии выбирает эта *опустошенность*, и ее пустота есть отсутствие сущностного гнета. Нашему вот-бытию недостает *тайны* и потому в нем нет того внутреннего ужаса, который сопутствует всякой тайне и придает величие вот-бытию. Отсутствие гнета есть в глубине гнетущее (*das Bedrängende*) и глубочайшим образом опустошающее, т. е. это *пустота, наводящая скуку глубинно*. Это отсутствие гнета лишь кажется незаметным, но о нем как раз и свидетельствуют все сегодняшние суетные хлопоты. Ведь, в конце концов, во всей этой организации, формировании программ и начинаний сокрыто всеобщее сытое удовольствие, получаемое в безопасности. Это удовольствие, спрятавшееся в самой основе нашего вот-бытия, несмотря на все и всяческие нужды, заставляет нас верить в то, что больше не обязательно быть сильным в глубине нашего существа. Мы хлопчем лишь о способностях, которые можно достичь воспитанием. Наша современность полна педагогическими проблемами и вопросами. Но накоплением этих способностей никогда не заменить силу и власть, и единственное, чего этим можно добиться, так это их удушения.

б) Сообщенное в самом отсутствии угнетенности предельное требование вот-бытия как такового (сообщенный в этом отсутствии миг) как туда-удержание определенной глубокой скуки

Глубочайшая, сущностная нужда, царящая в вот-бытии, выражается не в том, что нас гнетет определенная, действительная нужда, а в том, что сущностная

угнетенность никак не дает о себе знать, в том, что мы едва ли воспринимаем и можем воспринять этот самоотказ угнетенности в целом. Это происходит вот почему: неслышным остается то, что в таком отказе *сказывает самое себя*. Поскольку его не слышат, мы можем о нем только расспрашивать. Но расспрашивать мы должны как об опустошенности нашего вот-бытия, так и о едином с ним *туда-удержании*, чтобы только так достичь *полного вопрошания* о глубокой скуке как фундаментальном настроении нашего вот-бытия.

Всякий отказ имеет свою остроту только в том, что отказанное в нем со всею твердостью все-таки высказывается, т. е. высказывается и сохраняется в своей необходимости. Если же сегодня мы не понимаем этой существенной нужды нашего вот-бытия, не понимаем отсутствия угнетенности, дело тут и в том, что мы с самого начала не можем слышать и понимать того, что было сказано в отказе. Кто ничего не требует от себя, тот никогда не знает об отказе и отказанности: он купается в удовольствии, которое имеет то, что желает, и желает только того, что имеет. Но как раньше нам не удавалось констатировать указанную глубокую опустошенность нашего вот-бытия как наличную и мы могли обратить на нее внимание только в своем вопрошании, так и теперь нам остается лишь спрашивать: что высказывается в этом отсутствии угнетенности, в *этом* самоотказе сущего в целом? *Какое определенное туда-удержание* принадлежит к этой определенной опустошенности? Специфическое удержание глубокой скуки мы узнали как возогнанность на острие того, что делает возможным вот-бытие как таковое, — возогнанность в мгновение. Исходя из этого, мы задаем вопрос: *какое мгновение* в том самоотказе угнетенности может и должно быть сказанным как по-настоящему делающее возможным? *На что* вот-бытие как таковое должно *решиться*, чтобы разрушить плен той нужды, — (нужды отсутствия угнетенности в целом), — т. е. чтобы впервые стать вровень с упомянутой глубокой нуждой и открыться ей, чтобы, наконец, поистине узнать ее как гнетущую? В соответствии с той

пустотой, которая всеохватна, человеку должно быть предъявлено предельное требование: не всякое, не то или это, но просто требование к человеку. Что это такое? А вот что: *от человека требуется вот-бытие как таковое, перед ним ставится задача быть вот тут.*

Но разве все мы этого не знаем? И знаем, и нет. Мы не знаем этого, поскольку забыли, что человеку, коль скоро он должен стать тем, что он *есть*, когда-то надо взвалить на свои плечи вот это вот-бытие; мы забыли, что человека просто нет, когда он погружается в неумную суету, какой бы «духовной» она ни была, забыли, что вот-бытие — это совсем не то, что мы видим во время прогулки на автомобиле: это нечто такое, что человеку надо специально взять на себя. Но поскольку мы считаем, что больше нет необходимости быть сильным и бросать себя навстречу опасности, значит, мы все уже успели улизнуть из этой опасной области вот-бытия, где, беря его на себя, можем и надорваться. Тот факт, что угнетенность в целом сегодня отсутствует, острее всего проявляется, может быть, в том, что сегодня, наверное, больше никто не надрывается под тяжестью вот-бытия, но при всяком удобном случае начинает стенать о тяготах жизни. Человеку надо снова решиться на то, чтобы предъявить себе это требование. Необходимость этого решения и составляет содержание того мгновения нашего вот-бытия, в каковом мгновении нам было отказано, но о котором в то же время было сказано в самом отказе.

Но на что должно решиться вот-бытие? На то, чтобы снова *добиться подлинного знания о том, в чем, собственно, состоит делающее возможным (das Ermöglichte) его самого.* И о чем же идет речь? О том, что вот-бытию как таковому снова и снова должен предстать тот миг, в котором оно ставит себя перед самим собой как нечто обязательное в собственном смысле. Ставит перед самим собой — но не как некий непреложный идеал и застывший прообраз, а как то, что как раз и должно завоевать для себя свою собственную возможность и взять себя в этой возможности.

Итак, чего же требует это мгновение, заявляющее о себе в упомянутом отсутствии угнетенности в целом? Оно требует, чтобы оно само было понято, т. е. постигнуто как *самая глубинная необходимость свободы вот-бытия*. В этом мгновении сказывается необходимость понимания того, что вот-бытие прежде всего должно снова принести себя в свободное (*das Freie*), постичь себя именно как вот-тут-бытие.

Если отсутствие сущностной угнетенности действительно гнетет нас, тогда этому отсутствию должна была сопутствовать жажда предельной и первой возможности этого мгновения. Однако мы не можем и никогда не сможем объективно утверждать и констатировать, что эта пустота опустошает нас, а заодно принуждает взойти на острие этого мгновения. Мы не можем констатировать *амплитуду колебания между широтой этой пустоты и острием этого мгновения*, т. е. не можем регистрировать глубокую скуку нашего вот-бытия как некий факт. Мы можем только спрашивать, не пронизывает ли в конечном счете эта глубокая скука наше вот-бытие, т. е. спрашивать о том, не во всем ли наши повседневные человеческие дела, наше человеческое бытие таково, что — во всех своих действиях и ослепленности ими — противодействует возможности возрастания этой глубокой скуки. Мы можем лишь спрашивать, не сводит ли сегодняшний человек *широту своей скрытой глубочайшей нужды* к различным поверхностным нуждам, от которых тут же находит защиту, чтобы ею удовлетвориться и в ней успокоиться. Мы можем лишь спрашивать, не случилось ли так, что сегодняшний человек уже сломал или согнул упомянутое *острие острейшего мгновения*, сделал его тупым и оставляет таковым во всей спешности своих реакций и внезапности своих программ, а эти спешность и внезапность смешивает с решимостью того мгновения. Мы не можем констатировать глубокую скуку в вот-бытии сегодняшнего человека, мы можем только спрашивать, не получается ли так, что как раз во всех своих сегодняшних «человечностях» и через них этот человек подавляет ее — т. е. не скрывает ли он от се-

бя самого своего собственного вот-бытия как такового — несмотря на всю психологию и психоанализ и даже как раз с *помощью* психологии, которая сегодня выдает себя даже за глубинную. Только в таком вопрошании мы можем понять эту глубокую скуку, можем создать ее пространство. Но спрашивать об *этом фундаментальном настроении* не значит и далее оправдывать и практиковать сегодняшние «человечности» человека: это значит освобождать человеческое в человеке, человеческое человека, т. е. освобождать само *существо* человека, делать так, чтобы *вот-бытие становилось в нем существенным*. Высвобождать в человеке его вот-бытие не означает ввергать его в произвол: это значит возлагать на него вот-бытие как его исконнейшую ношу. Только тот, кто поистине может взять на себя ношу, свободен. Спрашивать об этом фундаментальном настроении означает: спрашивать о том, *о чем это настроение как таковое дает спрашивать*. Только в таком вопрошании мы можем дойти до того момента, когда решается, есть ли у нас мужество на то, что открывает нам это настроение. Итак, мы должны *действительно* спросить о том, о чем оно дает нам спрашивать, должны расспросить о том, что *гнетёт* нас в этом фундаментальном настроении и в то же время, наверное, *исчезает* как решающая *возможность*. Нам надо понять, что мы должны *помочь найти слово* тому, о чем вот-бытие хочет сказать в этом фундаментальном настроении, — то слово, которое не для болтовни, но слово, призывающее нас к действию и к бытию. Это слово мы должны понять, т. е. *спроецировать истину фундаментального настроения на это существенное содержание*.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОЕ ВОПРОШАНИЕ ТЕХ МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ВОПРОСОВ, КОТОРЫЕ ДОЛЖНЫ БЫТЬ РАЗВЕРНУТЫ ИЗ ФУНДАМЕНТАЛЬНОГО НАСТРОЕНИЯ ГЛУБОКОЙ СКУКИ. ВОПРОС: ЧТО ЕСТЬ МИР?

ГЛАВА ПЕРВАЯ

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ, КОТОРЫЕ ДОЛЖНЫ БЫТЬ РАЗВЕРНУТЫ ИЗ ФУНДАМЕНТАЛЬНОГО НАСТРОЕНИЯ ГЛУБОКОЙ СКУКИ

*§ 39. Вопросы о мире, уединении и конечности как то,
о чем дает спросить
фундаментальное настроение глубокой скуки,
характерное для нашего сегодняшнего вот-бытия.
Существо времени как корень этих трех вопросов*

Итак, то, что намерено нас угнетать, есть отсутствие угнетенности в целом, широта такой пустоты в целом. Что означает это «в целом»? Каким образом вот-бытие может вот так быть поставленным в сущее в целом? Что находится в действии, когда это «в целом» теснит нас со всех сторон? Широту этого «в целом», открывающегося в глубокой скуке, мы называем *миром*. Исходя из того, перед чем нас ставит это фундаментальное настроение, мы должны спросить: *что есть мир?*

В самоотказе сущего в целом помимо отказа сказывается то, что, собственно, и делает возможным вот-бытие, т. е. сказывается мгновение. Оно есть проблеск решимости вот-бытия быть вот-тут-бытием, которое всегда есть экзистирование в полностью схваченной ситуации — как неповторимое и единственное. Мы

спрашиваем о том, что это фундаментальное настроение сказывает нам как возможность, когда задаем вопрос, что же такое мгновение, что совершается в нем и с ним, что такое уединение вот-бытия в себе самом?

Мы спрашиваем о *мире* и *уединении* не как о какой-то расхожей двоякости, но как о чем-то таком, что как раз в фундаментальном настроении глубокой скуки открывается в исконном *единстве* и *ладе* и, только и будучи таковым единством, может пронизать нас собою в сказывающем отказе и отказывающем сказе.

Мы спрашиваем об этом в том смысле, о чём же именно это фундаментальное настроение по-настоящему дает нас спросить, когда мы задаем вопрос: откуда и почему берется эта необходимая связь между широтой и острием — горизонтом и мгновением — миром и уединением? Что это за «и», стоящее между ними? Почему ту широту пленяющего горизонта в конечном счете должно разломить мгновение и почему разломить ее может только оно — и разломить так, что как раз в этой разломленности вот-бытие приходит к настоящей экзистенции? Разве, в конце концов, существо единства и слаженности того и другого — именно *разлом*? Что значит *разломленность вот-бытия в самом себе*? Мы называем ее конечностью вот-бытия и спрашиваем: что такое конечность? Только задавая такой вопрос мы получаем всю полноту вопроса, овладевающего тем, что хочет выразиться в этом фундаментальном настроении. *Не конечность ли вот-бытия звучит и пронизывает нас собою в фундаментальном настроении глубокой скуки?*

В начале этих лекций мы властно и самовольно вынесли на первый план три вопроса, о которых нам дает спросить фундаментальное настроение глубокой скуки: что такое мир, что такое конечность, что такое уединение? Теперь скажем яснее: эти вопросы берутся не из книг, они не возникают в результате переработки разнообразных философских направлений, не являются отголоском поверхностно рассмотренной традиции: теперь они обнаруживают свою возможность, т. е. *необходимость в нужде нашего вот-бытия*. Толь-

ко тогда, когда эти вопросы укоренены в том, к чему, как мы теперь видим, они приходят, и только если они и остаются в этом укорененными, они подлинны. Если же они подлинны именно так, тогда они не новы. Однако если и не новы, то и не стары. Не новы, не стары, но существенны, а в существенном уже стало безразличным все то, что связано со стремлением к оригинальности или — что то же самое, только подозрительнее — все то, что хлопочет об опровержении оригинальности вовсе не самозванной. Вопрос, постоянно обращенный к нам, — это лишь вопрос о том, можем ли мы постичь и пробудить ту силу освобождения, которая замкнута в этих вопросах как вопросах.

Три упомянутых вопроса были поставлены в таком порядке: 1) Что такое мир? 2) Что такое конечность? 3) Что такое уединение?

Однако когда они были развернуты, «конечность» стала напрашиваться как третий вопрос. Но в каком смысле третий? *Как единящий и исконный корень двух других.* Поскольку он есть исконнейший, который держит вместе два других вопроса, мы при перечислении поставим его *посередине*, что и будет указывать на его исконность. Однако в порядке проговаривания этих вопросов мы можем воспринять его только на третьем месте, а это в то же время означает, что, задавая первый и второй вопросы, мы уже влекомы к третьему.

Эти три вопроса — что такое мир, что такое уединение, что есть конечность — мы попытались развернуть из фундаментального настроения нашего вот-бытия, причем развернуть *так*, чтобы как раз при этом все больше и больше *обострялось* фундаментальное настроение глубокой скуки как *возможности*. Мы не оставляем это настроение позади себя как нечто якобы зафиксированное: напротив, *разработка этих вопросов* есть не что иное, как *обострение самой возможности этого фундаментального настроения*. Но эта глубокая скука и вообще скука как таковая укоренены во *временности* вот-бытия. Таким образом, три названных вопроса сами по своему происхождению восходят к *вопросу о существе времени*. Но в этом вопросе — про-

исхождение всех вопросов метафизики и их возможное развертывание. Объективно — применительно ко всей мировой истории — нельзя решить, должна ли метафизическая проблематика всегда развиваться из временности вот-бытия. Должна оставаться открытой возможность другой необходимости основания метафизики. Но в любом случае эта возможность — не пустая, не логически формальная: возможное (*das Mögliche*) этой возможности зависит только от судьбы человека.

Еще раз окинем взором пройденные этапы. Руководствуясь путеводной нитью разъясненного феномена скуки — особенно глубокой скуки — и его относительной ясностью, мы попытались объяснить *одно* фундаментальное настроение нашего вот-бытия, *одну* его глубокую скуку. Это объяснение продвигалось в форме вопрошания, причем мы исходили из одного момента глубокой скуки — из *опустошенности*, понимаемой как самоотказ сущего в целом. В той глубокой скуке, о которой мы спрашиваем, ему соответствует отсутствие угнетенности, отсутствие тайны в нашем вот-бытии, знающем лишь поверхностные нужды и только те средства борьбы с ними, которые тотчас задействуются на той же самой поверхности вот-бытия или, быть может, еще поверхностнее. Внутреннему движению опустошенности, отсутствию угнетенности соответствует своеобразное *туда-удержание* в смысле косвенно дающего о себе знать мгновения. Как бы в ответ на отсутствие угнетенности в целом называется следующая необходимость для этой ситуации — необходимость предельного требования, обращенного к человеку: оно гласит, что он сам со всею ясностью и намеренностью снова должен взять на себя свое вот-бытие, взвалить его на свои плечи. Человек снова должен решиться на принятие этого требования, должен научиться решаться — и не потому, что об этом говорится в какой-то лекции, но лишь поскольку это совершается из действительной угнетенности вот-бытия в целом. Для нас в этом вопрошании речь может идти только о том, чтобы в случае необходи-

мости сформировать готовность для этого угнетения и принадлежащего ему мгновения — того мгновения, которое сегодняшний человек превратно толкует как спешность своего реагирования и как внезапность своих программ. Когда речь идет о том, чтобы мужественно пойти навстречу этому требованию, имеется в виду не выдвижение того или иного человеческого идеала в какой-нибудь области возможного действия человека, а *освобождение вот-бытия в человеке*. Это освобождение одновременно задача: задача снова взять на себя само бытие как действительную *ношу* — освобождение вот-бытия в человеке, которое каждый может осуществить только для себя из глубины своего существа. Это, однако, не означает, что надо уходить от сегодняшней действительности, презирать ее или враждовать с нею. Впрочем, это не говорит и о том, что — по принципу противоположного действия — надо с какой-то дурной мгновенностью принимать чуть ли не чрезвычайные меры, направленные на спасение культуры, находящейся под угрозой. Думая о том, что сегодня человек снова сам должен взять на себя свое вот-бытие, мы должны с самого начала держаться подальше от той неверной мысли, будто благодаря всеобщему братанию в несущественном мы, наконец, где-то приблизимся к сущностному. В этом требовании речь, наоборот, идет о том, что каждое вот-бытие всегда именно для себя понимает эту необходимость из глубины своего существа. Если сегодня, несмотря на все тяготы, наше вот-бытие не ощущает гнета, если нет тайны, тогда для нас в первую очередь речь идет о том, чтобы раздобыть ту основу и то измерение для человека, внутри которых он только и сможет снова встретиться с чем-то наподобие тайны его собственного вот-бытия. Нет ничего удивительного в том, что, пытаясь ответить на это требование и силясь приблизиться к вот-бытию, сегодняшний обычный обыватель начинает бояться, порой у него, наверное, просто темнеет в глазах, и он еще судорожнее цепляется за своих идолов. Было бы нелепо желать чего-то другого. Нам надо снова звать того, кто может внушить ужас нашему

вот-бытию. Ведь что о нем можно сказать, если такое событие, как мировая война, по существу, прошло мимо нас, не оставив никакого следа? Разве это не признак того, что, наверное, никакое событие, каким бы великим оно ни было, не может взять на себя эту задачу, если прежде сам человек не решит пробудиться? Фундаментальное настроение глубокой скуки — если оно бодрствует — *может* сделать явным отсутствие упомянутой угнетенности, а заодно раскрыть и то мгновение. Из этого фундаментального настроения как настроения возможного, для которого у нас здесь есть знак, мы попытались вкратце развернуть три вопроса (что такое мир? что такое конечность? что такое уединение?), чтобы показать, что они — не книжные, не какие-то литературные вопросы и не вопросы какого-нибудь философского направления и школы, но те вопросы, которые ставит сущностная нужда самого вот-бытия, коль скоро речь идет о том, что это бытие снова должно стать прозрачным для себя самого, чтобы тем самым дать возможность чему-то другому достигнуть его. Этим одновременно сказано, что вся эта проблематика — поскольку она возникает из упомянутого фундаментального настроения — связана с тем измерением вопрошания, которое уже возведено этим настроением. Мы говорим: фундаментальное настроение скуки укоренено во временности вот-бытия, следовательно, *временность этого бытия*, а вместе с ним и *существо самого времени* — *корень этих трех вопросов*, которые в самих себе, в своем самобытном единстве образуют *основной вопрос метафизики*, обозначаемый нами так: *вопрос о бытии — бытие и время*.

§ 40. Способ, каким надо задавать эти три вопроса

Итак, мы как будто знаем, что теперь нам надо спрашивать. Однако как раз тогда, когда нас тянет закоснеть в этом знании, мы легко забываем другое столь же настоящее, утрачиваем ясность относительно того, *как* мы должны задавать эти три вопроса, *как* нам

надо располагать себя по отношению к возможным ответам и *как* мы только и можем их воспринимать.

Мы не станем стремиться к тому, чтобы ответами на эти вопросы воздвигнуть здание некоего мировоззрения, и не станем призывать к тому, чтобы жить в нем. Наверное, у сегодняшнего человека совсем еще нет действительной, т. е. зрелой готовности к тому, что мы недвусмысленно называем мировоззрением. Равным образом, мы не намереваемся этими вопросами и ответом на них устранить нужду сегодняшнего вот-бытия. Когда оно «преуспевает», она только обостряется — обостряется в том единственно возможном смысле, что это вопрошание приводит нас на *край* возможности: возможности снова наделить вот-бытие *действительностью*, т. е. его *экзистенцией*. Правда, между этим совершеннейшим краем возможности и действительностью вот-бытия пролегает тонкая линия — та линия, через которую никогда нельзя тихо перескользнуть, но которую человек только перепрыгивает, когда дает толчок своему вот-бытию. От этого края возможного (*das Mögliche*) в рывок к действительности ведет только само единичное действие — *мгновение*. Философствование же только приводит к этому краю; оно всегда остается в пред-последнем. Но даже тогда оно лишь в том случае может по-настоящему туда вести, если действительно предшествует в это пред-последнее и таким образом понимает все свое предшествование и конечность, т. е. понимает, что ему нельзя попусту и простодушно распылаться в разнообразных, быть может, правильных исследованиях, чтобы тем самым остальное вверять Богу и случаю — то остальное, которое есть сущностное и сущностность которого в том, чтобы на самом деле приводить к самому краю возможностей, а прежде — готовить возможность и соответствующий путь для такого приведения.

Этим указано на то, *как* мы должны задавать эти три вопроса. Такое вопрошание всегда служит только тому, чтобы обратить внимание на рассматриваемое нами фундаментальное настроение, т. е. снова выявить

в сегодняшнем человеке его вот-бытие, дабы он вообще увидел ту возможность, в которой ему надо стоять; дабы ему удалось то, что напрашивается как необходимость: непротиводействие существенному в вот-бытии. Но это непротиводействие означает *при-себе-удержание*. Последнее, однако, совершается только в силе той истины, в которой открывается само вот-бытие. Обо всем этом надо сказать, чтобы мы внезапно не потерялись в самих вопросах; чтобы они не выродились в свободно парящую, в себе самой протекающую спекуляцию. Гораздо важнее остроумия и строгости понятийного проникновения, в котором мы, наверное, нуждаемся и которое остается свойственным науке, гораздо важнее всего этого — серьезность удержания этих вопросов на их правильном пути, дабы они служили тому, к чему призвано философствование: *не описывать сознание человека, но вызывать в человеке вот-бытие*. Это вызывание совершается не колдовством и мистическим созерцанием, а трезвостью понятийного вопрошания, которое, правда, в отличие от всякого научного исследования, никогда не может поселиться в какой-нибудь ограниченной области и развиваться в ней, как в заповеднике, — того вопрошания, которое, вопрошая, прежде всего *создает себе пространство вопроса* и только вопрошая может *держат* его открытым.

§ 41. *Осада трех вопросов здравым человеческим рассудком и традицией*

Но ведь три упомянутых вопроса — что такое *мир*? что такое *конечность*? что такое *уединение*? — спрашивают (если воспринимать их так поверхностно, как они вынесены перед нами на первый план) о чем-то таком, что известно каждому. Конечно, все философские вопросы таковы, и потому можно сказать почти так: чем больше какая-нибудь философская проблема спрашивает о чем-то таком, что вообще еще неизвестно повседневному сознанию, тем больше философия

движется в одном только несущественном, не в центре; но чем знакомее и самопонятнее все то, о чем спрашивает философия, тем существеннее вопрос. Но как раз поэтому: тем назойливее двусмысленность. Ведь обычному рассудку кажется, что философия не только спрашивает о том, что ему и так уже известно и о чем он сам, собственно говоря, больше не имеет нужды спрашивать, но и спрашивает-то так, как обычно спрашивает он сам, здравый человеческий рассудок, и как он и спрашивал бы, *если бы* расспрашивал обо всем этом, и так само собой разумеющемся. Так кажется — и тем не менее это совсем не так. Всякая великая и подлинная философия движется в кругу тех немногих вопросов, которые для обыденного рассудка всегда совершенно одни и те же, но которые в каждом философствовании — другие. *Другие* — не во внешнем смысле, но в том, что *одно и то же* в каждом случае снова существенно *преобразовывается*. Только в этом *преобразовании* философия имеет свою подлинную самоидентичность. Это преобразование наделяет *событие* истории философствования той *первоисконной историчностью*, у которой есть свои исконные требования (жертва, становление преодоленным) — историчностью, которую мы никогда не можем понять и даже уловить, если сближаем ее с представлением об истории, заимствованным из скандальных историй в газете. Историчность истории философии и соответственно — совершенно иным образом — историчность истории *искусства, религии* в себе самих тотально различны и в силу этой различности пребывают в тотальной связи, еще совершенно темной для нас. Но «*преобразовывать*» не подразумевает того, что понимают под этим тщеславные литераторы: всегда любой ценой говорить обратное или — если уж сильно запоздал в таких делах, что, собственно, всегда и случается — заявлять задним числом, что сам давным-давно так считал. Однако *самоидентичность* философии не в том, чтобы все считать одним и тем же и всему во всем говорить «да». Поскольку расхожий рассудок ищет в философии — о, сладостный идеал! — такую вот одинако-

вость, но фактически ее не находит, ему остается только одно: считать историю философии сумасшедшим домом, где один убивает другого и выдвигает какое-то свое мнение. Поэтому и мысль о том, что существует *philosophia perennis*, — лишь средство, с помощью которого расхожий рассудок за пределами философии «приводит в порядок» ее историю, каковая остается для него совершенно непонятной и недоступной, если сквозь историю духа непрестанно не рассматривается одно и то же — подобно тому как повседневность всегда одним и тем же способом заботится об одном и том же.

Следовательно, три названные вопроса знакомы не только по тому, *чего* они касаются, но также известны из истории философии *как вопросы*, как темы. Традиция и здравый рассудок берут их в осаду. Обе эти силы нивелируют такое вопрошание, лишают его остроты и таким образом препятствуют проникновению в ту необходимость усилия, где только они и вырастают до настоящего вопрошания.

ГЛАВА ВТОРАЯ

НАЧАЛО МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ВОПРОШАНИЯ ВОПРОСОМ О МИРЕ. ПУТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ И ЕГО ТРУДНОСТИ

§ 42. *Путь сравнительного рассмотрения
трех ведущих тезисов:
камень безмирен (weltlos), животное
скудомирно (weltarm), человек мирообразующ
(weltbildend)*

Итак, мы начинаем с первого из трех вопросов: *что такое мир?* Даже теперь мы легко воспринимаем этот четко высказанный вопрос как просто летающий в воздухе и родившийся из празднословия. Пока мы не знаем, где найти ответ. Более того, как следует оглядевшись, мы даже не знаем, о чем нам спрашивать, в каком направлении вопрошания мы движемся. Как всегда в подобных случаях, *ближайший путь* к первому прояснению проблемы — обратить внимание на само слово и проследить *историю слова* «мир», а также историю формирования заключенного в нем понятия. По такому пути я попытался пойти в моей работе «О существе основания» (6 издание, С. 23–37). Правда, предпринятое там изложение понятия *mundus*, «мир» — лишь указание на характерные этапы этой истории, и, кроме того, оно не выходит за рамки рассматриваемой в этой работе темы. Тем не менее изложенное там вполне может служить для первой ориентации в осмыслении

этого слова. Правда, сказанное в этой работе надо не только расширить и сделать более конкретным, но и дополнить — прежде всего обосновать *той* историей понятия «мира», которая никак не отражается в истории самого слова. Последняя очерчивает лишь «форты». Однако эту внутреннюю историю можно увидеть только в связи с основной *проблемой* метафизики и руководствуясь путеводной нитью проясненного понимания *проблемы* мира. Здесь я не стану повторять то, что было сказано там, но знание той работы может быть полезным, да и вообще весь ее второй раздел важен для этой проблемы. Укажем лишь в общих чертах, в каких границах — если смотреть со стороны — вращается поначалу проблема мира. Самое знакомое обнаруживается в различии бога и мира. Мир есть целое (*das Ganze*) небожественного и внебожественного сущего. В христианском сознании это сущее одновременно выступает как нечто сотворенное по отношению к нетварному. Частью таким образом понимаемого мира является человек. Однако человек — это не только часть мира, которая появляется в нем и входит в его целое: человек противостоит миру. Это противостояние есть *имение* (*das Haben*) мира как чего-то такого, в чем человек вращается, с чем он вступает в разбирательство, над чем господствует, чему в то же время служит и чему, наконец, оказывается вверенным. В результате получается следующее: 1) человек — это часть мира; 2) будучи такой частью, он одновременно господин мира и его слуга.

Как бы поверхностно ни было намечено это различие в человеке, оно указывает на его двойственное положение в мире и одновременно — на двусмысленность в самом понятии мира. Слово «мир» мы сразу и почти всегда употребляем в этой двусмысленности. Историографическое рассмотрение может обострить эти связи.

В отличие от этого *историографического пути* в осмыслении понятия «мира» я в «Бытии и времени» попытался дать первое описание *феномена мира* — и дать его через истолкование того, *как мы ближайшим*

образом и почти всегда в нашей повседневности *вращаемся в нашем мире*. При этом я также исходил из того, что в нашей повседневности оказывается у нас под рукой, что мы используем, чем занимаемся, причем используем и занимаемся так, что о своеобразии такого нашего поведения совсем не знаем и — если бы нам пришлось описать его — мы тотчас превратно разъяснили бы его с помощью понятий и вопросов, взятых из какой-то другой области. Это совсем близкое и каждый день понятное нам по существу оказывается далеким и непонятным. От этой первой характеристики феномена мира и через нее надо продвинуться к раскрытию этого феномена как проблемы. Однако мне никогда не приходило в голову с помощью этого истолкования утверждать и доказывать, что существо человека состоит в его умении орудовать ложкой и вилок и ездить на трамвае. Впрочем, предпринятый в «Бытии и времени» путь к прояснению феномена мира требует весьма широкой и далекой перспективы, которую здесь — в этих лекциях — нельзя наметить даже отдаленно.

Теперь мы выбираем, скорее, *третий* путь — путь *сравнительного рассмотрения*. Мы слышали: человек — не только *часть мира*, но также его господин и слуга, в том смысле, что он его «имеет». Человек имеет мир. Но как обстоит дело с остальным сущим, которое, как и человек, — часть мира: с животными, растениями, материальными вещами, например, камнями? Может быть в отличие от человека, который, помимо прочего, *имеет* мир, они — просто часть мира? Или животное тоже имеет мир, но тогда как? Так же, как человек, или как-то иначе? И как понимать эту инаковость? А как обстоят дела с камнем? Здесь, хотя пока что в довольно общих чертах, обнаруживаются различия. Мы фиксируем их с помощью трех тезисов: 1) камень (материальное) *безмирен* (weltlos); 2) животное *скудомирно* (weltarm) 3) человек *мирообразующ* (weltbildend).

Пытаясь установить существо *безмирности*, *скудомирия* и *мирообразования*, мы движемся в русле раз-

личных отношений, в соответствии с которыми сущее может относиться к миру. Посредством такого сравнительного истолкования надо постараться «расшевелить» само существо мира и тем самым приблизиться к нему настолько, чтобы вообще смочь спросить о нем. Ведь проблема мира отнюдь не такова, как будто речь идет только о более точном и строгом истолковании его существа: прежде всего необходимо увидеть само *мирное* (das Welthafte) мира как возможную тему *основной проблемы метафизики*.

Кроме вышеназванного историографического пути, а также второго пути, который исходит из повседневного миропонимания человека и при нем же и остается, и, наконец, третьего, начатого теперь пути сравнительного рассмотрения, возможны и другие, о которых сейчас мы не говорим. Однако все они не лишены недостатков и своих трудностей — как раз потому, что каждый из них приходит извне, т. е. приносит с собой принципы и ракурсы расхожего понимания проблемы, а также потому, что, пробегая тот или иной путь, прежде всего необходимо избавиться от привычного способа смотреть и спрашивать, т. е. преобразовать его под давлением все более ясных усмотрений. Это касается *любой* проблемы метафизики, и, значит, к ней вообще никогда нельзя подходить с мерками расхожего разума — т. е. решать, враждебна ли она культуре или дружелюбна. Она — ни та, ни другая, т. е. — если смотреть со стороны — она и та, и другая одновременно, она «двусмысленна» — и только потому, что по своему существу находится по эту сторону таких различий.

Хотя кажется, что по третьему пути, т. е. по пути сравнительного рассмотрения, пойти легче всего (потому что он весьма подвижен, и мы, проводя различия и улавливая их, как раз и увидим согласующееся и одинаковое), но именно у третьего пути особые трудности, которые вкратце надо назвать вначале, чтобы они не беспокоили нас постоянно. Мы только *называем* их, но не устраняем.

§ 43. *Содержательная и методическая трудность
при определении существа
и доступности жизни*

Итак, тема сравнительного рассмотрения такова: материальные вещи (камень), животное, человек. Следовательно, для того чтобы вообще двигаться в этой теме, мы уже должны располагать их сущностными различиями. Или, по меньшей мере, должны иметь возможность в любое время назвать эти различия. Но уже отличие животного от человека трудно определить. Конечно, можно сразу сказать, что животное — это неразумное живое существо, а человек — разумное, но вопрос-то как раз в следующем: что здесь означает разум и неразумие? Даже если это разъяснено, то все равно сомнительно, является ли это различие самым существенным и метафизически важным. Кроме того, решая вопрос об отношении животного и человека, нельзя говорить и о том, происходит ли человек от обезьяны или нет. Ведь до тех пор, пока не ясно, каково различие между ними и как его следует проводить, мы даже не можем ставить этот вопрос, не говоря уже о том, чтобы отвечать на него. Это значит, что нам надо не разъяснять, каким образом животные и люди в каком-то отношении отличаются друг от друга, а показать, в чем состоит *животность* животного и *человечность* человека, и благодаря каким вопросам мы вообще схватываем существо такого сущего. С другой стороны, животность животного мы можем определить только тогда, когда нам ясно, в чем состоит *жизненность жизни* в отличие от безжизненного, у которого даже нет возможности умереть. Камень не может быть мертвым, потому что он не живет.

Однако трудность здесь не только *содержательная*, в том смысле, что же такое жизнь вообще, но также — и, быть может, даже в большей степени — *методическая*: на каком пути жизненность живущего может и должна стать доступной в ее существе? Каким образом жизнь, животность животного и растительность растения могут стать нам доступными? Недоста-

точно дать морфологическое описание вида животного, его членов и т. п., недостаточно исследовать физиологические процессы и привязать к ним какую-нибудь психологию животных — ведь при таком подходе мы уже предполагаем, что животное живет, что каким-то образом с ним при его поведении происходит то-то и то-то. Как заглянуть ещё дальше? Животное, наверное, не может наблюдать за самим собой и не может рассказать нам о своих наблюдениях. Если же это и происходит, если животное, как мы полагаем, какими-то движениями и звуками что-то сообщает нам о себе, эти сообщения все равно должны пройти через наше истолкование и разъяснение.

Таким образом, перед нами два основных затруднения: 1) *что* вообще надо вкладывать в определение существа жизни? 2) *как* живое как таковое — животность животного и растительность растения — может быть доступным *изначально*?

Или здесь вообще нет никакого изначального доступа? Но как тогда обстоят дела с сущностной характеристикой живого, какой бы она ни была? В наших сравнительных рассмотрениях оба вопроса мы должны оставить открытыми, т. е. мы всегда каким-то образом, пусть лишь предварительно и не окончательно, должны знать ответ на них — тот ответ, который направляет нас в этих рассмотрениях. С другой стороны, именно эти рассмотрения в конечном счете могут и должны способствовать разъяснению данных вопросов и возможному ответу на них.

Таким образом, здесь мы возвращаемся в круге. Но это признак того, что мы возвращаемся в сфере философии. Всюду *кружение*. Это круговое самодвижение философии снова есть нечто такое, что противно расхожему рассудку. Он хочет прийти прямо к цели, словно схватить ее как какую-то вещь. Ходить по кругу — ведь это ни к чему не ведет. Да к тому же сразу кружится голова, а это неприятно. Кажется, будто повиасаешь между ничто и ничто. Поэтому никакого кругового движения и, стало быть, никаких кругов! Об этом говорит хотя бы правило общей логики. Поэтому

научная философия честолюбиво стремится обойтись без движения по кругу. Но если у тебя во время рассмотрения какого-нибудь философского вопроса еще ни разу не начиналось головокружение, значит ты еще ни разу, по-настоящему философствуя, не вопрошал, т. е. еще никогда не ходил по кругу. Во время такого кругового движения решающим оказывается не то, что может увидеть один только расхожий рассудок, — не бег по периферии и возвращение на старое место на ней: решающим оказывается взирание в *центр*, которое возможно в движении по кругу и только в нем. Этот центр как таковой открывается только в кружении вокруг него. Поэтому все попытки с помощью различной аргументации убрать круговое из философии уводят от нее, а все возражения, опирающиеся на то, что, дескать, рассмотрение идет по кругу, свидетельствуют, что они вообще не философствующие возражения и, стало быть, ничего не могут сказать философии. Правда, не всякое круговое доказательство — признак философствующего мышления (круг и круговорот).

Итак, мы возвращаемся в круге, если заранее предполагаем *некое основное понимание существа жизни и способа ее толкуемости* и на основании этого предположения как раз и прокладываем путь к этому основному пониманию.

§ 44. Подведение итогов и повторное введение после каникул: метафизика как предельное вопрошание; пробуждение фундаментального настроения глубокой скуки; метафизические вопросы, развиваемые из фундаментального настроения. Вехи правильного понимания сказанного о фундаментальном настроении философствования

Метафизика — метафизическое познание — это *предельное* вопрошание, причем в двояком смысле: 1) в том смысле, что в любой метафизический вопрос всегда оказывается включенным сущее в целом и 2) в

том смысле, что метафизически вопрошающий тоже оказывается вобранным в свой вопрос, затронутым самим вопрошанием и тем, о чем он спрашивает. Затронутым и застигнутым человек оказывается только тогда, когда он затрагиваем и застигаем в своем вот-бытии и захватываем в застигаемости; когда в самом его существе скрыта возможность *быть захваченным*. Эта сущностная возможность бытия-захваченным (*das Ergriffensein*) принадлежит существу человека, поскольку его вот-тут-бытие всегда — но не только — означает: настроенность, *бытие настроенным*. Только то, что вообще исконно настроено, может расстроиться. Расстроенное же может пере-настроиться. Где есть настроение, там возможно его изменение и, таким образом, также *пробуждение настроения*. Поэтому, чтобы суметь развернуть предельное вопрошание, мы сначала должны были пробудить фундаментальное настроение, создать возможность захваченности. Такой была задача первой части лекций, ставшей определенно направленным истолкованием *глубокой тягостной скуки, царящей в глубине нашего вот-бытия*. Однако рассуждения первой части обретают свою правомерность и весомость только из второй. Здесь действительно надо задать метафизические вопросы, разворачиваемые из *фундаментального настроения*. В качестве таковых мы развернули следующие три вопроса: что такое мир? что такое конечность? что такое уединение? При этом средний вопрос — самый исконный и центральный. Здесь мы не хотим проследивать дальнейшую взаимосвязь фундаментального настроения и метафизики. Мне бы хотелось лишь в некоторых моментах наметить *вехи*, помогающие не только продолжить правильное осмысление, но и избежать тех недоразумений, которые с необходимостью возникают из двусмысленности философии.

1) Если в основу нашего вопрошания мы положили некое фундаментальное настроение, а точнее вот это определенное фундаментальное настроение, то этим мы не утверждаем, что три вопроса, развернутые из него, метафизически исчерпывают это настроение,

как будто только эти вопросы и можно было из него почерпнуть. Они просто почерпнуты *из* него и не более того.

2) С другой стороны, мы не утверждаем и того, что это фундаментальное настроение само по себе — единственный путь к тем трем вопросам. Именно потому, что они действительно метафизические, их можно развернуть *из любого* фундаментального настроения вот-бытия.

3) Тем не менее не нашему усмотрению дано решать, какое именно фундаментальное настроение мы выберем для разворачивания и проведения тех или иных вопросов. В каком-то смысле мы действительно выбираем и выбираем свободно, но по существу мы все-таки связаны и принуждены. Этот выбор — не выхватывание из чего угодно, предложенного на выбор. Напротив:

4) Выбор — это связывание себя с лежащей в самой метафизике необходимостью «ввести в действие» определенное конечное вот-бытие, т. е. взять на себя всю заключенную в нем обусловленность его вопрошания. Однако если мы в том или ином случае вопрошаем из какого-то определенного фундаментального настроения, это также не означает, что данное настроение заглушает прочие, оттесняет их, подавляет их в их значении. Напротив:

5) Всякое подлинное фундаментальное настроение освобождает и углубляет, связывает и разрешает другие настроения. До сего дня мы слишком мало знаем о фундаментальном событии настроения в вот-бытии. Но мы никогда не узнаем об этом и из психологии чувств, не выудим этого ни из какой гипертрофированной рефлексии: только через само вот-бытие и только в той мере, в какой мы мобилизуем силы быть *вот тут*, мы узнаем об этом фундаментальном событии. Таким образом, неверно как абсолютизировать какое-нибудь фундаментальное настроение как единственное, так и релятивировать все возможные основонастроения по отношению друг к другу. Второе неправильно потому, что здесь речь совсем не о ве-

цах, которые взаимозаменяемы, поскольку лежат в одной плоскости. Но:

б) Событие самого фундаментального настроения и тем более его выбор в «задействовании» экзистенции философа укоренены в истории вот-бытия. Историю же нельзя просчитать; «хозяйский» подсчет только скрывает и подавляет ее. Если то или иное фундаментальное метафизическое настроение, его характер и размах настроя — это судьба, т. е. одновременно все это изменяется и не является непреложным для любой эпохи, то *философия все-таки остается в характерной близости к определенному основонастрою*. Однако это так не потому, что она — философия, а потому, что философия — как, например, и искусство, только оно на свой лад — требует того, что мы, достаточно неуклюже и превратно, имеем в виду, когда говорим: она должна быть творческой. Творческий — здесь речь идет не о каком-то отличительном превосходстве по отношению к нетворческому подсобному рабочему или дельцу: имеется в виду творческое в смысле заключенного в нем самого обязательства и той установки, на которой это творческое держится. Творчество — это свободное созидание. Свобода есть только там, где есть принятие на себя ноши. В творчестве всегда в соответствии с его характером эта ноша — необходимость и нужда, заставляющая человека нести груз в душе, отчего на душе у него тяжело. Всякое творческое действие совершается в тяжелом, печальном настроении — знаем ли мы об этом или нет, многословим ли на этот счет или не делаем этого. Всякое творческое действие совершается в тяжелом настроении, хотя не всякая печаль — творческая. Об этой взаимосвязи творчества и меланхолии знал уже *Аристотель*, когда спрашивал: *Διὰ τί πάντες ὅσοι περὶ τοὶ γεγόνασιν ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποιήσιν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες*⁴⁶, т. е. «по какой причине все мужи, совершившие нечто огромное, будь то в философии, по-

⁴⁶ *Aristoteles. Problemata. Aristoteles Opera. Hg. I. Bekker. Berlin 1831. Bd. II. A 1, 953a 10 ff.*

литике, поэзии или изобразительных искусствах, кажутся меланхоликами?» Аристотель прямо называет Эмпедокла, Сократа, Платона (при этом он проводит различие между μελαγχολία διὰ φύσιν и μελαγχολία διὰ νόσον).

7. Как творческое, сущностное действие человеческого вот-бытия философия пребывает в *фундаментальном настроении печали*. Она касается формы, а не содержания философствования и с необходимостью заранее обнаруживается как то основное настроение, которое очерчивает собой содержательную сторону философского вопрошания.

Сегодня указывать на такие связи особенно опасно потому, что такими пояснениями сразу же начинают злоупотреблять, стремясь подвергнуть психологическому анализу созданные произведения и способ их создания и тем самым усвоить их. Сегодня наша духовная жизнь загнана — по отношению к самой себе и истории — в глухой тупик и не может продвинуться ни вперед, ни назад, ошибочно полагая, будто нечто постигнуто и усвоено только тогда, когда его происхождение объяснено психологически и антропологически. Поскольку так можно объяснить всё, кажется, что отношение ко всему объективное. Люди внушают себе, что такое психологически объективное объяснение и оценка всего и вся в контексте его психологического происхождения — это терпимость и возвышенная свобода, хотя по существу это самая удобная и совершенно безопасная тирания, при которой совершенно ничего не ставится на карту, даже собственная точка зрения: ведь и ей можно дать психологическое объяснение. В направлении этой глубинной испорченности нашей эпохи теснится — и даже как будто ускользает само — всё то, что мы до сих пор говорили о настроении, пытаюсь пробудить основанной нашего философствования. Все это ускользает туда и ускользает потому, что, вот так рассуждая, мы, быть может, вращаемся в самом центре философствования и тем самым приходим в ближайшую близость ее двусмысленности.

Тогда нам тем более надо учиться пониманию того, что настроения только тогда суть то, *что они суть*, когда они *настраивают*, т. е. определяют *действительное действие*. Здесь наше действие — это *определенным образом настроенное вопрошание*. Мы начали с характеристики первого вопроса: что такое мир? Мы указали на то, что этот вопрос можно развернуть *по-разному*: 1) путем историографического рассмотрения истории понятия «мир»; 2) путем раскрытия этого понятия из нашего повседневного миропонимания. Мы выбираем третий путь — путь *сравнительного рассмотрения*. Его опорные точки мы фиксируем в трех тезисах: 1) камень безмирен; 2) животное скудомирно; 3) человек мирообразующ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

НАЧАЛО СРАВНИТЕЛЬНОГО РАССМОТРЕНИЯ СО СРЕДИННОГО ТЕЗИСА: ЖИВОТНОЕ СКУДОМИРНО

Итак, путь к разработке вопроса о том, что такое мир, должен представлять собой сравнительное рассмотрение. Однако сам этот вопрос возникает не на пустом месте. Фундаментальное настроение — вот постоянное место этого вопроса, и об этом нам надо снова и снова напоминать. Путем сравнительного анализа этих трех тезисов (камень безмирен, животное скудомирно, человек мирообразующ) мы хотим предварительно очертить, что вообще надо понимать под названием *мир*, в каком направлении смотреть при этом понимании. Мы спрашиваем: что такое мир? Мы задаем такой вопрос не для того, чтобы получить какой-нибудь ответ, тем более получить его в форме какой-нибудь «дефиниции»: мы спрашиваем для того, чтобы действительно развернуть метафизический вопрос. В правильно развернутом вопросе и заключается метафизическое понимание в собственном смысле. Другими словами, метафизические вопросы остаются без ответа, если под ним понимать сообщение об узнанном положении вещей. Метафизические вопросы остаются без ответа не потому, что этот ответ недостижим, не потому, что метафизика невозможна, а потому, что та-

кое отвечание — в смысле сообщения об установленном положении вещей — не удовлетворяет эти вопросы, но, пожалуй, даже подавляет и губит их.

Для того чтобы по-настоящему развернуть вопрос о том, что такое мир, сначала надо понять, что же мы подразумеваем под «миром», по отношению к *чему* сохраняем это название. Чтобы прийти к этому первому пониманию, мы прибегаем к упомянутому сравнительному рассмотрению: камень безмирен, животное скудомирно, человек мирообразующ — сравнительное рассмотрение камня, животного и человека. Ракурс сравнения, то, по отношению к чему мы сравниваем, — это *соответствующее отношение* трех упомянутых к *миру*. Различия между этими отношениями или не-отношениями и очерчивают то, что мы называем «миром». Кажется, что поначалу такое рассмотрение протекает совсем бесхитростно, как будто то, что здесь названо, представляет собой три одинаково расположенные вещи — на одной плоскости. Нашу сравнительную характеристику мы начинаем с того, что *среди́нным моментом* делаем тезис *животное скудомирно*, и таким образом как будто постоянно смотрим в две стороны — в сторону безмирности (*die Weltlosigkeit*) камня и мирообразования (*die Weltbildung*) человека, а от них — на животное и его скудомирие (*die Weltarmut*). Пока такая позиция в этом сравнительном методе ничего не решает относительно метафизического порядка рассмотрения.

§ 45. Утвердительный характер тезиса и соотношение метафизики и позитивной науки

а) Тезис «животное скудомирно» как сущностное высказывание и предпосылка зоологии.

Круговое движение философии

Итак, ведущий тезис о животном гласит: *животное скудомирно*. Что это за положение (а заодно и два других)? Положение о животном. Животное — это

предмет исследования зоологии. Значит, это положение заимствовано из нее? Ведь она как-никак представляет собой адекватное предмету исследование, дает ориентацию в тех фактах, круг которых очерчен названием «животное». Упомянутый тезис — это положение, похожее на то, например, когда мы говорим, что, обнаружив где-то в поле корм, рабочие пчелы общаются об этом характерным танцем, который они исполняют в улье. Или: у млекопитающих семь шейных позвонков. Однако ясно видно, что наш тезис не говорит что-либо только о насекомых или млекопитающих: он относится и к одноклеточным, амебам, инфузориям, морским ежам и тому подобному — ко *всем* животным, к *каждому* из них. Глядя со стороны, мы видим, что оказывается более общим, чем названные положения. Но почему и каким образом он оказывается таковым? Потому, что высказывает нечто о животности как таковой, о сущности животного, т. е. это — *сущностное высказывание*. Оно таково не потому, что относится не к некоторым животным, а ко всем — наоборот: оно относится ко всем, потому что оно — *сущностное высказывание*. Общезначимость всегда — лишь следствие сущностности познания, а не наоборот.

Но в чем же, если не во всеобщности, состоит та сущностность высказывания, которая должна наличествовать в упомянутом тезисе? Откуда исходит положение, гласящее, что животное скудомирно? Мы снова скажем: из зоологии, потому что она имеет дело с животными. Но именно потому, что она имеет дело с ними, это положение является не результатом ее исследования, а его *предпосылкой*. Ведь в этой предпосылке в конечном счете совершается *пред-определение* того, что вообще принадлежит к *сущности животного*, т. е. происходит очерчивание той сферы, внутри которой должно вращаться позитивное исследование животных. Но если в этом тезисе содержится предпосылка всякой зоологии, тогда она, эта предпосылка, не может быть получена из зоологии. Отсюда как будто следует, что, рассматривая это положение, мы отказываемся от всех богатых и запутанных результатов, с ко-

торыми сегодня не может совладать и специалист. Так кажется. Но тогда каким критерием проверяется истинность этого тезиса? Откуда мы его берем? Может быть, он произволен, или это просто гипотеза, истинность которой должна подтвердиться только в результате какого-нибудь особого исследования?

Ни то, ни другое. Это положение не берет свое начало в зоологии, но его нельзя обсуждать и в стороне от нее. Оно не появляется вне определенной ориентации на зоологию и вообще биологию, и тем не менее ракурс доказывания его истинности намечается не в них. Однако теперь не надо вдаваться в природу этого отношения.

Здесь надо указать только на своеобразие этого положения, а также на то, как к таким тезисам относится расхожий рассудок. Такие положения мы как будто берем из соответствующей науки (зоологии) и тут же хотим с их помощью предоставить этой науке ее область и, следовательно, ее возможность. Следовательно, мы идем *по кругу*. Расхожий рассудок может видеть и улавливать только то, что находится прямо перед ним, и, таким образом, он хочет постоянно двигаться прямо вперед, от одного ближайшего к другому. Люди называют это прогрессом. Круговое движение расхожий рассудок тоже воспринимает по-своему, т. е. он движется по окружности, и движение по кругу для него — движение прямо вперед, до тех пор, пока внезапно он не наталкивается на начало, и тогда в растерянности останавливается: ведь получается, что нет никакого прогресса. Но поскольку в понимании расхожего рассудка критерием является именно прогресс, всякое круговое движение с самого начала вызывает возражение, становится признаком невозможности. Роковым здесь является то, что в самой философии используют этот аргумент круговращения. Такой аргумент — признак того, что философию стремятся низвести до уровня расхожего рассудка.

Существенное в круговом движении философии — не беготня по периферии и возвращение к началу, а то движение по кругу, которое одно только и

дает возможность посмотреть в центр. Центр же — т. е. средоточие и основа — открывается как таковой только в кружении вокруг него и для такого кружения. С этой цикличностью философствующего мышления связана его двусмысленность, которую не следует устранять и тем более сглаживать посредством диалектики. Характерно, что в философии и ее истории мы снова и снова — и, наконец, в великой и гениальной форме — встречаем попытку посредством диалектики покончить с этой цикличностью и двусмысленностью философского мышления. Но в философии всякая диалектика — это признак смущения.

Мы видим, что соотношение метафизики и позитивной науки двусмысленно, и оно должно быть таким, коль скоро наш тезис — не зоологический, но *метафизический*. Мы должны взять на себя эту своеобразную двусмысленность, эту тревогу, пробуждаемую цикличностью данного тезиса, и попытаться поближе познакомиться с его содержанием. Но для этого необходимо точнее определить отношение нашего философствующего вопрошания к той науке, которую мы называем зоологией, — и это существенно для отношения философии ко всякой науке.

б) Отношение нашего философствующего вопрошания к зоологии и биологии

Зоология — да и всякая наука — исторична, причем не только в прогрессе получаемых результатов, но и в регрессе своей манеры вопрошания. Регрессивные моменты какой-нибудь науки почти всегда незаметны, но по своему характеру они более центральны, чем прогрессивные, поскольку всегда выдают скрытую в той или иной науке неспособность к настоящему вопрошанию, растворение настоящей метафизической значимости науки в поверхностных специальных изысканиях, которые, быть может, еще не ясны по отношению друг к другу. Любая наука исторична, потому что переменчива и непостоянна в своем принципиаль-

ном отношении к своей области, да и вообще в определении этой области.

Сегодня — а мы всегда, в том числе и здесь, говорим о *нашем* вот-бытии — мы находимся в благоприятном положении, причем не только в смысле многообразия и живости исследования, но и в смысле основного стремления вернуть «жизни» (т. е. *способу бытия животного и растения*) и закрепить за нею ее самостоятельность. Это означает следующее: сегодня внутри целого той науки, которую мы называем естествознанием, биология стремится защитить себя от тирании физики и химии. Это не говорит о том, что в некоторых сферах и направлениях внутри биологии те постановки вопроса, которые выдержаны в контексте физики и химии, не оправданы и бесполезны. Борьба против физики и химии, ведущаяся в биологии, скорее, означает, что *с точки зрения двух первых дисциплин принципиально невозможно уловить «жизнь» как таковую*. Однако речь не идет и о том, чтобы сначала объяснять «живую субстанцию» с точки зрения физики и химии, а потом, когда вдруг становится ясно, что задача не получается и необъяснимое все равно остается, поневоле признавать наличие другого фактора: речь о том, чтобы, отталкиваясь от необъяснимого и вообще неуловимого с точки зрения физики и химии, отталкиваясь от основы живого, очертить его само. Биология как наука стоит перед разработкой совершенно нового проекта того, о чем она спрашивает. (Или, говоря в другом отношении, которое не сразу совпадает с только что обозначенным, речь идет об упразднении понимания жизни как некоего механизма. Эта негативная тенденция еще недавно направлялась таким девизом: борьба против механицизма, витализм, телеологическое рассмотрение жизни. Впрочем, такое ее рассмотрение отягощено столь же серьезными недоразумениями, как и механистическое понимание жизни.) Таким образом, уже ясно, что выполнение этой большой задачи ни на йоту не подвигается, что ее даже как следует не понимают, когда, выступая против засилья морфологии и физиологии, начинают отстаивать психологию живот-

ных. Ведь при таком подходе точка отсчета — не животность животного: просто то, что прежде было искажено и превратно истолковано посредством физики и химии, еще раз неверно толкуется с помощью психологии, грубо усвоенной человеком.

Из всего этого уже видно, с какими трудностями сопряжено *метафизическое истолкование жизни* и как нелегко биологии отвоевать себя самое внутри естествознания.

Однако поскольку существование всякой науки — в том числе и биологии — исторично, ее событие и ее отношение к метафизике нельзя мыслить и выстраивать так, как будто биология прерывает свою позитивную исследовательскую работу до тех пор, пока в ее распоряжении не окажется достаточно развитая метафизическая теория жизни. Равным образом, какая-нибудь только для себя существующая, свободно парящая метафизическая теория не может иметь значения лишь задним числом, в виде так называемого подведения итогов. Позитивное исследование и метафизику нельзя так разделять и противопоставлять друг другу. Они — не корпуса какого-нибудь завода, последовательно вводимые в эксплуатацию. Их взаимоотношение нельзя выстроить рационально, «по-фабричному», как будто речь идет о смежных предприятиях, когда одно (метафизика) поставляет основные понятия, а другое (науки) занято поставкой фактов. На самом деле речь идет о *внутреннем единстве науки и метафизики* как о *судьбе*. Это касается двух моментов. 1) Возможность науки всегда целиком и полностью зависит от того, появляется ли в тот или иной период времени ведущий исследователь, а не одни только бесчисленные, хотя и необходимые, рабочие и инженеры. Руководящая роль такого исследователя проявляется не в его поразительных и необычных открытиях, а в его исконном сращении с самим существом дела. Для действительно исконного срастания с самим существом дела совсем не обязательно явная опора на какую-то разработанную философию и метафизику. Ведь цель этих последних — не в их скором приме-

нении, как это бывает с лекарством: их задача — без какой-либо оглядки на возможную и немедленную применимость — их задача, причем не просчитываемая заранее, состоит в том, чтобы воспитать в вот-бытии ту готовность, из которой как раз и вырастает упомянутая естественная исконность. 2) Второе основное условие для возможности подлинной науки как судьбы заключается в том, чтобы современники были достаточно бодрыми и сильными, чтобы терпеть таких людей, как исследователи и давать им возможность быть вот-тут. Как раз этой силы и уверенности, необходимой для того, чтобы позволить быть вот здесь тем, кто создает сущностное, у нас сегодня и недостает — отличный признак сомнительной эпохи. Мы живо реагируем на сенсации, потому что только их и жаждем, и путаем сенсационное с великим. Влекомые этой жаждой, мы щедры на похвалы и раздаем их без разбора. Но мы так же широки в своем умении проходить мимо существенного — хотя бы потому, что лишь изредка отыскиваем в себе силы для подлинного почитания и столь же редко нам удастся увидеть поистине достойное почитания и удержаться в нем. Чтобы быть совсем конкретным, причем как раз в том, что касается биологии, вспомним, сколько знатоков и исследователей природы прошло через зоологический факультет нашего университета, ни в малейшей степени не соприкоснувшись с исследователем такого ранга, каким был *Шпеман*. Такое соприкосновение не выражается в суетном культе личности, но дает о себе знать только в том памятовании, храня которое отдельный человек движется в мире исследователя.

Взаимоотношение позитивного исследования и метафизики — это не предмет некоего организованного предприятия и какой-то договоренности, но судьба, т. е. оно, помимо прочего, всегда определяется внутренней готовностью к содружеству. Я говорю об этом потому, что для наших сегодняшних университетов такое состояние оказывается решающим. У обеих сторон — характерный признак отсутствия такой готовности. На стороне философии — то многоумие, которое

заставляет нас, лишь наслушавшихся и начитавшихся философских соображений о понятиях и понятийных формулах, мнить себя выше других и со стороны поучать те или иные науки. Поскольку философское знание по своему характеру более общее, оно якобы превосходит другие. Но интеллектуальная заносчивость пустого всезнайства не имеет ничего общего со зрелым пониманием, в борьбе добытым из самих вещей. На гордыню со стороны лжефилософии позитивное изыскание отвечает закоренелой приверженностью так называемым фактам, не понимая, что сам по себе факт ничего не дает: любой факт, вводимый в поле исследования, уже проходит через истолкование. В результате того многоумия философии и этой закоренелости наук рождается пагубное и упрямое умение, обращаясь друг к другу, в то же время говорить мимо собеседника, рождается та иллюзия свободы, которая в конечном счете оставляет за каждым его собственное поле деятельности, но которая на самом деле — лишь неуверенность, порожденная всем неясным и недостаточным. Такое состояние характерно для сегодняшней науки, и в этом — глубочайшая опасность для нее, которая тем губительнее, чем меньше она познается и понимается как таковая. Напротив, здесь даже усматривают начало некоего идеального состояния, когда наука становится разворачивающейся в себе техникой, а философия — составной частью так называемого общего образования. Ясно, что так мы не способствуем действительному содружеству настоящей метафизики и настоящей науки. Правда, какое-то время казалось, будто наука как таковая была поколеблена. Появилось даже модное выражение: кризис научных основ. Но он не вызвал никакого серьезного прорыва и, прежде всего, не стал таким долгим, как то было нужно потому, что мы совсем не позволили себе изумиться настолько, чтобы обрести соответствующую широту взгляда, способную вобрать в себя то огромное и одновременно простое, что характерно для новых задач. Наука не берется за них, потому что слишком сильно погрязла в практико-технической услужливости. Положение бы-

ло и остается таковым: одна поставляет основные понятия, другая доставляет факты. Таковы существенные, экзистенциальные причины сегодняшнего взаимоотношения науки и философии. Это причины, которые сбивают нас с толку, когда мы чувствуем нужду в том, чтобы получить необходимую уверенность в вопросе взаимоотношений науки и философии.

Благодаря всему уже сказанному мы с самого начала избежали того ошибочного мнения, согласно которому наука — это связь ведущих положений, за которыми скрывается еще что-то значимое. Науку мы, напротив, понимаем как экзистенциальную возможность человеческого вот-бытия, которая не является необходимой для вот-бытия человека, но которая есть свободная возможность экзистенции. При этом мы видим, что основная особенность этой свободной возможности коренится в историчности и что способ ее раскрытия — это не вопрос организации, не вопрос господства какой-нибудь философской системы, но вопрос той или иной судьбы, того или иного вот-бытия. Поскольку у нас именно такая судьба, мы только тогда начнем правильно понимать взаимосвязь между живой философией и живой наукой, когда воспитаем в себе соответствующее понимание этой проблемы. Такому нельзя научить: это вопрос внутренней зрелости экзистенции.

Основываясь на этой взаимосвязи, мы вынуждены каким-то образом ориентироваться в зоологии. Но нам не надо делать это внешним образом, т. е. сообщать о состоянии зоологических исследований и рассматривать различные теории: мы должны лишь иметь в виду, что сегодня все дисциплины, рассматривающие живое, находятся в своеобразном преобразовании, основная черта которого выражается в стремлении вернуть жизни ее право на самостоятельность. Как показывает вся история проблемы, понимание этого дается не сразу и не легко. Мы видим, что на протяжении всей истории существования проблемы жизни делаются попытки толковать жизнь, т. е. способ бытия животного и растения, с точки зрения человека, или же объяснять

эту жизнь с помощью законов, взятых из материальной природы. Но в том и другом случае остается нечто такое, что невозможно объяснить и что в большинстве случаев лишь затуманивается различными объяснениями. Во всем этом нет решительной попытки вникнуть в одну необходимую задачу: прежде всего *дать слово самой жизни и увидеть ее в ее собственном сущностном содержании*. Как показывает история проблемы, такое удастся не сразу, и это, в свою очередь, дает понять: примечательные блуждания мысли — не результат поверхностности мышления, для них есть существенные причины. С другой стороны, мы видим: когда в осмыслении проблемы жизни за основу берется некое промежуточное положение между материальной природой и существованием человека, это нередко приводит к тому, что средоточием общего взгляда на мир становится истолкование человека и всего остального с точки зрения жизни — биологическое мировоззрение. Недавно *Макс Шелер* в антропологическом контексте попытался проследить иерархию материального сущего, жизни и духа в их единстве, исходя из того убеждения, что человек — это существо, объединяющее в себе самом все ступени сущего: физическое бытие, бытие растения и животного и специфическое духовное бытие. Я считаю этот тезис главным заблуждением в его позиции, которое вообще закрывает ему путь к метафизике. Насколько это так, станет ясно из наших последующих рассуждений. Однако, с другой стороны, постановка вопроса Шелером, какой бы программой она ни оставалась, во многих отношениях глубока и превосходит все предыдущее.

§ 46. Тезис «животное скудомирно» по отношению к тезису «человек мирообразующ».

Отношение скудомирия и мирообразования — не иерархическая структура с оттенком пренебрежительности.

Скудомирие как лишение мира

Если от этого принципиального соображения мы возвратимся к нашему тезису — животное скудомирно — тогда надо сказать следующее: пояснению этого тезиса во многом способствуют новейшие биологические исследования, если, конечно, мы смотрим на них с философской точки зрения. В то же время этот тезис таков, что — как всякий метафизический тезис — может принудить конкретное исследование к принципиальному размышлению. На первый взгляд кажется, что он противоречит как раз самым проницательным и принципиальным биолого-зоологическим размышлениям: ведь со времен *Якоба Иксюля* стало привычным говорить об *окружающем мире* (die Umwelt) *животных*. Наш же тезис, напротив, гласит, что животное скудомирно (weltarm). Конечно, было бы поучительно, да и полезно для понимания нашей проблематики сразу же пуститься в подробный, да к тому же философски интерпретированный рассказ о новой теории жизни. Но здесь мы должны от этого отказаться, тем более что основной акцент наших рассматриваний — не на тематизации метафизики жизни (животное и растение).

Тезис о том, что животное скудомирно, мы помещаем *между* двух других тезисов: камень безмирен, человек мирообразующ. Взяв второй тезис в его отношении к третьему, мы сразу увидим, о чем идет речь. Скудомирный, бедный миром — бедность в отличие от богатства; бедность — «меньше» по отношению к «больше». Животное скудомирно, бедно миром. У него меньше. Чего? Того, что ему доступно, того, с чем оно имеет дело как животное, того, чем оно затронуто, к чему имеет отношение как нечто живое. «Меньше» в отличие от «больше», в отличие от того богат-

ства, которым располагают отношения человеческого вот-бытия. У пчелы, например, есть улей, соты, цветы, которые она разыскивает, а также другие пчелы ее улья. Мир пчел ограничен определенной областью, и его пространство непреложно. Так же обстоит дело и с миром лягушек, зябликов и т. д. Однако мир каждого животного ограничен не только в объеме, но и в способе проникновения в то, что этому животному доступно. Рабочим пчелам знакомы растения, которые они посещают, их цвет и запах, но они не знают их тычинок *как* тычинки, не знают корней растений, им не знакомо нечто вроде числа тычинок и листьев. В сравнении со всем этим мир человека богаче, больше по объему, по глубине проникновения, он постоянно увеличивается не только в объеме (достаточно лишь приблизить сущее), но и в глубине проникновения в него. Поэтому, говоря об отношении человека к миру, можно сказать, что речь идет об умножаемости того, к чему человек относится, и потому мы говорим о мирообразовании.

Если мы подробнее рассмотрим именно такую форму различия, именуемого «скудомирный—мирообразующий», тогда станет ясно, что речь идет о различии в степени обладания тем или иным доступным сущим. Отсюда мы уже выводим понятие мира: мир — это прежде всего совокупность доступного сущего (как для животного, так и для человека), изменчивого в объеме и глубине проникновения в него. Получается, что «скудомирное» менее ценно по отношению к «мирообразующему», обладающему большей ценностью. Это настолько однозначно, что дальше об этом не стоит и говорить. Такие взгляды есть нечто само собой разумеющееся, давно известное, причем настолько, что просто непонятно, о чем же здесь говорить и как это различие может способствовать сущностному определению животности животного. Кажется, будто этот известный факт мы только тем и приукрасили, что ввели особые слова: мир и окружающий мир.

Конечно, описанное скудомирие животного и мирообразование человека подозрительно ясны в своей

самопонятности, но эта ясность исчезает при первом же подходе. Тем не менее надо иметь ввиду и эту минимальную ясность, чтобы знать, на что же с такой легкостью во всякое время ссылаются так называемые естественнейшие соображения. Перед нами количественные различия в доступности сущего: больше, меньше, незначительнее, выше — одним словом, отношение ступеней совершенства. Однако уже при первом размышлении на эту тему возникает сомнение: действительно ли бедность (*die Armut*) есть нечто более ничтожное в сравнении с богатством? Ведь может быть как раз наоборот. В любом случае сравнение животного с человеком в контексте скудомирия и мирообразования не допускает никакой оценки в смысле совершенства и несовершенства, не говоря о том, что и с фактической стороны дела такая оценка поспешна и неадекватна. Ведь стоит только спросить о той или иной степени доступности к сущему, стоит, например, задуматься, кто зорче, сокол или человек, у кого острее обоняние, у собаки или у того же человека, как мы сразу впадаем в крайнее замешательство. Насколько быстро мы готовы посчитать человека существом более высокого порядка по сравнению с животным, настолько же сомнительной оказывается такая оценка, особенно если подумать, что человек может опуститься ниже животного: животное никогда не опуститься так, как человек. Правда, отсюда в конечном счете как раз и возникает необходимость в «более высоком». Отсюда мы видим, что не ясно то, по отношению к чему мы здесь говорим о высоте и глубине. Можно ли вообще, когда речь заходит о сущностном, говорить о более высоком и более низком? Разве существо человека выше существа животного? Все это сомнительно уже как вопрос.

Однако эта привычная оценка сомнительна не только в том, что касается сравнения между человеком и животным, и здесь не мешало бы проверить ее правомерность, границы и эффективность. Сомнение вызывает и оценка *внутри* самого животного царства. Хотя мы и здесь привыкли говорить о высших и низших жи-

вотных, но было бы принципиальным заблуждением считать, что амебы и инфузории более несовершенные животные, чем слоны и обезьяны. Всякое животное и всякий вид животных как таковой так же совершенен, как и другие. Из всякого сказанного становится ясно: о скудомирии и мирообразовании с самого начала нельзя говорить как о некоей иерархии, скрывающей в себе оттенок пренебрежения по отношению к тому, что менее совершенно. Да, различие налицо, но его надо воспринимать в ином отношении. В каком? Вот это-то мы и ищем. Кроме того, надо как следует определить понятие *бедности, скудости* (die Armut) и — в связи с феноменом мира — придать ему специфическое значение, чтобы тем самым разобраться в тезисе о скудомирии (die Weltarmut).

«Скудное» ни в коей мере не означает одно только «меньше», одно только «ничтожнее» в сравнении с «больше» и «величественнее». Быть скудным, быть бедным — это не просто «ничего не иметь», «иметь мало» или «иметь меньше, чем кто-то другой»: быть скудным означает *быть лишенным*. С другой стороны, эта лишенность возможна по-разному: *как* этот бедняк лишен чего-то, *как* он ведет себя в этой лишенности, *как* к этому относится, *как* принимает эту лишенность, короче, *чего* он лишен и прежде всего *как* ему при этом на душе (zu Mute) — в этой *бедности* (Armut). Правда, мы редко употребляем и понимаем слово «бедность» в его собственном смысле, связанном с бытийной бедностью человека: чаще мы употребляем его в расширенном и затертом значении чего-то бедного, например, бедное водой, мелководное речное русло. Но и здесь речь идет не об одном только «меньше» в сравнении с тем «больше», которое бывает в другое время: «бедный» в данном случае означает «недостаточный». Бытие-бедным и здесь означает недостачу и отсутствие чего-то такого, что могло бы и должно было бы иметься, быть в наличии. От затертого значения слова «бедный» надо отличать то его значение, о котором было сказано в начале, а именно значение бытия-бедным как того *настроя* (das Zumutesein), который мы, по

аналогии с «покорно настроенным» (demütig), «уныло настроенным» (schwermütig), должны выразить словом *«бедно настроенный»*. Тем самым мы показываем, что бытие-бедным, — это не одно только свойство, но образ действий, которым человек выстраивает свое поведение. Хотя это *настоящее* — в смысле *экзистенции* человека — *бытие-бедным* тоже является лишенностью и должно быть таковой, но оно должно быть так, что из этой лишенности черпается своеобразная сила прозреваемости и внутренней свободы для вот-бытия. Бытие-бедным в смысле *бедствования* — это не просто безразличие к обладанию, но как раз то своеобразное имение (das Haben), как если бы мы не имели. Затертое понятие «бедности» как существительное подразумевает оба значения, т. е. и нехватку воды в реке (die Wasserarmut), хотя река как таковая при такой лишенности не переживает никакого настроения.

Каков смысл выражения «бедность» в словосочетании «бедность миром», «скудомирие»? Как понимать «скудомирие» животного? В каком смысле животный мир беден? Пока все это темно для нас. Этот вопрос надо решать не путем рассуждений о языке, а только рассмотрением самой животности. Таким образом, в любом случае речь не идет об одном только количественном «меньше». Но одновременно это говорит о том, что в названиях «скудомирие» и «мирообразование» сам «мир» выражает не количество, не сумму и не степень доступности сущего.

§ 47. Тезис «животное скудомирно» в сравнении
с тезисом «камень безмирен».

*Безмирность как недоступность сущего.
Предварительная характеристика «мира»
как доступности сущего*

Однако с помощью более определенного понятия «бытия-бедным» — понятого в смысле той или иной лишенности — мы теперь можем сделать шаг в сторону дальнейшего понимания того, что же означает ску-

домирие животного. Если бедность, скудость означает лишение, тогда тезис «животное скудомирно» равнозначен тезисам «животное лишено мира», «у животного нет никакого мира». Тем самым определено отношение к третьему тезису: «человек мирообразующ». Ведь у человека есть мир.

Но теперь отношение второго тезиса к первому («камень безмирен») становится настолько проблематичным, что складывается впечатление, будто между первым и вторым тезисами вообще нет никакого различия. Камень безмирен, он без мира, у него нет мира. Камень и животное не имеют мира. Однако под этим не-имением подразумевается не одно и то же. Различие существует, и об этом говорят сами непохожие друг на друга выражения: *безмирность* и *скудомирие*. Если сближать животное с камнем, возникает решающий вопрос о различии между этими двумя способами, когда камень не имеет никакого мира, а у животного нет мира. «Безмирное» и «скудомиренное» — это два вида не-имения мира. Безмирность — это такое состояние камня, при котором он *даже не может быть лишен* чего-либо наподобие мира. Просто слова о том, что камень не имеет мира, здесь недостаточны. Возможность лишения требует дальнейших условий. Что это значит: камень даже не может быть лишенным мира? На той ступени, на которой мы теперь находимся, это требует пояснения.

Забегая вперед, скажем, что мир — это то или иное доступное сущее, с которым так или иначе обращаются; это нечто такое, что доступно, и с чем возможно или — для определенного способа бытия сущего — необходимо то или иное обхождение. Камень лишен мира. Допустим, камень лежит на дороге. Мы говорим: камень давит на почву. При этом он «касается» земли. Но то, что мы здесь называем словом «касаться», не означает никакого «ощущения». Это нельзя сравнить с *тем* отношением к камню, которое есть у ящерицы, когда она, лежа на нем, греется на солнце. Соприкосновение камня с почвой и подавно не является *тем* касанием, которое испытываем мы, когда, на-

пример, наша рука покоится на голове другого человека. Во всех трех случаях возлежание-на, касание, оказываются принципиально различными. Возвращаясь к камню, отметим, что лежа на земле, он не ощущает ее. Ему земля — *не дана* как основание, которое несет его, камень, не говоря уже о том, что она *не дана* ему как земля, и он, лежа на ней, совсем не может ощущать ее как таковую. Камень лежит на дороге. Если мы бросим его на луг, он останется лежать там. Мы можем столкнуть его в наполненную водой канаву. Он пойдет на дно и останется лежать там. В зависимости от обстоятельств он появляется то там, то здесь, среди прочих вещей, причем так, что ему сущностно *недоступно* то, посреди чего он наличествует. Поскольку камень в своем бытии таковым вообще не имеет доступа к чему-либо другому, среди чего он появляется, не имеет этого доступа, позволяющего достичь это другое как таковое и овладеть им, он, следовательно, вообще не может быть чего-то лишенным. Камень *есть*, т. е. он есть то-то и то-то, и как таковое «то-то» он есть там и тут или же его нет. Он есть, но в его бытие входит сущностная *недоступность* того сущего, среди которого он, согласно своему способу бытия (наличие), есть. Камень безмирен. Теперь *безмирность* какого-нибудь сущего означает недоступность для него сущего (*как сущего*); эта недоступность входит в способ бытия того или иного сущего, лишенного доступности, и как раз и характеризует этот способ бытия как закрытость доступа к тому сущему, среди которого данное сущее находится сообразно своему способу. Речь не о том, чтобы эту недоступность, отличающую камень, расценивать как некий недостаток. Ведь как раз эта недоступность и делает возможным специфическое бытие, т. е. бытийную связь материальной, физической природы и ее законности.

Ящерица не просто появляется на нагретом солнцем камне. Она разыскала этот камень, она обычно так делает. Оказавшись где-нибудь в стороне от камня, она не лежит где попало: она снова ищет его, а находит или нет, это уже не важно. Она греется на солнце. По край-

ней мере, мы так говорим, хотя не ясно, ведет ли она себя так, как это делаем мы, лежа на солнце, доступно ли ей солнце *как* солнце, способна ли она воспринять плоскость камня *как* плоскость. Но все-таки ее отношение к солнцу и теплу отличается от отношения наличествующего под солнцем и согретого им камня. Даже если мы стараемся избежать всякого превратного и поспешного психологического истолкования того способа бытия, который характерен для ящерицы, и не «вчувствуемся» (einfüllen) в нее то, что чувствуем сами, мы все равно видим, что этот *способ*, т. е. способ бытия *животного*, отличается от *способа бытия материальной вещи*. Хотя плоскость камня, на которой лежит ящерица, и не дана ей *как* плоскость, минералогические свойства которой она могла бы разузнать, а солнце, на котором ящерица греется, не дано ей *как* солнце, об астрофизических свойствах которого она могла бы ставить вопросы и давать на них ответы, она все-таки не просто наличествует *среди* прочих вещей, включая солнце, как это делает тут же лежащий камень: у нее *свое собственное отношение* к каменной плоскости, солнцу и всему прочему. Но тут хочется сказать: то, что мы здесь находим как солнце и каменную плоскость, для ящерицы — именно ее, ящерицы, вещи, и когда мы говорим, что она лежит на плоскости камня, нам следовало бы вычеркнуть эту «плоскость камня», чтобы тем самым показать, что то, на чем она лежит, хотя *как-то* и дано ей, но *как* каменную плоскость она это нечто не знает. Это «зачеркивание» говорит не о том, что воспринято нечто другое и как нечто другое: оно говорит о том, что это нечто вообще недоступно *как сущее*. Травяной стебель, по которому взбирается жук, для него — никакой не стебель и не часть будущего сена, которым крестьянин кормит свою корову: для жука стебель — это его путь, по которому он двигается в поисках пропитания для себя, а не чего-то съедобного для коровы. Животное как животное имеет определенные отношения к своему пропитанию и добыче, своим врагам, своим половым партнерам. Эти отношения, которые нам бесконечно трудно понять и которые

требуют от нас немалой методической осмотрительности, имеют одну своеобразную и метафизически до сих пор не усмотренную и не понятую черту, с которой мы познакомимся позднее, при заключительном истолковании. Животное не только имеет определенное отношение к тому кругу, в котором находит пищу, добычу, врагов и половых партнеров, но на протяжении всей своей жизни находится в определенной среде, будь то вода, воздух или то и другое вместе, причем находится так, что принадлежащая ему среда остается для него незаметной, но выпадение из нее тотчас вызывает стремление к возврату. Таким образом, животному доступно разное, но не любое и не в любых границах. Его *способ быть*, который мы называем «*жизнью*», не закрыт для того, что есть рядом с ним и среди чего оно находится как сущее живое существо. Потому, исходя из этой связи, говорят: у животного есть свое мироокружение, в котором оно вращается. На протяжении всей своей жизни животное находится в своем мироокружении как в трубе, которая не расширяется, не сужается и не запирается.

Если мы понимаем *мир* как *доступность сущего*, то как же мы можем там, где животное явно имеет доступ к нему, утверждать, что оно скудомирно, причем в том смысле, какой подразумевается словом «бедствование», т. е. в смысле лишения? Пусть сущее доступно животному как-то иначе и в более узких границах, но все же нельзя говорить, что оно вообще лишено мира. У животного есть мир. К нему совершенно неприменимо понятие лишения мира.

*§ 48. Животное в своем имени и не-имени мира:
обретение отправной точки для прояснения понятия
«мир»*

Предыдущее сравнительное рассмотрение позволило сделать более ясным смысл наших тезисов, но тем самым обострилась ведущая проблема, т. е. вопрос о понятии «мир». Растерянность по поводу того, что

же нам понимать под «миром» и отношением к нему, только возросла. Если под «миром» мы понимаем сущее в той или иной его доступности, если доступность сущего является основной чертой понятия мира, тогда животное — коль скоро живое имеет возможность доступа к чему-то другому — на стороне человека. Мы обнаруживаем, что животное и человек *имеют мир*. С другой стороны, если срединный тезис, т. е. тезис о скудомирии животного, правомерен и скудость — это лишенность, а лишенность — это не-имение, тогда животное примыкает к камню. Таким образом, в животном обнаруживается *имение мира* и *одновременно не-имение его*. Это противоречиво и потому с логической точки зрения невозможно. Но у метафизики и сущностного (*das Wesenhafte*) другая логика, отличная от логики здравого смысла. Если применительно к животному тезисы об имении и не-имении мира обоснованы, тогда в каждом случае мы по-разному понимаем мир и доступность сущего. Другими словами, понятие мира еще не разъяснено. Здесь темнота этого понятия еще не дает нам видеть, но тем не менее мы обрели то место, откуда это разъяснение должно начаться, нашли узел, который нам прежде всего и надо постараться развязать. Развязать же его можно только в том случае, если мы проследим все переплетения в нем, проследим сплетение тезисов «животное имеет мир» — «животное не имеет мира». Здесь как будто переплетаются между собой крайности безмирности и мирообразования. Здесь в изначальном разрешении проблемы должно выявиться, что же такое мир, и — что еще важнее — понимаем ли мы понятие мира и феномен мира или для нас это только слова. Упомянутое переплетение выражается в срединном положении тезиса о животном. Таким образом, нам необходимо еще раз попытаться вникнуть в существо животного, в саму животность. Но теперь мы не будем этого делать с прежней наивностью. Ведь стало ясно: мир животного — коль скоро мы уже так говорим — это не какой-то способ и степень существования мира человека. Однако животное — это и не нечто лишь наличное: его спо-

соб бытия определяется тем, что оно обладает доступностью к... Теперь вопрос можно поставить точнее: к чему животное имеет отношение и каково его отношение к тому, что оно разыскивает как пищу, настигает как добычу и изгоняет как врага?

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

РАЗЪЯСНЕНИЕ ПРИРОДЫ СКУДОМИРИЯ ЖИВОТНОГО ПРИ ПОМОЩИ ВОПРОСА О СУЩЕСТВЕ ЖИВОТНОСТИ, ЖИЗНИ ВООБЩЕ, ОРГАНИЗМА

*§ 49. Методический вопрос о возможности
самоперемещения (Sichversetzenkönnen) в другое сущее
(животное, камень, человека) как вопрос о способе
бытия этого сущего*

Итак, нам надо разъяснить, в каком отношении животное находится ко всему перечисленному и как это перечисленное, к которому животное находится в определенном отношении, дано ему. Как нам это сделать? Разве только влезть в его шкуру. Но не рискуем ли мы тогда истолковать бытие животного со своей точки зрения? В конечном счете, правда, это превратное толкование можно было бы и упразднить. Гораздо важнее вот какой принципиальный вопрос: *можем ли мы вообще переместиться в животное*, если даже это едва ли возможно по отношению к существу, подобному нам, т. е. по отношению к человеку? И тем более как быть с камнем? Можем ли мы переместиться в него?

В один миг мы снова оказываемся перед *методическим* вопросом, но на сей раз — перед *совершенно самобытным*. По сути дела, каждый методический во-

прос, т. е. каждый вопрос о том, как мы можем и должны подходить к предмету и следовать за ним в выяснении его природы, связан с вопросом о *самом существе* рассматриваемого предмета. Но здесь это верно в совсем особом смысле. Ведь для нас *существом проблемы* как раз и оказывается *сама доступность*, способность животного и человека иметь доступ к чему-то другому как отличительная черта того, что же, собственно, такое это животное и человек. Таким образом, этот методический вопрос, строго говоря, и оказывается вопросом *по существу предмета*. Следовательно, когда мы задаемся вопросом о том, как обстоит дело с упомянутым самоперемещением и возможностью самоперемещения человека в человека, в животное, в камень, мы тем самым спрашиваем: каков способ их бытия, поскольку они допускают это перемещение в себя, или же препятствуют ему, или вообще отвергают как неподобающее?

Как обстоит дело с возможностью человека перемещать себя в сущее, которое не есть он сам, будь это сущее подобным ему или же совсем другим? Здесь не надо стремиться к тому, чтобы развернуть этот вопрос во всей его широте. Мы должны удерживать его в *тех* границах, которые положены нашей проблемой. Итак, пока речь идет о прояснении следующего тезиса: животное скудомивно. Вопрос о возможности самоперемещения человека в человека, животное или камень мы хотим прояснить *с помощью* обсуждения *трех* вопросов. Можем ли мы переместиться в животное? Можем ли мы переместиться в камень? Можем ли мы переместиться в человека? При обсуждении этих вопросов мы заняты не столько проблемой возможности понимания, сколько тем, что мы при этом узнаём о самом понимаемом. Обсуждение вопроса о самоперемещении служит одному только прояснению природы камня, животного и человека в их соотношении с проблемой мира. У предлагаемого обсуждения особая задача: покончить с первоначальным наивным подходом к вопросу, будто речь идет о трех видах наличного сущего, одинаковых по способу своего существования.

В общем и целом речь идет о возможности самоперемещения человека в другое сущее, каковым он сам не является. При этом подразумевается не фактическое претворение какого-то сущего человека в самую суть другого сущего. Равным образом, речь не идет о фактическом замещении собою какого-то другого сущего, не подразумевается никакое поставление-себя-на-чье-то-место. Наоборот, другое сущее надо оставить тем, *что* оно есть и *как* оно есть. Перемещаться в это сущее означает сопутствовать тому, *чем* является это сущее и *как* оно им является, и в этом сопутствовании непосредственно узнавать о сущем — *которому* мы *так* сопутствуем — как с ним обстоит дело, разъяснять, каково ему самому, и, быть может, в таком сопутствовании даже острее и глубиннее, чем это может делать нечто родственное ему, прозревать природу этого другого сущего. Тогда сопутствие другому может означать следующее: помочь ему прийти к себе самому, — или наоборот, запутать в его отношении к себе. Следовательно, такое перемещение не означает, что мы на самом деле, вытесняя другое сущее, ставим себя на его место. Насколько ясным это кажется в *негативном* аспекте, настолько неверным зачастую оказывается позитивное истолкование этого самоперемещения. Считают так: да, конечно, речь идет не о действительном перенесении себя в другое сущее, причем таком перенесении, когда это последнее оказывается наполненным и заполненным нами, а наше прежнее место становится пустым. Речь идет не о действительном перенесении, а *только в мыслях*. И тогда это значит: не на самом деле, а *лишь как будто* — делать так, *как будто* мы есть это другое сущее.

В этом широко распространенном — в том числе и в философии — понимании самоперемещения кроется принципиальное заблуждение, потому что здесь как раз упускается из виду решающий *позитивный* момент этого действия. Его суть не в том, что мы, словно позабыв о себе, изо всех сил стараемся вести себя так, будто мы теперь — другое сущее: наоборот, все дело в том, что мы сами — как раз мы сами, и только оставаясь собой

получаем возможность, *будучи другими*, — по отношению к этому существу — сопутствовать ему. Нет никакого сопутствия там, где тот, кто желает и должен сопутствовать, первым делом отказывается от самого себя. «Самоперемещение-в...» не подразумевает ни действительного претворения себя во что-то другое, ни одного лишь мыслительного эксперимента как предположения чего-то такого, что якобы совершилось.

Но что же это значит: мы сами суть мы сами — и таким образом мы получаем возможность сопутствования чему-то другому? Что значит «сопутствовать»? *Чему* мы сопутствуем и *как*? Если самоперемещение в другое сущее мы понимаем как сопутствование ему, тогда ясно, что в каком-то отношении слово «самоперемещение» вызывает недоразумения и совсем недостаточно для уловления самой сути вопроса. То же самое относится и к слову «вчувствование» (*die Einfühlung*), которое означает, что для того, чтобы приблизиться к кому-то другому, мы должны проникнуться его чувствами, «вчувствоваться» в него, а это уже предполагает, что пока мы находимся снаружи. Слово «вчувствование» потянуло за собой целую цепочку совершенно превратных теорий отношения человека к человеку и вообще к существу, которые мы сегодня если и преодолеваем, то очень медленно. Однако как образование нового слова и возведение его в ранг ведущего выражения указывает на то, что пробудилось некое новое познание, так и исчезновение таких выражений из языка часто является признаком того, что понимание проблемы изменилось и с заблуждением покончено. Если сегодня мы больше не говорим о «переживаниях», «переживаниях сознания» и «сознании», то это не проявление какого-то своенравия или чудачества: просто *мы вынуждены перейти на другой язык, в силу того что изменилась экзистенция*. Точнее говоря, такое изменение и совершается этим другим языком. Если сегодня мы отказываемся от слова «вчувствование», а о самоперемещении в другого говорим лишь предварительно и условно, да и вообще предпочитаем говорить по-другому, то дело здесь не в выборе лучшего

слова, которое выражает то же самое мнение и тот же самый предмет: просто *само мнение и предмет стали другими*. С другой стороны, не случайно и то, что такие выражения, как «самоперемещение» и «вчувствование», стали господствующими в описании основных отношений человека к сущему. Сейчас мы не выясняем, какие причины к этому привели: после предварительного разъяснения того, что же, собственно, подразумевается под «самоперемещением» (а именно «сопутствование»), мы приступаем к прояснению трех вопросов. Можем ли мы переместиться в *животное*? Можем ли мы переместиться в *камень*? Можем ли мы переместиться в *другого* человека?

Когда мы задаем первый вопрос — можем ли мы переместиться в животное? — о чем мы, собственно, спрашиваем? Ни о чем другом, кроме следующего: удастся ли нам сопутствовать животному в том, как оно слушает и смотрит, как нападает на свою добычу и избегает врагов, как строит гнездо и тому подобное. Таким образом, мы не сомневаемся, что в данном случае сущее, в которое мы намерены переместиться, имеет отношение к чему-то другому: имеет подход (*der Zugang*) к добыче и врагу и тем самым — обхождение (*der Umgang*) с ними. Задавая вопрос о том, можем ли мы переместиться в животное, мы заранее несколько не сомневаемся, что по отношению к животному *вообще* возможно и несколько не абсурдно нечто наподобие сопутствия: возможен *совместный ход с тем подходом и обхождением, который совершается в его мире*. Мы несколько не сомневаемся, что животное как таковое как бы образует вокруг себя такую сферу перемещаемости. Сомневаемся мы только в том, насколько нам фактически удастся переместиться в эту определенную сферу. Сомнения вызывают фактически необходимые меры для осуществления такого самоперемещения и его фактические границы.

Когда же мы задаем *второй вопрос* — можем ли мы переместиться в камень? — мы, несмотря на одну и ту же языковую форму вопрошания, вращаемся в совершенно другом вопросе. Теперь мы спраши-

ваем не о том, есть ли у нас фактически те средства и способы, с помощью которых мы можем сопутствовать камню в его способе существования: мы спрашиваем, дает ли и может ли вообще камень как камень дать возможность нашего перемещения в него; имеет ли здесь смысл вообще нечто подобное сопутствованию. Задавая такой вопрос, мы почти всегда уже имеем ответ. Мы говорим: нет, мы не можем переместиться в камень, и это невозможно не потому, что у нас нет средств на осуществление чего-то в принципе возможного, а потому что камень как таковой вообще не допускает этой возможности и не открывает нам никакой, принадлежащей его бытию, сферы перемещаемости в него. Я говорю вполне определенно: мы *почти всегда* отвечаем так, потому что на самом деле существуют пути и способы человеческого вот-бытия, в которых чисто материальные, но также технические вещи человек никогда не воспринимает как таковые, но — как мы говорим и говорим, быть может, не совсем верно — «одушевляет» их. Это происходит при двух основных возможностях: во-первых, тогда, когда человеческое вот-бытие в своей экзистенции определено *мифом*, во-вторых, — в *искусстве*. Но было бы совершенно неверно стремиться покончить с этим видом одушевления, воспринимая его как некое исключение или даже как прием, используемый в притче, как нечто такое, что, собственно говоря, не соответствует фактам, так или иначе остается фантастикой, основывается на воображении и представляет собой одну только видимость. Здесь речь идет не о противопоставлении действительности и видимости, а о различии между принципиально разными *видами* возможной *истины*. Но теперь, не отступая от нашей темы, мы остаемся в том измерении, где речь идет об истине двух видов познания, научного и метафизического, которые с давних пор одновременно определяют и характер истины нашего повседневного размышления и суждения, нашего «естественного» познавания.

Задавая *третий вопрос* (можем ли мы — как люди — переместиться в другого человека?), мы видим,

что здесь все складывается не так, как в первых двух вопросах. Кажется, что тут мы имеем такой же вопрос, как и в случае с животным, но здесь мы сомневаемся еще меньше и, по существу, даже вообще не сомневаемся в том, что в некоторых областях и ситуациях другие люди в среднем точно так же относятся к вещам, как мы, и более того — некоторые из них не только одинаково относятся к одним и тем же вещам, но могут *разделять друг с другом* одно и то же поведение, не боясь, что, поступив таким образом, они утратят целостность своей собственной установки, — стало быть, наш совместный ход с их подходом к вещам и обхождением с ними вполне возможен. Это *основа* непосредственного экзистенциального опыта самого человека. Здесь мы опять сомневаемся только в фактической широте и средствах возможного сопутствия в тех или иных случаях. Ведь мы из повседневного опыта знаем и часто — почти жалуясь — говорим о том, как трудно проникнуть в другого человека и как редко мы на самом деле можем сопутствовать ему.

Но несмотря на это, теперешний, третий вопрос, т. е. вопрос о том, можем ли мы переместиться в другого человека, не тождествен вопросу о возможности перемещения в животное. Там мы молчаливо предполагаем, что эта возможность и некоторое сопутствие, в принципе, существуют, т. е. — мы говорим и так — имеют смысл. Здесь же, когда речь идет о человеке, мы даже не можем сделать эту предпосылку, т. е. предпосылку принципиальной возможности перемещения одного человека в другого. Мы не можем ее сделать не потому, что другой человек, подобно камню, по самому своему существу отвергает возможность перемещения в него, а потому, что здесь эта возможность уже изначально принадлежит существу человека. Поскольку человек экзистирует, он, как экзистирующий, уже перемещен в другого человека, причем даже тогда, когда фактически рядом нет никаких других людей. Поэтому вот-бытие, то вот-бытие, которое в человеке, означает — не исключительно, а среди прочего — перемещенность в других людей. Возможность переме-

щения в других людей как сопутствование им, сопутствование существованию, которое в них, всегда уже происходит на основании вот-бытия — как вот-бытие. Ведь вот-бытие означает *со-бытие с другими*, причем по способу вот-бытия, т. е. со-экзистирования. Следовательно, вопрос о том, можем ли мы переместиться в другого человека потому безвопросен (*fraglos*), что его просто невозможно задавать. Он бессмыслен, даже абсурден, потому что принципиально излишен. Если, задавая вопрос о том, можем ли мы переместиться в других людей, мы действительно мыслим само понятие, само существо человека, тогда нам просто трудно довести это вопросительное предложение до конца. Ведь *со-бытие с...* (*das Mitsein*) принадлежит самой экзистенции человека, т. е. того или иного индивида.

И все-таки: как часто и подолгу мы тяжело переносим нашу невозможность сопутствовать другим! И разве мы не испытываем новый подъем в нашем вот-бытии каждый раз, когда нам удастся такое сопутствие в наших существенных отношениях с другими людьми? Таким образом, возможность сопутствия, возможность самоперемещения все-таки проблематична и для человека, *хотя он — и даже как раз потому, что он — по природе своего бытия всегда уже пребывает в со-бытии с другими*. Ведь сущностный строй человеческого вот-бытия, которое изначально есть *со-бытие с другими людьми*, характеризуется тем, что фактически экзистирующий человек уже всегда с необходимостью фактически вращается в определенном способе *со-бытия с другими*, т. е. в сопутствовании. Однако по разным и отчасти существенным причинам теперь это сопутствование друг другу превратилось в расхождение, противостояние или — прежде всего и почти всегда — в параллельное движение. Именно оно, незаметное, само собой разумеющееся, понимаемое как определенный способ существования друг с другом и перемещенности друг в друга, именно оно пробуждает иллюзию, будто сначала надо преодолеть это параллельное наличие, будто вообще еще нет никакой перемещенности друг в друга, будто сначала один должен

«вчувствоваться» в другого, чтобы прийти к нему. Эта иллюзия с давних пор дурачила и философию, причем так сильно, что в это почти невозможно поверить. Философия окончательно укрепила эту иллюзию, пустив в обращение догму, будто отдельный человек существует для себя самого как некий одиночка, а отдельное «я» со своей я-сферой есть нечто такое, что дано ему изначально и совершенно определено. Тем самым философия санкционирует мнение, будто пребывание «друг с другом» непременно должно вырастать из преодоления этой солипсистской изоляции.

Этот контекст показывает, как важно в полной мере понять природу упомянутого фундаментального отношения человека к человеку и тем самым — уразуметь сущностную характеристику человеческого существования: для того чтобы вообще с успехом задать следующий вопрос — вопрос о том, каким образом человек, существу которого принадлежит это со-бытие с другими, именно как человек может переместиться в животное, то животное, применительно к которому каким-то образом само собой разумеется, что оно, со своей стороны, создает вокруг себя своеобразную сферу возможной переместимости в него — сообразно его собственной животности.

Подытожим еще раз все то, что мы теперь сказали. Итак, мы задаем вопрос о животности животного. Для нас важно развить этот вопрос как вопрос. Вместо гладкого ответа на него для нас гораздо важнее и существеннее развитие самого вопроса. Ведь любой ответ, если он истинен, обусловлен и тем самым — непостоянен и изменчив. То же, что остается и всегда снова предстает как задача философии — это как раз настоящее раскрытие основной тяжести вопроса о *существовании животности* и постижение его, а тем самым и вопроса о *существовании жизни вообще* во всей его достоверности (*die Fragwürdigkeit*). Только так мы, наверное, сможем приблизиться к существу заключенной в этом проблемы.

Поэтому в наших рассматриваниях мы намеренно пытаемся вновь и вновь с самых разных сторон по-

казать всю трудность этой проблемы — в конечном счете, путем выяснения, насколько возможно человеку переместиться в другого человека, в животное и камень. Особый замысел именно этого рассуждения состоит в том, чтобы окончательно избавиться от наивности, в которой мы двигались поначалу, считая, будто то, что становится здесь проблемой — камень, животное, человек, а также растение — суть нечто такое, что в одном и том же смысле дано нам в одной плоскости. Это, казалось бы, естественное и непосредственное отталкивание от множественности всего того, что якобы равномерно дано нам, на самом деле — иллюзия, которая обнаруживается сразу, как только мы начинаем спрашивать: можем ли мы переместиться в животное, в камень, в человека? При этом самоперемещение мы больше описывали через «сопутствие» и тотчас увидели, что, в принципе, слово «самоперемещение» — во всяком случае там, где речь идет о сопутствии человека другому человеку — оказывается неадекватным. Такое выражение, а также ведущая к нему постановка вопроса тем более неуместны, когда речь идет о «вчувствовании». Когда мы задавали эти три вопроса (можем ли мы переместиться в животное, в камень, в человека?), по отношению к первому из них нам стало ясно: перемещаемость человека в животное принципиально возможна для человека, т. е. в этой возможности он нисколько не сомневается. Сомнение вызывает только фактическое осуществление этой возможности. Когда же речь заходит о камне, то вопрос о том, можем ли мы переместиться в него, принципиально невозможен, и потому вопрос о способе фактического перемещения тем более лишен смысла. Что касается перемещения человека в другого человека, то выясняется, что этот вопрос излишен и некоторым образом сам не знает, о чем спрашивает. Ведь если в нем на самом деле подразумевается человек в самом его существе, тогда такой вопрос просто проваливается в пустоту, поскольку быть человеком и означает быть перемещенным в другого, означает со-бытие с другим. Вопрос о фактическом осуществлении это-

го бытия-друг-с-другом — не проблема вчувствования и не теорстическая проблема самоперемещения, а вопрос фактической экзистенции. Обсудив этот вопрос, мы, помимо прочего, увидели, почему стала возможной ошибочная теория вчувствования и всего того, что с ней связано. В основе этой теории лежит мнение о том, что, когда человек вступает в отношения с другим человеком, он уже представляет собой некое изолированное существо, и потому первым делом необходимо вообще отыскать мосты от одного к другому, и наоборот. Иллюзорное представление об этой изоляции возникает потому, что на самом деле люди вращаются в той своеобразной перемещенности друг в друга, отличительная черта которой — равнодушное параллельное движение. Иллюзия якобы уже существующей отъединенности человека от человека усиливается тем, что философия пустила в обращение догму, будто человек — это прежде всего субъект и сознание, и как нечто такое и дан этому субъекту прежде всего и совершенно определенно.

Теория, согласно которой человек — это прежде всего субъект и сознание и именно таким он и дан себе самому изначально и совершенно определенно, эта теория, возникшая, по существу, из совершенно других перспектив и замыслов в контексте обоснования метафизики *Декарта*, красной нитью проходит через всю философию Нового времени и у *Канта* претерпевает своеобразную, хотя и не принципиально важную перемену. Потом, в философии *Гегеля*, эта перемена привела к абсолютизации начала, исходящего из обособленного я-субъекта, и потому мы называем его философию абсолютным идеализмом. Если мы станем воспринимать человека именно в этом смысле, т. е. как субъект и сознание (а со времен Декарта для новоевропейского идеализма это — нечто само собой разумеющееся), тогда мы с самого начала упустим основную возможность, позволяющую продвинуться к изначальному существу человека, т. е. понять бытие человека в нем самом. Все последующие корректуры ничего не дают, но лишь принуждают занять пози-

цию, сформированную в абсолютном идеализме Гегеля. Здесь я не могу вдаваться в историческое рассмотрение этих связей. Укажем только на то, что при рассмотрении проблемы отношения человека к человеку речь идет не о теории познания и постижения одного человека другим, но о самом бытии, т. е. о метафизике. У Канта и его последователей совершается возврат от метафизически совершенно недостаточного понятия человека (понятого как «я») и человеческой личности к *абсолютной личности, абсолютному духу*, а от этого недостаточного понятия духа снова возвратным образом определяется человек. За цельностью этой абсолютной систематики не замечаешь сомнительности ее исходных посылок, в которых проблема человека, человеческого бытия вообще не становится проблемой. Но этот шаг, сделанный Гегелем от Канта к абсолютному идеализму, — единственное следствие, единственный вывод из развития западноевропейской философии. Он стал *возможным и необходимым* через *Канта*, потому что у него самого проблема человеческого бытия, а именно *конечность*, не стала настоящей и потому центральной проблемой философии; потому что сам Кант — как показывает второе издание «Критики чистого разума» — стремился отделаться от непонятной конечности и успокоиться в бесконечности. Я не могу вдаваться в более детальное рассмотрение этих связей, они рассмотрены в моей работе «Кант и проблема метафизики», где я пытаюсь развернуть необходимость проблемы конечности для метафизики. У меня не было нужды давать лучшую интерпретацию Канта. Мне совершенно все равно, что думают о нем кантианцы новые и старые. Упомянутый вывод — необходимый, и то, как его делает Гегель, достойно восхищения, но как вывод он все-таки уже признак самовольно присвоенной бесконечности. Конечности принадлежит без-выводность, причем не как некий недостаток и смущение, но как действующая сила. Конечность делает невозможной диалектику, показывает, что это иллюзия. Конечности принадлежит не-последовательность, без-основность, осново-сокрытость.

Таким образом, вопрос о «я» и сознании (человеческом бытии) — это не вопрос теории познания, но и не вопрос метафизики как дисциплины: это вопрос, в котором возможна, т. е. необходима вся *метафизика*.

*§ 50. Имение и не-имение мира
как возможность даяния перемещенности
и необходимость отказа в соупутствии.
Скудость (лишенность)
как не-имение в возможности-иметь*

Итак, мы спрашиваем: что — для нашей проблемы разъяснения существа скудомирия животного — дало нам обсуждение возможности нашего перемещения в камень, животное, человека? Бытие-перемещенным в другого принадлежит к существу человеческого бытия. Удерживая это перед глазами, мы получаем существенный ориентир в особой проблеме: проблеме возможности перемещения человека в животное. Но как этот ориентир нам помогает? Разве устраняется та трудность, которая начинает давить на нас, когда в том или ином случае надо переместиться в животное? В этом плане упомянутое обсуждение пока напрямую ничего нам не дало. Но, наверное, оно помогло в другом, о чем мы тоже упоминали: возможность такого перемещения мы предполагаем как нечто совершенно самопонятное, для нас эта предпосылка имеет само собой разумеющееся право. Означает ли теперь эта сама собой разумеющаяся предпосылка, что человеку присуща перемещаемость не только в других людей, но и в животных — в живое? Ведь что имеется в виду, когда мы говорим: предпосылка, что такое перемещение в животное возможно, для нас разумеется сама собой? Это не означает, что мы молча договариваемся о такой возможности или даже как-то объединяемся в этом предположении и его правомерности. Наоборот, мы уже ведем себя так, как будто это само собой понятно. Во всей своей экзистенции по отношению к животному и даже каким-то образом к растению

мы ведем себя так, что с самого начала в этом бытии-перемещенным в каком-то смысле знаем, что некоторая возможность сопутствовать рассматриваемому существу для нас бесспорна изначально.

Возьмем яркий пример — домашнее животное. Его так называют не потому, что оно встречается в доме, а потому, что оно принадлежит дому, т. е. каким-то образом служит ему. Однако оно не принадлежит дому так, как ему принадлежит крыша, защищающая дом от непогоды. Мы держим домашних животных в доме, они *«живут» с нами*. Но мы с ними не живем, если жизнь означает: *бытие* по способу животного. Тем не менее мы *суть* с ними. Однако это со-бытие — не *со-экзистирование*, потому что собака не экзистировует, но лишь живет. Наше совместное бытие с животными таково, что мы позволяем им возвращаться в нашем мире. Мы говорим: собака лежит под столом, она прыгает вверх по лестнице. Но собака — относится ли она к столу как к столу, к лестнице как к лестнице? И все-таки она вместе с нами поднимается по этой лестнице. Она пожирает с нами пищу — нет, мы-то ее не пожираем. Она ест вместе с нами — нет, все-таки не ест*. И все же она — с нами! Это сопутствие, перемещенность — и все-таки не так.

Но если мы как люди считаем, что, когда речь заходит о животном, изначально перемещенность в него возможна, то тем самым мы говорим, что у животного тоже есть свой мир. Или это слишком сильно сказано? Может быть, именно это «слишком» мы постоянно и не осознаем? Но почему? Перемещенность в животное принадлежит существу человека, и нет нужды показывать, что мы перемещаемся в его мир и что животное вообще имеет мир. Теперь вопрос становится острее: куда мы перемещены при своей перемещенности в животное? С кем мы со-путствуем и что означает это «со-»? Что это за «путь»? Если говорить с точки

* В немецком языке глагол «есть» (пищу) применительно к животному — *fressen*, к человеку — *essen*. В первом случае это, скорее, «пожирать», «жрать». — *Прим. пер.*

зрения животного: что же это такое в животном, что позволяет человеку перемещаться в него и требует этого, но в то же время отказывает человеку в возможности сопутствия животному? Какова природа той *возможности позволить переместиться* и *необходимости отказать в сопутствии* — со стороны животного? Что значит это *имение* и все же *не-имение*? Только там, где каким-то образом можно иметь и давать, существует возможность не-имения и отказа. То, что прежде мы выразили совершенно формально (животное каким-то образом имеет мир и не имеет его), теперь обнаруживается как возможность давания, а именно сущностного давания перемещенности, которая идет рука об руку с необходимостью отказа в сопутствии. Только там, где имеешь, есть не-имение. Не-имение в возможности иметь как раз и есть *лишенность, бедность, скудость*. Таким образом, перемещенность человека в животное, которая все-таки не является сопутствием, имеет свою основу в его природе, каковую мы хотим выразить в тезисе о скудомирии. Подытожим сказанное. Животное показывает, что в нем самом есть сфера перемещаемости в него, причем это выражается в том, что человек, которому присуще бытие-перемещенным, каким-то образом уже перемещен и в животное. Животное показывает сферу перемещаемости в него, точнее говоря, оно само есть эта сфера, которая тем не менее отказывает в сопутствии. Животное имеет сферу возможной перемещаемости в него и все-таки ему не надо иметь то, что мы называем миром. В отличие от камня, животное в любом случае обладает возможностью перемещаемости, и все-таки это не то, что делает возможным перемещение, которое мы имеем в виду, когда говорим о перемещении человека в человека. У животного что-то есть и чего-то нет, т. е. оно чего-то лишено. Мы говорим об этом так: животное скудомирно, оно, в принципе, лишено мира.

Но что это такое — *скудомирие* животного? Даже теперь, после более конкретного определения лишенности, у нас еще нет удовлетворительного ответа. Почему? Потому что в формальном понятии лишения

нельзя докопаться до существа скудомирия. Эта скудость становится понятной только в том случае, если прежде мы знаем, что такое мир. Только тогда мы можем сказать, *чего* лишено животное и что, соответственно, означает скудомирие. Прежде всего нам надо отыскать понятие мира применительно к существу человека и того мирообразования, о котором мы говорили — сначала позитивное, затем негативное и недостающее.

Этот путь настолько естествен и понятен, что остается только удивляться, почему же мы сразу не пошли по нему. Мы, однако, не пойдем по нему и сейчас, и не в силу какого-то упрямства: просто мы попытаемся *приблизиться к существу скудомирия путем разъяснения самой природы животности*. Вопрос о том, не играет ли при этом какую-то роль молчаливая ориентация на человека и если играет, то какую именно, мы оставляем без обсуждения. Если мы хотим справиться с нашей задачей, то исконный взгляд на сущностный строй животного нам просто необходим — и вот почему. Допустим, мы разъяснили, что такое мир в ракурсе мирообразования, присущего человеку; допустим, благодаря чистому выводу мы смогли разобраться, что такое лишение мира — все это все равно не приведет нас к цели до тех пор, пока, обратившись к существу самой животности, мы не покажем, что животное лишено чего-то похожего на мир, и не покажем, как именно оно его лишено. Как раз этого усилия, направленного на то, чтобы дать *исконную* характеристику животности, нам и не избежать. Но это значит, что мы должны дать сущностное определение живого, дать характеристику самого существа жизни, пусть даже *с особой оглядкой на животное*. Сделали ли мы это раньше или хотя бы попытались сделать? Конечно, нет. Это видно по тому, что до сих пор мы совсем не работали с результатами, научными выводами и взглядами зоологии. Даже если мы не хотим вникать в какие-то специальные вопросы, нам все равно надо принять во внимание *основные тезисы зоологии* о животности и жизни.

§ 51. Начало сущностного объяснения природы организма

а) Сомнительность понимания органа как орудия, организма как машины.

Приблизительное разъяснение сущностного отличия средства, орудия, машины

Самая распространенная характеристика живого как такового — это его определение как чего-то органического в сравнении с неорганическим. Правда, такое различие сразу становится сомнительным и вызывает недоразумения, как только мы подумаем о неорганической и органической химии и вспомним о том, что последняя — все, что угодно, кроме науки об органическом в смысле живого как такового. Она называется так как раз потому, что органическое как живое остается для нее принципиально недоступным. То, что подразумевается под «органическим» как особенностью живого, лучше выразить термином «организмическое» (хотя это слово не особенно благозвучно). Основной тезис таков: все живое есть *организм*. Всякое живущее — это то или иное живое существо, а оно есть организм. Попутно становится ясно, что понятия «живая субстанция», «живая масса», «жизненная материя» — нечто непонятное. Ведь «материей» и «субстанцией», взятыми в этом значении, как раз и отрицается то «организмическое», что отличает все живое. Живое — это всегда организм. Организм — это то, чем определяется то или иное живое в его единстве. Единица жизни — не клетка. Многоклеточное живое существо — это не государство клеток, как принято считать. Одноклеточные и многоклеточные имеют свое *единство*, т. е. свою специфическую *сущностную целостность* в том, что они суть *организмы*.

Но *что такое организм?* На самом ли деле этой черты достаточно, чтобы понять существо живого? Значит ли это, что, отталкиваясь от понятия организма, отличающего животное, мы будем осмыслять то, что приписываем ему под названием «скудомирия»

как сущностного момента? Или наоборот, скудомирие животного — это условие возможности того, что оно — организм? Или же ни в первом, ни во втором случае нам не надо связывать друг с другом организм как отличительную черту животного и его скудомирие?

Организм — это нечто такое, что имеет органы. «Орган» же восходит к греческому ὄργανον — орудие. Греческое ἔργον — то же самое, что и немецкое «труд» (das Werk). Орган — это орудие труда (das Werkzeug). Поэтому *Вильгельм Ру*, один из ведущих биологов нового времени, определяет организм как комплекс, как сложение орудий. Таким образом, мы можем сказать, что сам организм — это «сложное» орудие, сложное в том смысле, что его различные части переплетены между собой и в своем переплетении образуют единую, общую мощность. Но в чем же тогда состоит отличие организма от машины? И еще: чем машина отличается от орудия, если не всякое орудие — машина? И далее: всякое ли средство — орудие? Чем любая часть материи отличается от вещи, имеющей характер средства? Едва попытавшись разъяснить природу организма, мы сталкиваемся с целым рядом различных видов сущего: просто материальная вещь, средство, орудие, аппарат, инструмент, машина, орган, организм, животность — чем они отличаются друг от друга?

Но разве этот вопрос — не тот же самый, над которым мы постоянно бьемся, — с той лишь разницей, что теперь ясно: между частью материи (камнем) и животным можно поставить еще одно сущее со своим способом бытия: средство, орудие, машину? И мы тем более не можем уклониться от обсуждения этих связей, что как раз такие представления и понятия, как «орудие», «машина», — таковы, что к ним легко и охотно прибегают в попытках объяснить жизнь, тем самым стирая имеющиеся различия и вообще не давая им проявиться. И что же теперь — чтобы спросить еще точнее — можно сказать об отношении вновь появившихся способов сущего (средства, орудия, машины) к тому, что мы называем миром? Нельзя сказать, что они просто безмирны, как камень, но они же и не скудомирны. На-

верное, надо сказать так: средство, предметы обихода в самом широком смысле безмирны, но в то же время, будучи таковыми, они *принадлежны миру*. В целом это означает: средство (транспортное средство, орудие труда, что-либо еще такое же и тем более машина) таково, каково оно есть и как оно есть, только будучи *изделием* человека. Это значит, что такое изготовление средства возможно только там, где в основе лежит то, что мы называем *мирообразованием*. Здесь мы не будем вникать в природу орудийности сущего и ее связи с миром. В особой ориентации, заданной темой, я говорил об этом в «Бытии и времени», § 15 ff.

Но если дело обстоит именно так, тогда возникает сомнение, можем ли мы понимать организмы как орудия и машины. Если это принципиально исключено, тогда в биологии просто невозможен подход, при котором сначала живое существо воспринимается как машина, а затем в него привносятся сверхмашинные функции. Хотя такой подход в большей степени учитывает явления жизни, чем какая-нибудь чисто механистическая теория, он все-таки проходит мимо центральной проблемы, к которой мы вынуждены вновь и вновь возвращаться, а она такова: понять изначальную, самобытную природу живого и выяснить, не способствует ли этому пониманию тезис «животное скудомирно» — хотя бы в той мере, в какой благодаря ему намечается действительный путь для конкретного сущностного истолкования жизни вообще.

Если даже организм нельзя понять как орудие и машину, мы, *характеризуя существо машины и орудия*, все-таки получаем возможность четче обрисовать организм в сравнении с другими видами сущего. Откуда и как организм должен получить позитивное определение — дальнейший вопрос. Не вдаваясь в подробное истолкование, попытаемся прояснить эти связи на тех простых примерах, которые Вы сами можете проработать дальше.

Молоток — это орудие, т. е. вообще средство, нечто такое, суть которого — чему-то служить. По своему собственному бытийному характеру оно есть «нечто

для того, чтобы», а именно для изготовления чего-то и, соответственно, для восстановления, для улучшения, но также годится для раздробления в смысле кустарно обрабатываемого материала. Но не всякое средство — орудие в более узком и собственном смысле. Например, ручка для письма — это средство для написания, сани — средство передвижения, но это не машины. Не каждое средство — орудие и тем более не каждое орудие и не каждое средство — машина. Средство передвижения *может* быть машиной, и таковы, например, мотоцикл или самолет, но это не обязательно. Средство написания может быть машиной (например, пишущая машинка), но это тоже не всегда именно так. Говоря в общем и целом, это означает: всякая машина есть средство, но не наоборот, не всякое средство — машина.

Однако если всякая машина — средство, это тем не менее не означает, что всякая машина — орудие. Таким образом, машина и орудие, а также орудие и средство не совпадают друг с другом. Поэтому машину с самого начала невозможно понять как совокупность орудий или как сложное орудие. А если — тем более — организм совсем не так отличается от машины, как она от средства, тогда определение организма как комплекса орудий и подавно не выдерживает критики. (Но именно такое определение организма и дает весьма заслуженный исследователь Вильгельм Ру. «Механика развития» («*Entwickelungsmechanik*»)⁴⁷). Невозможно и вслед за Якобом Иксюлем, одним из наиболее проникательных биологов современности, характеризовать машину как лишь «несовершенный организм» — до тех пор, пока организм считается структурой живого как такового.

⁴⁷ Roux W. Gesammelte Abhandlungen über Entwicklungsmechanik der Organismen. Leipzig, 1895. Первый том (статьи I—XII) в основном посвящен функциональной аккомодации; второй том (статьи XIII—XXXIII) — механике развития эмбриона. См. также: Roux W. Vorträge und Aufsätze über Entwicklungsmechanik der Organismen. Heft 1: Die Entwicklungsmechanik, ein neuer Zweig der Biologischen Wissenschaft. Leipzig, 1905.

Машина — это средство, которое как таковое для чего-то годится. Всякое средство — это так или иначе изделие. Соделываемость, производство машин мы называем машиностроением. Аналогичным образом мы говорим об изготовлении инструментов (средство, аппарат, (музыкальный) инструмент). Изготовление совершается — не только как строительство, но и как производство — по плану. Не всякий план — строительный план (есть план передвижения, или расписание, есть план военной операции, план ремонта). При изготовлении средства план заранее определен полезностью этого средства. Уровень полезности заранее определяется представлением о том, чему должно служить средство, а также машина. Всякое средство есть то, что оно есть и как оно есть, только в определенной связи. Эта связь всякий раз определяется всей целостностью имени дела с чем-либо. Даже в основе простой связи молотка и шляпки гвоздя лежит более широкий контекст имени дела с чем-либо, который учитывают при составлении плана и который учреждается прежде всего через определенное планирование. Мы почти всегда употребляем слово «план» в смысле наброска некоей запутанной связи. В производственном плане по изготовлению машин заключено предварительное упорядочение структуры, в которой туда-сюда по отношению друг к другу движутся отдельные части находящейся в работе машины. Можем ли мы сказать, что в таком случае машина — это некое сложное средство? Но для того, чтобы какое-нибудь средство приобрело характер машины, решающим является не просто составность его структуры, а самостоятельная, разворачивающаяся в определенный период времени подвижность этой структуры, настроенной на определенные движения. К этой самостоятельно разворачивающейся подвижности структуры принадлежит возможность определенного механического приложения силы. Определенным образом структурированные разворачивающиеся подвижности вступают в характерную для них взаимосвязь, единство которой предписано тем, что призвано совершить «машинное»

средство. Мы говорим о машиностроении. Но не все, что можно и нужно построить, есть машина. Потому, когда нам предлагают дом как машину для проживания, а стул как машину для сидения, это еще раз свидетельствует о том, что сегодняшнее мышление и понимание совершенно лишено почвы. Есть люди, которые в таком безумии даже усматривают некое великое открытие и предвестие новой культуры.

Итак, основываясь на этом пока еще приблизительном разъяснении сущностной разницы между средством, орудием и машиной — промежуточный феномен аппарата и инструмента мы оставляем в стороне — мы уже можем задать более ясный вопрос: можно ли сказать, что органы живого существа — это «орудия», а само это существо как организм — машина? Даже если первое верно, второе из него не следует. Правда, в биологии принимается и то, и другое: или совершенно определенно в теории, или в смысле тех общих представлений, которые беспечно кладут в основу неких особых постановок вопросов, — представлений, которые словно объявляются вне закона. Об органах чувств говорят как об орудиях этих чувств, говорят также об орудиях пищеварения, как будто такие понятия — самые однозначные и в данном случае самые оправданные, хотя мы все-таки, глядя с анатомической точки зрения, констатируем глаза, уши, языки и тому подобное, благодаря чему животные видят, слышат, определяют на вкус. Уже эти фактически констатируемые «орудия чувств» показывают, что через свою чувственность животное имеет отношение к чему-то другому и обладает тем окружением, куда мы можем переместиться. Зоолог, наверное, скажет: пусть конструируют всевозможные логические, абстрактные различия между средством, орудием, аппаратом и машиной — все равно мне это никак не помогает и не устраняет решающего для меня факта, что у животных есть орудия чувства и органы чувств. Да, конечно, но остается вопрос: действительно ли орудие и орган — одно и то же; не получается ли так, что здесь, несмотря на всяческое обращение к фактам, как раз зоолог и падает

жертвой запутанной семантики — и так ли уж не важна для исследования этих фактов, так ли в конечном счете не имеет никакой решающей силы остающаяся неясность в различении орудия и органа.

б) Сомнительность механического понимания жизненного движения

В биологии аналогом этой двоякости — органы чувств и орудия чувств — являются рассуждения о *жизненном процессе*. Наряду с фактом наличия таких орудий чувств есть и тот факт, что живое (животное) находится в движении; что в живом существе наличествуют какие-то процессы. Жизненный процесс — это структура протекающих во времени движений, основным из которых считается рефлекс. Поэтому можно поставить задачу исследования рефлекторных дуг — как в отдельности, так и в их взаимосвязи. Организм при этом предстает как связка рефлекторных дуг. Да, живое находится в движении; да, эти движения можно понять и проследить механистически, и нет никаких сомнений в том, что это будет способствовать получению содержательных и, быть может, важных результатов. Но возможность механистического понимания жизненного движения еще ничего не говорит в пользу того, что теперь специфическая подвижность жизни постигнута в ее исконности, так что всякий конкретный вопрос о жизненном движении определяется именно отсюда. Возможность представлять животное как связку рефлекторных дуг совсем не доказывает, что тем самым организм исследован как таковой, даже вообще просто понят. Надо еще раз со всей однозначностью подчеркнуть: при исследовании фактов по путеводной нити *непроясненных* и *недостаточных* теорий всегда обязательно что-то обнаруживается. Результаты есть результаты. Конечно, если мы — как это сегодня часто бывает — нацелены на результат, тогда наука сослужила свою службу. Но вопрос вот в чем: что дают эти результаты для понимания рассматрива-

емой области как таковой, что они дают для познания элементарной простоты *сущностного наличия* животного, растения и материи? Об этом надо было вспомнить еще раз, потому что при теперешнем и будущем рассмотрении проблемы не так-то легко, не претерпевая грубых недоразумений, пробраться между упомянутой интеллектуальной заносчивостью философии и запутанностью науки в ее фактах.

Подытоживая, можно сказать так: организм имеет органы. Да, это верно, но разве они — орудия? Организм — это процесс. Да, это так, но разве основную черту подвижности можно уловить с помощью механистического понятия движения? Какова же, в таком случае, наша ближайшая задача? Нам надо попытаться сделать так, чтобы в зоологии и биологии признали, что органы — это не просто орудия, а организм — не просто машина. Он — нечто большее, нечто такое, что *за* орудием и *над* ним. Но эта задача излишня, потому что — явно или неявно — такое в биологии признается. Но *тот* факт, что это все-таки происходит, и *как* происходит — вот что оказывается самым роковым. Почему? Потому что, когда за организмом признается нечто «сверхмашинное», кажется, будто тем самым самобытность живого учитывается, но в действительности именно такое соображение не устраняет первого подхода, а санкционирует его, привносит и его в основное определение организма, где он лишь упрочивается, чтобы таким образом еще больше затушевать изначальную теорию существа жизни или же склонить к признанию каких-то сверхмеханических сил (витализм).

§ 52. Вопрос о существовании органа
как вопрос о возможностном
характере мочи (*das Können*) животного.
Пригодность средства как готовность
для чего-то; пригодность органа как способность
на что-то

Но — чтобы спросить конкретно — в какой мере орган не является орудием? В какой мере он — не орудие, но в то же время как-то тяготеющий к нему — в том смысле, что организм что-то приводит в сферу орудия и это что-то «маркирует» как орган — одним словом, в какой мере организм — некая сверхмашинная структура? Орган, например, глаз — все-таки для зрения. Это «для зрения» имеет силу не как любое, связываемое с глазом свойство, но как само его *существо*. Глаз — орган зрения — для зрения. Но как раз пригодность к чему-либо и определялась как особенность средства. Разве тогда глаз не средство — не средство для зрения, даже если он, возможно, и не орудие, так как с его помощью ничего не производится? Или даже такая оговорка не подходит? Разве мы не можем сказать, что он производит отображение на сетчатке и тем самым — зримое и узренное? Глаз — для зрения. Так что же: глаз производит зрение? Чтобы решить вопрос об «орудийном» характере глаза, мы должны спросить конкретнее: *видит ли животное потому, что имеет глаза, или оно имеет глаза, потому что может видеть?* Почему у животного есть глаза? Почему оно может иметь такое? Только потому, что оно может видеть. Иметь глаза и мочь видеть — не одно и то же. Только *мочь видеть* (*das Sehenkönnen*) делает возможным обладание глазом, каким-то образом делает его необходимым. Но в какой мере и на каком основании животное может видеть? В чем заключается осуществление этой *возможности*, этой *мочи*? Что это вообще за возможность — мочь видеть? Каков характер этой возможности? Говоря по существу: *каким* вообще должно *быть* сущее, чтобы *возможность этой мочи видеть* принадлежала его *способу бытия*?

Мочь видеть — это сущностная возможность животного. Отсюда, правда, не следует, что каждое животное фактически должно иметь глаза: это просто означает, что мочь видеть как возможность коренится — как таковая — в животности. Однако животность не должна непременно разворачиваться до этой определенной возможности и приводить к тому, чтобы в животном непременно появлялись глаза. Но в своем бытии, вообще в своем способе бытия, она должна быть такой, чтобы ей принадлежали такие возможности, как мочь зрения, слуха, обоняния, осязания. Но как нам понять возможностный характер этой «мочи»?

Для этого надо исходить из самого ближайшего, из органа, который явно принадлежит такой мочи и сам, как мы говорим, служит для зрения, для слуха, делает их «возможными» (двусмысленно!). На основании *этой* пригодности к названному он максимально сближается со средством, вообще с орудием и в большинстве случаев отождествляется с ним. Именно здесь, где они оба, орган и орудие, максимально сближаются в том, что касается их пригодности, надо увидеть *решающее различие*. Орган, например глаз, служит для зрения. Пишущая ручка, будучи средством для письма, служит этому письму. Спору нет, и то, и другое служит чему-то, но чему-то различному, зрению и письму, хотя различному лишь настолько, что в одном они совпадают: речь идет о человеческом действии. Нам же надо говорить о животности, об органах животного. Мы неожиданно заговорили о человеке, а как раз тут и возникает вопрос: тождественно ли то, что мы называем человеческим зрением, зрению животного. Зрение и зрение — не одно и то же, хотя и у человека, и у животного есть глаза, и даже их анатомическое строение одинаково. Но даже если мы, остановившись на зрении животного, оставим его в его полной загадочности и сравним орган этого зрения (глаз) со средством для письма, мы легко увидим различие, которое заключается не только в том, *чему* служат орган и средство, но и в другом. Ручка есть нечто *для себя* сущее, нечто под-

ручное для употребления *некоторыми* и к тому же *различными* людьми. Глаз же, являющийся органом, для тех, кто им пользуется, *никогда* не есть *такое* наличное: всякое живое существо может видеть лишь *своими* глазами. Эти глаза и все органы не наличествуют для себя, подобно употребляемой вещи, средству: они встроены в то сущее, которое ими пользуется. Итак, мы видим *первое различие*, когда говорим: орган есть орудие, встроенное в пользователя.

Но что значит это «встроенное»? Куда встроенное? В организм? Но его природу мы как раз и хотим понять путем прояснения различия между органом и средством. Поэтому пока нам надо спросить по-другому: теряет ли орган свой «орудийный» характер лишь благодаря своей «встроенности» в пользователя или же он по самой своей сущности вообще никогда не имел такого характера? Решить этот вопрос можно только в том случае, если мы вновь постараемся выявить уже упомянутое нами различие между пригодностью органа и средства, глаза и пишущей ручки. Для этого, однако — как мы теперь видим — недостаточно ни указания на разницу в том, чему служат орган и средство, ни разговора о том, как именно — грубо говоря — наличествует каждый из них: встроенно или самостоятельно. Наоборот, если и существует различие между средством как таковым и органом как таковым, то оно должно скрываться в характере *самой пригодности* того и другого, а не только в том, чему они служат. То, что существует так, что оно чему-то служит, дает возможность чему-то другому. В этом смысле *дающим возможность* может быть только пригодное, если оно как таковое *имеет возможность*. Здесь эта особенность — особенность иметь возможность — не означает «быть снабженным каким-то свойством» — она означает: согласно своей самобытности быть так, чтобы в самом этом так-бытии заключалось имение-возможности, чтобы это так-бытие было ничем иным, как только этим имением-возможности. Ни в средстве, ни в органе их служение чему-то не является только наличным признаком, по которому мы опознаем их как

орган или средство; равным образом, это их служение — не последующее или попутное свойство, которым они обладают среди прочего: в *пригодности* как орган, так и средство имеют и находят само свое *существо*.

Быть пишущей ручкой означает каким-то образом быть для писания. С этой целью ручка произведена, изготовлена как вот это определенное средство. Только тогда, когда она в процессе этого изготовления достигла определенной пригодности, определенного дачения возможности, — она готова. Производство средства как его изготовление делает это средство *готовым* в двояком смысле. Оно готово в смысле своей *завершенности*. Но эта завершенность состоит как раз в той готовности, согласно которой «готовый» одновременно означает *ловкий в его употреблении, искусный* в своей готовности предложить себя для чего-то.* Именно эта приготовленность, которая совершилась в процессе изготовления, наделяет средство «сноровкой», «ловкостью», необходимой для писания. Хотя «готовность» (*die Fertigkeit*) во втором значении, в значении «ловкости», например, «ловкость рук» (*die Handfertigkeit*), мы употребляем не по отношению к средству и материальным вещам, а по отношению к действиям человека и, быть может, к способу бытия животных, тем не менее мне хотелось бы, не убоившись насилия над языком, применить это второе значение к *специфическому способу услужливой пригодности средства*, потому что «готовность» одновременно может означать: приготовленность в процессе и во время процесса производства, изготовления, каковое изготовление доставляет и предоставляет это сноровисто готовое как для себя наличное и находящееся под рукой в его ловкой готовности быть употребленным. Изготовленное средство дает возможность использовать его для... оно имеет ту или иную сноровистую готовность к..., коренящуюся в его изготовлении. Ручка и, таким

* Прилагательное *fertig* имеет два значения: «готовый» и «умелый», «искусный». — *Прим. пер.*

образом, всякое средство есть — если оно есть — в существе своем нечто искусно готовое, и это означает готовое, чтобы им писать. Средству принадлежит готовность в этом специфическом и определенном смысле. Ручка как средство готова для писания, но у нее нет способности к писанию. Она *qua* ручка *неспособна* писать. Все дело в том, чтобы *готовность* как *определенный вид мочи*, которую мы приписываем средству, отличить от *способности*.

Возможности служить чему-либо по своему возможностному характеру различны. Возможность, которую имеет и предлагает средство, как возможность отличается от той возможности, т. е. той мочи, которую мы приписываем *способности*. Средство *пребывает в готовности*. *Орган* — так мы утверждаем — *имеет* ту или иную *способность*. Потом станет ясно, так ли уж адекватны эти наши выражения. Пока нам надо подробнее разъяснить этот *второй вид имени и давания возможности* и тем самым подвести к самому *существу органа и организма*, благодаря чему одновременно появится возможность отличить орган от средства, орудия и машины.

Итак, средство пребывает в той или иной готовности, орган же имеет ту или иную способность. Но, например, глаз, который мы раньше как орган отличили от ручки, все-таки так же не имеет самостоятельной способности видеть, как ручка — способности писать, тем более что раньше мы сказали: сама возможность зрения есть условие возможности появления глаза как органа. Нам надо учитывать, что орган сам по себе тоже не имеет способности видеть, и мы не должны заострять внимание на ней в угоду тому различию между готовностью и способностью, которое хотим выдвинуть. Но на самом ли деле мы придерживаемся фактического положения дел, когда говорим: глаз как таковой так же не имеет способности, как ее не имеет ручка? Разве мы берем глаз как глаз, когда берем его как таковой в его обособленности? Или здесь уже сокрыта решающая ошибка, которая одна и делает возможным отождествление глаза как органа с наличествую-

щим для себя самого подручным средством? Глаз как таковой как раз не является глазом. Это значит, что он никогда не является орудием, которое потом было куда-то встроено. Наоборот, он изначально принадлежит организму, как бы исходит из него, что, в свою очередь, не означает, что организм изготавливает органы.

Органы имеют способности, но имеют именно *как органы*, т. е. как то, что *принадлежит* организму. Орудие же, напротив, исключает сущностную принадлежность чему-то другому — исключает в том смысле, что такая принадлежность не наделяла бы его возможностью быть способным к чему-то. Если же, с другой стороны, орган как орган, т. е. как принадлежащий организму и вырастающий из него, имеет способности к чему-либо, тогда надо сказать точнее: не орган имеет какую-то способность, а *организм имеет способности*. Именно *он* может видеть, слышать и тому подобное. Органы «лишь» для зрения, но тем не менее они — не орудия. Органы — не *дополнение*, встроено в способность: они вырастают из нее и восходят в ней, пребывают в ней и в ней же «закатываются».

Как нам понимать это соотношение между органом и способностью? Становится ясно: надо говорить, что не орган имеет способности, но *способность имеет органы*. Раньше мы говорили: средство *пребывает* в определенной готовности, а орган *имеет* способность. Теперь мы видим, что более верно обратное: в процессе своего изготовления средство *приобрело* определенную *готовность к чему-то* и *обладает* ею. Орган же наоборот *пребывает* в том, что им *обладает способность*. Обладающее — это способность, а не орган. Бытие-способным создает себе органы, а не органы снабжаются способностями или даже готовностями.

§ 53. Конкретная связь между бытием-способностью
и принадлежащим ему органом как услужение,
отличающееся от пригодности,
свойственной средству

Но что это значит: бытие-способным создает себе органы? Получается, что *способность* как определенный вид бытийной мочи (*das Seinkönnen*), имения и давания возможностей, отличается от *готовности к чему-либо* не только по своему характеру, т. е. как некий вид этой мочи: получается, что *бытие-способным* и *бытие-готовым для чего-либо* предстают как *принципиально различные способы бытия*. Поэтому в соответствии с тем ракурсом, который мы взяли, нам надо попытаться конкретнее рассмотреть природу связи между *бытийной способностью* к зрению, обонянию, хватанию, пожиранию, перевариванию и *принадлежащим к этой способности органам*, а точнее говоря — между ней и самим способом этой принадлежности. Быть может, решающая проблема кроется как раз в характере этой принадлежности.

При первом подходе хочется, причем вполне закономерно, сказать: организм сам производит свои органы, а тем самым — и себя самого, в противоположность средству, которое всегда должен изготовить кто-то другой. Уже поэтому он как-то отличается от машины, которой нужен отличающийся от нее изготовитель, по своему способу бытия являющийся человеком. Чтобы быть машиной, машине нужен не только ее изготовитель, но и руководство по эксплуатации. Сама она не может настраиваться на эксплуатацию и перестраиваться по ее ходу, тогда как организм руководит своей собственной подвижностью, включается в нее и видоизменяет ее. Наконец, если машина получила повреждение, ей нужен ремонт, производимый со стороны, что опять-таки может произойти только через бытийный способ того, кто умеет и изготовить машину, тогда как организм в определенных границах сам восстанавливается и обновляется. Вообще *самосозидание*, *самонаправление* и *самообновление* — это, по-видимо-

му, те моменты, которые отличают организм от машины и одновременно намечают своеобразные направления, в которых он как организм имеет способность и получает ее.

Если посмотреть на факты, то все сказанное, по-видимому, не вызывает сомнения. Указывается и на своеобразие организма в сравнении с машиной, а также на своеобразие принадлежности органов к организму в сравнении с принадлежностью частей машины к ней самой. И все-таки это указание опасно, потому что может привести и постоянно приводит к такому заключению: если организм имеет эту способность к самосозиданию, саморуководству и самообновлению, тогда в нем заключено собственное действовање и сила, энтелехия и жизненное начало, которое все это и вызывает («*природный фактор*»). Но с таким пониманием мы уже оказываемся в конце проблемы, т. е. оно не допускает ее развития. Настоящая проблема сущностного определения жизни может вообще не возникнуть, потому что теперь жизнь вверяется какому-то моменту действоваания. О том, что вдобавок ссыла на такую силу и энтелехию совершенно ничего не проясняет, мы пока вообще не будем говорить. Несмотря на подобные попытки прояснить существо организма, которые, в борьбе с механицизмом, прежде всего широко заявили о себе в так называемом витализме, есть смысл оставить открытым вопрос о том, можно ли и в какой мере можно прояснить природу *сущностной связи между способностью организма и органами* ссылкой на упомянутые факты — как уж мы говорим — самосозидания, саморуководства и самообновления. Если это удастся, тогда существо бытия-способным вообще проявится отчетливее в его отличии от готовности.

Но если мы на самом деле хотим застраховаться от того наивного объяснения организма, какое получаем с помощью ссылки на соответствующие факты, тогда нам, наверное, надо *конкретнее* вникнуть в структуру организма и многообразие его органов. Прежде всего мы должны изучить связь отдельных органов с центральным управлением организма, которое известно

под названиями центральной нервной системы, нервной проводимости, раздражения, возбуждения и всего того, что сюда входит, т. е. рассмотреть анатомическое строение органов, например, органов чувств, органов пищеварения. Быстрее всего мы сможем это осуществить на организмах, которые обнаруживают максимально полиморфное органическое единство. Спору нет, здесь надо оглядеться вокруг, особенно если мы не хотим, чтобы наше рассмотрение превратилось в сплошное абстрактное размышление, состоящее из одних лишь понятий. И тем не менее мы можем, даже, наверное, должны избрать для нашего основного замысла *другой путь*. Он нисколько не легче предыдущего, но, пожалуй, таков, что основательнее и глубже раскрывает перед нашим взором существенные факты и тем самым — проблемы. Не высшие, более сложные и жестче структурированные животные, но как раз низшие, так называемые *одноклеточные* простейшие, амёбы и инфузории, которые как будто не имеют никаких органов, — именно они, будучи рассмотренными с философской точки зрения, лучше всего позволяют нам вникнуть в природу органа. Здесь я не вдаюсь в проблему протоплазмы: в качестве общего представления я беру приблизительное понятие о ней.

Не случайно, что понятие протоплазмы, а также само наименование возникли не в зоологии, а в ботанике. В распоряжении так называемых низших животных — амёб, инфузорий — находится только протоплазма одной единственной клетки. Различают эндоплазму и эктоплазму. Протоплазменные простейшие бесформенны, лишены структуры. У них нет никакой устоявшейся формы, и потому мы называем их «переменчивыми», амёбами. Они всегда сами формируют необходимые для них органы, а затем за ненужностью уничтожают их. Таким образом, их органы существуют какой-то миг. Так обстоит дело с амёбами. У инфузорий некоторые органы постоянны, а точнее все те, которые связаны с хватанием и продвижением, в то время как вегетативные органы, отвечающие за питание, непрочны (*paramaesium*). Другие органы

зависят от протоплазмы. «Вокруг каждого куска образуется пузырь, который сначала становится ртом, потом желудком, затем кишкой и, наконец, задним проходом»⁴⁸. Таким образом, перед нами определенная последовательность органов, которые в определенной последовательности сами себя уничтожают. Отсюда совершенно четко следует: *способности* к пропитанию, пищеварению существуют *раньше соответствующих органов*. Но в то же время эта способность, которую мы во всей ее процессуальной связи описываем словом «питание», сама регулируется, даже предстает как регулируемость в отношении определенной последовательности процессов. Сначала возникает рот, затем кишка, но не наоборот.

Но — можно было бы возразить — разве все, что мы здесь говорим, ссылаясь на природу одноклеточных животных, не является самым блестящим доказательством того, что коль скоро организм создает свои органы, а потом уничтожает их, то он их просто изготавливает? Стало быть, орган — это средство, а поскольку он сам всегда служит для изготовления чего-то еще, то он — орудие (например, орудие пищеварения). Тот факт, что в упомянутых случаях изготовленный орган существует лишь короткое время, не может служить серьезным доводом в пользу отличия организма от средства, тем более что есть животные, у которых их готовые органы существуют длительное время. Конечно, в каком-то смысле неважно, как долго на самом деле существует изготовленный молоток как таковой и когда именно его уничтожают: он и так уже молоток. Что касается органов, то здесь не все равно, как долго они существуют и когда возникают. В процессе питания простейшего животного только что образовавшийся желудок должен вскоре исчезнуть ради появления кишки. Существование прочно сформировавшихся органов, например, у высших животных, связано с продолжительностью их жизни, причем не толь-

⁴⁸ Uexküll J. von. Theoretische Biologie. Berlin, 1928. S. 98 (изд. 2-е, полностью переработанное).

ко с объективно констатируемым временем, в течение которого животное живет, но и с той продолжительностью, на протяжении которой оно жизнеспособно. Даже если сейчас мы не вникаем в проблему взаимоотношения организма и органа, все равно уже при первом размышлении на эту тему становится ясно, что *отношение ко времени у органа и средства принципиально разное*, а это тем более упрочивает сущностное различие между способами их бытия, коль скоро с метафизической точки зрения время имеет центральное значение для этих способов.

Но что касается нашего специфического вопроса — вопроса о том, нельзя ли именно с помощью протоплазмы доказать, что органы обладают характером средств — то теперь мы прежде всего могли бы снова подчеркнуть, что как раз органы-то и не изготавлиются — в том смысле, что они никогда не остаются где-нибудь «валяться» как средства: в том, *что* они суть и *как* они суть, они всегда остаются связанными с жизненным процессом животного. Кроме того, надо отметить, что простейшие для своего передвижения создают себе псевдоподии, и хотя они вновь и вновь растворяют их в прочей протоплазме, но возвращаются в эту «смесь» до определенной меры: когда такая псевдоподия одного простейшего соприкасается с псевдоподией другого, состоящего из такой же материи, она никогда не перетекает в него и не смешивается с чужим клеточным содержимым. Это означает, что орган *остается вобранным в способность* осязания и передвижения и она же может его вернуть и уничтожить.

Но какова картина там, где сформировавшиеся органы обладают прочной структурой и где обнаруживается устойчивая форма животного? Здесь, у всех более высших животных, наблюдаемая неизменность и продолжительность могла бы заставить — и фактически снова и снова заставляет — воспринимать органы обособленно, как таковые, а именно как орудия. Мы говорим, что неизменность структуры органов и продолжительность их существования как прочно сформировавшихся к этому и склоняет, т. е. эти моменты

создают видимость того, что органы суть нечто наличное, остающееся неизменным во всех изменениях жизни животного — тем более если сравнить их с относительным разнообразием того, что животное может совершить с их помощью. В результате у наблюдателя возникает искушение наделить эти органы определенным видом наличествования, если он не воспринимает орган в организме. Впрочем, любой наблюдатель станет утверждать, что он не упускает этого из вида. Тем не менее решающим оказывается то, как понимается организм и понимается ли он настолько исходно, что в этой исходности обнаруживается специфический способ бытия живого (*das Lebendige*), наделяющий упомянутую неизменность и длительность существования органа тем совершенно особым бытийным характером, который принципиально отличается от подручности и вокруг-нахождения, которые свойственны орудию. Хотя кажется, что органы длительны и наличны в своем существовании, они все же даны в том *способе бытия*, который мы называем *жизнью*.

Мы сказали: отличительная черта органа заключается в том, что он остается привязанным к самой возможности, т. е. не откладывается в сторону как нечто изготовленное. Но орган не только лишь в негативном смысле привязан к способности: *он позитивно принадлежит ей*. Мы говорим: *способность берет орган к себе на службу*. Если говорить в более точной связи с нашим ведущим вопросом, тогда получается так: то самое «для того чтобы», которое мы наблюдаем в каждом средстве, орудии и в каждой машине, принципиально отличается от того «для того чтобы», которое характерно для органа, если сравнить его со средством. Глаз не просто пригоден для зрения, как ручка пригодна для письма: здесь орган стоит на службе у той способности, которая его образует. Изготовленное готовое (*das Fertige*) как таковое *пригодно-для*, тогда как орган, возникающий из способности, *служит*. *Пригодность* и *служение* — не одно и то же. Орган всегда своим служением принадлежит той способности, которая его образует; он никогда не может быть лишь приго-

ден для нее. Если «для того чтобы», характеризующее орган, означает «стоять на службе способности», тогда способность как таковая должна делать возможной это услужение, сама должна обладать исходным характером услужения. Тем самым мы только теперь приближаемся к возможностному характеру способности в ее отличии от готовности.

Когда готовое готово, это означает не только 1) то, что оно завершено и 2) что оно пригодно для... , но также означает 3) что в своем специфическом бытии (бытии-средством) оно как таковое дальше двигаться не может: с ним покончено в том смысле, что оно есть и остается именно чем-то изготовленным и только в таком качестве к нему можно обращаться и его использовать. Хотя в своем бытии-средством оно делает возможным и предписывает определенное его использование, но самим использованием средство не только не распоряжается (в смысле будет ли это использование или нет и как именно), но в своем «средственном» бытии не имеет для этого никакого принуждения. Средство только пригодно для чего-то и на этом его бытие закончено. Если ему надо послужить в своей специфически возможной *пригодности*, тогда сначала по отношению к нему должно совершиться другое, отличное от производства действие, которое одно лишь и вырывает для средства его возможное служение. Хотя молоток готов забивать, в его бытии-молотком *нет напора к этому действию*: готовый молоток находится вне возможного забивания. В свою очередь, то, что — например, глаз — принадлежит *способности* (в данном случае глаз служит способности видеть), может быть таковым только потому, что *способность в самой себе обращена к служению* и как таковая может «взять на службу». Что и как она берет на службу, возникновением этой службы и ее масштабами способность руководит сама. Готовое (*das Fertige*) пригодно, способное же (*das Fähige*) в своем способствовании как таковом находится в услужении. Способность есть *предание себя себе, опережающее предание себя своему собственному «для чего»*. Бытие готового, готовность (*die Fer-*

tigkeit) ничего такого не знает. Находясь в своем специфическом бытии-молотком, молоток никогда не будет «тяготеть» к забиванию как тому специфическому действию, к которому он пригоден, тогда как своеобразие *способного* как такового состоит в том, чтобы в себе самом заранее устремляться к своему «для чего». Таким образом, открывается *совершенно новая связь*, в которую нас увлекает бытие-способным в отличие от бытия-готовым со всеми его изготовленными и использованными вещами. Как только мы сделаем шаг от бытия-способным к сокрытому в нем способу бытийствования, мы сумеем постичь эту специфическую возможность «способствования», очертить орган в его принадлежности к организму и тем самым решить вопрос о том, является ли организм — так, как мы его теперь понимаем — условием возможности скудомирия животного или же наоборот именно скудомирие вообще помогает нам понять, почему живое может и должно быть организмом. Если верно второе, тогда одновременно выясняется, что тезис, согласно которому животное скудомирно, — это не просто обычное высказывание о каком-то привходящем свойстве животного, а сущностное положение.

Прежде чем продолжить наше сущностное разъяснение природы органа, подытожим то, к чему мы пришли. Как средство, так и орган обнаруживают то, что мы формально определяем как «для того чтобы». Каждый имеет в себе возможности и предлагает их для определенного их использования. Предложение возможностей для них обоих — не какое-то дополнительное свойство, как будто молоток сначала именно молоток, а кроме того еще и нечто пригодное для забивания: нет, пригодность принадлежит именно его специфическому бытию. Но предложение это принципиально различно. По своему возможностному характеру и способу бытия они отличаются друг от друга как *готовность к чему-либо* и *способность на что-то*. Средство, например, пишущая ручка, готова к тому, чтобы ей писали, но сама не способна к писанию. Мы видели, что даже орган, если брать его обособленно, не спосо-

бен к тому, чтобы видеть, хватать и т. д. Это указывает на то, что специфическая возможность, даваемая органом, в себе самой зависит от принадлежности к организму. Обнаруживается, что способность, которую показывает сам орган, не принадлежит ему как органу, но наоборот орган принадлежит этой способности. Способность создает себе определенные органы. О «встроенности» органов в организм мы можем говорить только в том смысле, что способность создает себе те или иные органы, т. е. получается, что способность себе самой встраивает и сама удерживает тот или иной орган. Пока орган удерживается в организме, он — орган.

Разъяснение природы организма зависит от того, можем ли мы раскрыть внутреннюю связь между ним и органом. Путь к этому намечается из того, что организм сам собой руководит, сам себя производит и обновляет. Здесь обнаруживается та черта самости, которая как раз и привела к тому, что ее начали слишком спешно объяснять и, по аналогии с нашей собственной самостью, говорить о душе животного, о некоей силе, о жизненной силе. Не опровергая того факта, что организм обнаруживает черту самости, нам пока надо отвлечься от такого объяснения и попытаться *из внутренней структуры способности продвинуться в сторону существа организма*, который определяется этой способностью.

Отношение между органом и организмом мы показали на примере одноклеточного живого существа. Здесь обнаруживается следующее: способности и весь их порядок в процессе пищеварения, например, во время роста, предваряют органы. Это якобы только подтвердило мысль о том, что организм производит органы и поэтому последние можно считать орудиями. Но мы увидели, что организм не оставляет органы, а удерживает их в себе. Это удержание — если сравнивать его со средством, которое самостоятельно — не недостаток, но, метафизически говоря, более высокое определение. Орган остается связанным со способностью, он *служит* ей. Орган — не нечто налично пригодное для способности: он служит вместе с нею. Это выража-

ется в том, что способность как таковая имеет характер служения — в отношении к самому организму. Это услужение органа или лежащую в его основе способность нам надо подробнее рассмотреть в его сравнении с пригодностью, которая характерна для средства.

§ 54. *Регулирование, которое приносит с собой
способное, в его отличии
от нахождения под предписанием,
характерного для готового средства.
Самопродвижение в свое «для чего»
как побудительный характер способности*

В отношении своего возможного использования *готовое средство* находится под выраженным или невыраженным *предписанием*. Предписание задается не готовностью средства, а всегда берется из того плана, который уже определил производство этого средства и его специфический характер именно как средства. Что касается не готового, а *способного*, то оно наоборот не стоит под предписанием, а само *приносит с собой регулирование* и *регулирует*. Оно каким-то образом продвигает себя в свое бытие-способным. Это самопродвижение и продвинутость в свое «для чего» возможны для способного только в том случае, если бытие-способным вообще *побудительно*. Способность всегда есть только там, где есть побуждение. И только там, где есть побуждение — там уже каким-то образом, пусть совершенно неупорядоченно и лишь на уровне попытки, присутствует способность и там же, с другой стороны, существует возможность дрессуры. Побудительное удержание себя в состоянии продвинутости в свое «для чего» наделяет «способствование» свойством «промеривания», измерения в формальном смысле, тогда как с готовностью все как раз уже готово. Это измерение еще не взято в пространственном смысле, но, пожалуй, это «размерное» свойство побуждения и всего услужливо способного есть условие возможности того, чтобы животное совершенно

определенным образом могло «промерить» пространство, будь то пространство полета или то специфическое пространство, которое имеет рыба, — пространства, которые по своей структуре совершенно различны. «Для того чтобы», характерное для отсылки, свойственной средству, лишено побуждения. Молоток сообразно своему оформлению, своему материалу просто *пригоден* для забивания. Самопродвижение в свое собственное «для чего» и тем самым это промеривающее бытие способности — уже саморегулирование. То, что совершается способностью, регулирование упорядочивает не задним числом, а в самом продвижении. В продвигающем выдвигении регулирование упорядочивает последовательность тех «приведений в действие», тех «тяготений», которые на уровне возможности принадлежат той или иной способности. Это регулирование властно пронизано основной чертой способности к..., например, к тому, чтобы видеть, т. е. пронизано основным побуждением, которое понуждает и принуждает сквозь всю последовательность тяготений. Как таковые эти *тяготения*, каждый раз вырастающие из побудительной способности, — не просто причины тех или иных жизненных движений, например, питания или передвижения: будучи *побуждениями*, они всегда изначально пронизывают собою все движение. Потому эти побуждения никогда не бывают чисто механическими, хотя их и можно представить таковыми, если не обращать внимания на их структуру, в которой заключена специфическая мочь (*das Seinkönnen*) и тем самым — способ бытия этих побуждений. Для этой структуры принципиально не существует никакой математики, она принципиально не математизируема.

Поэтому регулирование, всегда заключающееся в способности как таковой, есть структура иерархически и инстинктивно упорядоченных, как бы забегающих вперед выпадов, предрешающих последовательность движений, которая возникает, когда способность начинает действовать. Пребывая в своем специфическом бытии, способность в этом самопродвижении всегда

уже имеет *пред-*взятой возможную область будущего свершения. Но, несмотря на все это, здесь никак нельзя допускать мысль о сознании, о чем-то «душевном», а также о «целесообразности». С другой стороны, надо сразу же заметить, что природа способности и побуждения все еще не исследована до последних сущностных причин, но, пожалуй, исследована в такой мере, что мы можем попытаться разъяснить услужение того, что, противопоставляя это услужение пригодности, свойственной средству, мы называем органом. Одновременно открывается горизонт для возвращения от органа к организму.

§ 55. *Опрашивание работы, сделанной взятым на службу органом, в контексте служебной способности*

Итак, обладая побудительным характером, способность в самой себе *служебна*, а не *пригодна* для..., как это свойственно чему-то просто наличному. Ведь побуждение никогда не наличествует, но всегда, будучи побуждающим, *добровольно подчиняет себя тому*, чтобы в самом своем существе находиться на пути к..., устремляться к чему-то, оно в самом себе — служение и услужливость. То, чему способность как таковая позволяет возникнуть и что она связывает с собой (орган), или ставится на такую службу, или освобождается от нее, например, в своей чахлости. Орудие не может чахнуть, потому что оно никогда не находится в услужении, потому что у него нет возможности быть способным: оно всегда только пригодно и потому может только разрушаться. «Работу», которую совершает взятое на службу — т. е. орган — можно понимать (и спрашивать о ней) только в контексте исходной «служебной» способности. Например, «*работа*», совершаемая *глазом пчелы*, и *органический характер этого глаза* определяются и, следовательно, понимаются из специфической *зрительной способности пчелы*, а эта способность не понимается из «глаза». Ана-

томическое строение пчелиного глаза не такое, как у людей. У него нет зрачка, радужной оболочки, хрусталика. Тем не менее и здесь обнаруживается неизменный структурный принцип зрительного органа. Анатомическое строение только в том случае может стать опорой для «вывода» о том, как именно видит пчела, если мы уже имеем правильное понимание существа животности и того особого способа быть животным, каким эта пчела обладает. Возьмем другой, более конкретный случай. Речь идет о глазе другого насекомого, понимание которого стало нам ближе благодаря удивительному эксперименту. Исследователям удалось наблюдать и даже сфотографировать изображение, появляющееся на сетчатке светлячка в то время, когда он смотрит. Светлячок смотрел через окно (технику эксперимента мы здесь описывать не будем). На фотографии получился относительно четкий вид окна с оконным переплетом, наклеенная на стекло большая буква R и даже совершенно смутные очертания колокольни, видимой сквозь окно. Такой вид появляется на сетчатке глядящего в окно светлячка. Глаз животного способен образовать этот «вид». Но можно ли отсюда сделать вывод, что видит светлячок? Ни в коем случае. *Из совершенной «работы» органа мы никак не можем определить саму способность зрения и то, как именно возможность видеть берет на службу проделанную этим органом «работу».* Связь между органом и способностью видеть мы даже не можем сделать проблемой — до тех пор пока вообще не определено *окружение* светлячка как таковое, а это снова требует пояснить, что вообще для животного означает *окружение*. Глаз насекомого и, таким образом, каждый орган и каждая органическая часть органа в своей «работе» определяются их постановкой на службу зрительной способности насекомого, т. е. они как бы «вдвинуты» как нечто несамостоятельное между окружением животного и самим зрящим животным, причем вдвинуты не извне, а благодаря соответствующей способности путем ее побудительного промеривания. Из всего этого мы еще больше понимаем, как необходимо и важно

вникнуть в специфический характер той способности, которой обладает животное.

Трудность, однако, состоит не только в определении того, *что* насекомое видит, но и *как* оно видит. Ведь мы не должны сразу же сравнивать наше зрение со зрением насекомого, поскольку *зрение* и *зрительная мочь* (das Sehenkönnen) животного — это одна *способность*, в то время как *наша зрительная мочь* в конечном счете обладает *совершенно иным* *возможностным характером* и *совсем иным способом бытия*.

Органы у животного не просто наличествуют: они стоят на службе способностей. Это *нахождение-на-службе* надо воспринимать очень строго. В своем бытии, т. е. в том, как они устроены, как растут и чахнут, органы полностью связаны с этим служением, принадлежащим способности как таковой. Пригодное же, напротив, никогда не является служебным, хотя, пожалуй, второе могут превратно толковать как первое. Неверное истолкование служебной способности проявляется в понимании органа как орудия. Точнее говоря, такое толкование является *заниженным определением* той особенности, которая при рассмотрении природы органа бросается в глаза именно как орудийность, — особенности «для того чтобы». При таком подходе способность как таковая в своем существе остается без внимания.

§ 56. *Более глубокое разъяснение прежде проясненной природы способности в целях определения существа (целостного характера) организма: собственность или собственничество как способ бытия животного по принципу пребывания-в-собственности-у-себя-самого*

Можно ли теперь, исходя из полученной характеристики органа — его служебности и принадлежности тем или иным способностям — сделать вывод о существовании организма? Мы вообще не можем, исходя из органа, т. е. из чего-то известного, делать вывод об организ-

ме как о чем-то неизвестном, а именно тогда не можем, когда *поняли* орган. Ведь в этом его понимании как раз и учитывается *принадлежность органа организму*. Иными словами, все, что говорилось нами о способности живого существа, уже говорилось в контексте организма, пусть даже сам он четко не характеризовался. Так называемый вывод о неизвестном организме, сделанный на основании органа, который один нам якобы известен, оказывается как невозможным, так и излишним. Но тем неотложнее становится тогда ясное понимание природы организма, и так уже — хотя и смутно — подразумевающееся. Насколько простой кажется эта задача — как бы специально увидеть то, что и так уже находится перед глазами — настолько трудным оказывается сам способ такого видения и понимания, тем более что речь идет не о том, чтобы просто уставиться и смотреть. В любом случае расхожему рассудку это чуждо и утомительно для него. Его область и сфера его успехов и неудач — аргументация, которая может продолжаться бесконечно, коль скоро она давным-давно ослепла. Ослепления никто не замечает, тем более что потом аргументация и разговоры почти всегда становятся только громче.

О таком способе вопрошания и понимания, который утверждается *до* всякой аргументации, всяческих мнений и высказываний, снова заговорил — т. е. как раз радикализировал его — *Эдмунд Гуссерль*. Это одна, быть может, *решающая* особенность *феноменологии*. Такой подход есть нечто само собой разумеющееся, но в этом-то и заключается его величие и как раз поэтому его легко и упорно упускают из виду ради того, что необходимо, но второстепенно.

Если, в соответствии со сказанным, мы, истолковывая существо органа, тут же снова и снова с необходимостью будем осмыслять и пред-понимать существо организма, тогда природу этого последнего мы уловим в его собственном смысле, если только правильно исчерпаем все то, что выявили до этого, и не станем выходить на другое с помощью так называемых выводов. Решающее же состояло в разъяснении природы *спо-*

способности, разъяснении характерного для нее побуждения и служения. Таким образом, теперь надо только *основательнее* проследить в общем и целом разъясненную *природу способности*. Тогда само существо дела укажет нам правильный путь.

Когда мы вспоминаем о том, что уже было сказано о способности, мы видим — да и раньше замечали — следующий момент. Бытие-способным к... каким-то образом предстает как промеряющее, побудительное *само-предположение* и предполагающее *само-пред-*положение себя в свое собственное «для чего», в себя самого. Бытие-способным — вот в чем заключается это «себя в себя самое». С этим «само-» мы уже сталкивались, когда, упоминая о своеобразии организма в сравнении с машиной, говорили о его *само-созидании*, *само-направлении* и *само-обновлении*, каковые также находят выражение в известном понятии *само-сохранения*. Тогда мы отвергли слишком поспешное усмотрение в этом «само-» некоей тайной силы, энтелехии или «я». Впрочем, при истолковании природы *способности* мы тоже не проходим мимо этого «само-». Да, не проходим, но вопрос в том, как нам должным образом определить то, что мы обозначаем этим «само-».

Когда мы говорим «сам», мы прежде всего думаем: «я сам». Самость мы воспринимаем как собственное «я», как субъект, сознание, самосознание и таким образом снова оказываемся там, где, усмотрев это «самостное» (*das Selbsthafte*) в организме, привносим в него «я», «душу».

Тем не менее мы не проходим мимо самостного характера способности, т. е. ее инстинктивного себя-в-себя-самое-предположения. Он проявляется в структуре способности как таковой. О чем в первую очередь говорит это самостное? Способность перемещается — продвигая себя в себя самое — в промеривание по отношению к своему «для чего». Тем не менее она *не уходит от себя*, не утекает куда-то, но наоборот: в этой побудительной устремленности «к» она становится и остается как таковая способностью, находящейся в *собственности у себя самой*, причем без так называ-

емого самосознания и тем более *рефлексии*, возвратного отношения к самому себе. Потому мы говорим: в силу этого сущностного бытия-у-себя-в-собственности способность предстает как *само-собственная*. Слова «сам» и «самость» мы оставляем для характеристики *специфически человеческой само-собственности как самобытности*, его собственной бытности при себе самом, и потому говорим: всякое самостное, всякое сущее, которое в широком смысле имеет характер личности (всякое личностное), есть само-собственное как самобытное — но не всякое самособственное непременно самостно и «яйно» (*ichhaft*). В том, как животное пребывает в собственности у себя самого, нет ничего личностного, нет рефлексии и самосознания, но есть просто *собственность*. Такое своеобразное *собственничество* — основная черта всякой способности. Она *принадлежит себе*, вобрана самой собой. Свое-бытность — не некое необычное и особенное свойство, но *способ быть*, а именно *быть-у-себя-в-собственности*. Мы говорим о царском достоинстве царя, т. е. о его бытии-царем, и точно так же говорим о самобытной *собственности животного* в смысле его специфического бытия-у-себя-в-собственности. Таким образом, мы, по-видимому лишь в языковом отношении, удерживаем самостность от животности, а тем самым — и устраняем источник грубых недоразумений. Животная собственность означает: животное, и прежде всего его специфическое бытие-способным, находится в собственности у него самого. Когда инстинктивный порыв к чему-либо как будто оставляет себя позади себя самого, животное не утрачивает себя, но сохраняется как раз в этом инстинкте и в нем, а также в этом инстинктивном действовании остается, как мы говорим, *самим собой*.

*§ 57. Организм как облаченное способностью бытие,
расчленяющееся на органо-творные способности —
как способ бытия окутанной способностью
органо-творной самособственности*

Однако животное никогда не обнаруживает только одну-единственную способность, но всегда несколько: пропитание, рост, наследование, продвижение, борьба с врагом. Следовательно, никакой орган нельзя брать в его обособленном соотношении с организмом, а также с прочими органами, какими бы самостоятельными они ни казались у хорошо сформированного животного. Заостряя внимание на том, что животное обнаруживает несколько способностей, мы должны подчеркивать не только это многообразие, но и его специфическое *единство*. Способности — не нечто наличное по отношению к организму: *что* и *как* они *суть*, их *бытие* надо выводить только из бытия-способным к... И только из этого способа бытия можно определять, каким образом несколько способностей *со-пребывают* в единстве организма. Именно эта проблема возможного единства способностей и покажет нам, в какой мере уже при их характеристике мы имели в виду то, что называем организмом. Кроме того, станет ясно, что природу организма мы не понимаем даже тогда, когда, не соглашаясь с определением, данным Вильгельмом Ру, говорим, что организм — это комок инстинктов. Это указывает на то, что вообще характеристика живого существа как организма в решающий момент дает осечку; что «*организм*» *отсылает назад в более исходную структуру животности*. По отдельным ступеням этого возвращения мы сможем спуститься только тогда, когда в качестве исходной точки сохраним уже данную характеристику бытия-способным, характеристику служебного и побудительного в их отличии от бытия-пригодным, которое характерно для изготовленного средства.

Нельзя сказать, что орган снабжен способностями: способности создают себе органы. И с другой стороны: способность к зрению и тому подобному — это

не какая-то единичная способность как таковая, но *организм*. Но тогда получается, что он, организм, имеет способности? Ни в коем случае. Или только тогда, когда мы вдруг снова начинаем воспринимать способности как некие привнесенные свойства, а организм — как лежащего в их основе носителя. Организм не имеет способностей в том смысле, будто сначала есть он, *организм*, который потом снабжается органами: на самом деле фраза «животное организовано» подразумевает, что животное *изначально пропитано способностью*. Бытие-организованным означает *бытие-окутанным-способностью*. Это значит: бытие животного — это мочь, а именно — мочь само-деления на способности, т. е. на способы побудительного и служебного пребывания в собственности у себя самого. В свою очередь, эти способности имеют возможность позволить органам вырастать из них. *Это бытие-способность, саморасчленяющееся на способности, создающие органы*, и характеризует организм как таковой.

Итак, мы обнаружили: способность как таковая самособственна. Для нее характерно своеобразное собственничество. Но она может быть таковой только в том случае, если то, что пронизано способностью, т. е. *организм*, определено этой самособственностью; если организм имеет возможность удерживать себя в себе самом. Только тогда изначально окутанное способностью может в своем саморасчленении на способности удерживать их в единстве своего себя-у-себя-удержания. Следовательно, своеобразное *собственничество*, бытие в собственности у себя самого, причем без всякой рефлексии, является *основным условием той возможности, когда способности делаются способными* и тем самым органы «берутся на службу». Таким образом, организм — это не «комплекс орудий» и не соединение органов, но и не какой-то комок способностей. Получается, что слово «организм» — это вообще больше не наименование того или иного сущего: «организм» указывает на *определенный фундаментальный способ бытия*. Мы кратко характеризуем этот способ так: *облаченная способностью создающая органы са-*

мособственность. Но как понять это пребывание-у-себя-в-собственности (вид собственности), если нельзя обращаться к понятиям действующей силы, души и сознания?

На самособственность — как черту пребывания-в-собственности-у-себя-самого — мы натолкнулись при истолковании структуры *способности*. В способности заключено определенное «к» (Hin-zu), а это значит — инстинктивное «прочь от» (Weg-von). Прочь от организма — но так, что он в своем «способствовании» чему-либо, в этом бытии-способным-к-чему-то, в этом прочь-от-себя как раз *удерживает* себя в себе самом и не только хранит свое *специфическое единство*, но только так и дает его себе. Но могут сказать, что организм — это все-таки не такая окутанная способностью самособственность, а использование способностей, взятие их в употребление. Дело ведь не ограничивается и как раз не ограничивается существованием возможностей, но доходит до того, что животное видит, слышит, что-то хватает, охотится, прячется в засаде, убегает, размножается и т. п., т. е. дело доходит до осуществления способностей. Надо все-таки определить лежащую здесь действительность действительного животного, если уж — сохраняя последовательность — мы подчеркиваем, что нацелены на *способ бытия* животного.

Но мы пока оставляем открытым вопрос о том, можем ли мы и смеем ли соотношение способности и исполнения того, к чему эта способность как таковая устремлена, сразу свести к схеме «возможность-действительность». В конце концов, именно к действительности животного в определенном смысле принадлежит возможность (das Möglichsein) и мочь (das Können) — не так, чтобы всякое действительное, поскольку оно есть, до этого вообще должно было быть возможным: не эта возможность, но *бытие-способным* принадлежит к *бытию-действительным* животного, к *существу жизни*. Только то, что способно и еще раз способно — только это живет, а то, что больше не таково — не независимо от того, используется ли способность

или нет — то больше не живет. То, что вообще не пребывает по способу бытия-способным, не может быть и мертвым. Камень никогда не бывает мертвым, потому что его бытие — это не бытие-способным в смысле служебности и побудительности. «Мертвая материя» — несообразное понятие. Бытие-способным — это не какая-то возможность организма по отношению к действительному, но конститутивный момент того способа, каким животное как таковое *есть*, — его бытие. Все, принадлежащее самому существу бытия животного, мы можем и должны опрашивать по его внутренней возможности, т. е., помимо прочего, опрашивать и внутреннюю возможность *способности* как таковой, и потому перед нами — своеобразная иерархия совершенно разных видов возможностей. Бытие-способным мы охарактеризовали как имение возможностей и давание их, но это давание, эту специфическую возможность, эту мочь мы опрашиваем по ее внутренней возможности, которая принадлежит к существу бытия-способным.

§ 58. *Объятие отъятостью и объятость отъятием
как поведение животного*

- а) Пред-указание на поведение животного
как на «к чему» его бытия-способным.
Самоповедение животного
как гон в отличие от самоотношения
человеска как действования

Хотя мы знаем, что способность — конститутивный момент того способа бытия, который отличает животное, еще остаются пробелы как в наблюдении за бытием-способным, так и в определении его, а также в наблюдении и определении всего того, куда нас приводит наше истолкование, — остаются до тех пор, пока мы не рассмотрим, *к чему* способность в том или ином случае пребывает как способность и как мы снова определяем само это «к чему». Мы говорим о спо-

способности видеть, хватать и т. д. Но видение, слышание, хватание, переваривание, витье гнезда, размножение — что это такое? Это процессы, протекающие в природе, жизненные процессы. Да, это так, но когда камень согревается на солнце, это тоже процесс, равно как и трепетание листа на ветру. Все это — «процессы», природные события. Однако насколько оправдано это общее наименование, настолько же оно ничего нам не говорит, как только мы обращаем внимание на то, что видение как процесс полностью отличается от согревания камня. Иными словами, наименование не безразлично, коль скоро оно должно что-то сказать нам о поименованном. Хотя всякое наименование и любая терминология некоторым образом произвольны, решить вопрос о том, *адекватна* ли произвольно выбранная терминология или нет, можно только с учетом самих поименованных и подразумеваемых *вещей*. Эта произвольность исчезает сразу же, как только — как это почти всегда и бывает — наименование начинает притязать на определенную *содержательную* интерпретацию поименованной вещи; когда оно как наименование уже задает отправную точку и ракурс понимания вещи *по существу*. В живом языке это повсюду так, и потому хотя мы и можем спорить о терминологии и именах, но, вернувшись к содержанию той вещи, которую имя подразумевает, уже не спорим о его адекватности. Нам сразу видно, что то решающее, что есть в специфическом бытии животного, ускользает от нас, когда охоту, схватывание или видение мы воспринимаем просто как процесс в смысле протекания событий.

Когда мы наблюдаем, как камень нагревается на солнце, лист кружится на ветру, дождевой червь уползает от крота, собака пытается схватить муху, мы, конечно, можем сказать, что здесь речь идет о процессах, протекании событий, о последовательности развития этих движений, но мы все-таки хорошо видим, что при таком понимании происходящего то решающее, что характеризует животное, если говорить о животном, ускользает от нас: ускользает специфика движения дождевого червя, когда он уползает, а также спе-

цифика движения крота, когда тот преследует. Природу бегства и преследования невозможно объяснить сколь бы то ни было сложной теоретической механикой и математикой. Здесь обнаруживается совершенно самобытный вид движения. Убегающий от крота дождевой червь не просто появляется в контексте преследования тех движений, которые исходят от крота, но *убегает* от него. Здесь не просто что-то происходит: на самом деле червь, убегая от крота, определенным образом *ведет себя по отношению к* кроту, а тот наоборот *ведет себя по отношению к* червю, преследуя его. Поэтому зрение, слушание и т. д., но также прокормление, размножение мы характеризуем как *животное поведение* (das Benehmen), как *самоповедение*. Камень не может вести себя так. Ведет себя и человек — хорошо или плохо. Но *наше* поведение (das Benehmen) — в этом собственном смысле — может быть таковым только потому, что оно — *человеческое поведение* (das Verhalten), потому что способ бытия человека совершенно другой, это не животное поведение, а самоотношение-к... (das Sichverhalten zu...).

Способ, каким человек *есть*, мы называем *человеческим поведением* (das Verhalten); *способ*, каким *есть* животное, мы называем *животным поведением* (das Benehmen). Они принципиально разнятся. Само по себе с точки зрения языка возможно и обратное: можно говорить о *поведении* (das Verhalten) по отношению к *животному*. Из разбора существа дела выяснится, почему мы все-таки предпочитаем первое наименование. Быть способным к... значит быть способным на поведение. Бытие-способным проникнуто побудительным инстинктом; это самопобуждение двигаться вперед и погоняемость в то, на что способность способна, погоняемость в возможное поведение, инстинктивная «гонимость» в то, чтобы «это всегда гнать так-то и так-то». Поведение животного — это не *образ действий*, каковой имеет место при поведении человека: это инстинктивный «гон» (das Treiben), который как бы указывает на то, что все повадки животного характеризуются «гонимостью» (die Getriebenheit),

вызываемой инстинктивным побуждением (*das Triebhafte*).

Но здесь опять — если брать чисто языковую сторону дела — наша терминология оказывается произвольной: достаточно вспомнить о «выюге» (*das Schneetreiben*), где нет никакого организма, который обнаруживал бы свой способ бытия. Отсюда ясно, что язык не во всем подчиняется логике и что ему и значениям его слов свойственна непоследовательность — иначе говоря, язык — это нечто такое, что принадлежит конечному человеку. Представлять Бога говорящим — совершенная бессмыслица.

Теперь надо уловить этот *поведенческий характер* «гона» способной гонимости организма. Бытие-способным как бытийная мочь животного есть *бытие-способным к своему поведению*. И наоборот, там, где способ бытия обнаруживается как поведение, там сущее должно быть способным и наделенным способностью. Поэтому мы могли бы начать с характеристики поведения, чтобы потом выявить в нем его зависимость от бытия-способным. Мы, однако, избрали первый путь, чтобы пояснить, что бытие-способным не просто описывает животное в одной только его возможности, но что сама действительность животного в себе есть бытие-способным к... Инстинктивное побуждение не исчезает, когда животное сдерживается в своем «гоне», но в нем-то как раз инстинктивно-побудительное есть то, что оно есть.

b) Вобранность (*die Eingenommenheit*) животного в себя как объятость отъятием (*die Benommenheit*).

Объятость отъятием
(существо самособственности организма)
как внутренняя возможность объятия
животным поведением

Из этого предварительного указания на то, к чему способно бытие-способным, мы выводим дальнейшую связь, чтобы конкретно спросить о том, что сто-

ит в нашем вопросе (каким образом организм — как имеющий способность и так или иначе ведущий себя — является собственным для себя самого?), т. е. чтобы задать вопрос о существовании его *своеобразной самособственности*. Объятие животного его собственным поведением представляет собой бытие-облаченным-способностью («гон», «гонимость» побуждением). О бытии-способным уже говорилось, что в нем заключается себя-у-себя-удержание (*das Sicheinbehalten*), пребывание наделенного способностью существа у себя самого (*das Bei-sich-bleiben*), его своеобразная принадлежность себе самому, самособственность. Следовательно, эта черта должна быть свойственной и животному поведению. Ведь в таком поведении (*das Benehmen*) — как в том, на что животное способно — в этом побуждающем «гоне» оно не гонит себя от себя самого: оно как раз таково, что удерживает себя у себя, вбирает себя в себя же (*einnimmt*). Объятие животного своим поведением и его способы — вовсе не лучи, которые, вырываясь из него, куда-то устремляются и позволяют животному предвосхищать свои пути: животное поведение как объятие отъятием — это как раз *у-держание* (*das Ein-behalten*) себя у себя же и *в-бирание* (*das Ein-nehmen*) себя в себя, причем без какой-либо рефлексии. Отъемлющее объятие животного его собственным поведением и, таким образом, животное поведение как способ бытия возможно только благодаря *вобранности* (*die Eingenommenheit*) животного в себя самого. Это *специфически животное бытие-у-себя*, которое не имеет ничего общего с самостью так или иначе ведущего себя человека как личности, эту вобранность животного в себя, в которой только и возможно всё и всяческое животное поведение как объятие возникающим в результате этого отъятием (*das Behahmen*), мы называем *объятостью отъятием* (*die Benommenheit*). Лишь постольку, поскольку животное по своей сути оказывается объатым собою (*benommen*), оно может вести себя по-животному (*benehmen sich*). Возможность вести себя по способу бытия-животным (*das Tiersein*) коренится в этой его сущностной структуре, которую

теперь мы свидетельствуем как объятость отъятостью (die Benommenheit). Эта объятость — условие возможности того, что *поведение животного всегда протекает в каком-то окружении, но никогда — в мире.*

Обычно мы употребляем это слово (die Benommenheit), когда характеризуем определенное душевное состояние человека, которое может быть кратким или относительно продолжительным. Мы подразумеваем под ним промежуточное состояние между сознанием и бессознательностью (ступор). В этом смысле объятость отъятием как ступор — это понятие из психиатрии. Согласно всему уже сказанному теперь, когда мы говорим об объятости отъятием как сущностной структуре животного, речь не может идти о том, чтобы это состояние, известное нам из нашего человеческого опыта и предполагающего какую-то длительность, просто переносить на животное и даже считать, что, в отличие от человека, оно длительное время пребывает в «ступоре»: ведь тогда получается, что в принципе животное может быть и свободным от него. Напротив, говоря об объятии отъятием, мы имеем в виду не просто некое наличное состояние, на длительное время охватившее животное, но *сущностный момент животности* как таковой. Даже если, раскрывая природу этой объятости, мы каким-то образом имеем в виду человеческое состояние, специфическое содержание этой структуры нам все равно надо черпать из самой животности. Это значит, что природу объятости надо очерчивать в ракурсе животного поведения как такового. Само же это поведение понимается как тот способ бытия, который принадлежит бытию-способным, т. е. инстинктивному и служебному себя-в-себя-пред-полаганию и пред-перемещению.

Мы говорим: только там, где объятость отъятием образует сущностную структуру сущего, обнаруживается непрерывный и господствующий способ бытия, характеризуемый как животное поведение. Применительно к животному этот способ быть обнаруживается для нас как нечто нам уже известное: смотрение, слушание, хватание, охота, бегство, заглатывание, перева-

ривание и все прочие органические процессы. Нельзя говорить, что работа сердца у животного — это один процесс, а хватание и смотрение — другой; что первое у него аналогично тому, что происходит у человека, а второе — просто химический процесс: всю совокупность бытия, целое сущего в его единстве надо понимать как животное поведение. Объятость отъятием — это не какое-то состояние, которое сопутствует животному и в которое оно время от времени впадает или пребывает в нем длительное время: это внутренняя возможность самого бытия-животным. Теперь мы спрашиваем: в какой мере в слушании, хватании и т. д. обнаруживается то, что мы называем объятостью отъятием и что дает нам возможность охарактеризовать этот «образ действий» как объятие отъятием в смысле именно животного поведения? Эту объятость мы воспринимаем не как некое состояние, которое лишь сопутствует животному поведению, но как внутреннюю возможность этого поведения как такового.

Прежде чем дальше разбираться в этой проблеме, надо еще раз отметить, что мы берем ее в совершенно определенном ракурсе, т. е. односторонне. Мы никоим образом не притязаем на то, чтобы тем самым дать полное и законченное сущностное определение животности. Какой бы самостоятельной эта сущностная интерпретация ни была в своем черпании содержания из самой животности, с другой стороны, она целиком и полностью коренится в достаточно разъясненной проблематике метафизики.

§ 59. Прояснение структуры животного поведения конкретным путем: отнесенность-к-чему-то, свойственная животному поведению и взятая в ее отличии от отнесенности-к, свойственной человеческому действию

Итак, теперь мы спрашиваем: в какой мере в животном смотрении, слушании и т. д. проявляется упомянутая объятость отъятием? Как основную черту жи-

вотного объятость подразумевает его *бытие-вобран-ным* в себя самого. Смотрение, хватание, уловление всегда происходят потому, что инстинктивная и служебная способность, которой обладает животное, претерпевает определенную пригоняемость (*die Angetriebenheit*) к этому. Бытие-способным к... как то или иное бытие-способным к тому или иному животному поведению насквозь «прогоняется» и «гонится» самим этим поведением. Это означает: животное поведение как таковое есть *бытие-вогнанным* (*das Hingetriebensein*) и одновременно *бытие-угнанным* (*das Weggetriebensein*). В общем и целом смотрение, слушание, хватание есть *бытие-отнесенным-к* (*das Bezogensein auf...*) — в том смысле, что, например, хватание, — это не некое движение для себя, которое только потом, разворачиваясь, вступает в связь с тем, что им схватывается: нет, это движение, которое сразу в самом себе есть движение-куда-то, хватание-чего-то. Смотрение есть смотрение сразу же *усмотренного*, слушание есть слушание сразу же *услышанного*.

Могут, конечно, сказать, что, в принципе, это разумеется само собой. И тем не менее в данном случае все зависит от правильного понимания этого само собой разумеющегося, которого уже давно не понимают, причем не понимают как раз применительно к тому, что мы называем животным поведением. Надо увидеть, *что* же это за *отнесенность*, лежащая в таком поведении, и как животная отнесенность к тому, что оно слышит, хватает и т. д., отличается от отношения человека к вещам, каковое отношение тоже предстает как бытие-отнесенным — но только человека (к вещам). Нюхая, животное отнесено к тому, что оно нюхает, причем отнесено по принципу способности к... Эта инстинктивная способность-на как таковая одновременно выполняет служебную функцию; чутье само по себе служит возможности другого поведения.

Чтобы увидеть своеобразие животного поведения, нам надо методически представлять такие его способности, которые по своему внутреннему неизменному характеру отстоят от форм поведения высших живот-

ных, по внешнему виду в точности соответствующих нашему поведению. Поэтому мы обращаемся к поведению пчел, и делаем это также потому, что в биологической проблематике у насекомых особая роль.

а) Конкретные примеры животного поведения
по опытным данным

Возьмем *конкретный пример*. Добывая на лугу пропитание, рабочая пчела перелетает с одного цветка на другой, причем не на тот, который находится ближе всего и не на любой: она перелетает с одного клевера на другой, минуя незабудку или какой-нибудь другой цветок. Говорят, что пчела целыми днями занята цветами, но тут надо учитывать вот что: одни пчелы ищут свои цветы, а другие из того же улья — свои. Картина не такова, что все рабочие пчелы в одно и то же время отыскивают одни и те же цветы: разные пчелы разыскивают разные цветы, но так, что в этом они постоянны. Эти полеты и представляют собой *животное поведение* пчел. Ища цветы, пчела улавливает тот или иной аромат, хотя и окраска цветов — пусть в меньшей мере — тоже играет роль. Полет пчелы как способ ее возможного поведения — это не летание туда-сюда, но полет в направлении доносящегося до нее аромата. Это «туда», вызванное инстинктивной «гонимостью» поисков пропитания, возникает не только и не в первую очередь из-за голода: пчела стремится к накоплению. В этой инстинктивной «гонимости» сказывается ее принадлежность к улью. Допустим, на каком-то цветке клевера пчела находит капельку меда. Она всасывает ее и улетает⁴⁹. Зачем мы рассказываем такие банальности? Действительно: все просто — и все-таки весьма загадочно. Давайте спросим: почему пчела улетает? Скажут, что больше нет меда. Пусть так. Но определяет ли пчела, что его больше нет? По этой ли причине она улетает? Если так, тогда сначала она

⁴⁹ Uexküll J. von. Theoretische Biologie. a. a. O. S. 141.

должна определять его наличие. Есть ли какой-нибудь признак того, что пчела действительно определяет это наличие или отсутствие? Наверное, есть. Ведь, привлеченная ароматом цветка, она осталась на нем, начала сосать и в какой-то момент прекратила эту процедуру. Да, но доказывает ли это, что она определила мед *как наличествующий*? Ни в коем случае, особенно если существует возможность и даже необходимость толковать эти действия как инстинктивный «гон», «гонимость» и животное поведение: именно как животное поведение в смысле объятия отъятием (*das Benehmen*), а не как поведение (*das Verhalten*) пчелы по отношению к наличествующему или уже не наличествующему меду. Но что мешает нам толковать этот «гон» именно как второй вид поведения по отношению к наличному меду и как констатацию того, что он есть или что его больше нет? Если она не определяет что-либо как наличное, если определение простого наличия как определенного способа бытия меда исключено, тогда чем и как направляется и обуславливается ее животное поведение, ее полет в поле и возвращение в улей — ведь ясно, что она находится в определенном отношении к цветку, его аромату, улью и тому подобному, т. е. в отношении ко всему своему окружению?

Положение дел прояснится, если мы представим *другой случай*, подкрепленный определенными опытами. Пчелу помещают перед блюдечком с таким количеством меда, что она не может всосать его сразу. Она начинает всасывать, затем через какое-то время прекращает это делать и летит прочь, покидая еще наличествующий мед. Желая адекватно разъяснить эти инстинктивные действия, мы скажем так: пчела определяет, что ей не справиться со всем имеющимся медом и, почуввав, что его слишком много, прекращает его всасывать. Однако было установлено, что если во время всасывания пчеле осторожно отсечь брюшко, она спокойно продолжает всасывать мед, который вытекает сзади. Это убедительно показывает, что пчела никоим образом не улавливает, что меда слишком много. Она этого не замечает, равно как — что должно было

бы чувствоваться еще острее — не замечает отсутствия собственного брюшка. Нет ни того, ни другого, но она продолжает свой инстинктивный «гон» — как раз потому, что не фиксирует наличие еще оставшегося меда. Она просто захвачена, вобрана (*hingenommen*) кормом. Эта *вобранность во что-то* (*die Hingenommenheit*) возможна только там, где есть *инстинктивное побудительное* влечение к... Однако в этой «гонимости» инстинктом эта вобранность одновременно исключает возможность констатации наличия меда. Именно захваченность кормом не дает животному противопоставить себя ему.

Почему пчела прекращает всасывать мед, когда ее брюшко не отсечено? Мы скажем: потому что ей достаточно. Но почему теперь ей достаточно, а тогда нет? Потому что это «достаточно» возникает тогда, когда брюшко не отсутствует, т. е. когда пчела остается органически целостной. Если же брюшка нет, тогда и «достаточность» не может возникнуть. Но что же она такое? Насыщенность. Именно насыщение и останавливает дальнейший инстинктивный «гон». Поэтому говорят о том, что насыщение препятствует продолжению поглощения. Как это происходит, имеем ли мы здесь дело с рефлекторным процессом, химическим или каким-нибудь еще — все это неясно. Да сейчас это и не важно. Важно понять только одно: поскольку насыщение тормозит инстинкт, оно действительно связано с питанием, но само по себе насыщение никогда — именно никогда — не является констатацией наличия этого пропитания и тем более его обилия. Насыщение — это совершенно определенный вид бытия-гонимым (*das Getriebensein*), т. е. определенное его торможение, но такое, которое не связано с тем, с чем связан сам инстинктивный «гон» всасывания. Этот «гон» и животное поведение пчелы не управляются констатированием наличия или не-наличия того, к чему ее гонит ее же «гон» и с чем связано ее животное поведение всасывания. Это означает: всасывание меда на цветке *не есть самоотношение* пчелы к этому цветку *как к чему-то наличному или не-наличному*. Мы утвержда-

ем: «гон» прекратился по причине возникшего торможения (инстинкт и растормаживание). Одновременно это означает, что нельзя говорить просто о прекращении «гона»: на самом деле «гонимость» бытия-способным перенаправляется в другой инстинкт. Инстинктивный «гон» — это не фиксирующее само-направление в сторону объективно наличествующих вещей, а животное поведение как объятие отъятием. «Гон» инстинкта есть такое объятие животным поведением. Этим, однако, не отрицается, что животному поведению принадлежит нечто вроде устремленности к аромату и меду, принадлежит *отношение-к-чему-то* — нет только констатирующего само-направления к нему, а точнее говоря, нет *внятия* (*das Vernehmen*) меда *как* чего-то наличного: есть своеобразная объятость отъятостью, которая тем не менее имеет с чем-то связь. Инстинкт объят. Чем? Продолжающееся всасывание показывает: ароматом и медом. Но, может быть, когда оно прекращается, прекращается и объятость? Никким образом, просто инстинктивный «гон» перенаправляется в обратный полет в улей. Этот полет так же «объят», как и всасывание: просто это другой способ объятости, т. е. перед нами снова животное поведение пчелы.

Пока нам надо удовлетвориться указанием на то, как пчела перенаправляет инстинкт всасывания в гонимость обратно в улей, каким образом она — как мы привыкли говорить — ориентируется. Строго говоря, ориентация есть только там, где пространство раскрыто как таковое и таким образом дана возможность различения местностей и определяемых в них мест. Хотя мы констатируем, что, возвращаясь с луга в улей, пчела пролетает какое-то пространство, вопрос в том, вскрывает ли она как пчела — в своем поведении возвращения домой — пространство *как* пространство и пролетает ли его именно *как пространство своего полета*. Скажут — пока не в силах ничего пояснить далее — что перелет пчелы, конечно, отличается, например, от перелета снаряда. Проблему *животного пространства*, проблему того, есть ли у животного вооб-

ще пространство как таковое, конечно же, нельзя поднимать изолированно. Главное, однако, в том что для этого вопроса надо найти правильную основу и направление, потому что, найдя основу общего сущностного определения животности, можно спрашивать о возможном отношении животного к пространству. Мы не только констатируем этот полет, но и то, что пчела может возвращаться домой, констатируем *возможность возвращения домой*. Здесь — в связи с нижеследующим — надо остановиться подробнее.

Способность отыскивать дорогу назад, вообще способность ориентации, при всех оговорках на этот счет, вновь и вновь вызывает наше изумление, когда например, речь заходит о перелетных птицах или чутье у собак. Однако если мы вернемся к нашей пчеле и посмотрим, как выглядит ее родина, мы увидим, что это ряд ульев. Обычно пчеловод раскрашивает их в разные цвета, чтобы пчелы могли безошибочно отыскать матку. Значит, скажут нам, пчелы ориентируются по цвету. На самом деле это верно только отчасти, потому что они не различают голубой, багряный и фиолетовый цвета, а также красный и черный. Следовательно, пчела различает лишь определенные цвета. Если названные цвета соседствуют, пчела ошибается в полете, хотя и не всегда. Ведь пчелы — как было установлено — ориентируются и по аромату, который сами и распространяют и благодаря которому отличают один рой от другого, а точнее говоря, находят тот, которому принадлежат. Можно видеть, как пчелы, задрав брюшко, роятся вокруг летка своего улья, обволакивая его своим ароматом. Тем не менее при возвращении они нередко теряют ориентацию, и это показывают не только эксперименты, но и тот факт, что трупы пчел валяются у входа в чужой улей: непрошенных гостей уничтожили его стражи.

Все это свидетельствует лишь об одном: при возвращении домой пчелы ориентируются по цвету и аромату. Однако если вспомнить, что пчелиный рой улетает от улья на несколько километров — правда, не более трех-четырех — и пчелы все-таки находят дорогу

домой, станет ясно, что это происходит не благодаря окраске ульев или аромату на входе в них. При возвращении домой играет роль нечто другое, причем играет в первую очередь, о чем свидетельствуют опыты *Бете*, разъяснить которые смог только *Радл* в своих «Исследованиях о фототропизме животных» (1905 г.).

Опыт, проясняющий некоторые трудности, протекает следующим образом. Пчелиный улей устанавливают на лугу. Рой привыкает к этому месту. Спустя какое-то время улей отодвигают на несколько метров назад. Ближайшее предположение: пчелы увидят улей, стоящий на лугу, и, несмотря на то что его немного отодвинули, уверенно достигнут цели. Однако на самом деле пчелы летят на то место, где стоял улей — несмотря на то что его отодвинули лишь на несколько метров. Пустое место озадачивает пчел, и только полетав туда-сюда, они, наконец, находят улей. Что служило для них ориентиром? Деревья или что-нибудь в этом роде? Такие ориентиры могут играть свою роль, но они как раз не объясняют, почему же пчела летит на пустое место. И прежде всего: пчелы находят улей и на пустынных, широких лугах, где им не за что «зацепиться». Что руководит ими, слово заставляя лететь в правильном направлении? Ни цвет, ни запах, исходящий от улья, ни путевые вехи и предметы, которые они могли бы «засечь» — но что тогда? Солнце.

Пока мы только сообщаем об опыте, не давая никакой философской интерпретации, пока говорим лишь о том, что пчела может отыскать дорогу домой без аромата, цвета и путевых отметок. Вылетая из улья на поиски корма, она отмечает расположение солнца. До ее возвращения в улей почти всегда проходит лишь несколько минут, так что положение солнца меняется лишь незначительно. Если, например, в момент вылета за кормом солнце стоит сзади нее под углом в тридцать градусов влево, то, возвращаясь, она выбирает направление, при котором оно стоит перед ней под тем же углом вправо. Не кажется ли такое «поведение» пчелы куда более удивительным, чем наше предположение, будто она констатирует наличие или не-наличие меда?

Но, может быть, удивление вызывает лишь объяснение этого наблюдения, а не само наблюдаемое. Быть может, удивляет только этот последний, отважный «выход из положения» — это обращение за помощью к солнцу, потому что по-другому нам просто не объяснить, как пчела добирается домой. Поэтому на самом деле в таком объяснении можно было бы и усомниться. Тем не менее простой опыт показывает, что оно правильно. Если пчелу, прилетевшую к месту кормежки, сразу же поймать, поместить в темную коробку и выпустить только через несколько часов, за которые солнце успеет значительно переместиться по небосклону, пчела станет искать свой улей в ложном направлении. Причем она не летит куда попало: направление ее вылета отклоняется от направления прилета как раз на тот угол, который соответствует изменившейся высоте солнца. Это означает, что теперь пчела летит назад, «учитывая» новое положение солнца в его соотношении со старым, как будто принимаемым во внимание углом ее прилета. Но куда назад? Поскольку в этом направлении она не может найти улья, она, как бы оставаясь в этом угле, должна лететь бесконечно. Ни в коем случае. Напротив, пролетев какое-то расстояние, она прекращает лететь по прямой, причем длина этого расстояния соответствует расстоянию от улья до места кормежки. Здесь она начинает кружиться и искать улей и, в конце концов, находит его, если расстояние не стало слишком большим. Говорят, что пчела не только отмечает высоту солнца, не только не выходит за пределы угла отклонения, но и «запоминает» длину полета. Таким образом, перед нами совершенно своеобразный способ ориентации пчелы и ее животного поведения в смысле осуществления способности вернуться домой.

Насколько сильно направление вылета, возврата и угол отклонения воспринимаются пчелой в ее объятии солнцем, показывает *дальнейший опыт*. Если коробку с пойманной пчелой занести за улей и поставить в некотором отдалении от него, пчела, вылетев из коробки, полетит в том направлении, в котором она

должна была бы искать улей, возвращаясь с места кормежки, хотя он находится сравнительно близко: т. е. снова «учитывается» определенное расстояние. Правда, это происходит только тогда, когда улей находится в голой местности. Если же окрестности имеют знакомые ей деревья и дома, она следует этим путевым меткам и не вверяется инстинкту направления.

б) Общая характеристика животного поведения:
объятость отъятием как отнятость всякого внятия
чего-то как чего-то и как захваченность-через.
Исключенность животного из открытости сущего

Мы не будем недооценивать такие эксперименты и не станем сразу же обрушиваться на данное разъяснение с привычной философской зауемью. Наоборот, продемонстрированные и объясненные факты надо воспринять как серьезную проблему.

Что происходит в этом инстинктивном «гоне», что, исходя из всего этого, можно сказать о животном поведении и заявленной объятости? Когда говорят, что пчела *замечает* высоту солнца, угол отклонения и длину перелета, надо учесть, что для-себя-замечание — не говоря о прочем — всегда представляет собой замечание чего-то для чего-то, «с прицелом» на что-то — в данном случае на то, чтобы отыскать дорогу к находящемуся в определенном месте улью. Но как раз об этом пчела ничего не знает. Ведь несмотря на «учитываемое» направление и длину перелета она летит безотносительно к тому месту, на котором находится улей. Она не выбирает направления, исходя из того места, где находится: на самом деле она уже вобрана этим направлением, она инстинктивно «гонит» его собою — без какого-либо «куда». Пчела никак не относится к тем или иным вещам, к улью, месту кормежки. Могут сказать, что у нее есть отношение к солнцу, что она, следовательно, знает угол отклонения. Спору нет, все это ввергает нас в неразрешимые трудности, и тем не менее мы не должны отказываться от попытки разъ-

яснить это своеобразное поведение. Она может удасться, поскольку нам ясно, что мы не продвинемся вперед, если, беря животное поведение изолированно, будем стремиться к тому, чтобы, исходя из этого изолированного поведения, разъяснить, как же все-таки пчела относится к солнцу. Может быть, все эти отношения определены своеобразной объятостью самого животного, каковая объятость у каждого вида животного совершенно своя. Таким образом, возникает вопрос: какой вывод можно сделать из этих опытов, из этого исследования действительных фактов — для общей характеристики животного поведения? И в какой мере мы можем разъяснить его, чтобы объяснить самим себе все специфическое бытие пчелы, выявив при этом основную черту всякого животного поведения, касающуюся не только передвижения, всасывания, поисков пропитания, но вообще всякого вида этого поведения? Если нам удастся докопаться до этой основной особенности, тогда отсюда мы поймем и животную объятость, а потом, отталкиваясь от всего полученного, сможем объяснить существо организма и — далее — скудомирие животного.

Пчела *просто предоставлена* солнцу и длительности полета на луг: при этом она *не схватывает их как таковые* и не использует схваченное для размышления. Предоставленной, вверенной всему этому она может быть только потому, что «гонима» основным инстинктом отыскания корма. Именно в этой *гонимости* инстинктом — а не в результате какой-либо констатации и размышления — она может *быть объята* тем, к чему побуждает ее солнце. Эта гонимость направлением иерархически «встроена» (и остается таковой) в основной инстинкт отыскания корма, т. е. и в инстинкт возвращения домой. Гонимость направлением всегда опережается инстинктом возвращения. Поэтому данная гонимость сразу же упраздняется, даже вообще не входит в «гон», если возможность вернуться обеспечивается знакомым для пчелы окружением улья. Однако даже этот основной инстинкт добывания корма с характерным для него инстинктом возвращения до-

мой коренится не в «схватывании» улья как такового и знания о нем. Во всем этом «гоне» пчела связана с местом кормления, солнцем, ульем, но это бытие-соотнесенным со всеми ними не является *внятием* (das Vernehmen) всего названного именно *как* места кормления, *как* солнца и тому подобного. Но, может быть, тогда *как* чего-то другого? Нет, вообще *не как чего-то*, не как нечто наличного. Это — не внятие (das Vernehmen), а *животное поведение* как объятие отъятием (das Benehmen), «гон», который именно так нам и надо понимать, потому что у животного *отъята* (genommen) возможность внятия (das Vernehmen) чего-то как чего-то, причем не только здесь и сейчас: она отъята в смысле «вообще не данного». Эта возможность отъята объятостью животного его собственным поведением, и потому животное не просто не имеет отношения к чему-то другому, но как раз вобрано этим другим, объято им.

Таким образом, *объятость* животного прежде всего означает, во-первых, сущностную *отъятость всякого внятия чего-то как чего-то*; во-вторых, при такой отъятости именно вобранность через объятость отъятием характеризует тот способ бытия, в соответствии с которым животное в своем самоотношении к другому лишено возможности или — как мы еще говорим — у которого отъята возможность выстраивать свое отношение к нему, к этому другому *как* именно к нему и к нему вообще, *как* к наличному, как к сущему — выстраивать и устанавливать с ним связь. И как раз потому, что животное лишено этой возможности — возможности внимать то, к чему оно относится, *как* нечто — как раз поэтому оно может быть этим безусловным образом вобрано чем-то другим. Однако такую объятость отъятостью нельзя толковать как жесткую фиксированность, как какую-то околдованность животного: эта объятость делает возможным и предначерчивает собственное пространство животного поведения, т. е. чисто инстинктивное перенаправление общей инстинктивной гонимости в тот или иной инстинкт.

Правда, это гонимое инстинктом животное поведение *не* имеет отношения — и, будучи «объатым», не

может относиться — к *наличному как таковому*. Наличное как таковое — т. е. наличное в своем наличном *бытии*, как *сущее*. В той объятости, которой животное объято в своем животном поведении, для этого поведения как объятости отъятием сущее *не раскрыто*, не отомкнуто, но как раз поэтому — и *не замкнуто*. Животная объятость стоит вне этой возможности. Мы не можем сказать: для животного бытие замкнуто. Ведь это было бы возможно только в том случае, если бы существовала какая-то возможность разомкнутости, какой бы ничтожной при этом она ни была, но объятость отъятостью, в которой пребывает животное, сущностно стоит вне возможности как разомкнутости сущего, так и его замкнутости. Объятость отъятием — само существо животности, и это означает: *животное как таковое не пребывает в открытости сущего. Ни его так называемое окружение, ни оно само как сущее не открыты*. Так как животное в силу своей объятости отъятием и целокупности своих способностей гоняется по кругу разнообразных инстинктов, оно принципиально не имеет возможности впустить себя ни в сущее, каковым оно не является, ни в сущее, каковым оно само предстает. В силу этой гонимости по кругу животное как бы зависает между самим собой и своим окружением, не познавая ни то, ни другое как *сущее*. Однако это не-имение открытости сущего как лишение этой открытости одновременно есть захваченность чем-то. Мы должны сказать, что животное с чем-то соотнесено, что объятость отъятием и животное поведение как объятие таковым показывают *раскрытость* для... Для чего? Как охарактеризовать то, что в специфической открытости захваченности как бы наталкивается на гонимость инстинктивного бытия-объятым? Как определить то, к чему животное относится в своем животном поведении, хотя то, к чему оно относится, не раскрыто как сущее?

Однако, задавая этот вопрос, только после ответа на который мы сможем получить достаточно полную характеристику способности, инстинктивного побуждения и животного поведения, мы спрашиваем не

только о том, *к чему* животное относится и *как* оно к этому относится. В этом вопросе — который как будто отсылает от животного к чему-то Другому, что, собственно, не есть животное — мы спрашиваем о *существе вобранности* животного в него самого, т. е. об *основной черте его объятости*.

§ 60. *Открытость животного поведения как объятия
отъятием, открытость объятости и «то, к чему»
животного отношения*

Чтобы снова дать конкретную опору вопросу об открытости животного поведения, вернемся к первому рассмотренному примеру: всасывание меда и его прекращение. Обсуждая это поведение, мы дошли только до вопроса о том, является ли определяющей констатация наличествующего меда как меда. Продолжая рассматривать способность ориентации, мы убедились, что *отнесенность* животного к чему-то другому — причем как раз там, где оно, ориентируясь, с чем-то соотнобразуется — состоит в его *захваченности*. Теперь это животное поведение и инстинктивный животный «гон» надо разъяснить путем выявления той основной черты, более детальное определение которой переходит в вопрос об *открытости животной объятости* (die *Benommenheit*) и *сущности* того, *по отношению к чему* эта объятость открыта.

а) Устраняющий характер животного поведения

Хотя теперь мы не вдаемся в дальнейшее рассмотрение способности ориентации, ссылая на нее нас научила кое-чему существенному: животные инстинкты, отдельные способы животного поведения нельзя брать изолированно: даже при каком-нибудь обособленном истолковании необходимо учитывать всю полноту животного инстинктивного «гона», в который животное «загоняется». Поведение по отношению к солнцу —

это не предварительное «замечание» его положения, вслед за которым начинается соответствующее действие: на самом деле объятость солнцем уже совершается только из инстинктивной «гонимости» за кормом и в ней самой. Инстинктивные побуждения и способы инстинктивного «гона» (поиски пропитания, выслеживание добычи) не выпускаются и не расходятся по разным направлениям, подобно лучам: на самом деле каждый инстинкт определен в себе через *пригоняемость* (die Zugetriebenheit) к другим. Гонимость (die Getriebenheit) как при-гоняемость (die Zu-getriebenheit) одного инстинкта к другому удерживает и «погоняет» животное в *кольце*, из которого ему не выпрыгнуть, но внутри которого что-то для него открыто. И насколько надежно всякое инстинктивное животное поведение с чем-то соотнесено, настолько же бесспорно животное во всем своем поведении *никогда, по сути дела, не может впустить себя во что-либо как таковое*. Животное *взято в кольцо* взаимной пригоняемостью его инстинктов. Однако эту невозможность впустить себя в нечто как таковое ни в коем случае нельзя определять лишь негативно. Но что же в ней есть позитивного для животной объятости и ее открытости? Животное поведение не только никогда не обнаруживает себя-впускания в..., но, напротив, для него даже характерно *устранение* того, к чему оно имеет отношение. Эта *основная черта животного поведения*, а именно устранение, может быть или уничтожением, пожиранием, или уклонением от...

Здесь тоже можно привести ряд конкретных примеров, показывающих, что всякое животное поведение обязательно проявляет основную черту устранения или, как мы еще говорим, не впускания себя в... Одним из самых разительных примеров этого устранения является поведение насекомых в кругу того инстинкта, который мы называем половым. Известно, что многие самки после копуляции пожирают самца. После копуляции инстинкт размножения пропадает, самец становится добычей и уничтожается. Второе животное для первого никогда не присутствует про-

сто как живое существо: он всегда или половой партнер, или добыча — и в любом случае в какой-то форме устранения. Животное поведение как таковое всегда в себе есть устранение. Так и только так возникает впечатление, что его поведение чисто негативно. Однако речь не идет ни о вообще поведении (*das Verhalten*), ни о негативном поведении. Но так как это вообще никакое не поведение (*das Verhalten*), то оно и не позитивно. Для нас в методическом отношении это означает: если мы попытаемся разъяснить существо этого устранения, имеющегося во всяком животном поведении (*das Benehmen*), тогда к позитивному его объяснению нам надо отнестись так же критически, как и к негативному его истолкованию в смысле не-впускания-себя-в...

Но, не вдаваясь во все дальнейшие теоретические рассуждения, нам могут возразить, сказав, что опыт многократно опровергает сущностное определение животного поведения как *устраняющего*. Ведь мы видим, как животные заняты делом, как они впускают себя в сущее, когда выют гнездо, видим, как старательно они делают это при его постройке, заботясь о выводке, играя друг с другом и тому подобное. Здесь не только не видно никакого устранения; более того, есть такие способы животного поведения, в которых явно видно стремление отыскать нечто такое, к чему можно выстроить отношение. Поэтому в данной трудной проблеме надо разобраться подробнее.

Можно было бы указать на то, как животные и особенно насекомые относятся к свету. Здесь проводится специальное различие между животными, ищущими света, и животными, бегущими от него. Второй вид животного поведения, а именно бегство от света, легко можно объяснить как способ устранения в форме уклонения от чего-либо. Но если животное ищет света, то это, конечно же, не устранение. Конечно нет, и тем не менее надо задать вопрос: как расценить поиск света в контексте инстинкта? Этот поиск ни в коей мере не означает, что животное ищет свет как таковой ради него самого. Чтобы правильно понять

устраняющий характер животного поведения, мы не должны обособлять друг от друга отдельные его способы. Тогда окажется, что бабочка-траурница, которую относят к ищущим света, в своих поисках всегда ведет себя так, что ее поведение — это путь от тени. С другой стороны, в своей устремленности к свету она влекома не его силой, а величиной освещенной поверхности. Но и тут обращенность к свету — это не его уловление как таковое: поиск света с самого начала служит ориентации и ее постоянному осуществлению. Поэтому для животного свет никогда не является поводом обнаружить себя как таковое. Радл, которому мы обязаны блестящими исследованиями о фототропизме животных, выявил, что «когда на некоторых пресноводных раков падает свет, они полностью меняют свое положение при плавании, потому что всегда располагаются так, чтобы глаз был направлен к источнику света, где бы тот ни находился. Если свет идет снизу, они переворачиваются в воде»⁵⁰. Однако это отношение раков к свету, которое как раз здесь заявляет о себе как постоянное, все-таки говорит не о том, что раки обращены именно к свету как таковому, но о прямо противоположном: это отношение к свету как раз дает животному возможность оставаться у себя в собственности. Оно как бы зацепляет свое поведение и само-собственность в свете.

Но, наверное, самым разительным и самым обыденным доказательством того, что животные ищут свет, является мотылек, на этот свет летящий. Когда мы видим, что он летит прямо на огонь, в котором и погибает, можно ли представить более непосредственное себя-впускание-в-нечто, чем это его поведение? Кажется, что это животное ищет не светлой поверхности, а самой силы и источника света. И все-таки надо сказать: именно потому, что это ищущее света животное в своих поисках не «впускает» себя в огонь, не схватывает его как таковой — именно поэтому оно и

⁵⁰ *Uexküll J. v. Umwelt und Innenwelt der Tiere*. 2., vermehrte und verb. Aufl. Berlin, 1921. S. 207.

ввергается в него. При этом для правильного понимания происходящего надо иметь в виду, что на поведение всех животных, ищущих света (позитивный фототропизм), влияет величина освещенной поверхности, а на животных, бегущих от него (негативный фототропизм) — сила света. Как известно, уже Дарвин поднял вопрос о том, почему мотыльки летят на огонь свечи, но не на луну? Мотыльки — это насекомые, ищущие света, и потому они ищут не силы света, исходящей от какого-нибудь его источника, а освещенных поверхностей. Луна освещает большие поверхности, которые действуют сильнее, чем ее свет. Свеча же, напротив, не может освещать такие большие поверхности, которые могли бы сравниться с ее светом, и потому ищущие света животные падают жертвой огня от свечи.

Животное поведение по отношению к свету мы обсудили на примерах как лишь *один* способ такого поведения. Эти ссылки на своеобразную ориентацию животного и его поведение в свете и к свету должны лишь указать на то, что для животного не только цвет и аромат, но и свет имеет своеобразное значение. Но тем не менее — и как раз поэтому — животное поведение, даже если оно и представляет собой определенное «туда к чему-либо» (*das Hin-zu*), нельзя истолковывать так, будто само это поведение схватывает как таковое *то*, к чему оно относится. Несмотря на все это в нашем толковании остается впечатление какого-то произвола. «Туда» (*das Hin*) к свету мы понимаем как «прочь» от темноты, а «туда» в темноту как «прочь» от света. Но почему мы отдаем предпочтение этому «прочь от», а не «туда к чему-то» — почему не наоборот? Может быть, лишь потому, что первое лучше подходит нашему предвзятому мнению? Ни в коем случае. Строго говоря, не годится, скорее, ни то, ни другое. Тем самым мы согласны с уже высказанным критическим отношением и к якобы в большей степени напрашивающемуся позитивному истолкованию упомянутого устранения. Но почему, когда мы говорим о характере этого устранения, появляется все-таки нечто внешне негативное? Потому что в нем проявляется определенное

отталкивание животного от того, к чему животное в своем поведении относится. В этом *само-отталкивании* обнаруживается вобранность животного в себя самого. Это не говорит о том, что организм заключен в себе как в капсуле и всякое отношение к его окружению отсечено; но это также не означает, что принадлежащее животному поведению отношение к чему-то есть *вхождение* в то, что наличествует в его окружении как наличное. Это устранение, сказывающееся во всяком животном поведении, это оставление-в-стороне (*das Auf-der-Seite-Lassen*) вновь и вновь во всей своей загадочности ставит нас перед вопросом: к чему же относится животное поведение и каково это отношение? Теперь, правда, можно спросить и так: где и как совершает свой круг то *кольцо*, которое *замыкает* животное в себе как таковое? Каково это «окольцевание», если в нем не только сохраняется отношение к чему-то другому, но как раз через это «окольцевание» оно постоянно и достигается?

Итак, попытаемся еще раз, разъясняя устраняющий характер животного поведения, начать с простого размышления. Можно было бы сказать так: если это поведение целиком и полностью представляет собой устранение, тогда оно нацелено на то, чтобы не дать никакому наличному появиться, но, напротив, упразднить его и тем самым как бы прийти в пустоту. Тогда устраняющее животное поведение — это постоянное доставление пустоты. Однако отношение к чему-то наподобие пустоты возможно лишь там, где существует отношение к сущему как таковому, и наоборот, только там, где возможно отношение к сущему как таковому, дана возможность поисков пустоты. Если бы мы захотели понять устранение как поиски пустоты, тогда прежде нам надо было бы основательно понять животное поведение как само-отношение к сущему как таковому. Но как раз это и невозможно. Впрочем, это не означает и того, что животные относятся к сущему безразлично. Ведь и бытие-безразличным было бы отношением к сущему как таковому. Если животное поведение не есть отношение к сущему, то, может быть, то-

гда это отношение к ничто? Нет! Но если не к ничто, тогда к чему-то, что все-таки должно *быть* и *есть*. Конечно, но вопрос в том, не является ли животное отношение к... таким, что то, *к чему* это поведение как себя-не-впускание (*das Sich-nicht-Einlassen*) относится, *каким-то образом открыто* для животного, что, правда, ни в коей мере не означает: *раскрыто как сущее*. У нас нет никаких признаков того, что животное так или иначе относится к сущему как таковому или даже могло бы относиться. Но так же верно, что животное обнаруживает себя как нечто такое, что относится к Другому, причем так, что в этом своем животном отношении к нему оно *каким-то образом затрагивается* этим Другим. Я подчеркиваю это потому, что до сих пор именно данное *отношение к...*, проявляющееся в животном поведении, несмотря на сущностный недостаток открытости сущего, — до сих пор в понятии организма и природы животного это отношение принципиально не замечалось или приносилось лишь задним числом. От возможности в достаточной мере понять эту основную черту животного поведения зависит возможность достаточного определения организма как такового. Если верно, что животное не относится к сущему как таковому, тогда в животном поведении вообще нет *никакого допущения бытия* сущего как такового — вообще никакого, ни в каком модусе, даже в смысле недопущения-бытия. Но тогда слово, характеризующее основную черту животного поведения и с необходимостью вызывающее недоразумения (слово «у-странение») надо брать в принципиальном смысле: животное поведение является устраниющим, т. е. хотя оно и предполагает отношение к..., но так, что никогда — сущностно никогда — сущее не может раскрыться как сущее. Только при такой интерпретации мы наталкиваемся на существо животного поведения как объятия отъятием и как отъятости. Животное поведение не слепо в том смысле, что мы могли бы сказать: хотя сущее и присутствует для животного, но животное — поскольку оно не мыслит, не имеет разума — не может его уловить.

б) Само-окружение животного поведения кольцом высвобождения

Но если для животного и его поведения все-таки существует нечто вроде *открытого окружения*, тогда возникает вопрос, можем ли мы его прояснить.

Бытие-способным к чему-либо, проникнутое инстинктивным побуждением и готовое к действию, вся полнота вобранной в себя способности есть пригнанность инстинктов друг к другу, которая замыкает животное в кольцо, причем так, что как раз это *окольцевание* и делает возможным животное поведение, в котором животное отнесено к Другому. Итак, *отнесено к Другому* — но при этом *Другое не раскрыто как сущее*. Бытие-способным-к... — это не отношение (*das Verhalten*) к сущему. Когда это бытие-способным переходит в соответствующее животное поведение, это никогда не происходит потому, что сущее как таковое так-то и так-то для животного обнаруживается. Но в то же время Другое не связано с животным механически, потому что животное — будучи способным к... — открываясь, идет этому Другому навстречу, т. е. бытие-способным-к в себе самом дает возможность тому, чтобы Другое вообще могло сыграть свою роль: побудить это бытие-способным к тому или иному животному поведению и «погонять» его в таком поведении. Бытие-способным-к... и, таким образом, животное поведение открыты для побуждений, для поводов, для того, что так-то и так-то «запускает в действие» это бытие, т. е. растормаживает его. То, к чему относится животное поведение, таково, что это поведение открыто для него. Это Другое вбирается в открытость животного таким способом, который мы называем *расторможением*. Поскольку бытие-способным-к... властно пронизывает собою животный вид бытия, сущее, которое сущее именно таким образом, может — когда оно в своем животном поведении приходит к Другому — наткнуться только на то, что «*затрагивает*», запускает бытие-способным. Все прочее с самого начала не может проникнуть в кольцо, которым «окольцовано» жи-

вотное. При этом речь совсем не идет о какой-то содержательной единичности: речь идет об основной черте того, к чему животное вообще может иметь отношение.

Но разве инстинкт надо растормаживать, если, как известно, безудержность как раз и есть отличительная черта инстинктов? Не о том ли надо говорить, что Другое, с которым инстинкт сталкивается, наоборот сдерживает его? Да, мы в какой-то мере оправданно говорим о безудержности инстинктов, когда смотрим как бы на их результат, на то, как и что они собою «гонят», особенно если тут же связываем все это с нашим возможным отношением к этому «гону» и поведением в нем — имеется в виду самообладание и тому подобное. Но если мы возьмем инстинкт как таковой в себе самом — не в том «гоне», в который он может быть разрешен — возьмем в его структуре, тогда обнаружится, что для него как раз характерны внутренняя напряженность и нагруженность, напряженность и стесненность, которые сущностно нуждаются в высвобождении, чтобы стать «гоном» и тем самым — стать безудержным в привычном расхожем смысле.

То, на что наталкивается животное поведение как инстинктивное уполномоченное способностью бытие (*das Befähigtsein*), всегда так или иначе оказывается высвобождающим. Но то, что вот так высвобождает и лишь в таком качестве имеет отношение к животному поведению, как будто постоянно и непременно ускользает от него и делает это в силу своего собственного способа «показываться», если вообще можно так сказать. Насколько высвобождающее сущностно ускользает, уходит в сторону, настолько отношение к запускающему представляет собой *себя-туда-не-впускание*. Оно никогда не приходит к прсбыванию как таковому, но также и к изменению как таковому. «Окольцованность» (*das Umringtsein*) животного взаимной пригнанностью его инстинктов в себе самой есть открытость для высвобождающего. Таким образом, *замыкание себя внутри кольца* (*das Sich-Einringen*) — это не обособление, но как раз *открывающее протягивание* «окольцевания», внутри которого то или иное высво-

бождающее может высвободить. Животное поведение не относится и никогда не может относиться — как нам это могло бы показаться — к *наличным* вещам и их скоплению: оно окружает самого себя *кольцом высвобождения*, в котором предопределено то, что — как повод — может встретить соответствующее поведение. Поскольку это само-окольцевание (*das Sich-Um-gingen*) принадлежит животному, оно само всегда приносит с собой свое кольцо высвобождения и всю свою жизнь опоясывает им себя. Точнее говоря, его жизнь — это как раз борьба за такое «окольцевание», в кругу которого появляется вычлененное многообразие высвобождений. Каждое животное окружает себя этим кольцом высвобождения не когда-то потом, уже прожив какое-то время как животное: нет, это окружение принадлежит самой сути животной организации и его основной формы. Захваченность животного целым лежит в направлении возможных высвобождений внутри его кольца. Захваченность открыта для разнообразных высвобождений, но эта открытость — не раскрытость того, к чему как существу животное поведение может иметь отношение. Эта открытая захваченность в себе самой есть отъятость (*die Genommenheit*) возможности внятия (*das Vernehmen*) сущего. В этом само-окольцевании лежит открытая вобранность в него — не в так называемое «внутреннее» животного, а в кольцо взаимной пригнанности открывающихся инстинктивных «гонов».

Этот вопрос подводит нас к тому различию, которое мы обозначили двумя терминами: *мирообразование* человека и *скудомирие* животного, каковое скудомирие, грубо говоря, все-таки богатство. Трудность проблемы в том, что в нашем вопрошании это скудомирие и это своеобразное окружение кольцом, в которое животное заключает себя, нам всегда приходится истолковывать так, будто то, к чему животное относится и как относится, есть сущее, а это отношение есть раскрытое для животного отношение к бытию. Это не так, и в силу того, что это не так, мы вынуждены прийти к тезису, что *существо жизни доступно лишь в смыс-*

ле иерархически нисходящего рассмотрения, что, правда, не означает, что жизнь в сравнении с человеческим вот-бытием менее ценна или стоит на ступень ниже. Напротив, жизнь — это область, богатая своей открытостью, которой человеческий мир, может быть, совсем не знает.

Животное поведение в его инстинктивной отнесенности к... открыто для... Однако как инстинктивный «гон» оно одновременно лишь тронуто, только затронуто тем, что может доводить инстинктивную отнесенность до «гона», т. е. тем, что может высвободить. То, что высвобождает, растормаживает животное, пригоняет «гон» к высвобождающему и таким образом дает животному возможность двигаться в определенных инстинктивных побуждениях, — это высвобождающее при всем том должно, по своей сути, отступать на задний план: это *не нечто непреложное*, которое *противостоит* животному как некий возможный предмет, неизменный или переменчивый. В животном поведении ускользанию этого высвобождающего соответствует сущностная *неспособность впустить себя в него* (das Sich-nicht-Einlassen-können) — в том смысле, чтобы высвобождающее стало предметным как нечто наличное.

Лишь потому, что способ бытия животного есть животное поведение, которому принадлежит соответствующее высвобождающее, — лишь поэтому животное может испытывать *раздражение*. Раздражимость, или возбудимость сделали прямо-таки отличительным признаком «живой субстанции». В своем «Руководстве по физиологии человека»⁵¹ *Йоганн Мюллер*, один из самых значительных физиологов, рассматривает эту особенность живого в различных направлениях. Тем не менее до сего дня ни физиология, ни психология не дали достаточного определения природы раздражения и возбудимости, т. е. не выявили их структурные условия. До сих пор не понимают, что преж-

⁵¹ *Müller J.* Handbuch der Physiologie des Menschen. 2 Bde., 4. verb. Aufl. Koblenz, 1844.

де всего надо спросить: каковы вообще условия возникновения возбудимости? Раздражение и возбудимость — это не условие высвобождения инстинкта: наоборот, только там, где уже существует это высвобождение и вхождение в кольцо (*die Einringung*), — только там возможна возбудимость. Проводя различие между действием раздражения и механическими причинно-следственными связями, обычно говорят, что при механическом давлении и толчке всегда сразу же возникает обратное давление и толчок, в то время как при раздражении раздражитель не получает от раздраженного никакого ответного действия. Таким образом, то, что раздражает, остается как бы непотревоженным.

Легко увидеть, сколь сильно эта обычная интерпретация раздражения и его взаимосвязей зависит от сравнения с механическими взаимоотношениями. Но даже несмотря на это, такое истолкование ложно — в той мере, в какой оно скрывает то решающее, что происходит при раздражении. Конечно, раздражаемое не отвечает раздражителю тем же, т. е. как бы обратным раздражением, но это ни в коем случае не означает, что раздражаемое с самого начала не соотносено — и не должно быть соотносено — с тем, что вообще должно иметь способность раздражать, а это возможно тогда, когда отношение, обращенное к возможному раздражению, по своей природе инстинктивно. Только тогда, когда эта *предварительная отнесенность раздражаемого* к тому, что может раздражать, уже имеет характер инстинкта и *инстинктивного же ответа*, — только тогда вообще возможно нечто вроде возникновения раздражения. Только при таком условии вообще можно понять своеобразное распределение и разнообразие восприимчивости для раздражений, каковая восприимчивость всегда имеет свою основу в очерченных упомянутым кольцом высвобождения широте и направлении «перегоняемых» инстинктов. Иными словами, только исходя из этого можно понять те своеобразные факты, когда отдельные животные и виды животных оказываются ограниченными совершенно определенным разнообразием возможных раздра-

жений, т. е. когда их кольцо возможного высвобождения распределено на вполне определенные направления восприимчивости или невосприимчивости. Объективно говоря, каким бы сильным и большим ни было какое-то раздражение, есть животные, которые просто-напросто недоступны для определенных раздражений. И дело не в том, что перед таким животным воздвигнуты какие-то барьеры: дело в том, что в единстве своей животной обьятости это животное не приносит в этом направлении никакого инстинкта. Оно инстинктивно не открыто для определенной возможности высвобождения.

Итак, мы видим, что круг возможного высвобождения или, как мы говорим, кольцо высвобождения соприносится самим животным и что животное само — своей, той или иной, фактической жизнью внутри сущего — намечает совершенно определенные границы возможной возбудимости, т. е. прежде всего возможного высвобождения инстинктов. Каждое животное совершает по отношению к самому себе такое «окольцевание», замыкает себя в такое кольцо, причем делает это не когда-то потом (как будто сначала оно жило, совсем не зная никакого кольца, а потом некоторым образом это кольцо «приросло» к нему): на самом деле всякое живое существо, каким бы простым оно, на первый взгляд, ни было, в каждый миг жизни уже «окольцовано» таким кольцом возможного высвобождения. Точнее говоря, жизнь — не что иное, как борьба животного со своим кольцом, которым оно вобрано в себя, но при этом своеобразно не будучи у себя самого.

§ 61. Заключительное очерчивание сущностного понятия организма

а) Организм как бытие-способным к животному поведению в единстве животной объятости.

Связь с окружением

(открытое для высвобождений само-окольцевание)
как сущностная структура животного поведения

Итак, дав характеристику животной объятости животного, мы уже приблизились к рассмотрению внутренней организации организма. Теперь мы можем, насколько это здесь необходимо, наметить границы правильного понятия организма. В негативном ключе мы должны сказать: организм — это не комплекс инструментов и не комок инстинктов. В позитивном можем сказать так: организм — это бытие-способным к животному поведению в единстве животной объятости отъятием. Как раз тогда, когда люди стремятся уловить организацию организма как бы всей животной формы, животного тела в более узком смысле, они совершают принципиальную ошибку в основной характеристике организма. Ведь животное — это не нечто такое, что сначала есть организм, а потом — уже как организм — нечто такое, что вступает в связь со своим окружением: на самом деле *связанность с окружением, само-окольцевание, открытое для соответствующих высвобождений*, принадлежат внутренней сути животного поведения, т. е. тому, ради чего бытие-способным есть бытие-способным. *Само-окольцевание* есть *основная способность животного*, в которую как бы впущены и из которой вырастают все прочие способности. Организация организма состоит не в морфологическом, физиологическом оформлении, формообразовании и регулировании сил, а именно в предшествующей всему этому *основной способности само-окольцевания* и тем самым — совершенно определенной открытости для круга возможного высвобождения. Однако, согласно всему, что уже было сказано о бытии-способным, эта основная способность — не какое-то скрытое дарование, которое про-

является по случаю и задним числом: на самом деле это бытие-способным к окружению себя кольцом есть основной момент действительности животного в любой миг его жизни. Если же мы воспринимаем организм — как это почти всегда происходит, а сегодня особенно — как ориентированное на форму единство тела, значит, решающая структура организма еще не уловлена. В последнее время было проведено несколько успешных исследований окружения животного именно как животного окружения, с акцентом на его связи с ним. И все-таки решающий шаг в сторону первой и определяющей характеристики организма не делается до тех пор, пока имеющиеся взаимосвязи видят так, как это выражено в следующих словах голландского биолога *Буйтендейка*: «Итак, становится ясно, что во всем животном мире связь животного с его окружением по своей глубине почти равнозначна единству тела»⁵². На самом деле надо сказать так: связь животного с окружением не только почти равнозначна с..., не только тождественна единству тела, но само единство тела животного как единство животного тела коренится как раз в *единстве объятости*, т. е. — теперь можно сказать и так — в *единстве само-окольцевания с кольцом высвобождения*, внутри которого только и может шириться то или иное животное окружение.

Итак, характерные структурные моменты *объятости* мы кратко резюмируем в шести пунктах.

1. *Объятость* (*die Benommenheit*) есть *отъятость* (*die Genommenheit*), причем *отъятость* сущностная, а не какая-то просто длительная или эпизодическая *отъятость* возможности открытости сущего. Животное может вести себя только по-животному (*sich benehmen*), но никогда не может *внимать* (*vernehmen*) нечто как нечто, хотя это и не мешает ему видеть или даже воспринимать. Однако в сущности у животного нет восприятия.

⁵² *Buytendijk F. J. J. Zur Untersuchung des Wesensunterschieds von Mensch und Tier // Blätter für Deutsche Philosophie. Bd. 3. Berlin, 1929–1930. S. 47.*

2. Объятость (проявляющаяся в таком животном поведении) одновременно есть вобранность «гоном», в котором животное открыто по отношению к Другому. Со стороны животного мы никогда не можем понять это Другое как сущее, что, однако, мы всегда можем разъяснить только путем именования в языке. Но — не вдаваясь в дальнейшие рассуждения — скажем, что в таком именовании, как в любом языке, всегда уже присутствует понимание сущего.

3. Объятость, как она охарактеризована в первых двух пунктах, в то же время есть вобранность в полноту «подогнанных» друг к другу инстинктов. Специфическое самобытие (*das Selbstsein*) животного («само-» здесь берется в совершенно формальном смысле) есть бытие-у-себя-в-собственности — собственность по способу вращающихся по кругу инстинктов. В своем инстинктивном «гоне» животное всегда «гоняется» так-то и так-то. Поэтому животное бытие-захваченным никогда не является себя-впусканием в сущее и даже в себя самое как таковое. Однако этот круговой «гон» инстинктов — не какое-то событие в замкнутой капсуле: по причине захваченности самих инстинктов он всегда соотнесен с Другим. Будучи вобранным во вращение «гонящих» его инстинктов, животное все-таки всегда «гонит» свой «гон» в открытости для того, для чего оно открыто.

4. Благодаря открытости для Другого, лежащей в объятости, животное со-приносит то окружение кольцом, внутри которого оно может затрагиваться *тем*, что в каждом случае высвобождает его бытие-способным к... и вызывает перенаправление инстинкта.

5. Это кольцо высвобождения — не какой-то плотный панцирь, облегающий животное, а нечто такое, с помощью чего животное на протяжении всей своей жизни окружает себя, причем так, что оно борется за это кольцевое окружение и вобранный в него круговорот инстинктов. Точнее говоря, эта борьба за кольцевое окружение, берущее в кольцо всю полноту вращающихся в этом кольце инстинктов, является сущностной чертой самой жизни и есть не что иное, как

то, что мы знаем из расхожего опыта, касающегося живых существ: самосохранение и сохранение вида, понятые теперь в их структурной принадлежности к существу объятости, к животности как таковой. Понятие самосохранения не случайно было акцентировано дарвинизмом и в этом смысле возникло в ракурсе экономического рассмотрения человека. Поэтому оно во многом вызывает недоразумения и дает повод для превратных толкований в биологии, как показывает весь дарвинизм.

6. Охарактеризованная объятость есть условие возможности животного поведения как объятия отъятием. Но в методическом отношении это одновременно означает вот что: любой конкретный биологический вопрос о животной способности к... и тем самым об определенном органе и его строении должен задаваться с учетом единства этого структурного целого животной объятости. Ведь основная концепция объятости есть то первое, на чьей основе может ставиться любой конкретный биологический вопрос.

В сокращенной редакции названные шесть пунктов означают: 1) отъятость, 2) захваченность, 3) вобранность, 4) открытость для другого, 5) данную тем самым структуру взятия в кольцо — и, наконец, 6) указание на то, что объятость есть условие возможности всякого вида животного поведения.

Правда, этим не сказано, что перед нами окончательное разъяснение *существа животности*, данное на все времена. Но это, пожалуй, *конкретная прорисовка основной концепции существа жизни*, в которой вращается всякое размышление об этом существе и которая именно в XIX в., несмотря на всю силу исследования, остается на долгое время упущенной — не столько потому, что эта концепция была неизвестна, сколько потому, что подавлялась механико-физикалистским рассмотрением природы. Не хватало мужества серьезно отнестись к уже известному, т. е. раскрыть существо жизни в его подлинном, собственном содержании. Оригинальность заключается не в чем ином, как в том, чтобы то существенное, которое уже не раз виде-

ли и продумывали, в подходящий момент решительным образом снова увидеть и продумать. Но человеческая история так устроена, что заботится о том, чтобы вот так вновь увиденное снова в свое время припрятать. Хотя *Карл Эрнст фон Бэр*, исследователь высокого стиля, уже в первой половине прошедшего столетия усмотрел это существенное (правда, еще окутанное новоевропейскими философскими и теологическими установками), влияние его работы сдерживалось и подавлялось дарвинизмом и усиленным, чисто аналитически расчленяющим методом в морфологии и физиологии, веровавшим в то — и отчасти верящим по сей день — что организм можно «собрать» из его элементарных составляющих, не разобравшись сначала в строительном плане, т. е. в самом существе организма, и не имея его перед собой, чтобы понимать, в каком направлении строить. Только последние два поколения биология по-настоящему трудится над тем, чтобы преодолеть эту постановку вопроса, которая, кстати, и сегодня часто направляет конкретную работу. Тот факт, что это происходит путем конкретных исследований и экспериментов, тем более ценен — во всяком случае в том, что касается возможного преобразования самой позитивной науки, которая — и вполне обоснованно — хотела бы освободиться от помочей философии. И тем не менее принципиально ошибаются те, кто думает, будто действенной силой в преобразовании сегодняшней биологии являются вновь открытые факты. Прежде всего существенно изменилась постановка вопроса и ракурс видения, а вслед за этим и факты. Изменение видения и вопрошания всегда — решающее в науке. Ее величие и жизненность проявляются в устремленности к этому изменению. Однако это изменение понимается неверно, если его воспринимают просто как перемену точек зрения или как смещение социологических условий науки. Хотя многих именно это сегодня больше всего и интересует, причем исключительно по отношению к науке, — т. е. ее психологическая и социологическая обусловленность — однако это все-таки фасад. Такая социология относится к дей-

ствительной науке и ее философскому пониманию как вор-верхолаз к архитектору или — дабы не возноситься так высоко — к настоящему ремесленнику.

б) Два существенных шага в биологии:

Ганс Дриш, Якоб Икскюль

Было бы — как всегда — поучительно проследить историю биологии от ее начал и до сегодняшнего дня — и проследить по путеводной нити той развернутой проблемы, которая тем самым сама могла бы еще больше обозначиться во всей своей полноте и важности. Я, однако, должен от этого отказаться и упомяну лишь *два решающих шага*, сделанных биологией. Указав на них, мы одновременно покажем, в каком внутреннем контексте находится данная мною экспозиция проблемы, дабы Вы не подумали, что это просто мои частные фантазии. Эти два шага, ставшие решающими для биологии последних двух поколений, — не единственные, но они решающие и для нашей проблемы. *Первый* касается открытия целостности организма. Она в моде и сегодня — спустя десятилетия после того, как эта структурная взаимосвязь стала известной благодаря соответствующему исследованию. Итак, целостность означает: организм — это не некая сумма, составленная из элементов и частей: на самом деле становление и формирование организма на каждой стадии направляются самой его целостностью. *Второй шаг* заключается в уяснении того факта, сколь важным оказывается исследование связи животного с его окружением. Оба шага — причем первый даже больше, чем второй — совершаются в рамках еще господствующей механистической теории и исследования жизни, в основе которой — представление о клетке как первоэлементе живого, в силу чего сторонники этой теории пытались сложить еще не понятый в своем существе организм, раздробленный на груды «обломков», из этих самых «обломков», причем сама клетка вдобавок еще рассматривалась с физикалистской и химической точек зрения.

Первый шаг был сделан на основе новаторских изысканий *Ганса Дриша*, исследовавшего зародышей морских ежей, представлявших собой превосходный объект для экспериментальной эмбриологии. Полученные результаты нашли свою принципиальную трактовку в его исследовании под названием «Локализация морфогенетических процессов»⁵³. Здесь мы не можем описывать эти опыты. Я охарактеризую лишь принципиальный результат в его непосредственной связи с нашей проблематикой. Предрасположенность группы клеток зародыша к их позднейшей судьбе схватывается в контексте целого и с учетом этого целого. Как только это происходит, развитие продолжается независимо от окружения в однажды намеченном направлении. Перед нами — явный прорыв *идеи целого*, целостности как таковой, выступающей в качестве определяющего фактора. Это главный результат изысканий Дриша, имеющий решающее значение как для проблемы организма вообще, так и для проблемы развития. Тем не менее на сегодняшний день этот результат уже не является окончательным: столь же гениальные исследования *Шнемана* подвели под него новую основу, и теперь проблема животного развития и единства организма заставляет нас двигаться в совершенно новом направлении.

Правда, именно открытие Дриша, несмотря на все его значение для общей проблемы биологии, таит в себе большую опасность. Оно — только шаг и как всегда — шаг в новоевропейской проблематике. Ведь эти эксперименты как будто подтверждали старое представление о жизни, согласно которому организм ведет себя целесообразно, и, стало быть, надо попытаться эту целесообразность прояснить. В результате эксперименты, проведенные Дришем, подвели его к разработке своей биологической теории, которую называют неовитализмом и для которой характерно возвращение к понятию некоей силы, энтелехии. Сегодня эта

⁵³ *Driesch H.* Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge. Ein Beweis vitalist. Geschehens. Leipzig, 1899.

теория широко опровергается самой биологией. Для решения биологических проблем витализм так же опасен, как и механицизм. Если второй просто не дает поставить вопрос о целесообразности, то первый слишком быстро его парализует. На самом же деле надо прежде всего учитывать весь состав этой устремленности к цели, а не сводить его сразу к понятию силы, которое, впрочем, ничего не объясняет. И все-таки эти конкретные изыскания — если отбросить философскую теорию, которая с ними связывается — получили решающее значение. Трудности теории Дриша для нас не существенны, важно только вот что: организм как таковой берет свое на каждом этапе жизни живого существа. Его единство и целостность — не какой-то результат последующего экспериментально подтвержденного соединения частей. Однако, вспомнив о нашем сущностном определении организма (объятость животным поведением), мы увидим, что здесь, в только что сказанном, организм хотя и понимается как целостность, но понимается так, что его отношение к его же окружению не входит в его основную структуру. Целое организма как будто просто совпадает с поверхностями животного тела. Правда, этим мы не хотим сказать, что Дриш и другие исследователи проглядели тот факт, что животное имеет отношение к другому. И все-таки от признания этого факта до понимания, во-первых, его существа, а во-вторых, сущности этого отношения для структуры организма как таковой — путь не близкий.

В направлении разъяснения этой связи делается *второй шаг* — в почти одновременно проведенных изысканиях Иксюля, которые в большинстве своем описаны в «Журнале по вопросам биологии»⁵⁴. Биология уже давно знает дисциплину под названием «экология». Слово «экология» происходит от греческого οἶκος, «дом». «Экология» означает исследование того, где и как животные находятся в своей среде, каковы их

⁵⁴ Zeitschrift für Biologie, Neue Folge. Hg. W. Kühne und C. Voit. München und Leipzig, 1896 ff.

способы жизни применительно к их окружению. Если брать дарвинизм, то именно это понимается только во внешнем смысле и по путеводной нити приспособления. В дарвинизме такое исследование исходит из совершенно ложной предпосылки, согласно которой животное — это нечто наличное, которое впоследствии приспособливается к наличному же миру, соотнобразуется с ним в своем поведении, и вот из таких животных отбираются лучшие. Но ведь речь идет не только о том, чтобы определить содержание определенных условий жизни, но и о том, чтобы вникнуть в *структуру отношения животного к его окружению*. И здесь, в работах Иксюля, не столько важны теория и средства теоретико-философского толкования, сколько удивительная достоверность и полнота его наблюдений и адекватных описаний. Сегодня его изыскания ценятся очень высоко, но они еще не обрели принципиального значения, позволяющего на их основании подготовить почву для более радикальной интерпретации организма, когда понимание его целостности не исчерпывается телесной целостностью животного, но, напротив, когда сама телесная целостность понимается только на основе *той* изначальной целостности, граница которой есть то, что мы называли *кольцом высвобождения*. Было бы глупо подсчитывать и высчитывать философские недостатки толкований, предложенных Иксюлем: лучше подумать о том, что разбирательство с его конкретными исследованиями — это самое плодотворное, что сегодня философия может усвоить из господствующей биологии. Свои конкретные соображения Иксюль изложил в работе «Окружающий и внутренний мир животных»⁵⁵.

Уже то, что Иксюль говорит об «окружающем мире» животного и даже о его «внутреннем мире», заставляет просто разобраться в том, что же он имеет в виду. Фактически он имеет в виду не что иное, как то, что мы охарактеризовали как кольцо высвобожде-

⁵⁵ Uexküll J. v. Umwelt und Innenwelt der Tiere. a. A. O. S. 207.

ния. Правда, с философской точки зрения целое становится проблематичным, если таким же образом говорится и о мире человека. Хотя среди биологов именно Икскуль вновь и вновь со всей строгостью подчеркивает, что то, к чему животное имеет отношение, дано ему иначе, чем человеку, именно здесь сокрыта решающая проблема, которую надо вытащить на свет. Ведь речь идет не просто о какой-то *качественной инаковости* животного мира по сравнению с миром человека и тем более не о количественных различиях в протяженности, глубине и широте — речь не о том, воспринимает ли животное по-другому то, что ему дано, и если да, то как именно: речь о том, доступно ли ему вообще вняtie чего-то *как* чего-то, чего-то *как* сущего. Если не доступно, тогда животное отделено от человека пропастью. Но тогда же — вне разговоров о якобы терминологическом вопросе — возникает принципиальный вопрос о том, можем ли мы говорить о мире, мироокружении и тем более внутреннем мире *животного* и не надо ли по-другому определять то, к чему оно относится, хотя по разным причинам это определение может совершиться только по путеводной нити понятия «мира».

Подытожим еще раз суть обоих шагов. *Первый шаг* касается научного вывода о том, что организм — это целостность (вывода, который, правда, делает уже Аристотель, но который здесь сделан еще конкретнее применительно к определенным проблемам жизни). Речь идет о целостности в функциональном смысле. Она сказывается в любой момент существования организма и его подвижности, и потому целостность — это не просто некий результат, возникающий при собирании слагаемых. *Второй шаг* касается осмысления необходимой связи организма с его окружением: феномен, который в дарвинизме обсуждался в контексте идеи «приспособления», но как раз в этой формуле приспособления он был понят так, что суть проблемы терялась, поскольку предполагалось, будто организм — это сначала нечто наличное, а потом — получающее отношение к своему окружению. На самом де-

ле организм — это не нечто, что существует для себя, а потому еще и приспособляется к среде: на самом деле как раз наоборот — организм уже находится в каком-то определенном окружении, которое приспособливает к себе. Он может это сделать только в той мере, в какой ему свойственна открытость для... и в какой в силу этой открытости, проходящей через все его животное поведение, создается пространство, внутри которого то, что встречается животному, может встретиться с ним так-то и так-то, т. е. может воздействовать на животное в функции высвобождения.

с) Неполнота предыдущего сущностного истолкования организма: отсутствие сущностного определения подвижности живого

Необходимо выяснить, каким образом эти два шага в сегодняшней биологии подводят нас к центральной проблеме достаточного сущностного определения организма, — проблеме, которая сегодня только в том случае приобретет весь свой вес, если *метафизическое измерение*, в каковом она вращается, будет основательно взломано и встряхнуто: задача, которую мы как раз теперь начинаем понимать. И потому *уже предложенное сущностное истолкование организма* в направлении той объятости, в которой животное находится, мы ни на миг не будем переоценивать — прежде всего потому, что оно неполно. Оно не полно не во внешнем смысле, а в том, что касается направления, которое снова ставит нас перед решающей проблемой сущностного определения жизни. Ради полноты ориентирования вкратце укажем вот на что: любая жизнь — это не только организм, но — *в столь же существенной степени* — процесс и, следовательно, с формальной точки зрения — *движение*. Но в каком смысле? Как последовательность каких-то временных протеканий? Ни в коем случае, хотя жизненные процессы в любое время можно воспринять именно так. Уже из повседневного опыта мы знаем о рождении, росте, созрева-

нии, старении и смерти животного. Тем самым обнаруживается *своеобразная подвижность*, причем она такова, что организм, как мы его теперь понимаем, не просто как бы попадает в нее: на самом деле она определяет бытие животного как такового. Это означает вот что: «гонимость» инстинктов, «гон» их чередования, совершающийся в целом объятости, борьба за кольцевое окружение, вся эта подвижность принадлежит животной объятости. Последняя представляет собой не какое-то неподвижное состояние, не структуру в смысле некоего каркаса, прочно установленного животным: нет, объятость в самой себе есть определенная подвижность, разворачивающаяся и угасающая. Объятость — это одновременно и подвижность, которая принадлежит самому существу организма.

Помимо уже названных моментов рождения, роста, старения нам надо указать на основной факт наследственности, дабы тем самым составить хотя бы приблизительное представление о всей полноте тех проблем, которые только теперь начинают скапливаться вокруг вопроса о существовании организма. Рождение, созревание, старение, смерть слишком хорошо напоминают нам о бытии человека, которое мы знаем как историческое (*geschichtliches*). Поэтому, анализируя жизненный процесс, некоторые исследователи пошли так далеко, что стали говорить об организме как об историческом (*historisches*) существе (*Бовери*)⁵⁶. Но какой вид истории наличествует в жизненном процессе отдельного животного индивида? И какая история у вида? Вид животного — это не просто какая-то логическая схема, под которую подводятся действительные и возможные индивиды. *Характер вида* — это, скорее, *характер бытия* живого, выражающийся как раз в том, что мы узнали как основную структуру животности: объятость, борьба за кольцо высвобождения. Принадлежность к виду не только расширяет кольцевое окружение отдельного животного в сравнении с

⁵⁶ *Boveri Th. Die Organismus als historische Wesen. Würzburg, 1906.*

его обычной обособленностью, но сам вид как таковой становится через это более защищенным и возвышенным по отношению к его окружению. Итак, какая история у вида и какая история у всего животного царства? Можем ли мы и имеем ли право вообще говорить об истории, когда речь идет о бытии животного? Если нет, то как в таком случае надо определять эту подвижность? Вы видите, что один вопрос порождает другой, причем один существеннее другого, и на каждый одинаково нелегко дать ответ. Если из области этих сущностных вопросов мы мысленно перенесемся в сферу сегодняшнего конкретного биологического исследования, мы увидим, что и здесь всё — достаточно медленно — приходит в движение. Не только обоснованность и значимость знаменитого и уже пресловутого понятия развития становится проблематичной: дают о себе знать совершенно новые явления (прежде всего ставшие известными благодаря исследованиям Шпемана), которые ставят проблему *событийного характера* организации организма на более широкую и прочную основу.

Поставив перед собой задачу сущностного определения организма, мы намеренно не касались вопроса о подвижном характере живого как такового. Что это не расхожий вопрос, что его ни в коей мере нельзя решить путем каких-то привнесений, сделанных задним числом, что он теснейшим образом связан с вопросом о существе жизни — на все это указывает хотя бы то обстоятельство, которое принадлежит к самой сути жизни и которое мы называем *смертью*. Им поверяется уместность и исконность всякого вопроса о существе жизни и им же определяется, в достаточной ли мере этот вопрос понял проблему смерти и может ли он должным образом вобрать ее в вопрос о существе жизни. Было бы одинаково нелепо объяснять жизнь из смерти и смерть из жизни, но тем не менее смерть — в силу своей мнимой негативности как уничтожения жизни — поначалу выполняет методическую функцию в решении проблемы жизни, а именно, выявляет ее мнимую позитивность. Подобно тому как только потеря позво-

ляет как следует узнать и оценить то, чем мы обладали, только смерть проливает свет на существо жизни. Но даже если мы отвлечемся от вопроса о том, только ли смерть и она ли в первую очередь является чем-то негативным, все равно именно смерть теснейшим образом связана с подвижностью жизни и по отношению к ней — и не только к ней одной — должна раскрыть проблему этой подвижности. Вопрос о существовании, взятый ракурсе вопроса о существовании смерти, так же существен, как и вопрос о существовании жизни в ракурсе вопроса о существовании организма. И насколько по-прежнему проблематично говорить об организме как историческом или даже историографическом существе, настолько сомнительно считать, что смерть животного и смерть человека — одно и то же, несмотря на то что легко можно отыскать физико-химические и физиологические соответствия. Из всего сказанного ясно видно, что объятость животного как основная структура жизни предначертывает *совершенно определенные возможности смерти, возможности прихождения-к-смерти*. Что такое смерть животного: *умирание* или *издыхание*? Так как для животного характерна его животная объятость, оно не умирает, а только издыхает, поскольку об умирании мы говорим применительно к человеку. Поэтому центральная проблема — это вопрос о природе естественной, физиологической смерти, которая и влечет отдельного живого индивида в себе самом — здесь мы не берем во внимание внешние повреждения, болезни, опасности — к себе самой. И на эту тему в современной биологии есть разнообразные и ценные наблюдения, но они еще воспринимаются вне какой бы то ни было внутренней связи с основной проблемой существа животности и жизни вообще.

Этого, наверно, достаточно, чтобы вспомнить о том, насколько ограниченной была наша постановка вопроса. Тем не менее она может быть полезной в освещении и раскрытии *ведущего тезиса: животное скудомирно*. Наше рассмотрение станет плодотворным прежде всего тогда, когда нам удастся, исходя из полученной сущностной характеристики организма, ре-

шить, как она относится к нашему тезису. Является ли этот тезис (животное скудомирно) лишь следствием сущностного определения организма, природа которого определена объятостью, или, напротив, мысль об этой объятости утверждается в данном тезисе, причем не только в той мере, в какой мы его провели, а утверждается вообще, и тогда получается, что *этот тезис выразил одно из исконнейших положений о природе организма (животности)?*

ГЛАВА ПЯТАЯ

РАСКРЫТИЕ ВЕДУЩЕГО ТЕЗИСА «ЖИВОТНОЕ СКУДОМИРНО» ИЗ ПОЛУЧЕННОГО СУЩНОСТНОГО ИСТОЛКОВАНИЯ ОРГАНИЗМА

§ 62. *Бытие-открытым в объятости как не-имение мира в имени высвобождающего*

Теперь необходимо разъяснить, что значит *скудомирие*. Нам надо вернуться к этому вопросу на том месте, где мы ушли в сторону, начав разъяснять природу животности через сущностное определение организма. Это было сделано для того, чтобы удержать проблему в конкретной связи с биологией. Впрочем, как теперь показало все сделанное нами, это ни в коей мере не означало, что надо было просто собрать и представить результаты: на самом деле надо было в этих результатах отыскать те принципиальные вопросы, которые касались нашей проблемы, и тем самым сделать более понятной для себя природу животности. Ведь растерянность, в которой мы оказались, заговорив о понятии «мира», показала, что нам надо, насколько это возможно, вывести существо животности из самого животного. Но почему возникла эта растерянность?⁵⁷ Можем ли мы теперь, рассмотрев структуру организма, покончить с нею, чтобы тем самым понять, наконец, тезис о скудомирии животного и затем развить отсюда проблему мира?

⁵⁷ См. выше, § 42 и далее.

Тогда проблема выглядела так: если под «миром» мы понимаем сущее в его той или иной доступности и если доступность сущего является основной характеристикой мира, тогда животное, коль скоро оно имеет доступ к Другому, оказывается на стороне человека. Тогда животное и человек имеют мир. С другой стороны, если промежуточный тезис о скудомирии животного имеет право на существование, если скудость — это лишение, а лишение — это не-имение, тогда животное оказывается на стороне камня, который, будучи безмирным, мира не имеет. *Животное имеет мир и не имеет мира*. Но такой результат или противоречит самому себе и потому невозможен, или, формулируя проблему «животное имеет мир и не имеет мира», мы употребляем слово «мир» — как доступность сущего — в разных значениях. Значит, понятие «мира» разъяснено недостаточно.

Но достигли ли мы теперь такого разъяснения? Да, достигли. Но такого, которое все-таки не освобождает нас от необходимости, говоря о животном, говорить об *имении* и *не-имении*. Вопрос лишь в том, можем ли мы говорить об *имении* и *не-имении мира*. Мы сказали, что «мир» означает доступность сущего, и указали на то, что животное все-таки — когда, например, собака запрыгивает на лестницу — находится в отношении к Другому, т. е. имеет доступ к... Мы даже можем сказать: животное имеет доступ к сущему. Гнездо, которое разыскивает птица, добыча, которую ловит животное, — это все-таки не ничто, а сущее, ибо в противном случае птица не могла бы сидеть на гнезде, а кошка ловить мышь — не могли бы, если бы не было никакого сущего. Итак, животное имеет доступ к сущему.

Однако, истолковав природу животной *объятости*, мы теперь видим, *в чем здесь ошибка*. Хотя животное и имеет доступ к..., а именно к тому, что действительно *есть*, но это *есть* только *мы* можем претерпевать и иметь раскрытым *как сущее*. Начиная наше рассуждение, мы утверждали, что «мир», помимо прочего, означает доступность сущего, но теперь мы видим, что такая характеристика понятия «мира» неправиль-

на — потому что здесь эта особенность мира не определена полностью. Мы должны сказать так: «мир» означает не доступность сущего, но «мир», *помимо прочего*, означает доступность сущего *как такового*. Но если к существованию мира принадлежит доступность сущего как такового, тогда животное, находясь в своей объятости, понимаемой как отъятость возможности иметь сущее раскрытым, сущностно не имеет никакого мира, хотя то, к чему оно имеет отношение, в *нашем* опыте всегда узнаваемо как сущее. Несмотря на то, что животное не имеет никакого мира, оно имеет доступ к... в смысле инстинктивного животного поведения. Поэтому теперь, в отличие от сказанного ранее, нам надо сказать так: именно потому, что животное в своей животной объятости имеет отношение ко всему тому, что встречается в кольце высвобождения, — именно поэтому оно *не* находится на стороне человека, именно поэтому оно не имеет *никакого* «мира». Однако это не-имение «мира» все-таки не оттесняет животное — и не оттесняет принципиально — на сторону камня. Ведь инстинктивное бытие-способным, характерное для захваченной кольцом объятости, т. е. для захватываемости тем, что высвобождает, есть бытие-открытым-для..., хотя и со свойственным ему себя-не-впусканием-в... Камень же, напротив, не имеет и этой возможности. Ведь предпосылкой себя-не-впускания-в... является бытие-открытым. Из всего сказанного следует: в «безмирности» камня отсутствует даже условие возможности «скудомирия». Внутренняя возможность «скудомирия» — конститутивный момент этой возможности — есть инстинктивное бытие-открытым той захваченности, которая присутствует в животном поведении. Этой открытостью обладает животное в своем существе. Бытие-открытым, существующее в объятости, есть *сущностное достояние* животного. Имея это достояние, животное может быть чего-то лишенным, быть бедным, определяться в своем бытии через скудость. Это имение, правда, *не имение мира*, а захваченность кольцом высвобождения — *имение высвобождающего*. Но так как это имение есть бытие-

открытым для высвобождающего, у данной открытости-для... как раз отнята возможность раскрытия этого высвобождающего как сущего, и потому обладание такой открытостью предстает как не-имение, а именно не-имение мира, коль скоро миру принадлежит раскрытость сущего как такового. Таким образом, нельзя сказать, что животное одновременно имеет мир и не имеет мира: на самом деле можно говорить о *не-имении мира в имении открытости высвобождающего*. Следовательно, не-имение мира — это не какое-то меньшее его имение в сравнении с человеком, а не-имение вообще, но понятое именно в смысле не-имения, т. е. на основе имения. Камню же нельзя приписать даже такого не-имения, потому что его способ бытия не определяется ни открытостью животного поведения, ни тем более раскрытостью поведения человеческого.

*§ 63. Самовозражение против тезиса
о не-имении мира как лишении и скудости животного
и опровержение этого возражения*

Итак, теперь ранее утверждавшееся единство имения и не-имения схвачено более адекватно — и в ракурсе самого существа животности. И тем не менее как раз сейчас возникает острейшее сомнение в правильности тезиса «животное скудомирно». Мы должны возразить самим себе следующим образом: спору нет, животному в отличие от человека присуще не-имение; бесспорно и то, что не-имение, присущее животному, существенно иное, чем у камня. Но можно ли говорить о том, что животное не-имение — это *лишенность* мира, сущностная *скудость* в обладании им? Ведь животное могло бы быть лишенным мира только в том случае, если бы оно, по меньшей мере, знало о нем. Но как раз в этом животному и отказывают — и тем более должны отказывать, что даже человек, которому присуще мирообразование, поначалу и почти всегда, собственно, и не знает о мире как таковом. Как бы там ни было, но если мир сущностно замкнут для

животного, тогда мы хотя и можем говорить о не-имении, но все-таки никогда не должны понимать его как лишение. Поэтому тезис о скудомирии животного заходит слишком далеко. Если же мы все-таки настаиваем на нем, пусть даже не без оснований, тогда характеристика животного как существа скудомирного не отвечает существу дела, она почерпнута не из самой животности и не остается в ее границах: просто скудомирие — это черта, которая возникает при сравнении животного с человеком. Только с точки зрения человека животное бедно миром, но само бытие-животным как таковое не претерпевает его лишения. Говоря яснее и решительнее, если это лишение мира в определенных обстоятельствах оборачивается страданием, тогда — коль скоро лишенность мира и проистекающая отсюда бедность принадлежат бытию животного — через все животное царство и царство жизни вообще должны пролегать страдание и боль. Но об этом биология просто ничего не знает. Сочинять такое — это, пожалуй, прерогатива поэтов. «С наукой это не имеет ничего общего». Следовательно, тезис о скудомирии животного — это не сообразная с самой природой животности интерпретация этой животности, а только сравнительная иллюстрация. Если это так, тогда мы уже имеем ответ на не раз возникавший вопрос: является ли своеобразная особенность организма животного — в охарактеризованном значении объятости — условием возможности его скудомирия или наоборот скудомирие есть условие и сущностная основа организма и его внутренней возможности? Очевидно, верно первое: объятость есть условие возможности скудомирия. Ведь если существо организма заключено в его объятости и к ней в качестве *одного* сущностного момента принадлежит отъятость раскрытости сущего как такового, а раскрытость сущего есть характерная особенность «мира», тогда надо сказать так: к объятости — как *один* сущностный момент — принадлежит *отъятость мира*. Но то, что составляет лишь *один* конститутивный момент сущностной целостности организма (объятости), не может быть основой возможности сущност-

ного целого как такового. Следовательно, скудомирие не является условием возможности объятости, но наоборот объятость есть условие возможности скудомирия. Но даже этот тезис нам надо ослабить и сказать более адекватно: объятость как существо животности есть условие возможности одной только сравнительной характеристики животности, даваемой через скудомирие, поскольку животное воспринимается с точки зрения человека, которому свойственно миробразование. Таким образом, наш тезис — «животное скудомирно» — весьма далек от того, чтобы быть одним из метафизических основоположений существа животности или вообще быть *единственно возможным* положением. В крайнем случае, он является лишь следствием сущностных определений животности и вдобавок может иметь место только тогда, когда животное рассматривается в сравнении с человеком. Как такое следствие его можно проследить до его основы, и он выведет к существу животности. Это и было его фактической функцией в наших рассуждениях. Если эти размышления неуязвимы, тогда в конечном счете нам надо не просто сильно умерить наш тезис, но вообще отказаться от него, потому что он — если рассматривать его как раз в соотношении с существом животности — вводит в заблуждение, т. е. порождает превратное мнение, будто бытие животного как таковое в себе самом есть лишенность и скудость.

Но для чего мы так обстоятельно разбираемся с этим тезисом? Ведь достаточно и того, что обсуждение его содержания практически привело нас к цели. Несмотря ни на что он приблизил нас к разъяснению понятия мира. Хотя с позитивной точки зрения мы еще очень мало знаем о существовании мира, знаем только о животном и его не-имении мира, знаем его объятость, и, следовательно, знакомы только с негативной стороной дела, мы все же должны подумать о том, что позитивная сторона — мы сами, существующие в обладании миром. Поэтому через ту как будто бы чисто негативную характеристику мира, которая давалась, когда речь шла о том, что животное мира не имеет, постоян-

но проглядывало наше собственное существо, хотя и не в виде категорического истолкования. Мы сами — хотим мы этого или нет — находимся в поле зрения, причем это не какое-то расхожее и случайное самонаблюдение и не рассмотрение себя в ракурсе унаследованной дефиниции человека: во всех наших рассуждениях, которые, если посмотреть на них со стороны, растворились в специальных вопросах, мы всегда имели возможность вспомнить о вот-бытии, выявившемся в фундаментальном настроении. Или мы успели позабыть это настроение? Может быть, оно осталось позади просто как какой-то эпизод, как нечто совсем иное, не имеющее ничего общего с жизнью одноклеточного живого существа и со способом ориентации пчел? Или это фундаментальное настроение все-таки еще настраивает нас, и, спрашивая о существе мира, мы всегда спрашиваем из этого настроения и заглядываем в него, коль скоро мы развили вопрос, т. е. теперь сравнили не-имение мира животным с нашим его имением, с тем «в целом», которое нам как раз и раскрывает глубокая скука? И тогда, наверное, на первый взгляд лишь негативная характеристика — а именно размышление о не-имении мира — тем более заявит о себе, как только мы решим выявить существо мира в ракурсе мирообразования, совершаемого человеком.

Пока мы знаем о «мире» совсем немного, совершенно ничего не знаем об основании его возможности и тем более ничего — о значении феномена мира в метафизике. Но если все на самом деле так, тогда теперь у нас, по меньшей мере, еще нет *никакого права изменять наш тезис о «скудомирии» животного и низводить его* до уровня безразличного тезиса, который гласит: «животное не имеет мира», однако это не-имение — просто не-имение и никакое не лишение. Напротив, нам надо *оставить открытой возможность* того, что настоящее и недвусмысленное метафизическое осмысление существа мира заставит нас понимать его не-имение животным *все-таки* как *лишенность* и находить *скудость* в животном способе бытия как такового. Тот факт, что биология ничего такого не зна-

ет, не является контраргументом против метафизики, а то, что об этом, наверное, при случае говорят только поэты, — аргумент, который метафизика не должна оставлять без внимания. В конце концов, не нужна христианская вера, чтобы кое-что понять в словах Павла об ἀποκαταστάσις τῆς κτίσεως, о страстном, рассматривающем ожидании всей твари и творения (Рим. VIII, 19), чьи пути, как говорит об этом Ездра (Ездра IV, 7, 12), стали в этом эоне узкими, печальными и тягостными⁵⁸. Но для того чтобы раскрыть *скудомирие животного как внутреннюю проблему самой животности*, не нужен и пессимизм. Ведь благодаря тому, что животное открыто для высвобождающего, оно в своей объятости сущностно выставлено в Другое, которое хотя и не может быть для него раскрыто ни как сущее, ни как не-сущее, но, будучи высвобождающим со всеми заключенными в нем вариациями высвобождения, приводит животное к *сущностному потрясению*. Если прежде мы подчеркивали, что отъятие возможности иметь сущее раскрытым составляет лишь один структурный момент животной объятости и потому не может быть сущностной основой целого как такового, то теперь на это надо возразить, сказав, что в конечном счете сущностная организация организма пока разъяснена совершенно недостаточно, чтобы решать вопрос о значении этой отъятости, и что мы не сможем ее разъяснить до тех пор, пока не привлечем к рассмотрению фундаментальный феномен жизненного процесса, а тем самым и смерти.

Поэтому тезис «животное скудомирно» должен остаться проблемой — проблемой, за решение которой теперь мы не беремся, но которая направляет наши дальнейшие шаги в сравнительном анализе, т. е. направляет экспозицию проблемы мира как таковую.

⁵⁸ Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Übers. und hrsg. v. E. Kautzsch. Zweiter Band: Die Pseudepigraphen des Alten Testaments. Tübingen, 1900; Neudruck 1921, S. 369.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ТЕМАТИЧЕСКАЯ ЭКСПОЗИЦИЯ ПРОБЛЕМЫ МИРА ПУТЕМ РАССМОТРЕНИЯ ТЕЗИСА «ЧЕЛОВЕК МИРООБРАЗУЮЩ»

*§ 64. Первые черты феномена мира:
раскрытость сущего как сущего и «как»;
отношение к сущему как давание и не-давание бытия
(отношение-к..., себя-удержание, самость)*

Когда, переходя от обсуждения тезиса о том, что животное скудомивно, к рассмотрению тезиса *«человек мирообразующ»*, мы задаемся вопросом, *что* из всего ранее сказанного мы взяли с собой для характеристики существа мира, формально картина такова: существу мира принадлежит раскрытость сущего как такового, сущего *как* сущего. Это означает: миру сопутствует это загадочное «как» — сущее *как* таковое, а в формальном выражении: *«нечто как нечто»*, которое принципиально замкнуто для животного. Только там, где *вообще* сущее раскрыто *как* сущее, есть возможность то или это определенное сущее определенно узнать как то или это — узнать в широком смысле, выходящем за пределы простой осведомленности: узнать его на своем опыте. Наконец, там, где сущее раскрыто как сущее, отношение к нему обязательно имеет характер *себя-в-него-впускания* в смысле *давания бытия и небытия* тому, что встречается. Только там, где есть такое давание бытия, одновременно присутствует возможность давания небытия. Такое отношение к че-

му-то, что властно пронизано этим даванием бытия чему-то как сущему, мы, отличая его от животного поведения как объятия отъятием (*das Benehmen*) и захваченности им (*die Benommenheit*), называем *человеческим поведением* (*das Verhalten*). Но всякое такое поведение возможно лишь в сдержанности, сдерживании, и такое себя-удержание есть только там, где сущее имеет характер самости или, как мы еще говорим, личности. Итак, важные особенности феномена мира таковы: 1) раскрытость сущего как сущего, 2) «как», 3) отношение к сущему как давание бытия и ничто, выстраивание удержания по отношению к..., себя-удержание и самость.

Ничего такого нет в животности и в жизни вообще. Однако эти важные черты феномена мира пока говорят нам только одно: там, где мы наталкиваемся на них, там присутствует феномен мира. Но *что* есть мир и *как* он есть, можем ли мы вообще говорить о *бытии* мира и если да, то в каком смысле — все это остается неясным. Чтобы пролить на это свет и тем самым проникнуть в *глубину проблемы мира*, мы постараемся показать, что подразумевает под собой *мирообразование*.

§ 65. *Безразличная раскрытость разнообразного
сущего как наличного и сон фундаментальных
отношений вот-бытия к сущему,
характерный для повседневности*

В этом нашем начинании мы исходим из известного. Там, где мир, там сущее раскрыто. Поэтому прежде всего нам надо спросить, *как оно раскрыто*, что мы как сущее «имеем перед собой». Именно обсуждение тезиса о животности показало, что для нас раскрыто разнообразное сущее: материальная, неживая, живая природа, история, человеческий труд, культура. Но все это не просто — как некое соседствующее друг с другом и перемешанное между собой многообразие — безразлично представлено перед нами на мировой сцене: нет, в сущем есть определенные *принципиально отличающи-*

еся друг от друга «виды» сущего, предначертывающие такие ситуации, по отношению к которым мы занимаем *принципиально разные позиции*, хотя эта разность не сразу нами осознается. Напротив, в большинстве случаев мы в *повседневности* нашего вот-бытия позволяем сущему подступать к нам и наличествовать в примечательной неразличаемости. Не так, конечно, чтобы все вещи без всякого различия перетекали друг в друга: нет, мы восприимчивы к содержательному разнообразию окружающего нас сущего, мы никогда не насыщаемся его переменчивостью и всегда жадно ищем нового и другого. И тем не менее сущее, которое окружает нас, *равномерно раскрыто* как просто *наличное в самом широком смысле*: наличие земли и моря, гор и лесов, а во всем этом — наличие животных и растений, человека и его труда, а рядом с этим и среди всего этого — нас самих. Эта черта сущего как просто в самом широком смысле наличного не проявляется достаточно настойчиво, а между тем это существенная черта сущего, широко раскинувшегося в нашей повседневности, и в эту ширь наличного, помимо прочего, вовлечены и мы сами. Тот факт, что сущее может быть раскрытым в этой нивелированной равномерности просто наличного, наделяет человеческие будни своеобразной прочностью, надежностью и почти принудительностью и гарантирует необходимую для будничной жизни легкость перехода от одного сущего к другому, без того чтобы тот или иной вид бытия сущего заявлял о себе во всей своей сущности. Мы садимся в трамвай, говорим с другими людьми, зовем собаку, смотрим на звезды — все одинаково: люди, машины, снова люди, животные, звездные светила — всё в единообразии просто наличного. Это черты повседневного вот-бытия, к которым философия до сих пор относилась с пренебрежением, потому что это слишком понятное — самое могущественное в нашей жизни и потому оно — смертельный враг философии. Все безразличное многообразие сущего почти всегда становится *доступным* нам в форме безразличного ознакомления с ним, протекающего в виде разговоров о тех или иных

вещах, и распространении сведений о них. Это означает, что совершается какое-то *отношение к сущему*, без того чтобы прежде — как того в том или ином случае требует само сущее — проснулось *фундаментальное отношение* человека к сущему, будь то сущее неживое, живое или сам человек. Повседневное отношение ко *всякому* сущему движется не в русле тех *фундаментальных отношений*, которые соответствуют своеобразию того или иного сущего, а в колее какого-то одного отношения, лишенного — если рассматривать его с точки зрения упомянутых фундаментальных отношений — всяких корней, но именно поэтому все-таки чрезвычайно подвижного и успешного. Здесь нельзя разобраться, почему эта повседневность в переменчивой форме и изменчивом масштабе необходима для человеческого вот-бытия и отчего она не может расцениваться только как нечто негативное. Нам надо только усвоить, что *из повседневности* возможно появление *фундаментальных отношений человеческого вот-бытия* к сущему, к которому принадлежит сам человек: они возможны, т. е. *могут пробудиться*, хотя они не обоснованы повседневностью и не она их поддерживает. Итак, существуют *основные виды раскрытости* сущего и тем самым — виды сущего как такового. Понимание того, что есть принципиально разные виды самого бытия и, следовательно, сущего, обострилось благодаря истолкованию природы животности. Таким образом, все наше предыдущее рассмотрение приобретает *новую функцию*. Необходимо выявить всю значимость того, что нам уже удалось раздобыть, — выявить для решения вопроса о раскрытости сущего как такового, каковая раскрытость должна стать существенным моментом природы мира. При этом надо, пожалуй, обратить внимание вот на что: теперь животность воспринимается не в соотнесении со скудомирием как таковым, но как *область сущего*, которая *раскрыта* и которая, таким образом, требует от нас *определенного фундаментального отношения* к ней, в каковом отношении мы тем не менее поначалу не находимся.

*§ 66. Собственная раскрытость живой природы
и перемещенность вот-бытия в кольцевое окружение
живого как своеобразное
фундаментальное отношение к нему.
Разнообразие видов бытия, их возможное единство
и проблема мира*

Прежде всего надо вспомнить о различных способах перемещаемости человека в другого человека, в животных, вообще в живое и неживое. Что касается возможности перемещения в животное, то теперь мы видим ее яснее, коль скоро имеем перед собой основную структуру животной объятости и данное вместе с этой объятостью кольцо высвобождения. Каждое животное и каждый вид животного на свой лад добивается «окольцевания», с помощью которого берет в кольцо и подгоняет под себя определенную область. Кольцевое окружение морского ежа совершенно не похоже на окружение пчелы, окружение пчелы — на окружение синицы, окружение синицы — на окружение белки и т. д. Однако эти кольцевые окружения животных, внутри которых вращается колесо их животного поведения и совокупность инстинктивных «гонов», не располагаются поодаль друг от друга, не располагаются одно над другим, но нанизываются друг на друга. У древоточца, точащего дубовую кору, *свое* кольцо окружения, но вместе с этим окружением он, в свою очередь, оказывается в кольце дятла, разыскивающего червя. Дятел же вместе со своим кольцом оказывается в кольце белки. Вся эта связность открытости по-животному ведущих себя окольцеваний животного царства не только наполнена огромным богатством содержания и отношений, о котором мы можем только догадываться, но вдобавок принципиально отличается от раскрытости сущего, как оно встречается мирообразующему вот-бытию человека.

Для человека, пребывающего в своей повседневной деловитости, сущее выглядит совсем по-другому. Все сущее, доступное нам в упомянутой неразличаемости, мы в нашей повседневности воспринимаем как

область, в которой пребывают и животные, имеющие к ней свое отношение. Затем мы полагаем, что отдельные животные и виды животных по-разному приспосабливаются к наличному сущему, которое одно и то же для них всех, а заодно и для всех людей, так что в силу этого различного приспособления всех животных к одному и тому же сущему возникают биологические варианты животных и их видов. Кто приспосабливается лучше остальных, переживает их. Затем в ходе такого приспособления развиваются структуры животных, в своем различии сообразованные с разнообразием сущего (варианта). Потом эта варианта (*die Variation*) в связи с наилучшим приспособлением и выживанием начинает совершенствоваться. В результате из протоплазмы развертывается целое царство высших видов животных.

Отвлекаясь от прочих внутренних несообразностей, присущих этой теории развития, теперь мы сразу видим, что она покоится на совершенно невозможной предпосылке, противоречащей существу животности (объятость — кольцевое окружение) — предпосылке, согласно которой для всех животных сущее дано как сущее, да к тому же единообразно и равномерно, так что животному остается только одно — приспособливаться. Но такая картина рушится, как только мы начинаем понимать животных и бытие-животным из самого существа животности. Не только для животных сущее само по себе не налично, но и животные, со своей стороны, в своем бытии не являются для нас *никаким наличным*; животное царство требует от нас совершенно специфического способа перемещения, а внутри этого царства господствует своеобразное нанизывание животных окольцеваний друг на друга. Эта основная черта взаимного нанизывания и составляет специфическое «царское достоинство» животного царства, т. е. то, каким образом оно вообще господствует в целом природы и сущего. Это сцепление животных колец, вырастающее из борьбы окольцеваний самих животных, показывает *основной вид бытия*, не похожий на одно лишь наличествование. Если мы

подумаем о том, что в каждой такой борьбе окольцеваний живое существо что-то втягивает от самой природы в свое кольцо, приспособливает его к нему, тогда придется сказать так: *в такой борьбе взаимных окольцеваний нам открывается внутреннее господство живого внутри сущего вообще*, открывается внутренняя, в самой жизни проживаемая вознесенность природы над самой собой.

Таким образом, природа — как неживая, так и тем более живая — ни в коей мере не представляет собой некую доску или какой-то самый нижний слой, на который наслаивается человечество, дабы затем творить свое бесчинство. Равным образом, природа — не стена, которая как бы наличествует перед нами, когда ее превращают в предмет научно-теоретического рассмотрения. Для повседневности вот-бытия живая и неживая природа наличествуют в самом широком смысле, и это настолько само собой разумеется, что такое понимание называют естественным, полагая, что оно как бы загоразживает нам путь к усмотрению специфической «природности» в самой природе. И все-таки — с метафизической точки зрения — бытийное отношение человека к природе совсем другое. Совершенно понятно, что природа не окружает человека обилием предметов: на самом деле *человеческое вот-бытие в себе самом есть своеобразное перемещение в кольцевую связь живого*. При этом надо, наверное, обратить внимание вот на что: картина не такова, будто теперь мы — по отношению к стене сущего, общей для всех с точки зрения ее содержания — приравнены к животным: стене, которая остается одной и той же, но которую они видят по-своему, а мы по-своему, как будто существует только разнообразие аспектов того же самого. Нет, «кольца» никак нельзя сравнивать между собой, и целое того или иного раскрытого кольцевого сцепления для нас не просто совпадает с сущим, которое обычно раскрыто, но захватывает нас совершенно специфическим образом. Поэтому мы говорим: человек своеобразно существует *посреди* сущего. «Посреди сущего» означает: живая природа захватывает нас самих — как

людей — совершенно специфическим образом, причем делает это не путем какого-то особого влияния и воздействия, оказываемого на нас, а из самого нашего существования, независимо от того, постигаем ли мы его в истинном отношении или нет.

Эта весьма сырая характеристика *бытийствования живой природы* уже показывает, что впредь нам не следует говорить о целом сущего как о скоплении каких-то областей. Следовательно, *разнообразие различных видов бытия*, взятое в ракурсе его возможного *единства*, ставит нас перед совершенно специфической проблемой, к которой — как вообще к проблеме — можно приступить только в том случае, если мы развили достаточное понятие *мира*.

Сама данная сейчас характеристика — лишь общий намек на ту *перспективу проблемы*, о которой мы едва догадываемся и на философское рассмотрение которой можем отважиться только в том случае, если поняли, что необходимой предпосылкой этого является достаточное раскрытие *проблемы мира* и тем самым — *проблемы конечности*.

§ 67. Вопрос о событии раскрытости как исходный пункт для решения вопроса о мире.

Возвращение вопроса о мирообразовании и мире в направление, раскрытое истолкованием глубокой скуки

Мы хотим развернуть эту проблему в том направлении, откуда начали, — в направлении трех тезисов, т. е. отталкиваться и продолжать свой путь от того, что мы узнали при обсуждении второго тезиса. Мы узнали, что одной из *черт* мира является *доступность* сущего, причем *как такового*. Существо мира не исчерпывается этим определением. Вопрос в том, выявляет ли названная черта что-либо из *глубинной* сути мира или это, скорее, еще одно определение, возникшее *потом*. Сейчас мы оставляем его открытым и переходим к другому.

Когда мы говорим, что мир, среди прочего, есть *доступность* сущего, мы тем самым уже противоречим так называемому *естественному понятию мира*. Под «миром» мы обычно понимаем *совокупность сущего* — всё, что есть. Человек приходит в мир, видит свет мира. Это означает: он сам становится сущим среди прочего сущего, причем так, что сам он как человек обнаруживает прочее сущее и самого себя в нем. Мир в данном случае — это сумма сущего как таковая, причем — хотя об этом и не говорится, потому что это считается совершенно естественным — все сущее предстает в его повседневной фактической неразличаемости.

Однако видно, что то понятие мира, которое предлагаем мы, ничего такого не подразумевает: напротив, в нем вместо самого по себе сущего говорится о его доступности как такового. Таким образом, хотя сущее тоже принадлежит миру, но принадлежит лишь постольку, поскольку оно *доступно*; поскольку само сущее допускает такое и делает возможным. Это случается только тогда, когда сущее как таковое *может раскрываться*. Значит, сначала оно не раскрыто, а *замкнуто* и *сокрыто*. Доступность коренится в возможной раскрытости. Следовательно, *мир* означает не сущее само по себе, а раскрытое сущее? Нет, он означает *раскрытость* всегда фактически раскрытого сущего.

Но как обстоят дела с этой раскрытостью сущего? Где и как она есть? Может быть, она подобна растению, которое выгоняет наружу само сущее? Быть может, раскрытость сущего — это его содержательное свойство, как, например, твердость свойственна камню, рост — всему живому, а прямоугольность — четырехугольнику? Если нам надо что-то сообщить о каком-то сущем из какой-то области, то, как бы основательно мы его не исследовали, нам все-таки никогда не придет в голову сказать, что его раскрытость — это его свойство. Нам не только не придет это в голову, но мы даже не столкнемся с этой раскрытостью. Следовательно, в этом смысле она нам не известна, потому что она не находится в сущем как сущем. Но где же она тогда? За сущим или над ним? Но разве может

еще что-то быть вне сферы сущего? Мы, однако, говорим о раскрытости *именно* сущего. Следовательно, раскрытость — это нечто такое, что *происходит с самим* сущим. Но когда и как это происходит? И с каким сущим? Всякое ли оно или, коль скоро раскрытость сущего совершается, раскрытым обязательно должно быть совершенно определенное сущее, дабы тем самым такая раскрытость смогла произойти? Далее: если раскрытость совершается и к тому же является особенностью «мира», то не получается ли так, что только при ее совершении и возникает нечто похожее на «мир», и, следовательно, как раз сущее могло бы быть и без «мира»? Не получается ли так, что только таким образом каждый раз и образуется «мир», так что мы можем говорить о мирообразовании — *человек мирообразующ?*

Все это — решающие вопросы на пути разъяснения существа мира, особенно если это разъяснение мы связываем с раскрытостью. Но в то же время это вопросы, поднимая которые мы — так, по крайней мере, кажется — не схватываем ничего осязаемого: они «абстрактны», как говорит расхожий рассудок. Можем ли мы и имеем ли право идти ему навстречу? Может, нам надо понятнее развернуть проблему «мира»? Конечно, надо, но не в угоду расхожему рассудку, а для того чтобы выявить всю широту проблемы. Это произойдет быстрее всего, если мы, в соответствии с обсуждением второго тезиса, разъясним феномен *мирообразования* просто из существа человека. Если раньше мы спрашивали о животности, то теперь спрашиваем о человечности и его существе, если раньше обращались к биологии и зоологии, то теперь — к антропологии. Однако, пойдя по такому пути, мы вступили бы в многогранную и запутанную сферу различных проблем, тезисов и точек зрения. Нам пришлось бы продираться сквозь эту чащу и с трудом добираться до цели. Потребовалась бы длительная подготовка посредством обсуждения вопроса, что же такое человек. Но где отложилось знание об этом? Конечно же, не в антропологии, психологии, характерологии и

тому подобном, но во всей истории человека — причем не в какой-то биографической историографии и вообще не в историографии, а в той исконной традиции, которая заключена в каждом человеческом поступке, независимо от того, записывается ли она и передается дальше или нет. Ведь человеческое существование уже в себе самом несет истину о себе. Сегодня мы еще далеки от того, чтобы увидеть основные связи в картине самопознания человека, и слишком сильно запутались в субъективной рефлексии и тех структурах, которые способствуют ее возникновению. Нельзя просто теоретически доказать, что она ложна: ее надо устранить, устранив корни, т. е. так, чтобы их отсутствие ужаснуло. Здесь, однако, выбирается другой путь.

Итак, если мы спрашиваем о существе человека, то, значит, его мы и делаем нашей темой вместо животного? Картина вполне однозначна — и все-таки, когда мы задаем вопрос о существе человека, мы спрашиваем о *самих себе*. Это, однако, не означает, что, задавая такой вопрос, мы, вместо того чтобы по-прежнему сосредотачиваться на объектах (животное и камень), теперь возвращаемся к «субъектам», рефлектируем: нет, теперь мы спрашиваем о сущем, *быть которым задано нам самим*. Следовательно, о человеке мы только тогда спрашиваем правильно, когда должным образом спрашиваем о себе самих. Это, правда, не означает, что самих себя мы ставим на место всего человечества или даже считаем, что мы — его кумир, совсем наоборот: при такой постановке вопроса становится ясно только одно — всякое вопрошание человека о человеке в первую и последнюю очередь есть дело *на данный момент существующей* человеческой экзистенции. Этот вопрос — что такое человек? — не дает отдельному человеку и тем более тому, кто об этом спрашивает, спрятаться в спокойном равнодушии, которое возникает при мысли, что ты, дескать, всего лишь отдельный типичный случай некоей всеобщей природы человека. Как раз наоборот: эта всеобщая природа как таковая только тогда становится существенной, когда именно

единичный человек схватывается в своем вот-бытии. Если вопрос о том, что такое человек, поставлен по-настоящему, тогда он самым недвусмысленным образом препоручает человека *своему* существованию. Это препоручение своему вот-бытию — указание на внутреннюю *конечность*.

Как раз сегодня необходимо подчеркнуть, что вопрос о существовании человека — это вопрос о нас самих, потому что как раз эту проблематику сегодня расхожее разумение толкует весьма превратно. Расхожий раскусок усматривает в этом вопросе крайний субъективизм и ревностно старается задействовать так называемые объективные сферы и силы, тайком лелея горделивую мысль, что тем самым он мыслит объективнее и, само собой, научнее.

Вопрос о миробразовании — это вопрос о человеке, который есть мы сами, и, следовательно, это вопрос о нас самих, а именно о том, в каком положении мы находимся. Но ведь так мы уже спрашивали и спрашивали намеренно — когда говорили о *пробуждении фундаментального настроения нашего вот-бытия*. Стало быть, мы уже подготовлены и можем отказаться от антропологической дискуссии.

Однако в первой части лекций мы ничего не сказали о природе человека и уж совсем ничего — о том, что называем миробразованием и миром. Да, это так. Мы ничего об этом *не сказали*. Но это ни в коей мере не означает, что мы ни с чем таким не сталкивались — просто оно не бросалось нам в глаза. То, что обращает на себя внимание и призвано к тому, чтобы обращать, должно обозначиться через что-то другое. В конце концов, обьятость, о которой мы говорили как о природе животности, может, наверное, служить тем подходящим фоном, на котором теперь проступает существо человеческой природы, причем как раз в том отношении, которое нас занимает: *мир—миробразование*. В конечном счете станет ясно, что мы уже рассуждали о том, что было поставлено нами именно как абстрактные вопросы: проблема *раскрытости* сущего и то, как она, эта раскрытость, *совершается*.

Тем самым замыкается внутренняя связь нашего рассмотрения. Становится яснее, что *сама проблема «мира» вырастает из этого фундаментального настроения*, — во всяком случае, получает от него вполне определенные указания. Наша задача заключается в том, чтобы те моменты понятия «мира», с которыми мы познакомились как с его предварительно набросанными чертами, теперь представить перед собой в исходном виде, *возвращаясь в том направлении*, которое было раскрыто истолкованием *глубокой скуки* как фундаментального настроения человеческого вот-бытия. Станет ясно, каким образом это фундаментальное настроение и все то, что в нем заключено, должно прорисоваться на фоне того, что мы называли существом животности, т. е. на фоне животной объятости. Эта прорисовка будет становиться для нас тем более решающей, что как раз существо животности, т. е. объятость, как будто максимально сближается с тем, что мы отметили как характерную черту глубокой скуки и называли *плененностью* вот-бытия внутри сущего в целом. Станет, однако, ясно и то, что предельная близость друг к другу обеих сущностных структур обманчива; что между ними пролегает пропасть, перейти которую ничто никак не поможет. Но тогда-то и просияет полное расхождение обоих тезисов и существо «мира».

*§ 68. Предварительная обрисовка понятия «мир»:
мир как раскрытость сущего как такового в целом;
общее разъяснение мирообразования*

Помнится, мы рассуждали о *тягостной скуке*, а не о любом настроении. Если теперь все наше рассмотренное мы хотим использовать как принципиальную ориентацию в вопросе о существо человека, нам все-таки первым делом надо сказать, что хотя, обсуждая природу скуки, мы разобрались в определенном настроении и, может быть, даже в фундаментальном настроении человека, тем не менее мы имели дело только с *одним* возможным — и к тому же мимолетным —

душевым переживанием, на основании которого мы все же не можем делать вывод о *всем* человеке. Однако из вводных рассмотрений мы уже знаем — и это знание мы разъяснили с помощью конкретного истолкования — что настроения как таковые — это не просто оттенки и сопутствующие явления душевной жизни, а основные способы самого вот-бытия, в которых нам становится так-то и так-то; способы, в которых вот-бытие так-то и так-то раскрывается. Поэтому мы совершенно не могли рассуждать о скуке как о предмете психологии. Именно потому мы совсем не можем, исходя из этого предмета, делать вывод о целом (das Ganze) человека. Нам тем более не надо его делать, что настроение гораздо основательнее и существеннее приводит нас к самим себе. В настроении нам так-то и так-то (*ist so und so*). Что это значит, нам показывает глубокая тягостная скука. Вот-бытие раскрывается в нас. Это, однако, не означает, будто что-то шлет нам весть, будто мы получаем ее от какого-то события, которое в противном случае осталось бы неосознанным: нет, вот-бытие ставит нас самих перед сущим в целом. В настроении нам становится так-то и так-то: это значит, что настроение раскрывает нам именно *сущее в целом*, а также нас самих как находящихся посреди сущего. Бытие-настроенным (das Gestimmtsein) и настроение — это ни в коем случае не принятие к сведению каких-то душевных состояний, а *вынесение* (das Hinausgetragenwerden) в ту или иную специфическую раскрытость сущего в целом, а значит — в раскрытость вот-бытия как такового, так, как оно находится посреди этого целого.

Напомню еще раз о существенных моментах глубокой скуки: об *опустошенности* и *удержании* в конкретной, специфической форме *нашей* скуки, о *плененности* и *вовлеченности в мгновение*. Все это показало нам, как в этом настроении разворачивается целая пропасть вот-бытия посреди вот-бытия. Все это мы должны, припоминая, основательно обдумать и передумать, чтобы теперь увидеть, что сейчас — как раз в том, что касается наших вопросов о раскрытости сущего и ми-

ра — мы не только достаточно подготовлены, но уже переведены в правильную позицию вопрошания. Это «так-то и так-то» оказывается формулой для раскрытости вот-бытия как такового. *Фундаментальные* настроения суть *своеобразные* возможности такой раскрытости. Своеобразие сказывается не столько в том, что становящееся раскрытым как будто оказывается богаче и разнообразнее в сравнении с тем, что мы имеем при обычных, средних настроениях и тем более при отсутствии какого-либо настроения, сколько в том, что выделяется как раз то, что каким-то образом раскрыто в любом настроении. Как мы его называем? Это то самое «*в целом*». Однако именно это своеобразное «в целом» и оставалось для нас загадочным, когда мы закончили предварительное истолкование глубокой скуки. Это «в целом» никак не схватывается не только пониманием, но и повседневным опытом — и не потому, что оно находится в каких-то далеких и недоступных сферах, куда может проникнуть только высшее умозрение, а потому, что оно так близко, что у нас просто нет никакого отстояния, которое давало бы нам возможность его усмотреть. Это «в целом» мы употребляем по отношению к сущему, а точнее — к той или иной раскрытости сущего. Отсюда мы снова делаем вывод, что уже принятое понятие «мира» было совершенно недостаточным и что теперь оно получает дальнейшее определение. Мы исходим из наивного представления о мире и устанавливаем определенную *иерархию понятий*, которая одновременно фиксирует ход нашего рассматривания.

Согласно наивному представлению о мире, он равнозначен *сущему*, причем даже без какого-либо уточнения в смысле «жизни» и «существования» — просто сущее. Затем, характеризуя, как именно живет животное, мы увидели, что если мы говорим о «мире» и мирообразовании, которое совершает человек, тогда «мир» в любом случае должен означать нечто подобное *доступности сущего*. Но, с другой стороны, стало ясно, что, давая такую характеристику «миру», мы впадаем в принципиальное затруднение и двусмыс-

ленность. Ведь если мы определяем «мир» именно так, то в каком-то смысле можно сказать, что и у животного есть «мир», а именно доступ к чему-то такому, что мы *сами* постигаем как сущее. Однако в противоположность этому обнаружилось, что животное хотя и имеет доступ к чему-то, но не к сущему как таковому. Отсюда явствует, что «мир», собственно, означает *доступность сущего как такового*. Но эта доступность основывается на *раскрытости сущего как такового*. Наконец, стало ясно, что это не какая-то любая раскрытость, но *раскрытость сущего как такового в целом*.

Таким образом, мы получили предварительную обрисовку понятия «мир», которая прежде всего имеет методическую функцию в том смысле, что заранее определяет отдельные шаги нашего теперешнего толкования. «Мир» — это не всё (*das All*) сущего, не доступность сущего как такового и не лежащая в основе этой доступности открытость сущего как такового: «мир» — это *открытость сущего как такового в целом*. Наше рассмотрение мы хотим начать с того момента, который напрашивался уже при истолковании природы фундаментального настроения: с этого примечательного «*в целом*».

Для «мира» всегда характерна — пусть даже в самом смутном виде — целостность, «округлость», если не использовать еще каких-нибудь подходящих на первых порах названий. Итак, «в целом» — можно ли сказать, что это свойство сущего самого по себе или, быть может, только момент раскрытости сущего, или ни то, ни другое? Отступим в этом вопросе на еще более предварительную позицию и спросим так: пусть «сущее в целом» не означает просто сумму частей, но не означает ли оно все-таки все сущее в смысле целокупности того, что вообще само по себе *есть*, как это имеет в виду наивное представление о мире? Если бы имелось в виду именно это, тогда мы вообще никогда не могли бы говорить о том, что в фундаментальном настроении нам раскрыто сущее в целом. Несмотря на всю свою существенность, это настроение никогда не сообщит нам о целокупности сущего самого по себе.

Но что же тогда означает это «в целом», если не целое сущего самого по себе в смысле его содержания? Ответим так: оно означает форму раскрытого для нас сущего как такового. Поэтому словосочетание «в целом» означает: в форме целого. Но что значит здесь форма и что подразумевается под «раскрытым для нас»? Может быть, форма — это только некое обрамление, которое как бы потом облегает сущее, насколько оно для нас открыто? И к чему это последующее обрамление? Может быть, сущее открыто и по-другому, не так, как для нас? Если да, то в таком случае мы воспринимаем его субъективно, и потому можно сказать, что «мир» — это субъективная форма и формообразование человеческого восприятия сущего самого по себе? Не сводится ли на самом деле всё именно к этому, если мы вспомним о тезисе, который гласит, что человек мирообразующ? Но тогда вполне ясно сказано: сам по себе «мир» — ничто, он просто субъективное творение человека. Так и можно было бы истолковать все, что мы до сих пор говорили о проблеме и понятии «мира»: такое истолкование возможно, хотя оно, правда, не улавливает решающей проблемы.

Теперь мы хотим как бы заранее охарактеризовать место этой проблемы и сделать это в порядке общего рассуждения о том, что же подразумевается под *мирообразованием*. Миру — согласно нашему тезису — присуще мирообразование. Раскрытость сущего как такового в целом, мир, образуется, и мир есть то, что он есть, только в таком образовании. Кто образует мир? Согласно нашему тезису — человек. Но что такое человек? Образует ли он мир так, как образует певческое общество, или, может быть, он образует его как человек сущностный? «Человек» — это то, что мы знаем, или это нечто такое, что нам в большинстве случаев неизвестно? Человек — постольку поскольку он сам в своем бытии человеком стал возможен благодаря чему-то? Может быть, это осуществление человека отчасти состоит как раз в том, что мы называем мирообразованием? Ведь картина не такова, будто человек существует и, помимо прочего, однажды вдруг реша-

ет образовать мир: на самом деле совершается мирообразование, и только на его основе существует человек. Когда мы говорим, что человек *qua* человек мирообразующ, речь не идет о том человеке, который бежит по улице: *вот-бытие* в человеке — вот что образует мир. Мы намеренно употребляем «мирообразование» в разных смыслах. Итак, *вот-бытие* в человеке *образует* мир: 1) оно выставляет его; 2) оно дает его образ, облик, т. е. представляет его; 3) оно составляет его, оно есть охватывающее, объемлющее.

Это тройное значение «образования» нам надо будет обосновать более точным истолкованием феномена мира. Но, быть может, мы просто играем с языком, когда говорим об этом тройном значении «мирообразования»? Конечно, но, точнее говоря, мы играем вместе с его игрой. Нельзя сказать, что эта игра языка — нечто несерьезное: она возникает из той законности, которая предшествует всякой «логике» и требует не простого следования правилам образования определений, а чего-то более глубокого в своей обязательности. Правда, когда философствование ведет эту внутреннюю игру с языком, оно сильно рискует заиграться в несерьезном и запутаться в его сетях. И все-таки нам надо отважиться на эту игру, чтобы — как мы увидим позднее — выбраться из плена повседневных разговоров и их понятий. Однако даже если мы согласимся, что «мир» — это субъективная форма человеческого понимания сущего самого по себе и, следовательно, нет никакого самого по себе сущего и всё разыгрывается только в субъекте, нам все равно, помимо многого другого, придется спросить: мог ли бы человек вообще прийти только к этому субъективному пониманию сущего, если бы прежде сущее не было для него раскрыто? Как обстоит дело с этой раскрытостью сущего как такового? Если к ней уже принадлежит наше «в целом», то не ускользает ли оно все-таки от субъективности человека, т. е. от его сиюминутного усмотрения?

Но к чему все эти блуждания по всем этим путанным вопросам, которые ни на шаг не дают приблизиться к ответу на ведущий вопрос о существовании мира?

Так думает расхожий рассудок. И он думает так потому, что для него ответ на вопрос о природе мира с самого начала равнозначен ответу на вопрос о том, какой сегодня курс на бирже. Мы, наверное, можем не принимать во внимание этого слишком грубого мнения, и все-таки в нас живет искушение потребовать, чтобы ответ на вопрос о существе мира был получен простым путем: например, чтобы мы продолжили толкование рассмотренного нами фундаментального настроения тягостной скуки и благодаря этому сообщили, что же это такое — раскрытость сущего в целом. *Тот факт*, что в своем вопрошании мы, в конце концов, возвращаемся к этому фундаментальному настроению, совершенно очевиден, ибо в противном случае зачем бы нам вообще надо было толковать его природу в этой лекции? Другой вопрос — достаточно ли мы готовы к тому, чтобы возвращаться? Этот вопрос начинается жечь, когда мы вспоминаем, что истолкование фундаментального настроения не разъясняло нам природы душевного переживания, не делало этого, утверждаясь на твердой почве какого-то понятия о человеке (душа, сознание), но как раз наоборот: само это настроение открыло перед нами исходные перспективы понимания человеческого вот-бытия. Следовательно, наша подготовка к решению проблемы «мира» должна состоять в том, чтобы возникшие теперь вопросы относительно раскрытости сущего или раскрытости в целом выстраивать в ракурсе этой единственной перспективы, т. е. чтобы не получалось так, что мы внезапно и якобы вполне обоснованно начинали двигаться в несоответствующей, хотя и такой естественной установке. Как раз теперь, когда мы, по сути дела, начинаем понимать проблему, мы оказываемся в кризисе. Отличительная черта всякого философствования — в сравнении с любой ориентацией, происходящей в науке — состоит в том, что как раз тогда, когда, по существу, вот-вот должно совершиться философское познание, решающим оказывается не столько его схватывание, сколько воспоминание о самом местоположении нашего рассмотрения, что, правда, не имеет ничего обще-

го с методической рефлексией. Если мы вспоминаем о том критическом месте, в котором теперь находимся, то это возможно только в контексте содержательного развертывания проблемы.

*§ 69. Первое формальное истолкование союза «как»
как структурного момента раскрытости*

а) Связь союза «как» как структурного момента отношения и членов отношения с предикативным предложением

Но что же несоответствующее (Unangemessenes) могло вкрасться в прежние понятия? Мы говорили: мир есть раскрытость сущего как такового в целом. Ранее мы уже указывали на то, что при такой характеристике всплывает нечто загадочное: это «как таковое» сущее как таковое, нечто как нечто, *a* как *b*. Можно совсем просто сказать, что как раз в этом совершенно незамысловатом «как» и отказано животному. Нам надо осмыслить существо раскрытости и тем самым — ее более обстоятельные определения. «В целом» связано с этим загадочным «как». Когда мы спрашиваем, что такое «как», мы прежде всего говорим: это языковая форма выражения. Но надо ли нам в это вникать? Не превратится ли все это в философствование одними только словами, а не по существу? Нет, нам сразу же становится ясно, что, употребляя это «как» (*a* как *b*, сущее как таковое) мы что-то мыслим, хотя на первых порах и не можем ясно сказать, о чем же тут идет речь. В довершение ко всему можно вспомнить, что в латыни это «как» (qua, ens qua ens) и тем более в греческом (ᾧ, ὅν ᾧ ὅν) играет существенную роль. Таким образом, «как» — это не причуда нашего языка; оно, по-видимому, каким-то образом укоренено в смысле вот-бытия. Но что означает это «как», qua, ᾧ? Наш подход, конечно, не может заключаться в том, чтобы, уставившись на этот союз и долго и пристально на него глядя, надеяться, что со временем мы что-то за ним обнару-

жим: нет, речь идет о том, чтобы как раз выявить ту истинную связь, из которой и ради которой это «как» появилось как некое особое смысловое образование.

Однако мы легко констатируем следующее: «как» означает *«отношение»*, само по себе «как» — как таковое — не существует. Оно указывает на *нечто*, что находится в этом «как», причем указывает и на *другое нечто* по отношению к первому. В «как» заключено отношение и, стало быть, имеются *два члена отношения*, причем не просто два члена, но первый представляет собой нечто одно, а второй — другое. Однако сама эта *структура* отношения и его члены не парят в пустоте. Чему они принадлежат? Мы узнаем об этом, когда, описав отношение «*a* как *b*», скажем: *a*, поскольку оно есть *b*. Таким образом, «как» только тогда может выполнять свою функцию, когда сущее уже дано, и в таком случае это «как» служит тому, чтобы *выразить* это сущее как такое-то и такое-то. «*A*», сущее в качестве *b*, уже дано; это *b-бытие*, характерное для *a*, выражается в «как». То, что подразумевается под «как», мы, в принципе, уже знаем — еще до того, как проясняем это в языке. Мы, например, знаем это в простом предложении: *a* есть *b*. В этом высказывании *a* понимается как *b*. Таким образом, по своей структуре «как» относится к простому предикативному предложению. Это просто структурный момент в структуре предложения, понятого как простое предикативное предложение.

Однако простое предикативное предложение — это такая структура, о которой говорят, что она *истинна* или *ложна*. Истинно же предложение тогда, когда оно *согласуется* с тем, о чем в нем содержится высказывание, т. е. когда оно, выражая это согласование, тем самым сообщает нам о том, каково положение дел. Но «сообщать о чем-либо» значит «раскрывать, делать явным». Предложение истинно, потому что оно содержит в себе *раскрытость предмета*. Структура *раскрывающего предложения* содержит в себе это «как».

Но мы видели: раскрытость сущего — это всегда раскрытость сущего как такового. «Как» принадлежит раскрытости и вместе с нею имеет общую для них «ро-

дину» в том образовании, которое мы называем простым высказыванием — «*a* есть *b*». Таким образом, разобравшись в структуре этого «высказывания», мы сразу получим правильное разъяснение природы этого «как», его связи с раскрытостью и, следовательно, разъяснение ее самой и тем самым — существа мира.

б) Ориентация метафизики на λόγος и логику
как причина совершающегося в ней
неисходного развертывания проблемы мира

В старой философии высказывание, суждение называется словом λόγος. Но λόγος — это главная тема логики. Таким образом, наша проблема мира (согласно которой мир — это прежде всего раскрытость сущего как такового в целом) при внутреннем разъяснении этой структуры сводится к проблеме «логоса». Вопрос о существе мира — основной вопрос *метафизики*. Проблема мира как основная проблема метафизики сводится к логике. Следовательно, логика — подлинная основа метафизики. Эта связь настолько однозначна, что оставалось бы только удивляться, если бы она издавна не навязывала себя философии. И на самом деле, несмотря на то, что вкратце было раскрыто проблемой мира, эта связь — основа и путь всей западноевропейской метафизики и задаваемых ею вопросов, поскольку логика предопределяет обсуждение всех проблем, касающихся «логоса» и его истины, как проблем метафизики, т. е. как вопросов о бытии. Но это означает нечто большее, чем может показаться на первый взгляд. Самый острый признак того, что дело обстоит именно так, заключается в том, что сегодня мы, вообще не думая о начале, неожиданно и не вникая в суть дела, называем категориями те элементы бытия, которые познаем как подлинные и делаем проблемой метафизики. *κατηγόρια* — по-гречески «высказывание» — подразумевает те моменты, которые определенным образом подобают «логосу» и которые он с необходимостью со-высказывает как *κατηγόρια*, и это со-высказан-

ное имеет свои определенные возможности. Определения бытия понимаются как категории, т. е. как определения сущего, с учетом того, как сущее относится к «логосу». Это основное направление метафизики на λόγος властно пронизывает собою не только философию — бытийные определения как «категории» — не только научное мышление вообще, но всякое разъясняющее и толкующее отношение к сущему. Несмотря на это, нам надо спросить, обоснована ли упомянутая — ставшая для нас вполне естественной и совсем закосневшая — связь между логикой и метафизикой или же существует (или должна существовать) более исконная проблематика и не получается ли так, что как раз обычная постановка вопроса, которую совершают в метафизике, своей ориентацией на логику, понимаемую в самом широком смысле, обязана тому, что до сих пор не удавалось как следует увидеть все своеобразие проблемы мира.

Прежде чем продолжить анализ структурного момента «как», еще раз установим связь между ним и ведущей проблемой мира. Эту проблему мы формулируем в следующем тезисе: человек мирообразующ. Тем самым показана связь между человеком и миром. Может быть, сущностное определение человека тождественно раскрытию проблемы мирообразования. Не всякую дефиницию человека можно связать с проблемой мира: нам надо усвоить тот ракурс видения человека, в котором само его существо менее всего проблематично. Мы не придерживаемся какого-то его определения, но разворачиваем проблему из анализа фундаментального настроения, тем более что оно само имеет тенденцию раскрывать вот-бытие человека как такового, т. е. одновременно и сущее в целом, посреди которого он находится. Несмотря на то что решение проблемы мира обеспечено в смысле местоположения этой проблемы и ее обоснования, теперь все-таки возникает решающее затруднение. Мы вспоминаем, что истолкование фундаментального настроения ни в коей мере не было неким констатирующим описанием душевного свойства человека. Трудность, которая име-

ла место там, а именно трудность выработки правильной позиции в вопросе о человеке, здесь усугубляется. Мы обосновываем нашу проблему посредством того, что берем мир как раскрытость сущего как такового в целом. Здесь мы выработали два определения, момент сущего *как такового* и момент «*в целом*». Теперь проблему надо развернуть так, чтобы мы уловили внутреннюю взаимосвязь обоих структурных моментов из их основания и тем самым пробили брешь в самом этом феномене. Когда мы конкретно приступаем к разъяснению структурного момента под названием «как нечто», эта задача кажется чем-то само собой разумеющимся, тем более что она вводит нас в тот контекст, который нам известен и который по-разному разрабатывался в истории философии. «Как» — это отношение, и, будучи таковым, оно соотнесено с членами отношения; это отношение, характер которого становится ясным, когда мы описываем его так: *a*, поскольку оно есть *b*; «как», взятое в связи с *b*-бытием, характерным для *a*, каковое *b*-бытие, характерное для *a*, в таком случае выражается в тезисе: *a* есть *b*. Следовательно, в основе самого тезиса уже с необходимостью лежит понимание *a* как *b*. Тем самым мы наталкиваемся на связь «как» с тезисом, с «логосом», с суждением. Этот феномен «логоса» известен не только в философии вообще, и особенно в логике: λόγος, взятый в самом широком смысле как разум, как ratio есть то измерение, из которого развивается проблематика бытия, и потому для Гегеля, этого последнего великого метафизика западной метафизики, метафизика совпадает с логикой как наукой о разуме.

Несмотря на то что в каком-то отношении охарактеризованное основание метафизики и ее ориентация на истину суждения необходимы, однако же они *не исходны*. Эта неисходность до сих пор мешала правильному разворачиванию проблемы мира. Именно взаимосвязь метафизики и логики, ставшая самопонятной, мешает развить исходную проблематику, которая и делает доступной проблему мира. Поэтому не стоит удивляться, если и в нашу проблематику уже вкра-

лись некоторые не соответствующие проблеме постановки вопроса. Не стоит удивляться тому, что мы сами в этой предварительной экспозиции проблемы «как» уже возвращаемся в *несоответствующей постановке вопроса*, которая становится роковой, если все внимание сосредоточивается *только на ней*.

*§ 70. Принципиальное методическое размышление
о разумении всех метафизических проблем и понятий.
Две основные формы их превратного истолкования*

- а) Первое неверное истолкование:
рассмотрение философских проблем как чего-то
наличного в широком смысле.
Формальное указание как основная особенность
философских понятий

Мы хотим вкратце остановиться на этом моменте, тем более что, остановившись на нем, мы не можем обойти принципиального *методического* размышления, которое указывает на то, как понимаются все метафизические проблемы и понятия. Кратко упомяну о той связи, которую впервые — в ходе своего обоснования метафизики — выявил *Кант*. Он впервые показал «видимость» — причем необходимую — которая имеется в метафизических понятиях, ту видимость, которая не делает эти понятия недействительными, но которая, с другой стороны, делает для метафизики необходимой особую проблематику. Он называет ее диалектической видимостью. Теперь важным становится не «обозначение», а существо дела. Под диалектической видимостью разума Кант понимает тот своеобразный момент, когда понятия, которыми располагает человеческое мышление и которые подразумевают нечто последнее и самое общее, — именно эти последние и самые решающие понятия, направляющие всякое конкретное мышление и в каком-то смысле обосновывающие его, по своей природе лишены возможности доказать свою легитимность через созерцание то-

го, что они, собственно, подразумевают. Поскольку эта возможность отсутствует, а рассудок этого не видит и вообще считает, что тут ничего доказывать и не надо и что а priori уже все доказано, он, этот рассудок, становится жертвой видимости. Проблему диалектической видимости Кант поднял во второй главной части своего основного учения, т. е. в «Трансцендентальной диалектике». Здесь, однако, мы не станем решать, достаточно ли радикально она раскрыта и обоснована.

Для нас важно другое. Гораздо более решающей и более исходной по сравнению с выявленной Кантом диалектической видимостью является *другая* видимость, которая укореняется в *любом* философском мышлении и подвергает его риску *превратного истолкования*. Философствование живо только тогда, когда оно высказывается в слове, выражает себя, что, правда, не обязательно означает «сообщение другим». Это прихождение-к-слову, совершающееся в понятии, — не какая-то фатальная неизбежность, но само существо и сила этого существенного человеческого действия. Однако когда философствование уже нашло свое выражение, оно отдается на волю превратного истолкования, причем не только такого, которое вызвано относительной многозначностью и непостоянством любой терминологии, но того *по существу неверного истолкования*, до которого неизбежно додумывается *расхожий рассудок*, когда воспринимает всё (что встречается ему как философски выраженное) *как нечто наличное*; когда все это с самого начала, особенно если оно кажется ему существенным, он воспринимает в той же самой плоскости, в которой имеет дело с повседневными вещами, и не думает о том и даже не понимает того, что *всё, о чем говорит философия, вообще раскрывается только в изменении и из изменения человеческого вот-бытия*. Однако этому изменению человека, которого требует каждый философский шаг, противится расхожий рассудок — и противится вследствие естественной неповоротливости, коренящейся в том, что Кант однажды назвал «больным местом» в чело-

веческой природе⁵⁹. По отношению к нашей ведущей проблеме это означает следующее: говоря о «мире» мы прежде всего — и, может быть, здесь так сильно, как нигде — ищем чего-то такого, что наличествует в себе самом и что мы хотим зафиксировать, чтобы в любое время иметь возможность на него сослаться. Однако надо с самого начала понять, что на самом деле это не так, что здесь мы склонны ошибаться. Иначе говоря, философское познание существа мира никогда не бывает простым принятием к сведению чего-то наличного, оно всегда предстает как понимающее раскрытие чего-то, совершающееся в определенном ракурсе того вопрошания, которое никогда не превращает опрашиваемое в нечто наличное. Это вопрошание, совершающееся в определенной перспективе, необходимо для того, чтобы должным образом тематизировать «мир» и ему подобное и удерживать их в теме.

Учитывая сказанное и спрашивая себя о том, что мы сделали *предыдущей характеристикой структуры союза «как»* и каким образом продвигались в нашем начинании, мы можем сказать так: о «мире» было заявлено через *раскрытость сущего как такового в целом*. К раскрытости принадлежит «как» — сущее *как таковое*, как то-то и то-то. Более обстоятельное разъяснение этого «как» привело нас к *высказыванию* и истине высказывания. Каким образом мы разъяснили это «как»? Каким был наш первый шаг, чтобы разобраться в нем? Мы сказали: «как» не может существовать само по себе, это только отношение, которое связывает два члена: нечто *как* нечто. Формально такая характеристика правильна, поскольку мы действительно можем разъяснить это «как» как форму отношения. Но хорошо видно и другое: давая такое совершенно пустое определение этого «как» («как»-отношение), мы уже отказались от его самобытности. Ведь отношение между двумя членами может выражаться и с

⁵⁹ Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Kants Werke. Hg. E. Cassirer. Bd. IV. Berlin, 1923. S. 178.

помощью «и», а также «или»: *a* и *b*, *c* или *d*. Здесь нам могли бы возразить, сказав, что характеристика этого «как» в смысле некоего «отношения» настолько не таит в себе никаких опасностей, что вообще сомнительно, надо ли искать и вводить какое-то специфическое отличие этого отношения от отношения, выражаемого посредством союза «и». Однако именно здесь обнаруживается роковой момент каждой формальной характеристики. Ведь не ясно, схватываем ли мы вообще существо этого «как», даже если и пытаемся показать его специфику. Не ясно потому, что, давая даже как будто бы безобидную — потому что всегда правильную — характеристику союза «как» как отношения, мы нивелируем весь феномен. Дело вот в чем: когда что-нибудь характеризуется как отношение, тогда утаивается то *измерение*, в котором данное отношение может быть тем, чем оно является. В результате этого утаивания данное отношение уравнивается с любым другим. Мы с самого начала — считая, что это совершенно очевидно — воспринимаем данное отношение как что-то такое, что связывает нечто и нечто, наличествующее в самом широком смысле. Дело, однако, не только в этом: пустая, формальная идея отношения одновременно мыслится в соотнесении с любым, таким же пустым разнообразием членов отношения, способ бытия которых воспринимается совершенно безразлично, т. е. — в соответствии с ранее сказанным — в смысле *наличного* в самом широком смысле: нечто как нечто. Отсюда нас потом совершенно «надежно» влечет к высказыванию, которое это отношение как таковое выражает. Та простая форма высказывания, которую мы называем предикативным предложением, — лишь элементарная тезисная форма внутри лишенного различий отношения к сущему и его обговаривания (*das Besprechen*) в нашей повседневности (логика, грамматика, речь и язык). Поэтому, когда мы называем наше «как» «отношением», то *измерением* для этого отношения, мы сразу делаем *область наличного вообще*. Надеяться на то, что на такой основе мы однажды встретимся с существом этого «как», — дело беспер-

спективное, если прежде мы не успели усмотреть что-нибудь от его истинной природы.

Однако несмотря на это, данное «как» мы и впредь можем называть отношением и говорить о «как»-отношении. Надо только иметь в виду, что *формальная характеристика не раскрывает существа дела*: наоборот, в любом случае только решающая *задача* призывает к тому, чтобы понимать отношение из его собственного измерения, а не нивелировать это измерение формальной характеристикой. Когда рассматриваемое нами «как» мы называем отношением, такая его характеристика ничего не говорит о нем как таковом, но только указывает на своеобразную задачу. Поэтому такую характеристику я называю *формальным указанием*. Здесь, правда, мы не можем обсуждать его значение для понятийной природы всей философии в целом.

Упомянуть надо только об одном, потому что это имеет особое значение для понимания проблемы «мира», а также двух других вопросов. Все философские понятия суть *формальные указания*, и только тогда, когда они так и воспринимаются, они дают подлинную возможность понимания. Что именно подразумевается под этой *основной особенностью философских понятий* в их отличии от всех научных понятий, мы объясним на особенно убедительном примере, а именно на проблеме *смерти*, причем смерти человеческой. В совершенно определенной связи, которую теперь можно оставить в стороне, проблему смерти я разработал в 46 и дальнейших параграфах «Бытия и времени». В совсем общих чертах можно сказать так: вот-бытие человека — это так или иначе бытие к смерти. Человек всегда каким-то образом относится к ней, т. е. к *своей* смерти. Это значит, что человек может заранее «забежать» в смерть как предельную возможность своего вот-бытия и оттуда в собственной и целостной самости понимать свое вот-бытие. Понимать вот-бытие значит понимать себя в своей соотнесенности с вот этим вот бытием, мочь быть вот тут. Понимать самое себя из этой предельной возможности вот-бытия значит действовать в смысле поставленности (das Ge-

stelltsein) в предельную возможность. Это забегающая вперед освобожденность (das Freisein) для собственной смерти была охарактеризована как способ настоящего самобытия, открывающегося в вот-бытии, как подлинность существования в отличие от неподлинности (Uneigentlichkeit) той повседневной гонки, в которой человек забывает себя. Даже тогда, когда мы вырываем эту проблему из ее контекста и сосредоточиваем наше внимание только на ее особом содержании и характере ее изложения, нам не так уж трудно понять то, что здесь является решающим. И тем не менее превратное толкование с колебимой уверенностью снова и снова заявляет о себе. Причина кроется не в недостатке проницательности у читателя, не в отсутствии готовности вникнуть в изложенное, а в данном случае, надеюсь, и не в том, что толкование не слишком убедительно: причина в той «природной неповоротливости» расхожего рассудка, которому подвластен каждый из нас и который мнит, что на самом деле философствует, когда читает философские книги или пишет о прочитанном и по ходу дела приводит свои доводы. В случае с упомянутой проблемой его рассуждения таковы: если «забегание» в смерть является признаком подлинного человеческого существования, тогда для того, чтобы существовать подлинно, человек должен думать о ней постоянно. Но если он попытается делать это, он вообще перестанет такое существование выносить, и единственным способом этого подлинного существования станет самоубийство. Но считать, что подлинность человеческого существования заключается в самоубийстве, в уничтожении — вывод насколько безумный, настолько и нелепый. Следовательно, упомянутое истолкование подлинного существования как предвосхищения смерти — чистый произвол невозможного в самом себе понимания жизни.

Итак, в чем ошибка такого рассуждения? Она не в неверном выводе, а в той принципиальной установке, которая не только особым образом усваивается, но возникает из того естественного бездумного существования, находясь в котором человек с самого начала

воспринимает такие разговоры как сообщение о свойствах человека, существующего наряду с камнем, растением, животным. Получается, что в человеке отношение к смерти *наличествует*. О ней говорят, что она делает человеческое существование подлинным, т. е. требуется, чтобы это *наличное* отношение к ней стало в человеке его постоянным состоянием. Но так как люди, которые есть, не могут этого выносить и все-таки именно наличествуют и нередко делают это весьма радостно, то упомянутое мрачное понимание человеческого существования невозможно.

При такой установке, которая принимается с самого начала и без раздумий, смерть, отношение человека к ней, воспринимается как нечто *наличное*. Поскольку для расхожего рассудка собственно сущее есть то, что всегда наличествует, подлинность (*Eigentlichkeit*) человеческого существования он усматривает как раз во всегдашнем наличии (*das Immervorhandensein*) отношения к смерти, в непрестанном размышлении о ней. При такой установке, от которой никто из нас не смеет отговориться, с самого начала упускается из виду, что основная особенность существования человека заключается в *решимости*, но решимость — не наличное состояние, которым я обладаю: скорее, наоборот, решимость обладает мной. Однако решимость, как то, что она есть, — всегда есть лишь как *мгновенье*, мгновенье действительного поступка. Правда, эти мгновенья решимости, будучи причастными времени, всегда обнаруживаются только во временности вот-бытия. Расхожий рассудок тоже усматривает мгновенье как существующее во времени, но это мгновенье для него — лишь момент, а момент в его мимолетности — только то, что наличествует лишь какое-то краткое время. Он не может понять существа мгновенья, которое заключается в его редкости в соотношении с целым (*das Ganze*) времени вот-бытия. Расхожий рассудок не может уловить эту редкость мгновений и ее экстатическую широту, потому что у него нет силы воспоминания. Он помнит только о том, в чем хранит ранее наличествовавшее как теперь больше не наличное. То, что мы на-

зывается редкостью решительного действия, представляет собой отличительную черту мгновенья, через которую мгновение как раз и имеет совершенно особое отношение к своей временности. Ведь там, где мгновение не прорывается во времени, там не наличествует некое ничто, но всегда уже есть временность повседневности. Поэтому картина и не такова, будто человек из своего «забегания» в смерть (коль скоро он его не выносит), должен снова пробираться назад в неподлинность своих поступков: на самом деле это «назад в неподлинность» есть угасание мгновенья, которое, в конце концов, не наступает по каким-то внешним причинам, но сущностно укоренено в мгновенности мгновенья. Но даже повседневность вот-бытия — поскольку она удерживается в неподлинности — хотя и представляет собой западание назад в сравнении с мгновением и его вспышкой, она все-таки ни в коем случае не есть нечто негативное и никогда не представляет собой нечто только наличное, некое хроническое состояние, которое прерывается мгновеньями настоящих поступков. Вся связь между собственной и несобственной, подлинной и неподлинной экзистенцией, мгновением и лишенностью мгновенья — не нечто наличное, что происходит в человеке, но связь вот-бытия. *Понятия*, которые взламывают его, только тогда понятны, когда воспринимаются не как значения свойств и оформление наличного, но как *указания* на то, что понимание должно вырваться из пут расхожих представлений о сущем и преобразоваться в вот-бытие посреди этого сущего. В каждом из этих понятий — смерть, решимость, история, экзистенция — заключен призыв к этому преобразованию, причем понимаемый не как некое последующее, так называемое этическое применение понятого, но как предшествующее раскрытие того измерения, которое очерчивает возможное понимание. Так как понятия — поскольку они добыты по-настоящему — всегда только призывают к такому преобразованию, но сами никогда его не производят, они суть понятия указующие. Они указывают внутрь человеческого вот-бытия. Но это вот-бытие всегда — как я его

понимаю — *моё*. Так как по своей природе эти понятия хотя и отсылают в конкретику единичного человеческого существования, но саму эту конкретику в ее содержании никогда с собой не приносят, они суть понятия *формально указующие*.

В любое время эти понятия можно воспринимать только с точки зрения их содержания, без указующего момента, но тогда они не только не сообщают того, что подразумевают, но — и это, по сути дела, самое роковое — превращаются в как будто бы подлинное и строго очерченное основание для беспочвенных постановок вопроса. Характерным тому примером является проблема *человеческой свободы* и ее обсуждение в рамках понятия причинности, ориентированного на способ бытия налично сущего. Даже там, где в противовес понятию природной причинности в свободе и как свободу ищут *другую* причинность, все-таки с самого начала ищут именно причинность, т. е. превращают свободу в проблему, не следуя указанию на экзистенциальный и разомкнутый характер сущего, проявляющийся в вот-бытии — того сущего, которое называется свободным. На этой проблеме можно было бы показать, каким образом Кант, хотя и усматривавший упомянутую видимость, все-таки пал жертвой как раз истинной метафизической видимости. Именно такая судьба проблемы свободы внутри трансцендентальной диалектики ясно показывает, что философ никогда не застрахован от этой метафизической видимости, и что любая философия тем скорее падет ее жертвой, чем радикальнее она стремится раскрыть соответствующую проблематику. На этом конкретном примере должна стать ясной та своеобразная трудность, перед которой оказываемся *мы*, когда нам надо понять то, что мы хотим сказать своей проблемой *мира* и тезисом, согласно которому человек *мирообразующ*.

Итак, подытожим еще раз уже сделанное нами промежуточное методическое рассмотрение. Мы перешли к якобы чисто методической подготовке проблемы мирообразования. Однако она была методической не в том смысле, будто речь шла о какой-то технике

решения проблемы, отчужденной от самого существа дела: речь шла о методе, который максимально сращен с самим предметом рассмотрения. Сначала я прояснил эту проблему указанием на то, что сделал Кант для основания метафизики, а он, как было сказано, выявил упомянутую диалектическую видимость. Не забывая об этой диалектической видимости, которая относится к определенному виду понятий, а здесь — к определенному их моменту, а именно к их недоказуемости через созерцание того, что они подразумевают, мы добрались до более исконной видимости — той, которую в ее необходимости можно понять из существа человека. Здесь мы не можем вдаваться в выявление ее причин. Нас занимает только один вопрос: как мы, решая нашу конкретную проблему, а именно вопрос о существовании мира, можем, хотя бы относительно, избежать этой видимости. Для этого надо уяснить, что все философские понятия по своей природе суть формально указующие. Они указывают, и это означает, что смысловое содержание этих понятий не подразумевает и не говорит непосредственно то, к чему оно относится: на самом деле оно только указывает на то, что эта понятийная связь призывает понимающего (*der Verstehende*) вступить в свое вот-бытие. Однако поскольку люди не видят в этих понятиях указания и воспринимают их так, как расхожий рассудок воспринимает научное понятие, философская постановка вопроса в любой отдельной проблеме оказывается неверной. Вкратце мы это показали на примере нашего истолкования союза «как». Мы сказали, что это отношение, которое, будучи таковым, отсылает к предложению, истинному или ложному. Тем самым мы имеем связь союза «как» с истиной предложения, а вместе с тем — то, что в понятии мира мы установили как раскрытость сущего. На конкретном примере смерти мы прояснили, в чем скрыта естественная ошибка расхожего рассудка, выражающаяся в том, что всё, встречающееся ему как философская экспликация, он воспринимает в своем смысле — как высказывание о свойствах сущего как наличного. В результате этого путь к

возможному пониманию полностью преграждается, и это становится ясным из тех дедукций, которые напрашиваются, как только смерть начинают понимать как возможное свойство человека. Сказанное здесь мною о смерти имеет такое же отношение и к вопросу о существовании свободы, поскольку у Канта эта проблема тем более загоняется в превратную перспективу.

Все, что здесь вкратце было сказано о формальном указании, в особом смысле имеет силу и для понятия о мире. То, что под ним подразумевается, — это не только не наличное в себе сущее и, равным образом, не каким-то образом наличествующая в себе структура вост- бытия. Нам никогда не увидеть «мир» напрямую. Хотя и здесь можно было бы, истолковав его феномен и не принимая во внимание момент упомянутого указания, вылущить какое-то содержание и зафиксировать его в какой-нибудь объективной дефиниции, передаваемой далее, но в таком случае предлагаемое истолкование лишается «местной» силы, потому что сам понимающий не следует тому указанию, которое сокрыто в каждом философском понятии.

б) Второе неверное истолкование: превратная связь философских понятий и их изоляция

В результате отмеченного упущения философская спекуляция перешла — и это *второй момент неправильного толкования* — к поискам *превратной связи между философскими понятиями*. Все мы знаем, что с тех пор как Кант заложил основы метафизики, в западноевропейской философии широко дала о себе знать тенденция к построению *системы*, чего прежде вообще не было. Это весьма примечательное явление, причины которого давно никто не объяснял. Оно связано с тем, что для философских понятий, если брать их в их внутренней сути, характерна взаимная отсылка друг к другу, а это заставляет искать в них самих какую-то имманентную взаимосвязь. Однако поскольку все понятия, имеющие формальное указание, а также все

связи, содержащиеся в истолковании, как бы призывают понимающего (*der Verstehende*) к вот-бытию, которое в нем, возникает совершенно *самобытная* связь понятий. Она заключена не в отношениях, которые как бы позволяют себя отыскать, когда мы в некоей диалектической игре противопоставляем эти понятия другу другу, забыв о том, что они суть понятия указующие, и выдумываем нечто наподобие системы: на самом деле эта *исходная и единственная связь понятий* уже заложена самим вот-бытием. Живость этой связи зависит от того, в какой мере то или иное вот-бытие приходит к себе самому (что не тождественно какой-то степени субъективной рефлексии). Эта связь сама по себе исторична, она сокрыта в истории вот-бытия. Поэтому для метафизического истолкования вот-бытия не существует никакой его системы: внутренняя понятийная связь есть связь самой истории вот-бытия, которая как история претерпевает изменения. По этой причине формально указующие понятия и тем более основополагающие понятия в особом смысле *никогда нельзя брать обособленно друг от друга*. Историчность, характерная для вот-бытия, еще больше, чем систематику, запрещает всякую изоляцию и обособление единичных понятий. Склонность к этому тоже есть в расхожем рассудке, и она своеобразно связана со стремлением воспринимать все встречающееся как наличное. Здесь мы тоже приведем вполне прозрачный пример: не для того, чтобы показать несостоятельность расхожего рассудка, а для того, чтобы стало еще яснее, с какой трудностью и внутренними требованиями сопряжено правильное понимание.

Пример мы обозначим лишь в общих чертах. Вот-бытие помимо прочего означает: будучи сущим, относиться к сущему как таковому, причем так, чтобы это отношение, помимо прочего, составляло *бытие*-сущим вот-бытия, каковое бытие мы называем *экзистенцией*. Что вот-бытие есть, заключается в том, *как оно есть*, т. е. экзистирует. *Что*-бытие вот-бытия, т. е. его «сущность», заключается в его экзистенции («Бытие и время». С. 42). Всякое человеческое отношение к сущему

как таковому само по себе возможно только тогда, когда оно способно понять *не-сущее* (das *Nicht-seiende*) как таковое. Не-сущее и ничтожество (die *Nichtigkeit*) понятны только тогда, когда понимающее бытие с самого начала имеет глубинное отношение к *ничто*, когда это бытие вынесено в ничто и удерживается в этом вынесении. Глубинную власть ничто надо понять для того, чтобы как раз позволить сущему быть сущим и иметь сущее в его могущественности как сущее и быть таковым сущим. Когда расхожий рассудок выслушивает разъяснение об основных взаимосвязях вот-бытия и его экзистенции и слышит, что речь идет о ничто и о том, что вот-бытие вынесено в это ничто, тогда он улавливает только ничто (как каким-то образом наличное) и знает вот-бытие тоже только как нечто наличное. В результате он приходит к такому выводу: человек наличествует в ничто, он, по сути дела, не имеет ничего и потому сам — ничто. Философия, которая такое утверждает, — чистый нигилизм и враг всякой культуры. Это совершенно правильно в том случае, если вещи понимаются так, как понимается то, что написано в газете. Здесь ничто *изолировано*, а вот-бытие вдвинуто в ничто, вместо того чтобы увидеть, что удержанность в ничто — это вовсе не наличное свойство вот-бытия по отношению к какому-то другому наличному, а тот основной способ, которым вот-бытие обнаруживает свою мочь быть (das *Sein-Können*). Ничто — это не ничтожная пустота, которая ничему не дает наличествовать, а непрестанно отталкивающая сила, которая одна только и вталкивает в бытие и дает нам возможность владеть вот-бытием.

Когда умный и даже внутренне богатый человек неизбежно приходит к такому истолкованию, полностью переворачивающему сознание, тогда снова становится ясно, что любая проницательность, а также самое убедительное изложение остаются бездейственными, если не происходит преобразования самого вот-бытия, причем не благодаря наставлению, а в результате свободного вслушивания, если таковое возможно. Но тем самым сказано, что, когда с расхожим рассуд-

ком случается это непонимание, речь совсем не идет об отношении к моей работе какого-нибудь противника и рецензента: речь идет о том отношении, с которым постоянно должен бороться каждый из нас, причем так называемые сторонники должны это делать еще серьезнее, чем так называемые противники, и потому философ должен одинаково серьезно, т. е. одинаково несерьезно относиться к тем и другим, если он понимает свою задачу. Действительное понимание никогда не проверяется в простом повторении услышанного: оно подтверждается той силой, с которой понимание переходит в настоящие действия, в объективное свершение, которое никоим образом не выражается в умножении философской литературы. Потому это разбирательство и рассмотрение типов расхожего рассудка помогают только тогда, когда мы понимаем, что этот рассудок — не удел тех, кто слишком глуп или кому не повезло расслышать вещи яснее: на самом деле все мы в той или иной степени находимся в этом бедственном положении.

Поэтому если теперь мы предпринимаем тематическую экспозицию проблемы «мира», нам не просто не следует думать, что *мир* — нечто *наличное*, но не надо и *обособлять* феномен мира. Поэтому надо нацелиться на то, чтобы, в соответствии с нашей темой, одновременно постараться выявить внутренние отношения *мира*, *уединения* и *конечности*. Кроме того, не надо бояться, что работа над настоящим раскрытием этой проблемы окажется нелегкой. Нам надо отказаться от якобы удобного, но на самом деле невозможного пути — прямого рассказа о том, что такое существо мира — потому что напрямую о нем, а также об уединении и конечности, мы ничего не знаем.

Оглядываясь назад, еще раз кратко подытожим наше методическое соображение. Мы предприняли общее промежуточное рассмотрение самих философских понятий, рассмотрели, что и как они означают, и пришли к выводу, что они не прямо подразумевают означаемое ими как нечто *наличное*, но их означающая функция выражается лишь в формальном указа-

нии. Поэтому понимающий с самого начала призван к тому, чтобы понимаемое им понять в своем собственном вот-бытии, что, правда, не означает, будто любое философское понятие таково, что его можно соотнести с этим бытием. На различных примерах — на примере понятий смерти, свободы и ничто — мы показали, каким превратным истолкованиям подвержены философские понятия как таковые. Мы познакомились с двумя основными формами неправильного толкования, которые проявляются в стремящемся к пониманию расхожем рассудке: во-первых, означенное воспринимается как нечто наличное; во-вторых, оно воспринимается как нечто изолированное. Как смерть, свободу, ничто, так и «мир» надо понимать в специфически философском смысле. И как раз перед тем как приступить к экспозиции этого понятия, особенно важно разъяснить природу этого неверного истолкования, потому что «мир» особенно располагает к тому, чтобы подразумеваемое под ним понимать как наличное, понимать «мир» как сумму частей.

*§ 71. Задача возвращения в исходное измерение
союза «как» как отправная точка
в истолковании структуры высказывающего
(предикативного) предложения*

Итак, мы сказали: «мир» означает *раскрытость сущего как такового в целом*. Развертывание этой проблемы начинается с «как». Мы обнаружили, что это структурный момент предложения, а точнее говоря, он выражает нечто такое, что в любом предложении всегда уже понято. Но тем самым уже не ясно, изначально ли это «как» принадлежит предложению и его структуре или, напротив, предполагается этой структурой. Поэтому надо непременно спросить о том *измерении*, в котором это «как» изначально вращается и в котором возникает. Но тогда *возврат к этому истоку* откроет весь контекст, в котором бытийствует то, что мы подразумеваем под раскрытостью сущего, под сло-

восочетанием «в целом». Однако для того чтобы действительно вернуться к истоку этого «как», мы должны еще внимательнее осмотреться в нашем начинании, т. е. спросить, куда нас отсылает структура предложения как таковая.

Толковать высказанное в предложении можно по-разному. Сейчас я выбираю такой путь, который одновременно ведет нас к феномену, каковой, хотя и смутно, всегда был средоточием нашего вопрошания: имеется в виду «в целом». Предложение «*a* есть *b*» было бы невозможно в том, что оно подразумевает и как именно понимает подразумеваемое, если бы оно не выросло из *лежащего в его основе опыта* «*a* как *b*». Следовательно, если в словесном выражении этого положения упомянутое «как» специальным образом и не выражено, это не говорит о том, что оно уже не лежит в основе понимающего построения предложения. Почему это «как» должно лежать в основе предложения и как оно лежит в его основе? Что такое *предложение* вообще? О предложениях и предложении мы говорим в разных значениях. Во-первых, мы знаем предложения, выражающие желание (Wunschsätze), а также вопросительные (Fragesätze), повелительные (Befehlsätze) и повествовательные (высказывающие) (Aussagesätze) предложения. Во-вторых, нам также известны основоположения (Grundsätze), выводы (Folgesätze), тезисы (Lehrsätze) и леммы (Hilfssätze). Каждая группа имеет свое значение. В первом случае мы имеем в виду определенные способы языкового выражения, которые можно создавать и очерчивать и с помощью определенных знаков (вопросительный и восклицательный знаки, точка), но прежде всего посредством определенной интонации и ритма. В первой группе содержатся языковые выразительные единицы, в которых выражается определенное отношение человека: желание, вопрос, повеление, просьба, предвосхищение, констатация. Во втором же случае речь идет не о видах предложений, выражающих различные способы человеческого отношения к происходящему, а о положениях (Sätze), в которых что-то о чем-то высказано,

«положено» (и потому «изложено»). Во втором значении под словом Satz в большей степени подразумевается установление, полагание, причем основоположение (Grundsatz) логики, конечно же, отличается от уставов (Satzungen) какого-нибудь союза.

В первой группе, в спрашивающей, повелевающей, повествующей речи и полагании, мы имеем дело со *способами этого полагания* тогда как во второй обращаем внимание только на уже *положенное* (das Gesetzte), на содержание предложения и его характер в контексте общего содержания всего изложения. Вспомнив, например, основной труд Спинозы, его «Этику», мы сразу видим перед собой целое сцепление определенных тезисных предложений. Впрочем, когда мы говорим, что обращаем внимание только на положенное, это не означает, что для упомянутых основоположений, выводов и лемм не характерен определенный способ их полагания. Ведь все эти предложения по своему общему характеру суть предложения предикативные, т. е. принадлежащие к первой группе. С другой стороны, предложения первой группы — будучи способами самовыражения человеческого отношения к чему-то такому, что здесь полагается, — тоже имеют какое-то содержание, хотя содержание предложений, выражающих пожелание, а также предложений вопросительных и повелительных трудно уловить в их структуре. Ведь то, что желается в желании, не является содержанием предложения, выражающего пожелание. В таком предложении я не высказываюсь по поводу желанного мною, но выражаю себя как желающий это желанное. Правда, момент самовыражения того человека, который говорит, имеется в любом предикативном предложении — просто в ходе повседневного говорения, когда мы с самого начала обращаем внимание на содержание сказанного, мы совершенно забываем об этом моменте.

Итак, под наименованием «Satz» мы различаем двоякое: 1) Satz как способ полагания; 2) Satz как положенное.

Каким бы поверхностным — в ракурсе тематического рассмотрения проблемы тезисного предложе-

ния — ни было это различие, пока оно вполне годится как указание на нашу проблему. Если, приступая к ее рассмотрению, мы выбрали определенную форму предложения, а именно *простое повествовательно-высказывающее предложение*, то произошло это не потому, что издавна эта форма служила примером в философской теории предложения, а по тем причинам, которые, помимо прочего, привели как раз к тому, что именно эта форма решающим образом определила учение о речи вообще (λόγος, логика). Какие это причины? Мы их уже знаем. Основная особенность повседневного существования — это уже упомянутое нами безразличное отношение к сущему как к чему-то просто наличному. Формой речи, в которой такое отношение прежде всего и почти всегда выражается — будь то в беседе, рассказе сообщении, возвещении, научном рассмотрении — является это лишенное различий стандартное высказывание: *a* есть *b*. Так как в этой форме λόγος заявляет о себе в первую очередь, причем как нечто такое, что как раз наличествует в повседневном речевом общении людей, а затем начинает наличествовать как господствующий, преобладающий вид речи, он, этот λόγος, определяет философскую теорию «логоса», логику. Более того, логическая теория «логоса» как предикативного предложения начала господствовать вообще в теории «логоса» как речи и языка, т. е. в грамматике. На протяжении многих веков, да и по сей день, внутренний строй, основные понятия и постановки вопросов общей и особой грамматики — как науки о языках в более широком смысле — находились и находятся под властью логики. Сегодня мы лишь постепенно начинаем понимать, что, таким образом, все языкознание и тем самым филология покоятся на шатком основании. В филологии каждый день это показывает простая ситуация. Если предметом филологического истолкования становится какое-нибудь стихотворение, грамматические средства быстро обнаруживают свою несостоятельность — как раз перед лицом высших языковых образований. В результате такой анализ почти всегда заканчивается какими-нибудь

банальностями или случайно найденными литературными фразами. Здесь мы тоже наблюдаем процесс преобразования, переход филологии на новые основы. Но здесь же обнаруживается удивительный факт: стар и млад ведут себя так, как будто вообще ничего не происходит.

Коль скоро мы сказали, что на Западе история логики определялась греческой теорией «логоса» в смысле предикативного предложения, а отсюда — и наука о языках вообще, то сразу следует упомянуть: тот же Аристотель, который — под существенным воздействием Платона — впервые подошел к пониманию структуры предложения, в своей «Риторике» осознал грандиозную задачу, к осуществлению которой и приступил: истолковать формы и образования не тетической речи. Правда, в силу различных причин, власть логики была слишком сильна, чтобы у этой попытки сохранялась ее собственная возможность развития.

Сказанного достаточно, чтобы показать, что, когда мы обсуждаем *проблему тезиса*, речь идет о чем угодно, только не о каком-то специальном вопросе. Она вбирает в себя и принципиальное разбирательство с античной логикой, которое даже не может и начаться, без того чтобы эта логика не сводилась к античной же метафизике. В другом ракурсе эта задача одновременно предстает как основание филологии в более широком смысле, и здесь мы имеем в виду не громыхание грамматическими правилами и передвижение согласных, не болтовню о литературе по примеру литераторов, а страстное стремление к «логосу», в котором человек выражает свое самое сущностное, чтобы, благодаря такому выражению, одновременно ввести себя в ясность, глубину и нужду сущностных же возможностей своего действия, своей экзистенции. Только отсюда все якобы только ремесленное, что есть в филологии, получает свое внутреннее правомочие и свою подлинную, хотя и относительную, необходимость.

Наша первая попытка истолковать союз «как» привела нас к *предикативному предложению*. Теперь становится ясно: хотя оно и представляет собой необ-

ходимое образование внутри человеческой речи, и особенно речи повседневной, повседневного отношения вот-бытия к наличному, однако именно потому это такое образование, которое таит в себе все опасности и соблазны, уготованные философствованию расхожим рассудком. Но почему же тогда мы вообще вникаем в эту форму речи? Разве мы не говорили, что она *не исходна*, не такова, чтобы выявить нашу проблему напрямую? Почему мы сразу не помещаем проблему нашего «как» в правильное измерение? Потому что *это измерение* надо увидеть как *совсем Другое*, как то, что может произойти только тогда, когда мы выявим его на фоне того, в чем вращаемся как в чем-то само собой разумеющемся. Однако это совсем Другое, в котором основываются «как» и «в целом», мы не хотим просто противопоставлять структуре предикативного предложения: мы хотим *через это последнее* продвинуться к первому. Мы подробно останавливаемся на предикативном предложении потому, что эта форма предложения характерна для самого существа повседневного говорения, а также потому, что все своеобразие и одновременно весь соблазн этой формы мы только тогда по-настоящему понимаем, когда через нее можем продвинуться к совершенно Другому, из которого только и можно понять существо предложения в этом смысле. Таким образом, надо показать, где находится сама эта структура согласно своей собственной внутренней возможности. Надо выявить те отношения, в которых уже движется и покоится это предложение как таковое, — отношения, которые это предложение не только создает как таковое, но в которых оно нуждается, чтобы быть тем, что оно есть. Благодаря такому начинанию предложение и λόγος уже перемещаются в совсем другое измерение. Теперь оно — уже не средоточие проблематики, но то, что разрешается в более широкое измерение. Правда, здесь все рассмотрение проблемы предложения надо свести к анализу тех связей, которые помогают подойти к проблеме «мира».

§ 72. Характеристика предикативного предложения
(λόγος ἀποφαντικός) у Аристотеля

Для того чтобы заручиться прочной связью с имеющейся традицией и выявить элементарное, характерное для этой проблемы, в его совершенной простоте, я опираюсь на ту характеристику предикативного предложения, которую Аристотель дает в своих сочинениях. Однако прежде еще раз напомним суть проблемы: «мир» — это раскрытость сущего как такового в целом. При этом особо выделяются «как» и «в целом». И то, и другое связано с раскрытостью. «Как» мы понимали как «отношение», введенное лишь как *формальное указание*. Это отношение принадлежит структуре предложения. Предложение есть то, что истинно или ложно, т. е. то, что свидетельствует о своем высказываемом, раскрывает его. Вся полнота отношений между «как»-отношением, структурой предложения и его истиной выявляется — если мы правильно на все это смотрим — в первом решающем истолковании «логоса» Аристотелем, хотя у него это подается так, что мы сразу не видим и не улавливаем ни «как»-феномена, ни того, что характерно для нашего «в целом».

Для общей ориентации в том, как я раскрыл проблему «логоса» в ракурсе и контексте метафизики, отсылаю к местам, в которых я рассматривал проблему «Логоса», причем в такой форме, которая *отличается* от теперешней; в контексте же нашей проблемы мы будем следовать другим направлениям вопрошания: итак, «Бытие и время», § 7 Б, § 33 и § 44; «Кант и проблема метафизики», § 7, § 11 и весь третий раздел; «О существе основания», первый раздел, проблема «логоса» у Лейбница в связи с метафизическим вопросом о бытии.

Это только три главные остановки в истории проблемы, они не дают полной ориентации в развитии самой проблематики.

а) λόγος в его общем изложении: речь как означение (σημαίνειν), давание понять (das Zuverstehengeben).

Событие взаимоудерживающего соглашения
(γίνεται σύμβολον—κατὰ συνθήκην)
как условие возможности речи

Итак, мы принимаем во внимание то, что Аристотель в общем и целом говорит о «логосе». λόγος означает речь, целое (das Ganze) проговоренного и то, что можно высказать. По сути дела, у греков нет слова, которое соответствовало бы нашему «языку». λόγος как речь подразумевает то, что мы понимаем под языком, но в то же время означает нечто большее, чем полностью лексики, а именно — фундаментальную способность иметь речь и, следовательно, говорить. Поэтому греки характеризуют человека как ζῷον λόγον ἔχον, как живое существо, которое в качестве своего сущностного достояния обладает возможностью речи. Животное — это такое живое существо, у которого нет возможности речи, оно есть ζῷον ἄλογον. Потом это определение человека перешло в его традиционное понимание, а позднее, по причинам, которые сейчас мы не рассматриваем, слово λόγος стали переводить латинским ratio. Тогда было сказано: человек есть animal rationale, разумное существо. Из этого определения вы видите, как в результате такого перевода решающая проблема античности, где человека определяют с точки зрения речи и языка, просто пропадает, и только потом начинают говорить о языке, но в итоге вся проблематика утрачивает свои корни. Если в античности λόγος представляет собой тот феномен, из которого человек понимается в его самобытности, и если мы сами говорим, что существо человека *мирообразующе*, то в этом выражается тот факт, что — если вообще оба тезиса имеют какую-то связь — λόγος, *язык* и *мир* внутренне взаимосвязаны. Мы даже можем пойти еще дальше и связать упомянутое античное определение человека с нашим его определением. Из обсуждения второго тезиса мы помним: для животного характерно бытие-открытым,

причем характерно в его животном поведении по отношению к тому, что мы называем кольцевым окружением. У животного недостает способности воспринимать то, для чего оно открыто, как сущее. Однако поскольку λόγος связан с «нусом» (νοῦς), а также с νοεῖν, с восприятием, внятием чего-либо, мы можем сказать так: человеку принадлежит бытие-открытым для..., причем принадлежит *таким образом*, что для этого бытия характерно *вняtie чего-то как чего-то*. Этот вид самоотношения (das Sichbeziehen) к сущему мы называем человеческим поведением (das Verhalten) в отличие от животного поведения (das Benehmen). Таким образом, человек есть ζῷον λόγον ἔχον, животное же — ἄλογον. Как бы наше истолкование проблемы и наша постановка вопроса не отличались от античных, в них, по существу, нет ничего нового, но совершенно то же самое, как это всегда и всюду бывает в философии.

Но что есть λόγος в том общем смысле, согласно которому он тождествен языку? Вот что говорит Аристотель: Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός⁶⁰: любая речь, всякое говорение имеет в самом себе возможность что-то дать понять, что-то такое, что мы понимаем. Всякое говорение — по своему существу и сущностной задаче — перемещает нас в измерение понятности, более того, речь и язык как раз и образуют это измерение понятности, взаимного самовыражения, просьбы, желания, вопрошания, повествования. Речь дает понять и требует понимания. Согласно своей природе она обращается к свободному поведению и действиям людей между собой.

λόγος дает понять. Эта сущностная функция речи имеет самобытный характер, на который Аристотель кратко намекает, когда говорит: λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐκ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται, κατὰ συνθήκην⁶¹, т. е. это давание-понять (das Zu-verstehen-

⁶⁰ Aristotelis Organon. Hg. Th. Waitz. Leipzig 1844. Bd. 1, Hermeneutica (de interpretatione), Kap. 4, 17 a 1.

⁶¹ Ebd.

geben), характерное для речи, не есть функционирование, наблюдаемое нами у орудия, когда оно, будучи задействованным, совершает что-то в силу необходимости; это давание понять совершается не φύσει. Говорение — это не протекание каких-нибудь процессов наподобие пищеварения или циркуляции крови — ἀλλὰ κατὰ συνθήκην. Ранее Аристотель разъясняет природу этого выражения (ἀλλὰ κατὰ συνθήκην), которое имеет решающее значение для понимания сути речи. λόγος совершается κατὰ συνθήκην. ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον, ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι φύφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα⁶²: всякое слово языка есть то, что оно есть, не в результате какой-нибудь чисто физической связи, не по причине протекания какого-нибудь природного процесса, как, например, крик животного возникает в результате определенного физиологического состояния; слово, скорее, возникает, ὅταν γένηται σύμβολον, т. е. всякий раз, когда совершается *символ*. Хотя неартикулированный звук, издаваемый животным, на что-то указывает, и животные даже могут (как мы, правда, не к месту привыкли говорить) договариваться между собой, однако никакое из этих звучаний не является словом: это просто φύφοι, шумы. Они суть оглашение (φωνή), которому чего-то недостает, а именно *значения*. Когда животное кричит, у него нет подразумевания и понимания. Но в результате оглашение и слово, за которым закреплено то или иное значение, люди связывают друг с другом и говорят, что у человека со звуком его голоса связано какое-то значение, которое он понимает. Таким образом, в этой проблеме с самого начала утверждается превратная взаимосвязь. На самом деле все как раз наоборот. Наша природа с самого начала такова, что она понимает и формирует понятливость. Так как наше существо таково, звучания, которые мы издаем, имеют значение. Не оно прибавляется к звукам, а наоборот — из уже сформированных и формирующихся значений образуется характерный звук.

⁶² а. а. О. Кар. 2, 16 а 27 ff.

Хотя λόγος есть также голос, φωνή, но он не в первую очередь голос, к которому потом что-то прибавляется: наоборот, в первую очередь он нечто другое, но при этом также и φωνή, голос. Но что же он в первую очередь? κατὰ συνθήκην. Тот факт, что между оглашением, издаваемым животным (φωνή), и человеческой речью, понимаемой в самом широком смысле, существует принципиальное различие, Аристотель обосновывает указанием на то, что человеческая речь совершается κατὰ συνθήκην, каковое словосочетание он истолковывает в смысле ὅταν γένηται σύμβολον. Следовательно, κατὰ συνθήκην заключается в «генесисе» того, что есть σύμβολον.

Вопрос таков: что Аристотель понимает под ὅταν γένηται σύμβολον? Подробнее он нам это не разъясняет. Но в какой-то мере ответ можно отыскать в той связи, которая видится здесь Аристотелю, когда встает вопрос о том, что значит σύμβολον. Не следует переводить его как «символ», вкладывая в него то значение символа, которое сегодня распространено. συμβολή означает «совместное бросание» одного и другого, их сличение, т. е. удержание рядом друг с другом, налаживание и слаживание одного с другим. Поэтому σύμβολον означает «лад», «стык», «сочленение», которое совершается тогда, когда одно с другим не просто соседствует, но взаимно удерживается, так что одно подходит другому. σύμβολον есть то, что, будучи взаимно удержанным по отношению друг к другу, подходит друг другу и при этом оказывается взаимопринадлежащим. σύμβολα, символы в конкретно-исконном смысле — это, например, две половинки кольца, которыми два человека, связанные узами гостеприимства, обмениваются между собой и завещают своим детям, а те, однажды встретившись и сличив эти половинки, понимают, что они сами как бы принадлежат друг другу, т. е. находятся в дружбе еще со времен их отцов. Дальнейшую историю смыслов этого слова здесь мы не можем проследить. Таково внутреннее значение слова σύμβολον: удержанность друг подле друга и одновременно выявление собственной взаимо-

принадлежности или, как мы вообще говорим, согласие, возникающее при обращенности друг ко другу и при удержании друг друга в этой обращенности (сопоставление).

Итак, Аристотель говорит: речь есть то, что она есть, т. е. образует круг *понятности* тогда, когда имеет место γένεσις того, что есть σύμβολον, когда происходит *становление сличения, сопоставления* (das Zusammengehaltenwerden), в котором одновременно заключено прихождение друг ко другу как *согласие*. Речь и слово только тогда присутствуют в событии символа, когда и поскольку совершается согласие и взаимоудержание себя друг в друге. Это событие есть условие возможности речи. Такого события нет у животного, хотя оно и издает звуки. Эти звуки, как мы говорим, что-то обозначают, они что-то сообщают и тем не менее эти звучания — не слова, у них нет значения, они не могут ничего дать понять. Такое давание становится возможным только в генезисе символа — целом событии, в котором с самого начала происходит со-поставление, *само-сопоставление человека с чем-то еще* — причем так, что он по способу разумения может прийти к соглашению с тем, с чем себя сопоставляет. Человек, согласно своему существу, со-поставляет себя с чем-то и удерживает себя рядом с ним, поскольку относится к иному существу и благодаря этому отношению к иному может разуметь его как таковое. Поскольку звуки появляются внутри такого события и для этого разумения, они начинают служить тем значениям, которые как бы им подходят. Со-поставляется и взаимо-удерживается только то, что как таковое подразумевается в озвучании и с чем в результате единения наступает согласие. Звуки, вырастающие *из и для этого фундаментального отношения со-поставляющей и взаимоудерживающей возможности соглашения*, суть слова. Слова, речь совершаются в таком соглашении и *из* такого соглашения как такового с *тем*, что уразумеваемо и подразумевается с самого начала и как таковое понятно; с *тем*, о чем несколько человек одновременно могут и должны прийти между собой к соглашению — как с *тем*, что

должно подразумеваться в речи. Так как λόγος утверждён в «генесисе» σύμβολον'а, он есть κατὰ συνθήκην, из соглашения.

То, что Аристотель совсем смутно и совершенно неопределенно, без какого-либо пояснения, своим гениальным взором усматривает в титуле σύμβολον, есть не что иное, как то, что мы сегодня называем *трансценденцией*. Язык есть только у того сущего, которое по своей природе *трансцендирует*. Таков смысл Аристотелева тезиса: λόγος совершается κατὰ συνθήκην. Мне бы не хотелось рассказывать о том, что сделали из этого тезиса в ходе его истолкования. Но даже то не случайно, что именно здесь толкование получилось неверным, потому что еще до Аристотеля в процессе осмысления существа «логоса» на самом деле появились две теории и два тезиса, которые выглядят так, как будто Аристотель стал на сторону этих тезисов. Он говорит: λόγος совершается не «по природе», не φύσει, это не результат какого-то физического события и процесса, его никак нельзя сравнить, например, с пищеварением или циркуляцией крови: его γένεσις, напротив, заключается в совсем другом — не φύσει, а κατὰ συνθήκην. Это в какой-то мере перекликается с более ранней теорией «логоса», согласно которой язык существует θέσει: слова не возникают, не совершаются и не образуются как органические процессы — они суть то, что они суть, благодаря договоренности, соглашению. Поскольку Аристотель тоже говорит о κατὰ συνθήκην, кажется, что и он считает, будто язык образуется тогда, когда, издавая звуки, люди договариваются: дескать, под такими-то и такими-то звуками мы собираемся понимать то-то и то-то. Так оно кажется, но такой взгляд не улавливает внутренней природы «генесиса» самого языка, каковую γένεσις Аристотель увидел гораздо глубже, поскольку он хотя некоторым образом и исходит из этих теорий, но преодолевает их, сделав новые решающие шаги. Слова вырастают из того *сущностного соглашения* людей друг с другом, в соответствии с которым они *в их совместном бытии открыты для окружающего их сущего*, относи-

тельно которого в отдельности могут соглашаться или не соглашаться. Только на основании этого исходного сущностного соглашения становится возможной речь в ее сущностной функции, в σημαίνειν, в давании-понять понятное.

б) Показывающая речь (λόγος ἀποφαντικός)
в ее возможности раскрытия-сокрытия
(ἀληθεύειν—ψεύδεσθαι)

Итак, пока мы уяснили, в чем состоит внутренняя возможность λόγος'а, понимаемого в самом широком смысле. Но далее Аристотель говорит: λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, т. е. хотя каждый λόγος и дает что-то понять, но ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς⁶³, т. е. не всякая речь есть речь *показывающая*, изъяснительная, т. е. такая, которая, будучи дающей понять, имеет специфическую тенденцию только показывать как таковое *то*, что она подразумевает. Только λόγος ἀποφαντικός, показывающая речь, есть то, что мы подразумеваем, когда говорим о *предикативном предложении*. Апофантическим «логосом» не является, например, εὐχή, мольба, просьба. Когда я прошу, моя речь не содержит информации для других в смысле умножения их знаний. Кроме того, мольба — это и не сообщение о том, что я чего-то желаю, что я исполнен желания. Эта речь — не просто желание, но конкретное исполнение «молбы одного к другому». Аристотель говорит: οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀφείσθωσαν· ῥητορικῆς γὰρ ἢ ποιητικῆς οἰκειότερα ἢ σχέσις· ὁ δὲ ἀποφαντικός τῆς νῦν θεωρίας⁶⁴: исследованием этих видов речения, для которых не характерно показывание, которым не свойственно констатирующее давание видеть, *что* есть нечто и *как* оно есть, исследованием этих λόγοι занимается риторика и поэтика; предметом же теперешнего рассмотрения является высказывающий λόγος.

⁶³ а. а. О. Кар. 4, 17 а 2 f.

⁶⁴ а. а. О. Кар. 4, 17 а 5 ff.

Каждый λόγος по своей природе σημαντικός, почему Аристотель и говорит, что λόγος есть φωνή σημαντική, т. е. образование понятности (die Verständlichkeit), возвещающей о себе в голосе, — но не каждый λόγος σημαντικός также и ἀποφαντικός. Теперь вопрос звучит так: какой λόγος апофантичен и *благодаря чему* он таков? Что выделяет высказывающая речь в сравнении с любой другой? Аристотель говорит: ἀποφαντικός есть лишь тот «логос», ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει⁶⁵, т. е. в котором содержится ложность или истинность. Так гласит обычный перевод — вполне естественный, и если от него отклониться, это воспримут как произвол. Но нам надо отклониться, потому что внешне дословные переводы совсем не дают того, что греки понимают в этом определении и что нас прежде всего и может привести к проблеме «логоса». Аристотель говорит: ἐν ᾧ . . . ὑπάρχει, т. е. речь становится высказывающей не в силу того, что в ней просто случается ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, а потому, что это *заключено в ней в качестве ее основы*, в качестве того, что составляет ее *основу и существо*. Аристотель употребляет медиальную форму: ψεύδεσθαι, т. е. делаться обманчивым, быть в себе самом таковым. Изъявительным становится тот λόγος, для природы которого, помимо прочего, характерна способность становится обманчивым. Обманывать — значит прилаживать что-либо перед чем-либо, что-то подавать как то, чем оно на самом деле не является, т. е. то, что не *есть* так-то и так-то, подавать как сущее именно так, а не иначе. Следовательно, этот обман, эта свойственная существу «логоса» обманчивость, это выдавание чего-то за то, чем оно на самом деле не является, это представление по отношению к предмету обмана есть *сокрытие*. Выявляет тот λόγος, к возможности которого принадлежит способность скрывать. Подчеркнем, что это принадлежит к его возможности, потому что Аристотель подчеркивает: ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, или одно, или другое, одно из

⁶⁵ а. а. О. Кар. 4, 17 а 2 f.

двух, возможность одного или другого; или скрывать или не скрывать, а если не скрывать, то, значит, как раз *изымать из сокренности*, т. е. не скрывать, а *раскрывать* — ἀ-ληθεύειν.

Таким образом, изъявительный, апофантический λόγος — это тот λόγος, к существу которого принадлежит возможность раскрывать или скрывать. Эта возможность и характеризует то, что значит «апофантический»: показывающий, изъявительный. Ведь *и скрывающий* λόγος тоже — *показывающий*. Если бы он, по своему внутреннему существу, не был таковым, он никогда не смог бы стать обманывающим. Ведь как раз тогда, когда я хочу кого-то в чем-то обмануть, я уже должен быть настроен на то, чтобы ему что-то показать. Другой человек вообще с самого начала должен воспринимать мою речь как нацеленную на показание: только так я могу его в чем-то обмануть. Тем самым проблема истолкования существа «логоса» обозначена. Мы должны спросить: *в чем коренится эта внутренняя возможность к раскрытию и сокращению?* Если мы ответим на этот вопрос, мы сможем ответить и на другой: как относится то, что мы обозначаем как «как»-структуру, к внутренней структуре «логоса»? Является ли эта «как»-структура только свойством «логоса» или в конечном счете она — нечто исходное, некое условие возможности того, чтобы λόγος вообще мог быть тем, что он есть?

Прежде чем мы начнем разбираться в этих вопросах, подытожим еще раз все то, что было сказано о «логосе», и заодно вспомним о той проблеме, которая нас направляет. Находясь в кольце инстинктов своего животного поведения, животное *захвачено* тем, к чему оно в этом поведении относится. Таким образом, то, к *чему* оно относится, никогда не дано ему в своей чуждости (das Wassein) как таковое, не дано как то, *что* оно есть и *как* оно есть, не дано *как сущее*. Животное поведение как объятие отъятием (das Benehmen) никогда не является внятием (das Verhnehmen) чего-то как чего-то. Поскольку эту способность, т. е. способность воспринимать *нечто как нечто*, мы считаем характер-

ной чертой феномена мира, «как»-структура становится сущностным определением структуры мира. Тем самым это «как» дано нам как *возможное начало решения проблемы мира*. В чисто формальном аспекте мы свели «как»-структуру к высказывающему, предикативному предложению. Это предложение — обычная форма человеческой речи, и уже со времен первых движений мысли в античной философии эта форма определяла не только теорию речи, логику, но заодно и грамматику. Поэтому когда, излагая проблему взаимосвязи «как»-структуры и высказывания, мы ориентируемся на λόγος, это вызвано не просто все равно каким историографическим интересом, но стремлением войти в изначальный характер проблемы. Проблему взаимосвязи «как» и «логоса» мы рассматриваем, ориентируясь на то, что говорит о «логосе» *Аристотель*. Ведь в нем античная мысль достигает своей вершины. Он впервые заложил этой проблеме правильную основу и истолковал ее так широко, что мы, если у нас есть глаза, вполне можем и для нашей проблемы взять у него определенные ориентиры. В общем и целом можно сказать, что, согласно Аристотелю, λόγος есть возможность *речи* и говорения *вообще*. Поэтому для античности естественно воспринимать речь в самом широком смысле как сущностный момент самого человека и тем самым определять его как ζῶον λόγον ἔχον, как существо, которое для чего-то открыто и которое может высказаться о том, куда оно открыто (wohin es offen ist). Таков общий характер понимания «логоса». Теперь возникает вопрос о том, в чем надо усматривать *сквозное* существо «логоса». λόγος σημαντικός — это возвешение, которое само по себе что-то дает понять, образует круг понятности. Дальнейший вопрос: что означает σημαντικός? Аристотель говорит: это событие — не какой-то природный процесс, но нечто такое, что совершается на основе *соглашения*. Суть соглашения — в совершении генезиса символа, каковой генезис мы истолковываем как соглашение человека с тем, к чему он имеет отношение. На основании этого соглашения с сущим человек может и должен озвучить

свое понимание, создать такие звуковые связи, которые запечатлевают значения, создать такие озвучания, которые мы называем словами и предложениями. Любая речь определена этим генезисом «сюмболона». Однако не всякая речь есть λόγος ἀποφαντικός, речь *высказывающая*, такая, которая тяготеет к тому, чтобы выявить, *показать* «о чём» как *таковом* говорится в говорении. Чем определен такой λόγος? Тем, что в нем происходит ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, *раскрытие* или *сокрытие*. Таким образом, изъявительный, показывающий λόγος таков, что имеет в самом себе возможность раскрытия и сокрытия. Надо, наверное, обратить внимание вот на что: возможность раскрытия и сокрытия — это не какое-то случайное свойство «логоса», но его внутреннее существо. Изъявительный λόγος может и тогда быть таковым, когда он скрывает. Для того чтобы составить неправильное суждение, чтобы обмануть, я должен, поскольку я говорю, жить в направленности говорения, которая обращена к тому, чтобы что-то выявить, показать. Сокрытие тоже коренится в выявляющей направленности. Другой человек должен воспринять мою речь в том смысле, что она что-то должна ему сообщить. Стремление к выявлению, показанию лежит в основе как раскрытия, так и сокрытия.

с) Единство-образующее внятие (das Einheit-bildende Vernehmen) чего-то как чего-то (σύνθεσις νοημάτων ὡς περ ἐν ὄντων), «как»-структура как сущностное основание возможности раскрытия-сокрытия
изъявительного «логоса»

Если мы хотим подробнее разобраться в структуре апофантического «логоса», нам надо спросить вот о чем: как этот *особый* λόγος связан с *общей* природой «логоса», т. е. с σημαίνειν? Мы уже слышали о том, что существо речи вообще, как не-апофантической, так и апофантической, заключено в σημαντικός, в «генесисе» «сюмболона», в событии того основоотношения,

которое проявляется во взаимоудерживающем соглашении. Когда речь становится *апофантической*, тогда это *σημαντικός* должно преобразоваться описанным образом, т. е. здесь *не просто* совершается некое вообще соглашение между значением и подразумеваемым, но значение и его содержание в *λόγος ἀποφαντικός* так согласуется с означенным, что он, этот *λόγος*, хочет изъяснить само означенное — и сделать это в речи и как речение. Теперь направленность речи — это давание видеть (*das Sehenlassen*) то, о чем идет речь: давание видеть и только оно. «Высказывающее предложение» — это такая речь, которая в себе самой, согласно своему речевому замыслу, или *раскрывает*, или *скрывает*. Насколько эта характеристика элементарна, настолько же она решающая для понимания всей «логос»-проблемы. В ней — масштаб истории этой проблемы, показывающий, насколько она вплоть до сегодняшнего дня удалась от своих корней. Все реформы логики неизбежно будут только случайными, если они не вырастают из восприятия всей глубины этой проблематики. Укажем только на одно: сегодня философия по разным причинам подталкивает к диалектике и обновлению диалектического метода — в связи с возрождением гегелевской философии. Диалектика вращается в сфере говорения, «логоса», а также говорения, совершающегося в противовес первому; в сфере речи и противоречия. Возможность того, что речение, говорение, *λόγος* оспаривает другой «логос», возможность совершения двумя «логосами» того, что зовется *ἀντιθεῖσθαι*, понятна только тогда, когда мы знаем, что есть сам *λόγος*. Только тогда мы знаем, *что* есть диалектика, и только тогда знаем, правомочна ли она и необходима ли, или же представляет собой только подсобное средство, потому что, быть может, просто не понимает проблемы «логоса». То, во что сегодня эта проблема превращается в философии и тем более в теологии, превосходит всякую фантазию.

Из всей проблематики «логоса» мы следуем лишь *одной* нити, чтобы развернуть проблему «как» и «в целом». Выявилось следующее: отличительная черта

апофантического «логоса» — возможность раскрывать и скрывать. Эта *возможность* того или другого и составляет позитивное существо «логоса». Теперь мы спрашиваем о его *основании*. В чем коренится возможность раскрывать или скрывать? Каким должен быть λόγος сам по себе, по своей глубинной сущностной структуре, чтобы у него была возможность раскрывать или скрывать? По этому поводу Аристотель говорит в своем трактате Περὶ ψυχῆς Γ6⁶⁶ (в том месте, о котором нельзя сказать, что оно несущественно для понимания всей проблемы). Здесь говорится о существе жизни и об иерархии живого (ср. выше: λόγον ἔχον — ἄλογον). Следовательно, то, что он говорит, дается не в рамках теории о λόγος ἀποφαντικός как таковой, хотя она упоминается и там (ср. ниже). Примечательно, что именно в этом трактате «О существе жизни» речь идет о «логосе». Правда, это перестанет казаться странным, если мы подумаем о том, что понятие жизни Аристотель берет очень широко, относя сюда растительное, животное и человеческое бытие. В третьей книге трактата как раз говорится о живом применительно к человеку. Его отличительная черта — λόγος, и потому в этом трактате говорится о «логосе». Здесь Аристотель говорит о том, на чем основана возможность «логоса» быть истинным или ложным. Он говорит: ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων⁶⁷, т. е. в той сфере, в которой становится возможным как скрывающее, так и раскрывающее, — там уже произошло нечто похожее на со-полагание (die Zusammensetzung), (со-ятие) (das Zusammennehmen) внятого (das Vernommene), причем таким образом, что это внятое образует как бы единство. Таким образом, *основание возможности* раскрытия или сокрытия — это *образование единства*. Где раскрытие или сокрытие, там λόγος ἀποφαντικός, а где он, там — принадлежа к его глубинной возможности и лежа в основе упомянуто-

⁶⁶ Aristotelis De Anima. Hg. W. Bichl. 2. Aufl. (Hg. O. Apelt). Leipzig, 1911. (См. на русском: *Аристотель. О душе. Γ6.*)

⁶⁷ а. а. О. Γ6. 430 а 27 f.

го раскрытия и сокрытия — «синтез», со-полагание, со-ятие (полагание «вместе» (Zusammen) как такового; образование единства), в-ятие того, что «вместе», единство, причем единство внятого. В основе «логоса» лежит *внятие*, νόησις, νοῦς, внятие чего-то — или же он сам, по своему существу, *есть* такое внятие чего-то (ср. выше σύμβολον). Согласно своей внутренней возможности λόγος коренится в «нусе» (по-латински ratio), откуда и возникает отождествление с «логосом», потому что λόγος есть νοῦς. Отсюда также идет и перевод формулы ζῶον λόγον ἔχον, выступающей как определение человека, формулой animal rationale. Короче говоря: *внятие, образующее единство* (внимающее единство-образование), есть сущностное основание возможности раскрытия или сокрытия, причем не только одного или другого, но «или—или», т. е. «не только, но и» их обоих, и, таким образом, сущностное основание для каждого как такового — как чего-то такого, что есть только в этом «или—или», т. е. «не только, но и».

Теперь вопрос таков: как Аристотель обосновывает этот тезис и как показывает, что раскрытие и сокрытие в качестве условия возможности самих себя требуют того, что он называет словом σύνθεσις? Короче говоря, σύνθεσις есть условие возможности ψεῦδος. Поэтому Аристотель прямо говорит: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί⁶⁸, т. е. там, где обман (сокрытие), там присутствует это внимающее образование единства. По крайней мере, тезис звучит именно так. Аристотель тотчас же дает обоснование: καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκόν, τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν⁶⁹, т. е. ведь если кто-нибудь, желая обмануть, говорит, что белое — *не белое*, он уже образовал единство этого «не белого» с белым. Для того чтобы, обманывая, смочь сказать, что нечто таково, каковым оно на самом деле не является, надо вообще с самого начала образовать эту совместность. Говоря по существу, для того, чтобы нечто показать,

⁶⁸ а. а. О. Г 6. 430 b 1 f.

⁶⁹ а. а. О. Г 6. 430 b 2 f.

выявить — будь оно так, как оно есть, или так, как оно не есть, — т. е. чтобы, выявляя, смочь раскрыть или сокрыть, *то*, к чему относится это выявление, должно с самого начала уже *быть внятым в единстве его определений*, из которых и в которых его можно четко определить, а именно *так-то и так-то*. Поэтому оно с самого начала уже должно быть внято как то-то и то-то. Когда Аристотель в этой связи говорит о «сюнтесис», он имеет в виду то, что мы называем «как»-структурой. Он это подразумевает, но, правда, не углубляется в измерение данной проблемы. *«Как»-структура, предварительное внятие чего-то как чего-то, внятие, образующее единство, есть условие возможности истины и ложности «логоса»*. Чтобы вынести суждение о черной классной доске, я должен уже увидеть ее *как нечто единое*, дабы потом, в суждении, разложить то, что я воспринял.

Во время первой вводной и поверхностной характеристики этого «как» мы сказали лишь одно: оно встречается только там, где появляется предикативное предложение, которому приписывается истинность или ложность. Теперь связь внутри «логоса» проясняется, причем таким образом, что сама «как»-структура выступает как условие возможности «апофантического логоса», если для него характерны ἀληθές и ψευδός. «Как» — не свойство «логоса», как бы наклеенное на него или прибитое к нему: напротив, «как»-структура вообще есть условие возможности «логоса».

d) Единство-образующее внятие чего-то как чего-то в утвердительном и отрицательном высказывании как разъемлющее соединение (σύνθεσις-διαίρεσις)

Однако мы должны видеть еще яснее, чтобы до конца исчерпать прежнее истолкование «логоса» в направлении нашей проблемы. У Аристотеля «как» стоит под титулом «σύνθεσις». Но разве это не то же самое, на что мы уже указывали, — на то, что в этом «как» мыслится *отношение*? Да, но теперь обнаруживается

вот что: σύνθεσις — это не просто отношение, понятое в формальном смысле: мол, всё и всяческое — отношение. «Как» принадлежит к тому, что есть σύνθεσις, принадлежит к *охвату отношением*, а именно к σύνθεσις νοημάτων, к связыванию представлений, к внимающему образованию единства или к образующему единство внятию. Но если «как»-структура принадлежит такому синтезу — как именно принадлежит, пока остается неясным — тогда из этого можно вывести нечто большее. συν подразумевает «вместе», подразумевает единство, причем ясно, что не какую-то внешнюю состыковку, а *исходное* единство, которое, существуя раньше частей, есть целостность. συν — целостность — *в целом*? Таким образом, «как»-структура сама показывает сущностную связь с тем вторым моментом, о котором мы здесь спрашиваем: с нашим «в целом».

Мы оставляем это как проблему. Ведь пока наша попытка отнести «как»-структуру к «сюнтесис» остается в высшей степени проблематичной, если мы обратим внимание на то, что Аристотель прямо говорит о выявлении связи между ψευδος и σύνθεσις: ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα⁷⁰, т. е. все, что я выявил под титулом σύνθεσις, можно обозначить и как διαίρεσις, как *разъятие* (das Auseinandernehmen), т. е. можно понять и так. Пока мы это поясняем на примере, который приводит сам Аристотель: белое есть не белое. В основе этого высказывания лежит предварительное соединение белого и не-белого. Но как раз это со-ятие (das Zusammennehmen) есть также разъятие. Мы только тогда можем удерживать одно с другим вместе, когда это вместе-удержание само по себе остается держанием врозь. Сама по себе σύνθεσις νοημάτων исконно есть также διαίρεσις. Внятие как таковое есть *разъемлющее соятие* (das auseinandernehmendes Zusammennehmen), и как таковое оно — сущностное основание возможности раскрытия или сокрытия «логоса», т. е. «апофантического логоса».

⁷⁰ а. а. О. Г 6. 430 b 3 f.

Эту структурную связь Аристотель кратко выражает в самом начале своего трактата ο λόγος ἀποφαντικός: περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἐστὶ τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές⁷¹. Раскрытие и сокрытие выявляющей речи есть только там, где совершается это соединяюще-разнимающее вняtie. Далее в «Метафизике»⁷² он говорит: ἀληθές так же, как и ψεῦδος, есть περὶ σύνθεσιν . . . καὶ διαίρεσιν, т. е. они стоят при соединении и разъятии, зависят от них, укореняются в них. В качестве синонимов к σύνθεσις он употребляет συμπλοκή или συνάπτειν. Каким образом возможно, чтобы нечто, а именно действие человека, в одно и то же время было соятием и разъятием, причем не последовательно, а именно одновременно, согласно своей *единой* структуре — вот в чем проблема. Ее развертывание есть не что иное, как истолкование природы «как» и тем самым — природы сущностных слагаемых мира вообще.

Надо, наверное, обратить внимание вот на что: всякое ἀληθεύειν и всякое ψεύδεσθαι, характерное для «апофантического логоса», основывается на σύνθεσις и διαίρεσις. Это понимание имеет серьезное значение не только для конкретной проблемы вообще, но и для истолкования всего «логос»-учения Аристотелем (ср.: de interpr. Кар. 5). В перспективе своей основной работы Аристотель называет λόγος ἀποφαντικός также кратко: ἀπόφανσις — выявление чего-то в том и согласно тому, что и как оно есть или не есть (de interpr. Кар. 5, 17 а 20). В соответствии со сказанным ἀπλῆ ἀπόφανσις имеет две основные формы: или ἀπόφανσις τινος κατὰ τινος, или ἀπόφανσις τινος ἀπὸ τινος. Следовательно, φάσις, λόγος предстает или как κατὰφάσις, или как ἀπόφάσις (de interpr. Кар. 5, 17 а 23—Кар. 6 а 26). Показывающе-выявляющее выступает или как *присылающее* или как *отсылающее* выявление: доска черная, доска не красная. Показывающее выявление может или *присуждать* что-либо тому, к чему это выяв-

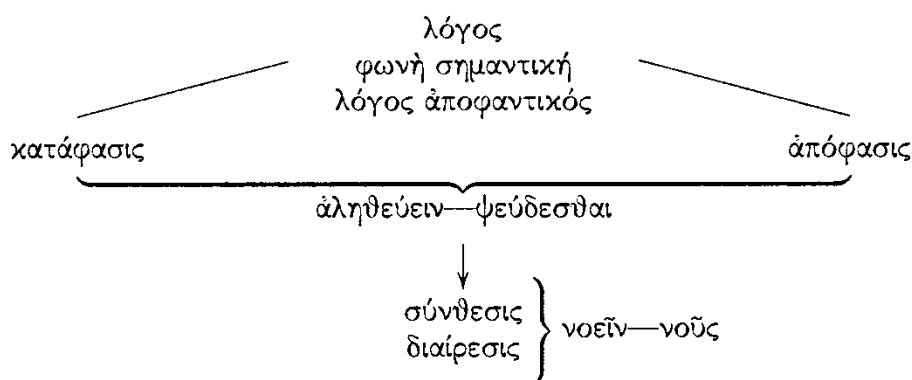
⁷¹ Aristotelis Organon. a. a. O. Hermeneutica (de interpretatione), Кар. 1, 16 а 12 f.

⁷² Aristotelis Metaphysica. a. a. O. E 4, 1027 b 19.

ление относится, или в чем-либо *отказывать* выявляемому в таком показывании: доска не красная. В обоих случаях происходит показывающее выявление доски как таковой и оба раза оно *раскрывающее*, истинное. Другой вариант: доска не черная, доска красная. Здесь тоже имеет место присуждение и отказывание, оба раза налицо направленность к выявлению и оба раза это выявление *скрывающее*, ложное. Отсюда следует, что если каждый истинный и каждый ложный λόγος может представлять или как κατάφασις, или как ἀπόφασις и если каждый истинный и каждый ложный λόγος как таковой коренится в едином внятии σύνθεσις—διάρεσις, тогда это внятие лежит в основе всякой κατάφασις и всякой ἀπόφασις. Каждое «катафасис-высказывание», а также каждое «апофасис-высказывание» есть в самом себе σύνθεσις и διάρεσις, а не так, что κατάφασις — это σύνθεσις, а ἀπόφασις — διάρεσις. Эти различия лежат в совершенно разных измерениях. Кроме того, различие между σύνθεσις и διάρεσις — это не различие видов ἀπόφανσις: на самом деле оно членит исконно-единое существо структуры и структурированного феномена. И этот феномен мы отыскиваем под титулом «как».

На основании уже изложенного развития «логос»-учения мы можем представить проблему *схематически*, чтобы обозреть ее внутреннюю связность. Аристотель исходит из «логоса» вообще. Существо «логоса» — σημαντικός, означение. Отсюда он переходит к особому «логосу» — «апофантическому». Как мы только что слышали, всякое высказывающее предложение — это или присуждение чего-то или отказ в чем-то. Если мы остаемся при истинном суждении, тогда в нашем примере оно выглядит так: доска не красная. κατάφασις и ἀπόφασις — две формы «апофантического логоса». По своей основной направленности обе они как таковые суть изъяснительные. В отрицательном предложении я тоже говорю о том, *что* есть или не есть доска. Обе формы находятся в возможности бытия-истинным и бытия-ложным. Таким образом, истинность и ложность и тем самым вся структура «апо-

фантического логоса» коренится в той σύνθεσις, которая в себе самом одновременно есть διαίρεσις. Единство этой структуры представляет собой существо «нуса». Эту фундирующую связь мы не должны упускать из виду, чтобы понять дальнейшее толкование, в ходе которого столкнемся с новым моментом, от коего может развернуться «как»-структура в целом.



е) Выявление (ἀπόφασις) высказывания как давание видеть сущее как то, что и как оно есть

В начале мы сказали: «как» есть *отношение*. Теперь же мы прежде всего увидели: этот охват отношением оборачивается тем, что есть σύνθεσις, это охват, который *соединяет*. Но это еще не все: соединение, *со-ятие само по себе есть разъятие*. Но и этой двойной структурой дело не заканчивается: охват отношением как действие, действование, совершение есть свершение того, что суть νοήματα, и потому оно — νοεῖν, внятие (νοῦς), внимающее соятие и разъятие. В этом заключается следующее: разъятое как таковое воспринимается в его «вместе» как таковом. *a* есть *b*. Обратимся еще раз к конкретному примеру: эта доска стоит неудобно, как таковая, сама по себе, *как* и что она есть. Здесь надо обратить внимание на следующее: картина не такова, будто сначала это неудобство положения примысливается к доске, а затем с ней соединяется; как раз наоборот: с самого начала она воспринимается в этом

единстве и на этом основании и с учетом этого единства разнимается — но так, что при этом единство не только остается, но как раз *обнаруживается*. σύνθεσις как со-ятие означает: взятие в отношении еще и уже исходного «вместе» (образование самобытного единства). Аристотель говорит⁷³: πῶς δὲ τὸ ἅμα ἢ τὸ χωρὶς νοεῖν συμβαίνει, ἄλλος λόγος. λέγω δὲ τὸ ἅμα καὶ τὸ χωρὶς ὥστε μὴ τὸ ἐφεξῆς ἀλλ' ἐν τι γίνεσθαι — но каким образом совершается это νοεῖν, выражающееся во «вместе» и тут же во «врозь», т. е. в соятии и тут же в разъятии, — это предмет другого исследования; я здесь говорю о внятии во «вместе» и тут же во «врозь», чтобы показать, что в этом νοεῖν получается не так, будто одно совершается вслед за другим, сначала соятие, а потом разъятие, но так, что через эту единую структуру возникает единство. Поэтому мы можем сказать: по своему существу разум единство-образующ. В трактате «О душе» Аристотель говорит об этом так: τὸ δὲ ἐν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον⁷⁴: образование единого и единства вообще есть внутренняя задача разума. Вы сразу увидите важность всей этой проблемы, если я укажу на то, что ἐν — это сущностное определение бытия вообще. Где ἐν, там и ὄν. Поэтому здесь уже содержится фундаментальная отсылка к вопросу о бытии.

Но *что* внивается в этом соединяющем и разнимающем внятии? Какова *основная черта внятого* и внятного как такового вообще? Ответ на этот вопрос надо не отгадывать, а усматривать из внутренней структуры «апофантического логоса», из структуры «апофансиса». λόγος ἀποφαντικός имеет две основные формы, которые в начале шестой главы трактата «Об истолковании» Аристотель вкратце представляет так: κατάφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφανσις τινος κατὰ τινος. ἀπόφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφανσις τινος ἀπὸ τινος. ἐπεὶ δὲ ἔστι καὶ τὸ ὑπάρχον ἀποφαίεσθαι ὡς μὴ ὑπάρχον καὶ τὸ μὴ ὑπάρχον ὡς ὑπάρχον καὶ τὸ ὑπάρχον ὡς ὑπάρχον καὶ τὸ μὴ ὑπάρχον ὡς μὴ

⁷³ a. a. O. E 4. 1027 b 23 ff.

⁷⁴ Aristotelis De anima. a. a. O. Γ 6. 430 b 5 f.

ὑπάρχον καὶ περὶ τοὺς ἔχτὸς δὲ τοῦ νῦν χρόνους ὡσαύτως⁷⁵. Показывающее выявление «присылает» и «отсылает», и здесь существуют различные возможности, в которые сейчас мы не будем углубляться и которые занимают нас только в той мере, в какой позволяют увидеть, как наружу проступает *непреходящая основная черта* этого выявления: это показывающее выявление есть выявление наличного как не-наличного, не-наличного как наличного, наличного как наличного и не-наличного как не-наличного (формально отрицательное, формально положительное как истинное положительное и истинное отрицательное суждение): наличное и не-наличное как таковое или не как таковое. Если говорить еще шире, то тогда это *выявление есть давание видеть наличное как таковое*. Но наличность наличного как присутствие и даже как постоянное присутствие есть то, что античность понимала под бытием сущего. ἀπόφανσις — это *давание видеть сущее как сущее*, как то, *что* оно есть и *как* именно оно есть. Однако высказывание в своем выявляющем показывании не ограничивается только сейчас наличным: названные возможности давания видеть касаются и сущего, лежащего за пределами настоящего времени, т. е. касаются не только τὸ νῦν ὑπάρχειν⁷⁶, но также прошлого и будущего.

Подытожу еще раз те шаги, которые мы только что сделали в нашем истолковании. Я вкратце изложил, каким образом общей особенностью «апофантического логоса» является бытие-истинным и бытие-ложным или способность быть тем или другим. Затем мы перешли к вопросу о том, в чем коренится возможность истинности или ложности. Мы слышали, что эта возможность коренится в том, что λόγος сам по себе есть σύνθεσις. Яснее всего эта связь становится тогда, когда мы учитываем, *что* Аристотель говорит о двойной структуре «логоса», а он говорит, что всякий λόγος

⁷⁵ Aristotelis Organon. a. a. O. Hermeneutica (de interpretatione), Kap. 6, 17 a 25 ff.

⁷⁶ a. a. O. Kap. 3, 16 b 9.

ἀποφαντικός — это или κατὰφασις, или ἀπόφασις, т. е. присылающее или отсылающее выявление, что позднее не совсем правильно было охарактеризовано как положительное и отрицательное суждение. Всякий «присыл» и «отсыл» зависит от того, что с самого начала он связывает что-то с чем-то, так что истинность и ложность коренятся в σύνθεσις. Далее Аристотель говорит, что σύνθεσις можно охарактеризовать и как διαίρεσις. Для того чтобы связать одно с другим, надо одновременно держать связываемое разъятым, и потому в любом «присылании» лежит как σύνθεσις, так и διαίρεσις. Картина не такова, будто «присылание» как наделение каким-либо свойством, т. е. положительное суждение (*a* есть *b*), конституируется только в результате σύνθεσις, а отрицательное (*a* не есть *b*) — только благодаря διαίρεσις. Положительное суждение само по себе — связывающе-разделяющее, равно как отрицательное суждение — разделяюще-связывающее, и потому внутренняя структура «логоса» восходит к σύνθεσις и διαίρεσις, о которых мы говорили, что они связывают с тем, что мы полагаем нашей «как»-структурой. Затем, схематически изобразив всю структуру «логоса», мы перешли к вопросу о том, *что* выявляется в этом выявляюще-показывающем действии, *к чему* относится все выявление. Выяснилось следующее: все выявление — это выявление или наличного как наличного, или не-наличного как не-наличного, или не-наличного как наличного, или наличного как не-наличного. Все эти изменения относятся к наличному так, как оно наличествует или не наличествует, причем не только к тому наличному, которое налично именно сейчас, но также к бывшему или будущему наличному. Поэтому показывающее выявление есть ἀπόφανέσθαι, приведение к усмотрению (das Zugesichtbringen) наличного, совершаемое для понимающего видения и уловления; давание увидеть наличное в том, как оно наличествует. Однако бытие-наличным показываемого наличного улавливается как пребывание чего-то, а для античности, и в дальнейшем, такое пребывание расценивается как собственное значение того, что мы характеризуем как бы-

тие. ἀπόφανσις, т. е. основное свершение «логоса», — это приведение к усмотрению сущего таким образом, *как* оно и *что* оно как сущее есть. Высказывание не ограничивается настоящим, но также относится к бывшему и тому, что будет.

f) Резюмирующее сущностное определение
простого высказывания
и определение его составных частей (ὄνομα, ῥῆμα)

Поэтому Аристотель так резюмирует сущностное определение простого высказывания: ἔστι θε ἡ μὲν ἀπλῇ ἀπόφανσις φωνῇ σηματικῇ περὶ τοῦ ὑπάρχειν τι ἢ μὴ ὑπάρχειν, ὡς οἱ χρόνοι διήρηνται⁷⁷, т. е., таким образом, простое высказывание есть озвучание, которое нечто обозначает, а именно высказывает нечто подразумеваемое, трактуя о наличии или не-наличии чего-либо, причем сообразно разделению времен — т. е., с грамматической точки зрения, сообразно настоящему, прошедшему и будущему.

Только исходя из этой единой структуры «апофантического логоса» мы можем понять, что же Аристотель говорит о его *составных частях*. Позднее характеристика этих слагаемых перешла в логику и грамматику. Составные части высказывания — это, как мы привыкли говорить, субъект и предикат. Аристотель говорит по-другому: ὄνομα и ῥῆμα. Характерным критерием различия их обоих является время. Точнее говоря, в одном из них (ῥῆμα), помимо прочего, имеется в виду бытие-во-времени (das In-der-Zeit-sein), причем как весьма существенное; в другом (ὄνομα) никакого такого со-означения нет. ὄνομα означает «слово», «имя», *то*, что нечто называет. Мы говорим: «существительное», «основное слово» (das Hauptwort), хотя это может быть и неверно, потому что и глагол может выполнять функцию существительного как основного слова. Что же такое ὄνομα, имя или, лучше сказать, слово,

⁷⁷ а. а. О. Кар. 5, 17 а 22 ff.

которое только что-то называет? Ὀνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἥς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον⁷⁸: однако именование — это озвучание, которое что-то означает благодаря соглашению, без того чтобы в именовании подразумевалось время как таковое; в то же время это φωνὴ σημαντικὴ, целое (das Ganze) звуков, вне которого никакая часть, если ее взять только в самой себе, ничего не означает.

Последнюю особенность Аристотель поясняет на примере греческого имени «Kallippos», т. е. «красивая лошадь». Отдельные слоги и части этого слова, взятые сами по себе, ничего в этом контексте не обозначают, потому что его значение неразрывно связано с его целостностью, и оно, это слово, подразумевает определенного человека с таким именем, тогда как фраза καλὸς ἵππος — это λόγος, в котором слово можно разложить в суждение: лошадь красива. Отдельные части «логоса» означают здесь что-то свое. Однако в этом истолковании имени гораздо существеннее, что Аристотель говорит: имя — это обозначение, сделанное безотносительно ко времени. Как он это понимает, становится ясно из определения второй составной части «логоса», а именно «ремы». Ῥῆμα δὲ ἐστὶ τὸ προσσημαῖνον χρόνον, οὗ μέρος οὐδὲν σημαίνει χωρὶς, καὶ ἔστιν αἰεὶ τῶν καθ' ἑτέρου λεγόμενων σημείον⁷⁹: сказуемое, глагол есть *то*, что, помимо прочего, подразумевает и время; *то*, в чью природу входит привносить понимание времени — привносить к тому, что обычно подразумевается в глаголе; это всегда обозначение, которое так обозначает, что относится к тому, о чем говорится. Каждый глагол, согласно своему внутреннему значению, относится к тому, о чем идет речь, к тому, что положено в основу как сущее, как так-то и так-то сущее. Итак, мы видим, что ῆμα отличается от ὄνομα критерием времени. Хотя Аристотель не развивает эту тему, здесь все-таки налицо совершенно решающее усмотре-

⁷⁸ а. а. О. Кар. 2, 16 а 19 f.

⁷⁹ а. а. О. Кар. 3, 16 b 6 ff.

ние. Для глагола характерны два сущностных момента: приносить понимание времени и в своем значении всегда иметь отношение к тому, о чем идет речь, к сущему. Это указывает на то, что всякое полагание сущего обязательно соотнесено со временем. Потому в немецком языке глагол и называется *das Zeitwort*. Таковы два структурных момента «логоса», которые весьма важны для той проблемы, с которой мы столкнемся в дальнейшем.

Если, таким образом, всякое высказывание — это выявление сущего в том смысле, *что* оно есть и *как* есть, тогда в такой высказывающей речи так или иначе обязательно говорится о *бытии* сущего — будь то нынешнее (*das Jetztsein*), бывшее (*das Gewesene*) или будущее бытие (*das Seinwerden*). Тот факт, что в высказывании речь идет о *сущем в его бытии*, в языке выражается словом «есть». Однако даже там, где оно отсутствует (доска стоит неудобно, птица улетает), глагол (ῥῆμα) не только стоит в определенной временной форме, но эта форма уже со-обозначает то или иное *бытие-во-времени* — бытие-во-времени *того*, о чем идет речь.

g) Связность (σύνδεσις) как значение «*есть*» в высказывании

Выявляя, высказывание, будучи «присылающим» или «отсылающим», тем самым раскрывает или скрывает. Раскрытое или сокрытое, сущее в каждом случае есть так-то и так-то сущее или так-то и так-то не-сущее. В этой речевой форме говорится по поводу сущего, но в то же время всегда речь идет и о *бытии*. В высказывании говорится не *по поводу* бытия вообще, но все-таки говорится о *бытии*, о сущем как оно есть в своем бытии. Греки четко выражают это следующим образом. В высказывании речь идет об ὄντα ὡς ὄντα, о сущем как оно есть как сущее — сущее в отношении себя самого. Пока мы сознательно говорим двояко: речь идет о сущем как сущем. Но в то же время

в центральной метафизической связи Аристотель говорит о рассмотрении, которое нацелено на $\acute{\omicron}\nu\ \eta\ \acute{\omicron}\nu$, и формально мы снова это выражаем через «сущее как сущее». В первом случае я обращен к самому сущему — я остаюсь с его свойствами. Во втором, наоборот, когда я рассматриваю сущее, поскольку оно есть сущее, я не исследую его свойства, а воспринимаю его, поскольку оно есть, в той перспективе, что оно определено своим *бытием*. Я рассматриваю его в ракурсе его бытия. В высказывании подразумевается сущее, и на него обращено раскрытие и сокрытие. Тем не менее в высказывании со-понимается и со-подразумевается бытие, причем не мимоходом и не задним числом, а как раз в самом раскрывающем, например: «снег (есть) изменчив» («*der Schnee ist wechselnd*»). Это «есть» играет здесь центральную роль. Таким образом, «есть» выявляется как существенный структурный момент высказывания, что находит свое выражение в том обозначении, которое этому «есть» дано в логике. В теоретико-языковом выражении «есть» — это *сорула*, связь, то, что связывает субъект и предикат. Но языковое (*das Sprachliche*) само по себе значимо. Что в нем подразумевается? Где мы находим *подразумеваемое*?

Очертим то, что нам уже показало предыдущее истолкование «апофантического логоса»: $\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ и $\delta\iota\acute{\alpha}\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$, они самые как условие возможности совершения $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ и $\psi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, каковые выступают как $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\phi\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$ или $\acute{\alpha}\pi\acute{o}\phi\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$ соответственно. Все это коренится в $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, во внимающем выявлении, причем — как выяснилось — в выявлении того, что есть $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu$, в выявлении сущего, причем в различные его времена. Наконец, во время всего этого выявляюще-внимающего отношения к сущему в речи обнаруживается ведущее понимание того, что обозначается словом «есть», понимание бытия (а не только сущего). *К чему относится это «бытие»?* Каково его место в целостной структуре «логоса»? Как оно относится прежде всего к тому, что мы узнали как основоструктуру — к $\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ и $\delta\iota\acute{\alpha}\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$, к «как»? Каково положение упомянутого «есть», положение копулы?

Прежде всего было бы неплохо подчеркнуть, что — каким бы незначительным ни казался вопрос о том, что же означает связка «есть» — мы достигли решающей точки: решающей в двояком смысле. 1) В общем и целом уже стало ясно, что λόγος, понятый в самом широком смысле как речь и язык, как то, что характеризует именно человека, — этот λόγος имеет дело с *миром*, коль скоро *мирообразование* точно так же является отличительной особенностью человека или даже скрывает в себе возможность языка. Где мир, там отношение к сущему как сущему. Где сущее раскрыто именно так, там о нем можно говорить как о том, что есть, чего нет, что было и что собирается быть. Сущее в аспекте своего *бытия* примечательно *разнообразно* сказываемо. Как раз тот факт, что в «логосе», в языке и тем самым внутри мирообразования, совершаемого человеком, бытие *сказываемо*, в простом высказывании выражается в связке «есть». Отсюда понятно, почему высказывание — как раз по той причине, что это «есть» запечатлено на нем словно клеймо, — смогло обрести центральное значение в метафизике, которая спрашивает о бытии. Как раз потому, что λόγος, с характерным именно для него «*есть*», по-видимому, имеет метафизически центральное значение, — как раз поэтому место, на котором *мы* стоим, решающе и во втором смысле. 2) Надо спросить и выяснить, не получается ли так, что высказывание — поскольку в нем «*есть*» и *бытие*, выставленные таким образом, становятся явными — притязает на ведущую роль в вопросе о бытии, о существе мира и тому подобном, или *наоборот* картина такова, что эта вот так вот выставленная форма бытия, форма этого «*есть*» хотя и закономерно и с необходимостью содержит бытие как раскрытое, однако раскрытость эта все-таки *не исходна*. Коротко говоря, от отношения к проблеме связки, способа ее трактовки и ее включения в целое зависит судьба метафизики. Мы знаем, что со времен Аристотеля проблема бытия ориентирована на «*есть*» высказывания и что мы стоим перед огромной задачей: потрясти до основания эту традицию, а это одновременно означа-

ет — показать ее в ее ограниченной правоте. Глядя на все это, вы начинаете понимать, каково значение этой, казалось бы, специальной проблемы, этого сухого вопроса о том, что же в предложении означает связка «*есть*».

Прежде чем перейти к систематическому развешиванию этой проблемы в соответствии с важными для нас перспективами, посмотрим, насколько широк здесь был кругозор Аристотеля, не бросалось ли ему в глаза это примечательное «*есть*». Я попытаюсь кратко истолковать, как Аристотель понимал «*есть*» и *бытие*, дабы вы увидели, как в этих простых толкованиях античности, которые словно вообще не желают иметь ничего общего с сегодняшней литературно-философской болтовней, центральной проблема схватывается с такой уверенностью и мощью, которых нам, эпигонам, никогда не достичь.

Прежде всего мы хотим, чтобы ответ на вопрос о том, какое положение связка «*есть*» занимает внутри «логоса» и что она, собственно, означает, нам дал сам Аристотель, сформулировавший его в трактате «*De interpretatione*», в конце третьей главы. Вот что он говорит: Αὐτὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι (ἴσθησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν), ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ, οὕτω σημαίνει· οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημειῖόν ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδ' ἂν τὸ ὄν εἴπῃς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ φιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι, προσσημαίνει δὲ σύνθεσιν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγχεμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι⁸⁰. В переводе и одновременно в пояснении это звучит так: когда мы произносим глаголы в самих себе и для себя, то есть вместо «птица летит» говорим просто «летать», тогда они суть существительные, наименования — «летание», «стояние» — которые что-то обозначают; ведь тот, кто говорит, произносит такие слова в себе и для себя («летание»), тот ἴσθησι τὴν διάνοιαν, т. е. останавливает мышление, которое обычно всегда — *про-думывание* (ein *Durchdenken*), всегда движется в форме

⁸⁰ а. а. О. Кар. 3 16 b 19 ff.

высказывания: это и это есть так-то и так-то; (почему мышление, которое высказывает и выносит суждение, Аристотель также называет словом διανοεῖν, т. е. проходящее мышление, передвигающееся от одного к другому). Когда же я только называю, я не перехожу от одного к другому: при назывании мышление останавливается при чем-то и остается стоять при нем, имея в виду само названное. Такое мышление не *про*-ходящее. В соответствии с этим тот, кто слышит такие слова, останавливается (ἡρέμησεν), он покоится при том, что названо, не продвигается от одного к другому как это происходит в суждении *a* есть *b*. Следовательно, именования, взятые в самих себе, хотя и не лишены какого-то значения, но все-таки еще не обозначают, еще не говорят о том, *есть* ли или *не есть* то, что названо, т. е. само «летание». Слова, использованные в этих называниях, не говорят о названном, что оно летающее (ist fliegend) или летает (fliegt). Но чего же недостает, когда глагол употребляется просто в инфинитиве, наподобие имени существительного: «летать как птица» в отличие от «(есть) летающий»? Что подразумевается под этим «есть», которое привходит или выражается в определенной форме глагола? Аристотель поначалу говорит в отрицательном аспекте: εἶναι и μὴ εἶναι, это бытие и не-бытие подразумевает вообще-то не «прагму» (πρᾶγμα), не так-то и так-то сущее, не предмет и не вещь, причем не подразумевает этого даже тогда, когда бытийствующее сущее ты произносишь и называешь само по себе в его совершенной обнаженности. Ведь бытие само по себе есть ничто (αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι; бытие и ничто есть одно и то же). Здесь это подразумевает следующее: *бытие* — *не сущее*, никакая не вещь (das Ding) и никакое вещное (dingliche) свойство, ничто наличное. Однако оно все-таки что-то означает; когда я говорю «есть» и «не есть», я все-таки что-то при этом понимаю. Но что же означает τὸ εἶναι? Прежде всего означение — это со-означение и сверх-того-означение (das Mit-dazu-Bedeuten), а именно σύνθεσιν τινα, *определенный синтез*, связь, единение, единство. Однако это единство, т. е. бытие, нельзя внять и понять без

συνυφένον, без со-положенного, со-лежащего, со-предлежащего, что можно разуместь как «вместе».

Из этого краткого, но совершенно фундаментального истолкования смысла бытия *quia* «есть», предлагаемого Аристотелем, мы выводим троякое: 1) Ведущее значение связки «есть» — это соотносительное сверх-того-означение или к-тому-означение. Это не постоянное значение, как, например, наименование чего-нибудь: нет, в функции означения как таковой значение бытия и «есть» уже соотнесено с тем, что есть. 2) В со-означающем или сверх-того-означающем (*das Dazu-bedeutende*) «есть» означает *синтез, связь, единство*. 3) «Есть» не означает «прагму» (πρᾶγμα), *предмет или вещь*.

Через несколько столетий точно такое же истолкование этого «есть» дал Кант, который, может быть, и не знал упомянутого аристотелевского места, но находился под водительством традиции, которую, правда, в этом изложении природы связки понял глубже. О бытии вообще, и особенно о «есть», о связке, он говорит в двух местах. 1) В небольшом сочинении 1763 года, относящемся к так называемому докритическому периоду и озаглавленном как «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога». 2) В «Критике чистого разума» (1781, 1787), а именно в основах трансцендентального учения, во второй части («Трансцендентальная логика»), во втором отделе («Трансцендентальная диалектика»), во второй книге («О диалектических выводах чистого разума»), в третьей главе («Идеал чистого разума»), в четвертом разделе («О невозможности онтологического доказательства бытия Божия»), A 592 ff., B 620 ff.

В «Критике чистого разума» Кант заговаривает о «есть» и *бытии* в той же связи, что и в первом сочинении.

Толкование Канта совпадает с толкованием Аристотеля — в двух главных моментах, которые Кант подчеркивает так же, как и Аристотель. Во-первых, бытие — это не определение вещи или, как говорит Кант, бытие — не реальный предикат. Здесь «не реаль-

ный» означает: не принадлежащий к *res*, к вещи. Далее он говорит: «бытие», поскольку в высказывании оно употребляется в значении «есть», — это связующее понятие, синтез или, как он еще говорит, *respectus logicus*, логическое, т. е. принадлежащее «логосу» и основанное в нем, отношение. В заголовке первого раздела первой работы он в качестве пояснения надписывает: «О существовании» вообще»⁸¹. Здесь под «существованием» Кант понимает то, что мы называем наличием, существованием в том смысле, что существование «вовсе не есть предикат или определение некоторой вещи»⁸². Далее Кант говорит: «Понятие позиции (*Position*) или полагания — совершенно простое и совпадает с понятием бытия вообще»⁸³. Кроме того он говорит, что бытие означает полагание или, лучше сказать, положенность. Он говорит: «Нечто может полагаться только соотносительно или, лучше сказать, может мыслиться только отношение (*respectus logicus*) чего-либо как признака некоторой вещи к самой этой вещи, и тогда бытие, т. е. полагание этого отношения, есть не что иное, как понятие связи в суждении»⁸⁴. По сути дела Кант говорит здесь о том, что Аристотель понимает как *σύνδεσις* в «логосе». «Если же рассматривается не просто это отношение, но и вещь, положенная сама по себе, тогда такое бытие равнозначно существованию»⁸⁵. Таким образом, если «есть» я употребляю не в смысле связки, но как в предложении «Бог есть», тогда это «есть» равнозначно «существованию». «Это понятие настолько просто, что ничего нельзя сказать о его развертывании, кроме как призвать к осмотрительности: существование нельзя смешивать с отношениями вещей к своим признакам. Если понимаешь,

⁸¹ *Kant*. Der einzig mögliche Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes // Emmanuel Kants Werke. Hg. E. Cassirer. Bd. 2. Berlin, 1922. S. 74 ff.

⁸² a. a. O. S. 76.

⁸³ a. a. O. S. 77.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd.

что все наше познание в конечном счете заканчивается неразложимыми понятиями, тогда понимаешь и то, что появятся такие понятия, которые почти невозможно разложить, т. е. когда признаки лишь в самой незначительной степени яснее и проще самой вещи. Как раз так и получается в нашем разъяснении существования. Я охотно признаю, что в результате этого разъяснения понятие разъясняемого прояснилось лишь в малой степени. Однако по отношению к способности нашего рассудка природа рассматриваемого предмета и не допускает никакой более высокой степени [ясности]»⁸⁶. Разъяснение понятия и существа бытия должно остановиться на такой характеристике: бытие = полагание или бытие в смысле «есть» = отношение.

Здесь нас особенно должен занимать, должен бросаться в глаза тот факт, что для рассматриваемого нами структурного момента «логоса», а именно для «есть», т. е. для связки, согласно истолкованию Аристотеля, характерна σύνθεσις, а *раньше* мы слышали, что возможность истинности и ложности (ἀληθεύειν и ψεύδεσθαι), т. е. основные особенности высказывания, тоже восходят к этой σύνθεσις. Возникает следующий вопрос: может быть, σύνθεσις, в которой заключается существо связки, — та же самая, на которой вообще основывается λόγος в соответствии со своей внутренней возможностью? Если это на самом деле так, тогда к σύνθεσις, характерной для связки, принадлежит и διάκρισις? Если «бытие» — связность, тогда оно же и разъятость (die Auseinandergenommenheit). Но тогда, что такое бытие вообще, если ему присущи такие определения, как связность и разъятость? Откуда они возникают? Таким образом «логос»-теория прямо вводит нас в самую центральную проблему метафизики. И нет — вопреки мнению Канта — тех последних понятий, которые противятся их дальнейшему анализу.

⁸⁶ a. a. O. S. 77 f.

h) *Что-бытие*, *что-бытие* и бытие-истинным как возможные истолкования связки.

Нераздельное многообразие этих значений как первичное существо связки

Хотя аристотелевская теория «апофантического логоса» была и остается определяющей для дальнейшей традиции логики, более поздние и более новые теории расходятся между собой как раз в том, что касается понимания природы *связки*, природы упомянутого «*есть*». Каким бы поучительным это ни было, но здесь мы не можем вдаваться в подробности даже самых главных теорий. Тем не менее *возможные истолкования* природы копулы мы хотим пояснить на конкретном примере: не для того чтобы показать, что философы всегда и во всем не согласны между собой, а для того чтобы, имея в виду это многообразие теорий, задать такой вопрос: случайно ли оно или возникает из самого существа того, о чем эти теории трактуют? Может повод для этого дает само «*есть*»? Быть может, оно многозначно в самом себе? Необходима ли эта многозначность и в чем ее причина? Правильно разобравшись в этих вопросах, мы сможем основательнее подойти к главной проблеме: каково отношение связки «*есть*» ко всей структуре «апофантического логоса» и к тому, что его обуславливает — к $\sigma\upsilon\nu\delta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ и $\delta\iota\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$, к «*как*» (бытие и «*как*»)?

Итак, прежде всего постараемся на простом примере — не делая обстоятельных историографических ссылок на отдельные теории — прояснить природу *многообразия возможных истолкований связки*. В качестве примера выберем предложение: «эта доска (есть) черная» (*diese Tafel ist schwarz*). Что здесь можно сказать о связке «*есть*»? Что она означает и подразумевает? Какое ее *значение*? При совершенно *наивном* вопрошании, выдержанном в направлении расхожего рассудка, рисуется такая картина: предложение гласит — эта доска (есть) черная. Связка «*есть*» стоит между субъектом и предикатом, причем так, что связывает одно с другим. «*Есть*» выполняет функцию

«связи». Поэтому оно называется связкой. Наименование этого «есть» связкой — не какое-то безобидное «наречение», но определенное его истолкование: истолкование в том смысле, какую функцию выполняет это слово в структуре всего предложения. Спрашивается не о том, что означает это «есть» и бытие, а о том, какую функцию оно выполняет в структуре предложения, каково его положение в нем. Если высказывающее, предикативное предложение воспринимают как наличную словесную структуру, тогда это «есть» на самом деле выступает как связка. Если же Аристотель и Кант говорят, что εἶναι и «есть» — это σύνθεσις и связующее понятие, тогда здесь мы имеем дело уже с чем-то бóльшим, чем просто характеристика слова «есть» в смысле его места в структуре предложения. «С чем-то бóльшим» — и все-таки, если «есть» воспринимается как «связывание», тогда оно, помимо прочего, ориентировано и на языковую функцию слова. Тогда и «есть», и «бытие» означают связь; «есть» означает: нечто с чем-то связано, находится в связи с чем-то (*respectus logicus*). Повторив предложение «доска (есть) черная», мы, в соответствии с этим истолкованием, должны иметь в виду вот что: «доска» и «черная» связаны между собой. Чернота доски означает *связь* «черного» с «доской».

Но подразумеваем ли мы такое, когда, совершенно не задумываясь, произносим это предложение? И да, и нет. Да — поскольку мы имеем в виду черноту доски. Нет — поскольку в повседневном мимолетном проговаривании и понимании предложения мы специально не сосредотачиваемся на их связи как таковой. Нам сразу кажется, что истолкование, согласно которому «есть» подразумевает связь, слишком искусственно и «притянута». Отчасти — если не обращать внимания на фактическую ориентацию на проблематичную формальную логику — это связано с тем, что предложение, выбранное как пример, вообще, наверное, слишком искусственно и затаскано для примера — предложение, которое мы обычно редко выговариваем или вообще никогда не выговариваем из непосредственно-

го фактического вот-бытия — здесь, в зале. Возьмем другое предложение: доска стоит неудобно. Наверное, вы, как и я — пусть только про себя — уже выговаривали это предложение. При этом — когда мы высказываем его непроизвольно — мы не думаем о связи доски с ее неудобным положением. Просто она стоит не так, как надо.

Во время всех таких истолкований мы слишком «прилипаем» к языковой форме высказанного предложения и не обращаем внимания на то, что непосредственно имеем в виду. Только в ракурсе непосредственно понятого (*das Verstandene*) мы сможем уловить подлинное значение слова «есть», причем пока не оспаривается, что в конечном счете «есть» все-таки имеет дело с чем-то наподобие синтеза и связи. Если, вернувшись к первому примеру (доска (есть) черная), мы попытаемся напрямую «совершить» смысл сказанного, нам захочется по-другому воспринять это «есть» (бытие). Что за бытие выражено в этом «есть»? Ясно, что выражено то, *что* доска *есть*, выражено ее *что-бытие*. *Что-бытие* вещи называют также ее сущностью. Но разве в предложении «доска (есть) черная» высказана сущность доски, высказано то, что вообще принадлежит ей как таковой? Вовсе нет. Доска могла бы быть и может быть доской — т. е. быть под рукой как предмет употребления и как средство — и в том случае, если бы она была белой, — просто тогда нам пришлось бы писать на ней черным или голубым мелом. Чтобы вещь могла служить доской, ей не обязательно быть черной. Таким образом, в рассматриваемом нами предложении выражено не *что-бытие qua* сущность вещи, но все же что-то такое, что на самом деле есть доска: ее *так-и-так-бытие* (*das So- und Sosein*). Оно не совпадает с *что-бытием* (сущностью). Однако есть предложения, которые в языковом отношении построены точно так же, а выражают то, что выражено, например, в таком предложении: круг (есть) круглый. Если мы принимаем во внимание это различие, но при этом не упускаем из виду обе возможности сказывания *что-бытия* и с формальной точки зрения схватываем их как

что-бытие в более широком смысле (что не обязательно означает сущность), тогда мы видим, что тезисом, гласящим, что под «*есть*» подразумевается *что-бытие* в этом широком смысле, скорее, улавливается первичное значение этого «*есть*». Потому это истолкование дает более «грузоподъемную» основу для дальнейшего истолкования связки. Английский философ Гоббс, например, развил теорию связки, которая имеет особое значение в истории логики. В общем и целом он говорит следующее: *oratio constans ex duobus nominibus*⁸⁷, т. е. логос есть нечто такое, что состоит из двух слов. И далее: *nomina [copulata] quidem in animo excitant cogitationem unius et ejusdem rei*⁸⁸, т. е. *copulatio* — связка — приводит мышление и разумение к одной и той же вещи. «*Есть*» не просто связывает слова, но сосредотачивает их значение на одном и том же сущем. Связка не просто связывает слова, но вторгается в означение слов в высказывании, организует их в их обращенности к *одному*, связует их в этом более глубоко смысле. Тем самым она совершает нечто самобытное во внутреннем созидании логоса. Гоббс говорит: *Copulatio autem cogitationem inducit causae propter quam ea nomina illi rei imponuntur*⁸⁹, т. е., производя это своеобразное сосредоточение значений предиката и субъекта на одном и том же, *copulatio* приводит к тому, что стоящие в одном ряду имена подразумевают одно и то же. Следовательно, связка — это не просто знак соединения: она указывает на то, *в чем* коренится связь. И в чем же? В том, *что* есть вещь, в ее *quid* (*что*), в ее *quidditas*^{*}. Как бы мы ни относились к этой теории, которая в другом отношении являет большие затруднения, в ней важно то, что она показыва-

⁸⁷ *Hobbes Th. Elementorum philosophiae prima. De corpore, pars prima, sive Logica. Cap. III, 2. Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia. Hg. G. Molesworth. London 1839 ff. Bd. 1. S. 27.*

⁸⁸ *a. a. O. Cap. III, 3. S. 28.*

⁸⁹ *Ebd.*

^{*} *Quidditas* — чтойность, сущность вещи (*лат.*). — *Прим. пер.*

ет, как значение связки «*есть*» побуждает вернуться к сущему как таковому (черная доска) (о чем и говорит высказывание), и считает это сущее причиной взаимопринадлежности того, что связывается в предложении. Значение слова «*есть*» отсылает к сущему как таковому, в его *что, сущности и так-бытии*.

Только что рассмотренное истолкование связки «*есть*» в смысле *что-бытия* отсылает в сторону дальнейшего ее толкования, которое, каким бы односторонним оно ни было, схватывает что-то решающее. Если мы берем высказывание, в котором высказано *что-бытие* в смысле сущности (как в предложении «круг *есть* круглый»), то такое предложение можно истолковать и так: «под „кругом“ мы понимаем нечто круглое», а это значит: «слово „круг“ означает нечто круглое». Теперь слово «*есть*» не означает само по себе сущее, которое подразумевается в значении этого слова: теперь «*есть*» говорит: «это слово означает», слово «круг» *означает*. Такое истолкование очень узкое, что и проявляется в том, что оно совершенно не подходит к нашему примеру. Доска (*есть*) черная — здесь мы все-таки не хотим сказать, что слово «доска» означает черноту. Более того, даже для высказывания «круг (*есть*) круглый» данная интерпретация не подходит. Тем не менее она не исключается полностью, потому что на самом деле существует возможность понимать такое предложение, как «круг (*есть*) круглый», не только прямо и непосредственно, т. е. в направлении подразумеваемого в нем сущего, но и в отношении того, *что* *есть* само предложение как предложение, т. е. в направлении употребленных в нем слов. Итак, «круг (*есть*) круглый; теперь темой становится не само подразумеваемое в субъекте высказывания, а субъект как слово, которое обозначает и значение которого указано в этом высказывании. Круг (*есть*) круглый, круг называет нечто круглое, слово «круг» означает... Каким бы искусственным ни показалось такое истолкование, в логике под именем *номинализма* оно сыграло большую роль. Оно в первую очередь ориентировано на словесное значение предложения, а не на то, что оно

само подразумевает, т. е. не на отношение к самому существу.

Но обратимся еще раз к нашему примеру: доска (есть) черная. Связка «*есть*» выражает и подразумевает такое-то и такое-то бытие доски, но не любой доски, не той, которую я прямо сейчас могу представить в своем воображении, но которой на самом деле нет, и не той, которая, может быть, однажды наличествовала где-то в другом месте и где сейчас ее нет: на самом деле речь идет о том, что как раз здесь и сейчас *наличествующая* доска «*есть*» черная. В данном случае «*есть*» подразумевает не только такое-то и такое-то *качествование* какой-либо вещи, но и качественную *бытийность* (das Beschaffen^{sein}) доски, т. е. *наличествующая* доска (есть) черная в своем *наличии*. В этом случае «*есть*» подразумевает и *наличие* черной доски, хотя не обязательно это мыслится специально. Можно было бы сказать так: в этом предложении должно говориться о том, что доска — именно черная, а не красная, т. е. все дело в ее *качествовании*. Но как раз тогда, когда возникает спор об этом, становится ясно, что, споря, мы возвращаемся к вопросу о вот этой *наличествующей* доске как таковой, возвращаемся к тому, что в ней именно *наличествует*. Иными словами, в высказывании о том, что доска (есть) черная, мы всегда уже возвращаемся к ней как к вот этой вот *наличествующей* доске и имеем в виду *ее* *качествование* как *наличное*.

Теперь, оставив в стороне первое значение связки «*есть*» как связывания и попутное ее значение в смысле «то есть», мы можем сказать, что выявили два *основных значения*: во-первых, *что-бытие* в более широком значении так-и-так-бытия, в более узком значении *сущностного бытия* и, во-вторых, «*есть*» в смысле *наличия*. Станет ясно, что этими двумя значениями, которые всегда как-то взаимосвязаны, последнее содержание связки еще не исчерпано — более того, совершенно центрального ее значения мы еще не знаем. Только тогда, когда мы доберемся и до него, мы, наконец, сможем понять загадочное существо этого непри-

метного «*есть*» не только во всем его богатстве, но и во всей его проблематике.

А пока подытожим все то, что мы уже услышали о связке. Мы узнали о том структурном моменте, который обосновывает имя связки и который в языке обычно выражается в форме «*есть*». Мы спросили: что значит это «*есть*» и что вообще означает подразумеваемое в нем бытие? Затем мы свели аристотелевский анализ этой проблемы к трем пунктам. 1) «*Есть*» имеет значение в специфическом способе означения, который Аристотель называет словом *προσσημαίνειν*, т. е. сверх-того-означать, со-означать; подразумеваемое в значении в соответствии со своей сущностью соотносено с *другим*, которое схватывается в этом подразумеваемом. 2) Специфическое содержание «*есть*», *бытия* — это *σύνδεσις*, определенный вид связности, некое «вместе». 3) Подразумеваемое в этом «*есть*» — не *πρᾶγμα*, не вещь, не нечто наличное, о котором можно сказать, что оно есть так-то и так-то.

Затем этот анализ связки мы сравнили с тем ее истолкованием, которое в обоих упомянутых нами местах дал Кант. Когда мы обзираем всю традицию логики в более тесном смысле, выявляются существенные различия в понимании этого «*есть*», они отсылают к многозначности связки, и потому возникает вопрос: откуда берется эта многозначность. Может быть, она основывается только на разнообразии понимания — или же многозначность этого «*есть*» заключена в нем самом и с необходимостью им и вызывается? Чтобы ответить на эти вопросы, мы попытались дать характеристику основного значения «*есть*» с помощью тех типичных толкований, которые заявили о себе в истории логики и метафизики. Взяли простой пример: доска (есть) черная. Вот что выяснилось: 1) «*Есть*» определяется как языковая связь слова-субъекта и слова-предиката, и в результате такого его понимания «*есть*» называют копулой, связкой. 2) Когда «*есть*» истолковывается в контексте его чисто языковой функции связывания, одновременно появляется указание на его специфическое значение, учитывая

которое Аристотель и Кант говорят: «есть» означает связность, бытие-связанным, но что именно связывается, остается неясным. Однако если мы конкретнее вникаем в интенцию предложения «доска (есть) черная», «*есть*» начинает означать бытие, оно означает, что *то*, о чем говорится, *есть*. 3) Поэтому мы говорим, что «есть» означает *что-бытие*, причем выявилось различие между таким-то и таким-то качеством вещи и тем, что принадлежит к ее сущности. 4) Мы также видели «есть» в значении «то есть» или «это значит». В таких высказываниях или их истолкованиях в качестве субъекта воспринимается не само сущее, подразумеваемое в слове-субъекте, т. е. не доска, не вот эта вещь, а субъект как само слово «субъект», стоящее в предложении; т. е. вот это слово «доска» называет и означает то-то и то-то. 5) В речи — «эта доска (есть) черная» — подразумевается не только то, что вот эта вот доска, будучи доской, вообще имеет такое свойство, но и то, что эта наличествующая доска, имея это определенное свойство, именно наличествует, так что «*есть*» одновременно обозначает *наличие*. Под «*есть*» подразумевается то бытие, о котором мы и стараемся разузнать, когда спрашиваем, *есть ли* что-нибудь. На вопрос о том, *есть ли* это или вот это, мы отвечаем, что оно *есть* или не *есть*, так что в отличие от *что-бытия*, т. е. от сущности, этот вид бытия мы можем обозначить как *что-бытие*, коль скоро акцент здесь делается на *есть* или не *есть*.

Итак, мы видим, что значения, которые заключены в этом неприметном «есть» и которые неприметно в нем уже подразумеваются как нечто само собой разумеющееся, только накапливаются. Тем не менее еще одно, совершенно центральное значение, мы еще не видим. Оно появляется тогда, когда предложение «доска (есть) черная» мы произносим с соответствующим акцентом: «доска *есть* черная». Теперь мы имеем в виду не только так-бытие, не только наличие так-сущего, но, помимо всего этого, мы подразумеваем следующее: то, что я вот здесь говорю, что выражаю в этом предложении, *есть истинное*. Доска *поистине* черная.

Таким образом, «*есть*» обозначает *бытие-истинным* (das Wahrsein) — того, что было сказано в этом предложении. Теперь, оставив в стороне крайние и внешние формы слова «*есть*» и сосредоточившись на той, которая возникает из *внутреннего существа дела*, мы можем сказать так: в «*есть*» подразумевается *что-бытие* (das Was-sein) (будь то в форме так-бытия или сущностного бытия), *что-бытие* (das Daß-sein) и бытие-истинным (das Wahr-sein).

Последнее из названных значений связки «*есть*» стало исходной точкой для возникновения различных, особенно сегодня распространившихся теорий связки, «логоса» и суждения вообще. Говорили так: в таких предложениях нечто утверждается, о доске утверждается, что она черная, и, следовательно, «*есть*», по сути дела, и выражает это утверждение. В таком утверждении утверждается, что *то*, о чем говорится, имеет силу, что оно *значимо*, и, таким образом, «*есть*» истолковывается и как *значимость* и *знáчение*. Двигаясь в этом направлении, *Лотце*, а за ним *Виндельбанд*, *Риккерт* и *Ласк* разработали теорию суждения. Истолкование природы суждения в том смысле, что в нем находит выражение некая значимость, переходит в разработку философии ценностей — прежде всего у Риккерта. Риккерт рассуждал так: если в суждении утверждается некая значимость, то это возможно только тогда, когда эта значимость имеет мерилó; все значимое должно соразмеряться с тем, что должно быть; долженствование же как таковое имеет силу и обязательность только тогда, когда оно основывается на ценности. На этом пути возникает ориентация на философию ценностей.

Ни одну из появившихся теорий, касающихся «*есть*» и бытия, нельзя назвать правильной, потому что все они односторонни. Но почему они таковы? Потому что не видят и не берут в расчет всего многообразия значений связки «*есть*». Но тогда истинную теорию можно получить путем взаимосвязи всех появившихся интерпретаций и благодаря компромиссу? Нет, на самом деле все не так просто. Речь идет не о том, чтобы увидеть, что все эти значения (*что-бытие*, *что-*

бытие и бытие-истинным) заключены и *могут* заключаться в «есть»: дело в том, чтобы понять, что все они *должны* — причем *нерасчлененно* и нераздельно — заключаться в этом «есть», а также увидеть, *почему* так должно быть. Необходимо понять эту своеобразную *неопределенность* и *универсальность* слова «есть» как исходное и первичное существо связки или того, что внешним образом обозначается как связка. Следовательно, картина совсем не такова, будто сначала слово «есть» обозначает лишь *copulatio* (соединение слов), а потом по порядку сюда присоединяются и другие значения: наоборот, *исходным* и *первым* является и постоянно остается *полное нераздельное многообразие*, из которого затем время от времени, в определенных случаях и речевых установках, выделяется лишь какое-то одно — или преобладающее — значение. Исходное, но нерасчлененное, неочерченное в своей множественности многообразие того, что *бытие* уже обозначает с самого начала, в том или ином случае — через ограничение — превращается в определенное значение, в результате чего, однако, уже — помимо прочего — уловленная целостность многообразия не устраняется, но как раз со-полагается. Что касается формирования понятия бытия, то оно дает о себе знать в одном или нескольких таких значениях. По отношению к изначальному целому упомянутое ограничение — это всегда нечто последующее. Теперь всю важность осмысления многообразной природы связки мы можем и имеем право уяснить в определенном направлении — в направлении, сразу же возвращающем нас к *ведущей проблеме, которую мы иногда оставляли*.

§ 73. Возвращение в основание возможности целого
(*das Ganze*) структуры высказывания

- а) О взаимосвязи углубленного вопроса
о возможности «логоса»
с ведущей проблемой «мира»

Я еще раз кратко охарактеризую наше *предыдущее* развертывание проблемы мира: мир есть *раскрытость сущего как такового в целом*. Мы спрашиваем о «как» для того, чтобы, исходя из этого, проникнуть в феномен мира. «Как» представляет собой нечто отличное по отношению к тому, для чего раскрыто человеческое вот-бытие — в его отличии от того бытия-открытым-для (*das Offensein für*), которое характерно для животного. У животного его открытость-для-чего-то — это захваченность чем-то, вобранность во что-то, которая совершается в его объятости отъятием. Упомянутое «как» принадлежит к *охватыванию отношением*. Измерение и вид этого отношения не ясны, и тем не менее это «как» связано с *высказыванием*. Учитывая все это, мы — через истолкование природы высказывания — попытались выяснить, каким образом «как» принадлежит к его структуре. Это истолкование, с обращением к Аристотелю, дало такие результаты: все существенные структуры — *κατάφασις*, *ἀπόφασις*, *ἀληθεύειν*, *ψεύδεσθαι* — восходят к *σύνθεσις* и *διαίρεσις*. Эта загадочная связь исключаящих друг друга видов отношения оставалась для нас темной и таинственной. По всей вероятности, здесь мы имеем дело с тем отношением, к которому принадлежит «как». Однако высказывание, будь то *κατάφασις* или *ἀπόφασις*, всегда есть высказывание о чем-то, *λόγος τινός* (Платон). То, к чему в своей форме относится *ἀπόφασις*, есть *сущее*. В высказывании по-разному речь идет о его *бытии*, что и выражается в слове «*есть*». Согласно Аристотелю, в этом заключен и *σύνθεσις*. Следовательно, и «бытие», и его многообразие, включая и «как», коренятся в этих загадочных *σύνθεσις* и *διαίρεσις*. Или, говоря бо-

лее осторожно, «бытие» и «как» отсылают к одному и тому же источнику. Можно сказать и по-другому: *разъяснение существа «как» идет параллельно с вопросом о существе «есть», существе бытия. Оба вопроса служат разворачиванию проблемы мира.* Теперь это можно пояснить из предыдущего формального анализа понятия мира: раскрытость сущего как такового. В этом лежит раскрытость сущего как сущего, т. е. по отношению к его бытию. «Как», или то отношение, на котором это «как» основывается и которое его образует, делает возможным отношение к чему-то такому, что можно назвать бытием. Вопрос о бытии нельзя ставить без вопроса о существе «как» — и наоборот. Надо поразмыслить о том, какой вопрос при фактическом обсуждении заслуживает предпочтения с методической точки зрения. Прямой вопрос о «как» и том отношении, которое его несет, всегда сразу ставил нас в тупик. Обходной путь через λόγος привел нас к осознанию многообразия структур (нам не надо вникать, почему это так). Потому теперь уместно продолжить этот путь, тем более что он поставил нас перед вопросом о бытии в форме связки. Сейчас надо, удерживая в поле зрения всю целостность «логос»-структуры, пойти в своем вопросе еще дальше и спросить о ее основании (σύνθεσις—διάρρησις), причем задать этот вопрос по путеводной нити того «есть», которое принадлежит данной структуре во всем многообразии своих пока еще неразличаемых значений.

Но можем ли мы в своем вопросе пойти дальше структуры высказывания? Разве высказывание не есть то последнее, за которое уже не выйти? С другой стороны, мы все-таки слышали о составных частях «логоса» (ὄνομα, ῥῆμα), т. е. о так называемых частях речи. Следовательно, λόγος можно разложить на эти части: субъект, предикат, связка. Конечно, можно, но это разложение как раз и уничтожает целое «логоса», в результате чего в воздухе повисает и связка, не в силах быть тем, что она есть, т. е. связывать. Ведь и согласно Аристотелю она связывает только тогда, когда относится к συνθεόμενα. Мы же спрашиваем не об от-

дельных частях «логоса», а об *основании* возможности всего «логоса» как такового и делаем это по путеводной нити слова «есть», стоящего в целом «логос»-структуры. Следовательно, наше углубленное вопрошание об основании этой возможности должно быть чем-то иным, непохожим на его разложение и расщепление на составные части. Это вопрошание, скорее, наоборот, должно быть устремлено к тому, чтобы *то*, о чем основании и внутренней возможности и спрашивается, *удержать как целое*. Этот вид углубленного вопрошания, этот способ аналитики Кант во всем его своеобразии увидел тогда, когда осознал всю важность такого понимания. Это тот вид аналитики, который позднее, в неокантианстве — хотя и в каком-то смысле опошлив его — называли вопросом об истоке. Спрашивать о «логосе» в смысле его истока — значит выявлять то, откуда он возникает не фактически (в том или ином его совершении), а в значении внутренней возможности его существа в целом. Таким образом, *рассмотрение истока* подразумевает углубленное вопрошание об основании (*der Grund*) внутренней возможности или — как мы еще коротко говорим — вопрошание об этом основании в смысле *проникновения в основу* (*das Ergründen*). Это рассмотрение — не обоснование (*das Begründen*) в смысле фактического доказывания, но вопрошание о сущностном истоке, позволение возникнуть из самой основы существа, проникновение в основание в смысле выявления основы возможности существования структуры в целом. В своем вопросе мы уходим вглубь, вопрошая об основании внутренней возможности «логоса». Тем самым в своем вопрошании мы устремляемся в измерение внутреннего осуществления «логоса», его *сущностного истока*. Таким образом, это измерение истока мы должны уже знать заранее. Как мы его находим? По-видимому, только удерживая в поле зрения всю структуру «логоса» и пытаясь увидеть, куда нас отсылает сам внутренний сущностный строй «логоса» в своем указывании на то, на чем он основан и в чем скреплен.

Поэтому мы спрашиваем: где вообще находится λόγος? Мы должны сказать: λόγος — это сущностное поведение человека. Таким образом, основание внутренней возможности «логоса» нам надо испрашивать из сокрытого существа человека. Но и тогда это происходит не так, будто мы просто откуда-то добываем сущностное определение человека и затем применяем его: наоборот, только отталкиваясь от правильно понятой «логос»-структуры и возвращаясь к указанному ею основанию ее возможности, мы можем сказать, как обстоит дело с существом человека. Мы знаем только одно: исходя из «логоса», взятого в единстве его структуры, мы должны вернуться в существо человека. О самом этом существе ничего не было выявлено. У нас есть только тезис, который гласит: человек мирообразующ, и к этому тезису мы обращаемся как к сущностному высказыванию — такому же, как и другое: животное скудомирно. Но сейчас этот тезис нельзя применять: надо как раз развернуть и обосновать его как проблему. В конечном счете то, что мы здесь называем мирообразованием, является также основой внутренней возможности «логоса». Но таково ли оно и, прежде всего, что же оно есть — об этом мы еще не знаем. В конце концов, из природы мирообразования становится понятным то, о чем Аристотель говорит как об основании возможности «апофантического логоса»: речь идет о внятии в той его примечательной «сюнтесис-диаїресис»-структуре, которую мы свели воедино как «как»-структуру. Но, если нам не изменяет память, о человеке мы кое-что знаем не только благодаря тезису «человек мирообразующ»: в первой части нашей лекции мы раскрыли природу фундаментального настроения человека, которое позволило нам по-настоящему заглянуть в человеческое вот-бытие вообще. Вопрос в том, не возвращаемся ли мы теперь — когда задаем вопрос об основании внутренней возможности высказывания — в то измерение, к которому нас — с совершенно другой стороны и весьма содержательно — привело истолкование тягостной скуки как фундаментального настроения вот-бытия.

б) Начало углубленного вопрошания
о внутреннем сущностном строении высказывания:
можестование «или—или» выявляющего,
бытие-высказывающего раскрытия
и сокрытия по способу «не-только-но-и»
присуждения и отрицания

Наша конкретная и ближайшая задача состоит в том, чтобы, идя от «логоса», спросить об основании его возможности, причем сделать это исходя из его теперь уже проясненного *внутреннего сущностного строения*. Это строение нам надо постоянно иметь в виду, хотя и в ограниченной форме простого «логоса». Формальный пример простого «логоса»: *a* есть *b*. Но теперь надо спросить: разве сейчас перед нами сущностный строй «логоса»? То, что мы тут приводим — лишь *одна* его форма, а точнее говоря, это пример для «катафасиса» и — как мы предполагаем — перед нами ἀληθεύειν, т. е. форма позитивного истинного высказывания. Когда речь заходит о «логосе», о предложении, о суждении в логике, *эта* форма всегда приводится в качестве примера в первую очередь, а порой ею дело и ограничивается. Но кроме нее есть еще негативное истинное высказывание, а также позитивное ложное и негативное ложное. Значит, их тоже надо иметь в виду. Это тоже имеет место в определенных границах обычных теорий познания. Однако как раз здесь и совершается основной промах и сказывается основная трудность всей проблемы. Не должно быть так, чтобы позитивное истинное суждение выделялось как предпочтительная форма «логоса» (или, впрочем, какая-нибудь другая его форма), а потом обращалось внимание на все прочие (как на некое дополнение). При таком подходе мы все еще остаемся вне измерения настоящей проблемы. При таком подходе мы вообще еще не сделали правильного зачина. Его нет и у Аристотеля и, следовательно, он отсутствует и во все последующие века. При этом Аристотель был ближе к проблеме, чем другие. Он недвусмысленно обращает внимание на то, чего сегодня логика больше не видит — на

то, что λόγος не истинен *и* ложен, а истинен *или* ложен: ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. С другой стороны, понятно и то, почему центральная постановка проблемы у него не схвачена: потому что его первая и единственная задача заключалась в том, чтобы вообще выявить структуры «логоса», чего не делалось в существовавших до него поверхностных теориях его предшественников и даже у Платона. Если здесь вообще можно вести речь о «более легком» и «более тяжелом», то радикализация всегда «легче», потому что она уже подготовлена. Правда, только так проблемы и выявляются.

По причинам, которые сейчас мы не рассматриваем, форма позитивно истинного высказывания облегчает толкования природы «логоса». В известных пределах начинание логики именно с этого вида высказывания оправдано, но как раз поэтому оно дает повод для фундаментального заблуждения, будто прочие возможные формы высказывания можно — в качестве дополнения — просто связать с уже названной. Я сам в «Бытии и времени» — по меньшей мере, в истолковании «логоса» — пал жертвой этого заблуждения (ср. как изъятые из этого заблуждения: «Бытие и время», С. 222 и 285–286). В даваемом сейчас истолковании, которое, правда, не упраздняет изложенного ранее, в «Бытии и времени», я должен решительно и по существу от этого отойти.

Мы еще не видим центральное внутреннее строение «логоса», даже если постоянно удерживаем в поле зрения возможные формы его изменения: позитивно истинное и позитивно ложное, а также негативно истинное и негативно ложное суждение. Существо «логоса» состоит как раз в том, что в нем как таковом заключена возможность «*или истинного, или ложного*», возможность «*как позитивного, так и негативного*». Именно *возможность* ко всему этому, а именно вчерне определенные способы его изменения и есть его глубочайшее существо. Только тогда, когда мы это понимаем, у нас есть место, отталкиваясь от которого мы возвращаемся к *истоку*. λόγος — это не некое наличное образование, которое появляется то в той, то в этой фор-

ме: по своему существу λόγος есть *возможность* того или другого. Мы говорим: он есть *можествование* к... (das Vermögen zu...). Под *можествованием* мы всегда понимаем *возможность* отношения к сущему как таковому. λόγος — это *можествование*, т. е. *возможность* в самом себе *распоряжаться своим отношением к сущему как таковому*. В отличие от этого, *возможность* к животному поведению — т. е. к объято-вобранной отнесенности-к... — мы называем *способностью*.

λόγος ἀποφαντικός — это *можествование* к «или—или» выявляющего раскрытия и сокрытия, совершающихся по способу выявляющего присылания и отсылания, в каковом присылающем и отсылающем выявлении в каком-то смысле находит свое выражение «*есть*» (бытие). *Возможностность* (das Vermögenscharakter), ориентированная таким образом, и есть существо «апофантического логоса», в каковом существе сосредоточено его сущностное строение. Исходя из него, нам надо выяснить, можем ли мы усмотреть отсылку в то *основание*, которое *делает возможным такое существо*. Что́ лежит в основе этого *можествования* «логоса», что́ *должно* лежать в его основе, коль скоро он может бытийствовать так, как обнаруживает себя перед нами, т. е. как *возможность* к «или—или» *выявляющего, бытие-высказывающего раскрытия и сокрытия*? Когда мы ответим на эти вопросы, мы увидим, каким образом и здесь, как и везде в философии, этот тривиальный, элементарный и по всем возможным направлениям донельзя затасканный феномен суждения и высказывания сразу возвращает нас в то измерение, которое есть не что иное, как те самые *простор* и *тревожная бесприютность*, в каковые сначала нас должно было ввести истолкование *фундаментального настроения*.

Прежде чем проследить намеченную теперь проблему, вспомним еще раз ее контекст. Сначала, на примере высказывания «доска (есть) черная», мы завершили толкование природы связки, выделив то ее существенное значение, которое охарактеризовали такой формулировкой: бытие равно бытию-истинным.

Бытие в смысле бытия-истинным подразумевается во всяком предложении, независимо от того, выражает ли это предложение бытие в смысле наличия, бытие в смысле его такого-то и такого-то качественания или же бытие в смысле существенного качества. Это бытие-истинным странным образом скреплено с тремя прежде названными значениями бытия, так что обнаруживается своеобразное единство того, что истинно принадлежит друг другу. Точнее говоря, нам надо спросить, почему существует эта многозначность связки и в чем заключается основа ее единства. Многозначность связки мы в общих чертах уяснили как ее позитивную природу, каковая почти всегда выражается в той примечательной неопределенности и универсальности, которые стали поводом для возникновения различных, но односторонних теорий. Саму связку Аристотель — не видя ее многозначности — свел к *σύνθεσις*. Структурные моменты «логоса», рассмотренные нами до его анализа (*κατάφασις* и *ἀπόφασις*, *ἀληθές* и *ψεῦδος*), тоже были сведены к *σύνθεσις* и *διάίρεσις*. Мы сказали, что *σύνθεσις*, лежащая в основе «логоса», — это, наверное, то отношение, в котором коренится предмет нашего вопрошания: «как» и «как»-структура. Но если, согласно Аристотелю, в *σύνθεσις* коренится и бытие, связка, причем взятая теперь в ее многозначности, тогда можно думать, что *«как» и бытие имеют общий корень*. Намек на это чувствуется уже в том, что, говоря о постижении самого сущего и в этой связи формально употребляя понятие «мира» как раскрытости этого сущего как такового в целом, мы употребляем слово «как», причем в особом смысле. Может быть, как раз то отношение, в котором укоренены «как» и «как»-структура, как раз и дает возможность сосредоточиться на чем-то наподобие бытия, так что «как»-структура и бытие в самом себе в каком-то смысле взаимосвязаны. Что это на самом деле так, мы, правда, видим только тогда, когда тут же из предыдущего истолкования «логоса» понимаем, что он не самостоятелен, но коренится в чем-то более исходном. Это исходное существо «логоса» мы отыщем только в том случае, если не ста-

нем сосредотачиваться на том или ином свойстве, но будем удерживать в поле зрения *целостное* сущностное строение «логоса» и в своем вопрошании продвигаться вглубь, в его исток, т. е. в *то*, что делает его возможным в соответствии с его внутренней возможностью. Поэтому, рассматривая существо «логоса» в его источнике, рассматривая природу высказывания, мы не должны, как это обычно делается, исходить из позитивного истинного высказывания как некоего первичного примера, равно как не должны брать за основу какую-нибудь другую форму высказывания. Скорее, надо постараться увидеть, что более глубокое существо «логоса» выражается в том, что он в самом себе есть возможность к «или—или» бытия-истинным или бытия-ложным — как по способу присуждения, так и по способу отрицания. Только тогда, когда вопрос об основании внутренней возможности «логоса» мы поставим в смысле вопрошания о том, что делает возможным его внутреннее существо, т. е. спросим о можествовании в направлении «или—или» бытия-истинным или бытия-ложным, мы будем уверены в том, что на самом деле можем *проникнуть в основание* его сущностной структуры.

с) Бытие-свободным, дологическое бытие-открытым для сущего как такового и устремленность навстречу связуемости как основание возможности высказывания

Итак, λόγος, предстающий в форме «апофантического логоса», есть можествование в направлении того *отношения*, которое выявляет сущее, будь то отношение раскрытия (истинное) или сокрытия (ложное). Это можествование возможно только тогда, когда оно коренится в *бытии-свободным для сущего как такового*. На нем основывается *бытие-свободным* в присылающем и отсылающем выявлении, и это бытие-свободным-в затем может разворачиваться как *бытие-свободным к раскрытию или сокрытию* (истина или лож-

ность). Коротко говоря, λόγος ἀποφαντικός как высказывание возможен только там, где свобода. Только тогда, когда в основе лежит таким образом члененная и, со своей стороны, членящая свобода, только тогда в этом особом отношении и можествовании, которые возникают из нее и рассмотрением которых мы теперь заняты, — только тогда в этом выявлении возможно нечто наподобие сообразования-с... и связывания-с..., причем таким образом, что *то*, по отношению к чему это связывание происходит, т. е. сущее, обнаруживается в своей связуемости. Раскрытие и сокрытие «логоса», истина и бытие-ложным, истина *или* ложность, *возможность* того и другого есть только там, где свобода, и только там, где свобода, там — возможность связуемости. Именно в них, т. е. в возможность и возможностьный характер «логоса», мы и хотим *проникнуть*. Когда мы говорим, что вот это можествование к выявлению коренится в бытии-свободным для сущего как такового, это значит следующее: λόγος не устанавливает отношения к сущему как таковому, но сам *коренится* в нем. Он всегда в каждой своей форме так или иначе пользуется им. Каким образом? λόγος только в том случае может выявлять сущее как оно есть и, выявляя, *присылать* ему то, что ему подобает, или, наоборот, *отсылать* от него ему неподобающее, если он *уже заранее* имеет возможность соразмерять с сущим свое выявление этого сущего и соразмерность этого выявления. Но чтобы решить вопрос о соразмерности или несоразмерности того, что λόγος высказывает в своем выявлении, чтобы, точнее говоря, вообще иметь возможность удерживать себя в этом «или—или», человек, что-либо высказывающий в своей речи, изначально должен иметь *свободное пространство*, в котором он может прикинуть обоснованность этого «или—или», *истины* или *ложности*, причем такое пространство, внутри которого само сущее, о коем надо высказаться, уже открыто. Существенно в этом вот что: как уже говорилось, λόγος ἀποφαντικός, «апофантический логос» не только не устанавливает отношения к сущему, но не устанавливает даже этой раскрытости сущее-

го. И *первым*, и *вторым* он всегда уже пользуется и только пользуется — когда хочет быть тем, чем может быть: выявляющим раскрытием или сокрытием.

Но разве, говоря о раскрытии и сокрытии, мы не говорим, что сам λόγος как таковой раскрывает, является истинным и, более того, по всеобщему мнению именно он и есть настоящее и единственное место истины? Спору нет, в «логосе» заключена истина или возможность к «или—или», но это *его* возможное бытие-истинным, *его* раскрытие — ни в коей мере *не исходное*, т. е. это не то приведение к очевидности и не то раскрытие, через которое вообще сущее как таковое открыто нам, т. е. не сокрыто в самом себе. Никогда не бывает так, чтобы высказывание как таковое — каким бы истинным оно ни было — в первичном смысле раскрывало сущее как таковое. Возьмем пример: в совершении истинного высказывания «доска (есть) черная» сущее «доска» в своем так-бытии (*das Sosein*) раскрыто нам не через это истинное предложение как таковое, т. е. не так, как будто бы высказывание как таковое раскрывает нам то, что прежде было замкнуто. Высказывание — хотя оно *на свой лад* тоже раскрывает — *вообще никогда* не ставит нас перед сущим *в первичном смысле*: наоборот, если мы хотим высказаться о черной доске в смысле выявления ее качества, она уже должна быть раскрыта нам как вот так вот сущее. λόγος ἀποφαντικός как высказывание только *разлагает* то, что *уже* раскрыто, но никак не образует раскрытости сущего. Хотя в высказывании заключено бытие-истинным или бытие-ложным, и оно, высказывание, даже представляет собой *ту* форму, в которой то и другое обычно *выражается*, передается дальше и *сообщается*, тем не менее из этого совсем не следует, что истина высказывания — основная форма истины. Правда, чтобы увидеть это, надо глубже вникнуть в существо истины, что мы и сделаем в нашем дальнейшем рассмотрении. Если же отойти от этой задачи и с самого начала остаться при каком-нибудь догматическом мнении насчет того, что считать истинным, тогда на самом деле можно неопровержимо доказать, как это сегодня снова и снова де-

лается, что носитель истины — суждение. Если сразу заявляют, что истинно то, что значимо, а потом добавляют, что значимо только то, что я признаю таковым, признание же — это выражение и основной акт утверждения, а утверждение — основная форма суждения, тогда истина как значимость связана с суждением как утверждением. Это невозможно опровергнуть. Но вопрос вот в чем: действительно ли значимость — существо истины или, может быть, характеристика истины как значимости и значения — самое внешнее и поверхностное истолкование, с которым может и должен согласиться только здравый человеческий рассудок, т. е. расхожее мышление? Потом мы научимся понимать, что так оно и есть.

λόγος ἀποφαντικός как высказывание существует, несомненно, в возможности бытия-истинным или бытия-ложным, но этот вид бытия-истинным, раскрытие (*das Offenbarwerden*) коренится в той раскрытости, которую мы — поскольку она *предшествует предикации* и высказыванию — называем *допредикативной раскрытостью* или, лучше сказать, *дологической истиной* (*die vorlogische Wahrheit*). «Логическое» берется здесь в самом строгом смысле, а именно как λόγος ἀποφαντικός в рассмотренной форме. По отношению к этому «логосу» существует раскрытость, которая *предшествует* ему, причем *предшествует* в том вполне определенном смысле, что, будучи исходной, обосновывает возможность истинности и ложности «логоса», предваряет его, будучи его основой.

Далее мы видели следующее: высказывание выражается в «*есть*», в бытии, даже если и не всегда именно в этой языковой форме, — и поначалу и почти всегда это бытие обнаруживает неопределенность и универсальность своего значения. Отсюда получается: когда высказывание высказывается, картина не такова, будто через это высказывание тому, о чем оно высказывается, *приписывается* бытие; и сущее, о котором говорит высказывание, не получает свою бытийность через «*есть*» этого высказывания: наоборот, «*есть*» во всем своем многообразии и той или иной определенности

всегда выступает только как *выговаривание* того, что есть сущее, как оно *есть* и *есть* ли вообще. Поэтому существо бытия во всем его многообразии никогда нельзя «считать» со связки и ее значений. Наоборот, надо вернуться туда, откуда говорит каждое высказывание и его связка, а говорят они из *самого уже раскрытого сущего*. Как раз потому, что бытие связки — в любом из возможных ее значений — не есть нечто исходное, но несмотря на это в высказанном предложении связка играет существенную роль и обычно такое предложение расценивается как место истины, — как раз поэтому возникает необходимость деструкции.

Следовательно, λόγος ἀποφαντικός как охарактеризованное можествование отсылает в раскрытость сущего как такового, каковая раскрытость *предшествует* всякому высказыванию. Возникает вопрос: не является ли эта до-логическая раскрытость сущего как такового *исконным основанием* возможности упомянутого можествования и не обнаруживается ли в этом основании то, о чем догадывался уже Аристотель, говоря о σύνθεσις и διαίρεσις? Если эта исходная раскрытость сущего оказывается исходнее «логоса», а «логос» — это отношение к сущему со стороны человека, тогда где же находится сама эта исходная открытость? И все же она не вне человека, а как раз — он сам, взятый в более глубоком смысле: он сам в своем существе. В тезисной форме об этом существе было заявлено так: человек *мирообразующ*. Где эта раскрытость и в чем она состоит?

Теперь мы уже понимаем: если в отношении своей внутренней возможности «апофантический логос» возвращает нас к чему-то более исходному, если это более исходное каким-то образом связано с тем, что мы называем *миром* и *мирообразованием*, тогда суждения и предложения в самих себе не являются мирообразующими в первичном смысле, хотя и принадлежат мирообразованию. λόγος — это можествование, характеризующееся через «или—или» того раскрытия-сокрытия, которое совершается в сказывающем выявлении сущего. Таким образом, уже *до* совершения всякого выска-

зывания и *для* этого совершения в высказывающем человеке должна присутствовать открытость для самого сущего, о котором он выносит суждение. Следовательно, можествование как таковое должно быть настроено на «или—или» соразмерности и несоразмерности по отношению к тому сущему, о котором идет речь в «логосе». Это человеческое бытие-открытым, эта открытость для самого сущего, которая становится предметом и темой высказывания, это бытие-открытым — не какое-то наличие зияющей, но, в принципе, заполняемой пустоты, которая случается с человеком, в отличие от вещей и их определенности: на самом деле это — обосновывающее «логос» — бытие-открытым *для* сущего как оно есть, это бытие-открытым как таковое приносит с собой возможность выявляющей связуемости через сущее. Бытие-открытым-для изначально представляет собой *позволяющую связать себя свободную устремленность* к тому, что тут или там дано как сущее. Возможность настроиться на сущее, допускающая это связывание, эта самая возможность, это самоотнесение к такому-то и такому-то поведению вообще характерны для всякого *можествования* и человеческого поведения в их отличии от *способности* и животного поведения. В этих последних никогда не бывает допущения к самосвязыванию (*das Sich-bindenlassen*) через связующее, но всегда наличествует лишь высвобождение идущих по кругу инстинктов животного поведения.

Но если выявляющее высказывание так или иначе должно исполняться, тогда допредикативная раскрытость не просто уже должна постоянно совершаться и быть совершаемой: *допредикативная раскрытость* сама должна быть таким *совершением*, в котором совершается определенное допущение самосвязывания. Оно предстает как предваряющее отношение к тому, что дает меру выявляющему высказыванию, т. е. к сущему как оно есть. Давание-меры (*die Maß-gabe*) в смысле отношения, допускающего самосвязывание, с самого начала возлагается на сущее, так что соразмерность и несоразмерность регулируются в соотне-

сении с ним. В самом себе отношение высказывания уже должно быть признанием того, что может выступать мериллом для самого высказывания. Такое признание и подчинение себя обязывающему возможны только там, где *свобода*. Только там, где есть возможность перенесения обязывающего на другое, т. е. там, где возможна связуемость, есть свободное пространство для решения вопроса о том, насколько соразмерно или несоразмерно отношение к обязывающему. Если с этой точки зрения мы рассмотрим старое, унаследованное нами определение истины, которое гласит, что *veritas est adaequatio intellectus ad rem*, что истина есть $\rho\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$, соразмерение мысли с вещью, уподобление мышления той вещи, о которой оно думает, мы увидим, что хотя это старое определение как первый шаг правильно, но оно все-таки — *лишь первый шаг* и совсем не похоже на то, как оно обычно воспринимается, а именно как сущностное определение или как результат сущностного определения истины. Оно — только приступ к вопросу: в чем вообще коренится возможность соразмерения с чем-либо? То, что должно лежать в основе этой *adaequatio*, есть основная черта бытия-открытым. Допущение самосвязывания с самого начала должно (в своей готовности к связыванию) устремляться навстречу тому, что призвано быть связующим и так или иначе определяющим меру. Эту устремленность навстречу (*das Sichentgegenhalten*), совершающуюся в каждом высказывающем отношении и *обосновывающую* его, эту устремленность навстречу связующему мы называем *основоотношением*, каковое есть *бытие-свободным* (*das Freisein*) в исходном смысле.

Связующее же обнаруживается для выявления *как сущее*, которое есть так-то и так-то или не есть так-то и так-то; которое вообще есть или не есть; которое, наконец, есть в такой или другой его сущности. Следовательно, основоотношение с характерной для него самосвязующей устремленностью навстречу сущему должно в самом себе совершаться так, чтобы вместе с ним сущее как таковое было раскрыто с само-

го начала. С другой стороны, эта раскрытость сущего как такового совершается так, что то или иное высказывающее отношение, поскольку оно есть можествование, может высказать себя не только применительно к так-бытию, но и к что-*бытию* и что-бытию.

Итак, в некоторых отношениях сущностная разница между бытием-открытым, которое характерно для животного, и *мирооткрытостью* (die Weltoffenheit) человека становится все яснее. Бытие-открытым, свойственное человеку, — это устремленность навстречу сущему, в то время как бытие-открытым, характерное для животного, — это захваченность чем-то другим и при этом вобранность в кольцо инстинктов.

d) Дологическое бытие-открытым для сущего
как дополнение до целого
(как предвещающее образование
так называемого «в целом»)
и как приоткрытие бытия сущего.
Трояко структурированное
фундаментальное событие в вот-бытии
как исходное измерение высказывания

Но и после всего сказанного мы еще не исчерпали всего того, что всякий раз с необходимостью должно совершаться в этом фундаментальном отношении исходной допредикативной открытости — открытости для сущего. Однако мы легко увидим это недостающее, если, оставив в стороне предвзятые теории, еще раз попытаемся разобраться, как протекает выявление в простом высказывании, и оглядимся в том свободном пространстве, в котором оно с необходимостью вращается.

В качестве примера простого высказывания мы снова берем предложение «доска (есть) черная». Это высказывание — «простое»: в том смысле, что оно подпадает под ἀπλὴ ἀπόφανσις Аристотеля — оно таково потому, что не представляет собой запутанного, искусственно выстроенного предложения. Однако несмот-

ря на всю эту простоту, а может быть, как раз благодаря ей, этот λόγος все-таки не «прост», если под простотой подразумевать нечто совершенно немудреное и естественным образом высказанное. Мы сразу чувствуем, что это предложение как будто уже препарировано для логики и грамматики. Но от них-то и их оков мы здесь и хотим освободиться. Если иметь в виду спонтанность привычно сказанного как чего-то брошенного между делом, то еще проще оказывается уже приводимое высказывание «доска стоит неудобно» — если, конечно, брать его не в форме некоего нарочито исполненного выговаривания, а просто как нечто тихо помысленное и сказанное между собой. Вопрос таков: как теперь связать этот пример (доска стоит неудобно) с нашей проблемой? Теперь уже речь идет не о структуре самого «логоса» (ведь ее мы выявили в различных направлениях), а о том, в чем он — как можествование — коренится со всей своей структурой: в *дологической открытости для сущего*. Чтобы охарактеризовать эту открытость, это бытие-открытым, нам надо углубиться в истолкование названного предложения. Итак, необходимо направить взор на то, что высказывает это высказывание, а оно говорит о неудобно стоящей доске. «Неудобно стоящая» — что это за определенность? Может быть, это нечто другое, не похожее на черноту из предыдущего примера, когда речь шла о черной доске? Неудобно *для тех*, кто сидит на другой стороне зала, или *для учителя*, *для того, кто пишет* на доске и потому должен каждый раз бегать к ней, вместо того чтобы иметь ее сразу за спиной, что было бы удобнее. Таким образом, неудобное положение — это не определенное качество самой доски, как ее черный цвет, ширина и высота: нет, эта ее определенность связана только с нами, сидящими вот здесь. Следовательно, такая определенность доски, ее неудобное положение — это не так называемое объективное свойство, а нечто связанное с субъектом.

Но как же тогда указание на связанную с субъектом определенность доски может помочь *разъяснению дологической раскрытости сущего*? Ведь она-то и

должна делать возможной так называемое объективное давание меры со стороны сущего в отношении выявляющего «логоса», который ее придерживается. Мы же, указав на связь такого положения доски с субъектом, достигаем обратного. Однако на самом деле речь не идет о связи свойства «неудобно стоит» с субъектом. Такая связь — только в совсем другом отношении — наверное, имеет место при свойстве «черный», т. е. при наличии цвета. Здесь же речь идет не об отношении свойства «неудобное положение» к вещи, это положение занимающей, и не об отношении этого свойства к высказывающему свое суждение человеку: речь идет о том, *что же допредикативно раскрыто в дологической раскрытости неудобно стоящей доски*. Мы имеем перед собой неудобно стоящую доску и только поэтому и в соответствии с этим можем высказывать свое суждение. Но что же мы тут обнаруживаем? Неудобное положение. Спору нет, это мы уже констатировали и даже объяснили, почему так получается. Но именно чрезмерная смышленость, которую мы проявили в нашем разъяснении, и сбива нас с толку. Хотя мы думаем, что как философы здорово продвинулись вперед, выяснив, что неудобное положение доски — это не ее свойство как таковой, но возникает только в результате соотнесенности доски с теми, кто на ней пишет или читает. И все-таки само это объяснение — не говоря уже о том, что оно вообще уводит нас от исследования — искусственно. Ведь вполне возможно, что неудобное положение доски — это свойство самой доски, причем куда более объективное, чем даже ее черный цвет. Что ни говори, но, вопреки этому опрометчивому истолкованию, доска стоит неудобно не по отношению к нам, фактически здесь находящимся людям: она неудобно стоит в этом зале. Если бы этот зал не имел подъема, если бы он был танцевальным, тогда доска вполне удобно стояла бы в углу, никому не мешая. Если присмотреться повнимательнее, то окажется, что тогда она стояла бы не только удобно, но была бы совершенно лишней. Эта доска сама по себе стоит неудобно в этом зале, который представля-

ет собой аудиторию и принадлежит университетским зданиям. Неудобное положение доски — это свойство самой этой доски. Оно свойственно ей не потому, что слушатель спереди и справа ее плохо видит. Ведь и те, кто сидит прямо перед нею, должны сказать: доска стоит неудобно (именно в зале), она стояла бы удобнее там, где обычно, по вполне понятным причинам, ей и место: посередине за кафедрой.

Однако при всем том мы лишь разобрались с ложным и, на первый взгляд, превосходным философским разъяснением этого свойства доски. Нам вообще не следовало бы пускаться в разъяснение на тему того, какого вида это свойство. Конечно, нет — вместо этого надо было смотреть на то, что нам раскрыто в до-предикативной раскрытости сущего. То, о чем мы высказываемся, что, высказывая, недвусмысленно разлагаем на составные части и намеренно выявляем, есть неудобно стоящая доска. Она уже раскрыта. Но разве только она? Нет, мы смотрим на кафедру, на тетрадь перед нами и тому подобное. Перед нами много чего — но все это не принимается в расчет, когда речь идет о нашем высказывании и его возможности. Но учитывается, пожалуй, как раз то, что *уже со-раскрыто* в правильно воспринятом неудобном положении доски: аудитория как *целое*. Мы вообще узнаём ее неудобное положение из раскрытости аудитории как целого. Именно раскрытость аудитории, внутри которой неудобно стоит доска, совсем не появляется в высказывании. Через высказывание «доска стоит неудобно» мы не только не получаем раскрытости аудитории, но, наоборот, сама эта раскрытость есть *условие возможности* того, чтобы доска вообще могла быть тем, о чем мы выносим суждение. Таким образом, высказывая это, казалось бы, обособленное суждение об этой определенной вещи, мы говорим из той раскрытости, о которой пока что можно сказать, что она — не нечто многообразное, но нечто в целом (*im Ganzen*). То, что при любом отдельном высказывании, каким бы банальным или сложным оно ни было, мы всегда уже говорим *из в целом раскрытого сущего*, и это «в целом»,

целое (das Ganze) аудитории, которое мы уже понимаем, — все это не результат выявления, совершаемого через высказывание: наоборот, сами высказывания можно всегда поместить только в то, что уже раскрыто в целом.

Таким образом, становится ясно, что для того чтобы появилась возможность совершить высказывание, необходимо не только то, чтобы оно само по себе предоставляло возможность связуемости тому, о чем оно высказывается, необходимо не только то, чтобы с самого начала предмет высказывания понимался и схватывался как сущее: в равной мере необходимо, чтобы с самого начала *всякое высказывание* говорило в раскрытость в целом и одновременно из таковой раскрытости.

Теперь мы яснее видим, что высказывание — это совсем не нечто исходное и самостоятельное. Но теперь-то мы и хотим знать, в чем же таком оно коренится, что же представляет собой названное нами дологической открытостью человека для сущего.

Прежде чем приступить к дальнейшему рассмотрению второго, выявленного теперь момента в исходном измерении высказывания, подытожим все то, что мы уже успели увидеть в этом измерении. Мы спрашиваем внутреннюю структуру «логоса» в отношении ее внутренней возможности, в отношении того, из чего λόγος возникает как λόγος. Это требует возвращения в исходное измерение. Пытаясь это сделать, мы наталкиваемся на то сложное, что, будучи увиденным в его единстве, составляет настоящее осуществление «логоса», но в то же время возвращает нас к тому, что мы назвали мирообразованием. Первое, что нам удалось увидеть на этом пути: λόγος есть λόγος выявляющий, и это означает, что вид и форма, в которых он совершает выявление, ни в коей мере не представляют собой первичного, исходного приведения к очевидности, как будто бы то или иное суждение или высказывание сами по себе делают доступным то, о чем они судят и высказывают: на самом деле всякий λόγος выявляет или разлагает лишь то, что *уже дологически*

раскрыто. Но это еще не всё. Для того чтобы λόγος мог удовлетворять этой основной функции выявления, он должен (чтобы мочь быть выявляющим) иметь возможность соразмерять себя с тем, что он выявляет, или в своем выявлении промахиваться мимо него. Ведь «логосу» присуща и возможность ложности. Таким образом, λόγος в самом себе и для себя нуждается в свободном пространстве, в котором может совершиться его соразмеряемость и несоразмерность с тем, что он выявляет. Говоря в общих чертах, он заранее нуждается в чем-то таком, что дает ему меру для всякого измерения. Навстречу всякому высказывающему отношению в направлении того, о чем совершается высказывание, уже простирается такое отношение, для которого характерна устремленность навстречу связуемости, откуда затем становится возможной соразмерность и несоразмерность, *adaequatio* в последнем смысле. *Один* момент, лежащий в основе «логоса» — это устремленность навстречу связуемости. Во *втором* моменте мы попытались разобраться через конкретный анализ определенного примера: доска стоит неудобно. Прежде всего мы намеренно устремились к тому, чтобы то, что подразумевается в этом свойстве, констатировать в выявленном нами направлении: то, что мы здесь приписываем доске, — это не только свойство, характерное для нее в связи с нами, теми, кто наблюдает и выносит суждение: это свойство совершенно объективно, т. е. оно характерно для этого специфического объекта как такового, если только мы четко видим его в его истинной объективности, учитывая которую говорим: доска стоит неудобно. Поскольку мы высказываемся по этому поводу спонтанно, т. е. не выстраиваем этого высказывания сознательно, не сопровождаем его теоретической рефлексией, а просто выговариваем из нашего повседневного вот-бытия (*das Hiersein*), в момент этого высказывания мы видим не только доску, но и — даже если и не в более тесном смысле чего-то намеренно усмотренного — зал как аудиторию, которая в соответствии со своим характе-

ром, присущим ей как таковой, требует совершенно определенного расположения доски как доски здесь в зале. Решающий момент в таком истолковании данного высказывания заключается в том, что мы не просто высказываем свое суждение по отношению к изолированному предмету, но, высказывая его, говорим из уже познанного и известного нам целого, которое называем аудиторией.

Что еще выявленный нами феномен может сказать о сущностном характере этого бытия-открытым? Нам могли бы сразу возразить, сказав: невелика мудрость, когда мы подчеркиваем, что возможность высказывания связана с раскрытостью аудитории. Ведь сплошь и рядом видно, что когда мы что-то высказываем, мы всегда можем высказаться только по отношению к какому-нибудь *одному* предмету, и потому нам всегда приходится выбирать его из всех прочих. Это прочее как раз и принадлежит к тому многообразию вещей, которое постоянно на нас напирает.

Это на самом деле правильно — настолько правильно, что за одними только указаниями на прочее сущее, которое, кроме доски, тоже есть в зале, мы не замечаем того, что, собственно, нам и надо уловить. Ведь речь не о том, что вместе с доской и кроме нее в зале наличествуют другие вещи, а вместе с ними — и доска. Пока наш подход будет выражаться в том — как это почти всегда происходит в логике и теории познания — что сначала мы имеем любые предметы, затем высказываем о них свое суждение и исследуем в качестве темы суждения или в качестве дополнения привносим другие возможные предметы, мы не будем видеть того, что называем специфической взаимосвязью. Пока мы движемся в этой плоскости, к нам почти буквально подходит выражение «за деревьями не видеть леса». Точнее говоря, оно наглядно показывает, *что* нам, в принципе, надо понять. Забегая вперед и имея в виду саму суть этого выражения, мы можем понять его и так: *расхожий рассудок за сущим не видит мира*, того мира, в котором он как раз всегда должен удерживать себя, чтобы быть хотя бы тем, что есть он сам; что-

бы иметь способность выхватывать то или иное сущее как сущее в смысле возможного предмета высказывания. То, что раньше (ср. выше, § 65) мы разъяснили как характерную черту расхожего рассудка, та безразличность, в которой он удерживает всё встречающееся ему сущее, эта безразличность в отношении к сущему — укорененная даже в чем-то более глубоком — совсем не случайна для такого не-видения мира.

Однако, возвращаясь к выражению «за деревьями не видеть леса», мы тут же видим трудность, с которой сталкиваемся. Ведь — чтобы оставаться в этом «образе» — мы должны не только видеть лес и видеть его как таковой, но одновременно должны сказать, что он есть и как он есть. При этом нам, естественно, надо опасаться возможности толковать мир по аналогии с лесом. Все дело в одном решающем моменте: по отношению к отдельным деревьям и их скоплению лес есть нечто другое и потому также не просто нечто такое, что мы произвольно «притолковываем» к якобы одной только сумме деревьев, т. е. лес — не нечто просто количественно большее, чем скопление многих деревьев. И это другое совсем не наличествует рядом с наличествующими деревьями: наоборот, оно есть то, из чего множество деревьев принадлежат лесу. Вернемся к нашему примеру: мы еще не понимаем и вообще еще не схватываем дологической раскрытости сущего, если воспринимаем ее как одновременное бытие-раскрытым разнообразного сущего. Наоборот, все дело в том, чтобы в кажущейся тесноте и ограниченности высказывания (доска стоит неудобно) увидеть, каким образом *то*, о чем делается высказывание, а именно неудобно стоящая доска, раскрыто *из единого целого*, из того целого, которое мы как таковое совершенно не улавливаем четко и специально. Но как раз то, в чем мы всегда уже движемся, мы пока схематически обозначаем фразой «в целом». Это не что иное, как то, что мы усматриваем в «логосе» как дологическую раскрытость сущего. Теперь мы можем в общих чертах сказать: *дологическое бытие-открытым для сущего*, из какового бытия уже должен говорить каждый λόγος, все-

гда заранее уже *дополняет* сущее до сущего «в целом». Под этим *дополнением до целого* мы понимаем не какое-то последующее прибавление чего-то до сих пор отсутствовавшего, а *предваряющее формирование уже правящего «в целом»*. (Да и при каждом дополнении в сугубо «ремесленном» смысле существенным оказывается не просто присоединение недостающего куска: центральная задача в дополнении — заранее видеть целое, видеть его в прообразе и затем что-то к нему прибавлять). Всякое высказывание совершается на основе такого дополнения до целого, т. е. на основе предварительного формирования этого «в целом». По своей широте и прозрачности, по своему внутреннему богатству это «в целом» раз от разу различно, и в повседневности нашего вот-бытия оно более или менее постоянно меняется для нас, хотя здесь мы также видим, как своеобразно сохраняется некое среднее «в целом». Это вопрос особый. Таким образом, дологическая открытость человека для сущего — это не только как бы забегающая вперед самоустраемленность навстречу возможной связуемости, но вместе с тем и только что охарактеризованное нами *дополнение до целого*.

Но кроме того, как мы уже видим, это устремляющееся навстречу связуемости *дополнение до целого* есть бытие-открытым для сущего, так что оно дает возможность высказываться о *сущем*, т. е. о *что-бытии*, *так-бытии*, *что-бытии* и *бытии-истинным*. Следовательно, в этом дополнении до целого и через это дополнение уже каким-то образом должно приоткрываться *бытие сущего*.

Таким образом, возвращение в исходное измерение «апофантического логоса» выявляет *богатую, в себе самой расчлененную структурную связь*, которая, очевидно, характеризует *фундаментальное событие в человеческом вот-бытии*, удерживаемое нами посредством *трех моментов*: 1) устремленность навстречу связуемости; 2) дополнение до целого; 3) приоткрытие бытия сущего.

Этим трояким характеризуется единое фундаментальное событие в человеческом вот-бытии, из кото-

рого только и возникает λόγος. Вопрос таков: как это фундаментальное событие, охарактеризованное тремя моментами, понять в его *единстве*?

Но это же фундаментальное событие, делающее возможным существование «логоса», — связано ли оно хоть в самой малой степени с тем, что Аристотель упоминает как условие возможности и, следовательно, как источник «апофантического логоса», т. е. связано ли оно с σύνθεσις–διάίρεσις или с σύνθεσις, выражающейся в «есть» связи? Не получается ли так, что все, с чем мы столкнулись, гораздо богаче и сложнее того, о чем Аристотель сообщает упомянутым способом? Да, так и получается, но для нас это означает только одно: нам в действительном истолковании надо растолковать, почему Аристотель, делая свой первый шаг в это исходное измерение, именно так должен был понять его основное условие, как он его понимал. При этом надо обратить внимание и на следующее: то, к чему он возводит λόγος, т. е. σύνθεσις, которая в самой себе одновременно есть διάίρεσις, при всех формальностях ни в коей мере не может расцениваться как нечто само собой разумеющееся. Если наше разъяснение истока всей сущностной структуры «логоса» правильно, тогда, основываясь на нем, можно разъяснить и то, каким образом возможно нечто подобное σύνθεσις–διάίρεσις и что, в принципе, под этим надо понимать.

Далее мы говорили о том, что полагаемое Аристотелем в качестве основания возможности «апофантического логоса», т. е. σύνθεσις–διάίρεσις, есть тот *охват* и охватывающее отношение, в котором возникают «как» и «как»-структура. Но если это так и если то, что Аристотель лишь смутно и неопределенно видит как σύνθεσις–διάίρεσις, принадлежит к богато члененной структурной связи того фундаментального события, которое выражено через устремленность к связуемости, дополнение до целого и приоткрывание бытия сущего, тогда это событие должно быть тем, в чем возникает сама «как»-структура. Но поскольку «как» есть структурный момент того, что мы называем *миром*, ми-

ром как раскрытостью сущего как такового в целом, то получается, что в этом фундаментальном событии мы троекратно наталкиваемся на то событие, в котором совершается названное нами *мирообразованием*. Это тем более вероятно, что, согласно формальному анализу, к структуре мира принадлежит то «в целом», которое недвусмысленно принадлежит и к упомянутому дополнению до целого, каковое в нем и образуется.

§ 74. *Мирообразование
как фундаментальное событие в вот-бытии.
Существо мира как мироправление*

Итак, мы приближаемся к прямому истолкованию феномена «мира», прежде всего делая это по путеводной нити той характеристики, которая в результате формального анализа предстала перед нами так: мир как раскрытость сущего как такового в целом. Если это определение «мира» взять непосредственно, тогда первым делом бросается в глаза, что в нем совсем ничего не говорится о высказывании и «логосе». Почему же мы в таком случае вникали в него? Может быть, это был окольный путь? В каком-то смысле да, но это один из тех окольных путей, которыми всякое философствование ходит вокруг того, о чем вопрошает. С другой стороны, это вовсе не было окольным путем в смысле излишнего хождения — если мы подумаем, что то, что мы пытаемся развернуть как проблему «мира», философская традиция, не ведая об этом, трактовала под титулом «логоса», ratio, разума. В результате произошедших «переодеваний» нам до сих пор не опознать эту проблему, поскольку с давних пор к перечисленным наименованиям и тому, что под ними трактуется, обращаются как бы со стороны, и они лишь с большим трудом выбираются из этого закоснения. Мы учимся только из истории, если прежде нам удастся пробудить ее. Тот факт, что теперь мы больше ничему не можем из нее научиться, говорит только об од-

ном: мы сами стали неисторичными. Никакое время не знало такого наплыва традиции и никакое не было столь бедным в смысле действительного предания. λόγος, ratio, разум, дух — все это лишь скрывает проблему «мира».

Однако, показав, что λόγος, согласно своей внутренней возможности, отсылает к чему-то более исходному, мы одновременно прояснили четыре момента. 1) λόγος — не радикальный шаг в сторону развертывания проблемы «мира». 2) Потому эта проблема будет оттесняться на второй план до тех пор, пока λόγος в более широком смысле — а также его вариации — будут владеть метафизической проблематикой, пока метафизика будет оставаться «Наукой логики» (Гегель). 3) Однако если постановка вопроса по путеводной нити «логоса» могла так долго удерживаться и привела к появлению великих философских трудов, значит, не стоит мечтать о том, чтобы одним махом освободиться от этой традиции. 4) Напротив, это может произойти только в том случае, если мы постараемся преобразовать человека и тем самым — унаследованную метафизику в исходное вот-бытие, чтобы старые фундаментальные вопросы вновь возникли уже отсюда.

С тем, что мы еще раз зафиксировали в четвертом пункте, мы попытались разобраться путем *двоякого подхода*. Сначала, не ориентируясь на определенный метафизический вопрос, мы постарались, *пробудив фундаментальное настроение нашего существования*, преобразовать нашу человеческую природу в наше собственное вот-бытие. Затем, наоборот, мы попытались, не делая постоянных и четких ссылок на фундаментальное настроение, но подспудно помня о нем, под титулом *проблемы «мира»* развернуть метафизический вопрос. Это, в свою очередь, проходило по еще более окольному пути сравнительного рассмотрения, с использованием тезиса «животное скудомирно», который, как казалось, приносил одно лишь негативное — до тех пор, пока мы не перешли к истолкованию другого тезиса: человек мирообразующ. Все истолкование

в целом превратилось в возвращение в исходное измерение, в то фундаментальное событие, о котором мы теперь утверждаем, что в нем совершается *мирообразование*. То, что мы называем основными моментами этого события (устремленность навстречу связуемости, дополнение до целого и приоткрытие бытия сущего), — это троякое мы никогда в каком бы то ни было смысле не обнаруживаем у животного. Однако нельзя сказать, что всего этого ему просто недостает: животное не имеет его, потому что имеет другое и совершенно определенное: бытие-открытым в смысле животной объятости.

Итак, в таком событии надо постичь «мир». Теперь необходимо понять это *фундаментальное событие* в его *единстве* и из него как события миробразования одновременно дать прямое и точное определение *существа мира*. Однако это понимание — не какое-то обсуждение того, что имеется; оно невозможно как разглагольствование о том, что дано, — такое разглагольствование, к которому каждый без всякой подготовки приступает в любом месте. Равным образом — что, по существу, одно и то же — это не дело какого-то необычайного глубокомыслия, интуиции. Всякое рассмотрение — такое-то или такое-то — всегда будет чуждо тому, что есть *мир*, поскольку его существо заключается в том, что мы называем *правлением мира*, тем *правлением*, которое исходнее всего напирającego сущего. Как пробуждение фундаментального настроения, о котором мы говорили в первой части нашей лекции, так и под конец совершенное возвращение от «логос»-структуры в описанное нами фундаментальное событие служат одному: *подготовить вступление в событие мироправления*. Это философствующее возвращение и вступление человека в то вот-бытие, которое находится в нем, всегда можно только подготовить, но никогда нельзя вытребовать. Пробуждение — это дело каждого отдельного человека и не одной только его доброй воли или даже сноровки, но его судьбы, того, что выпадает или не выпадает на его долю. Но все выпадающее является для нас таковым и выпадает

только тогда, когда мы его ждали и могли ждать. Однако сила ждать приходит только к тому, кто чтит тайну. В метафизическом смысле это почитание есть действие вовнутрь (*das Hineinhandeln*) того целого (*das Ganze*), которое всегда властно пронизывает нас своим правлением. Только так мы входим в возможность того, чтобы это «в целом» и этот «мир» недвусмысленно пронизывали нас своим правлением — настолько недвусмысленно, что мы можем вопрошать об этом в понятии.

Поворачиваясь спиной к мироправлению и вознамерившись разобраться с ним на уровне деловой практики, мы тем самым уже показываем, что ведем о нем разговор и имеем его в виду. Но тут же становится ясно и то, что развертывание существа мира не дает себя утопить в назидательной речи. Эти заблуждения постоянно будут загораживать вход в упомянутое фундаментальное событие и будут делать это тем настойчивее, чем меньше и нерешительнее мы доверяемся власти понятия и понимания.

Подытожим еще раз все, что мы сказали, переходя от «высказывания» к «миру». Наше рассмотрение повело нас от «логоса» к «миру», а точнее говоря, это совершалось в смысле возвращения к дологической раскрытости сущего. «Дологическое» здесь для нас — это в совершенно определенном смысле то, что делает возможным λόγος как таковой в соответствии со всеми его измерениями и возможностями. Дологическая раскрытость — это фундаментальное событие вот-бытия. Для этого события характерно троякое: устремленность навстречу связуемости, дополнение до целого и приоткрытие бытия сущего. Имея в виду именно это члененное в самом себе фундаментальное событие, мы говорим, что Аристотель, объясняя природу «логоса» через σύνθεσις и διάρεσις, двигался в направлении этого события, не видя, впрочем, этой структурной связи как таковой. Кроме того, именно это фундаментальное событие мы познаём в его своеобразной «соотносительности», которая еще даст о себе знать, — познаём как то, в чем укоренены «как» и «как»-струк-

тура. Итак, от «логоса» к «миру», причем формально «мир» схватывается как раскрытость сущего как такового в целом, и тут возникает вопрос, почему мы сразу не исходили из этой поначалу формально воспринятой дефиниции «мира» и затем не продвигались прямо к истолкованию упомянутой структуры: почему вместо этого мы выбрали окольный путь через «логос». Выяснилось, что λόγος, ratio, разум — это то, что владело всей метафизической проблематикой как раз в ракурсе невыявленной проблемы «мира». Если мы в каком-то отношении хотим освободиться от этой традиции, это не значит, что мы в известной степени отвергаем ее и оставляем позади себя: напротив, всякое освобождение от чего-либо только тогда подлинно, когда оно овладевает тем, от чего освобождается, усваивает его. *Освобождение от традиции — это всегда новое усвоение (die Immerneuaneignung) ее вновь познанных сил.* Однако для чтобы совершить этот большой шаг, который, по нашему убеждению, метафизике придется сделать во имя будущего, недостаточно некоего ума и тропительности или же философских открытий, которые, как мы думаем, мы совершили: нет, если мы вообще хоть что-то понимаем в этой задаче, так это то, что решить ее можно *путем преобразования самого вот-бытия.* Ради этого преобразования и подготовки к нему мы *прошли два* пути. В первой части этой лекции мы прошли по пути пробуждения фундаментального настроения, во второй — по пути трактовки конкретной проблемы без упоминания об этом настроении. *Теперь оба пути сливаются*, но, правда, так, что и через это нам не вынудить вот-бытие к преобразованию, не вытребовать его, и единственное, что мы всегда только и можем сделать — и что только и может философия — это подготовить к нему.

§ 75. «В целом» (*«im Ganzen»*) как «мир»
и загадочность различия
между бытием и сущим

Мы снова и еще лаконичнее резюмируем наше истолкование феномена мира, чтобы увидеть единую структуру того фундаментального события, которое лежит в основе «логоса», и, уразумевая эту первоструктуру этого фундаментального события вот-бытия, понять то, что подразумевается под тезисом: в существе и основе своего вот-бытия человек мирообразующ.

С одной стороны, мы имеем формальный анализ: мир есть раскрытость сущего как такового в целом. С другой стороны, уйдя от «логоса» к его основе, мы имеем то событие, которое характеризуется трояко: устремленность навстречу связуемости, дополнение до целого, приоткрытие бытия сущего. Это фундаментальное событие хотя и не исчерпывает того, что мы подразумеваем под *мирообразованием*, но принципиально ему принадлежит. Следовательно, это событие в себе самом должно быть связано с *миром*. В нем должна совершаться раскрытость сущего как такового в целом. Можно ли это трояко охарактеризованное фундаментальное событие схватить в его первоструктуре, в которой названные моменты, будучи разделенными, сведены воедино и в единстве их взаимопринадлежности делают возможным то, что мы называем раскрытостью сущего как такового в целом? Да, мы действительно можем схватить это событие в его единой первоструктуре, чтобы, отталкиваясь от нее, понять отдельные моменты как в ней взаимопринадлежащие. Однако это возможно только в том случае, если мы продолжим прежнее истолкование, но не будем «склеивать» так называемые результаты. Мы не можем собирать первоструктуру трояко охарактеризованного фундаментального события вот-бытия с помощью структур этого бытия: наоборот, нам надо понять внутреннее единство этого события и только благодаря этому полу-

читать возможность заглянуть в основное строение вот-бытия.

Мы видим: для дологической раскрытости сущего характерно то, что мы называем фразой «в целом». В любом высказывании, знаем ли мы об этом или нет, мы, по-разному и переменчиво, но тем не менее всегда говорим из целого и в это целое. Картина не такова, будто это «в целом» затрагивает только то сущее, которое мы в каком-то нашем занятии имеем перед собой: наоборот, все так или иначе доступное сущее, включая нас самих, объято этим целым. Мы сами тоже вобраны в это «в целом», причем не в смысле принадлежащей ему составной части, которая тоже «при этом», а всегда другим способом и в тех возможностях, которые принадлежат существу самого вот-бытия, будь то в форме восхождения у сущего или же в форме прямого противостояния, сопутствия, отвергаемости (*das Abgestoßenwerden*), опустошения, бытия-удерживаемым, а также наполненности и несомости (*das Getragensein*). Все это — способы, которыми названное «в целом» окружает и пронизывает нас своим правлением, причем такие способы, которые предшествуют всякому нашему установлению ракурса, всякой точке зрения и не зависят от субъективной рефлексии и психологического опыта.

Тем самым прежде всего указывается на то, что это «в целом» не приспособливается к какой-то особой области или даже особому виду сущего: наоборот, это в «целом», этот «мир» как раз допускает раскрытость многообразного сущего в его различных бытийных взаимосвязях: другие люди, звери, растения, материальные вещи, произведения искусства, т. е. всё, что мы можем застать как сущее. Однако это многообразие плохо или совсем не понято, если мы воспринимаем его просто как пеструю разнообразность, которая наличествует. Если брать особый животный мир, то там мы уже отмечали своеобразное «зацепление» и «скрепление» тех колец инстинктов, которые, в свою очередь, своеобразно встроены в мир человека. Так называемое — с формальной точки зрения — многооб-

разие сущего требует совершенно определенных условий, чтобы раскрыться как таковому: здесь ни в коей мере не достаточно одной лишь возможности отличия друг от друга различных видов сущего, как если бы они чередой выстраивались в пустоте. Вхождение друг в друга самих различий и то, как это напирает на нас и несет нас, представляют собой — как это правление (*das Walten*) — ту исконную законность, из которой мы только и можем понять специфический бытийный строй противостоящего нам (или даже в теоретическом рассмотрении превращенного в объект) сущего. Приведем конкретный пример: когда Кант в «Критике чистого разума» задает вопрос о внутренней возможности природы в смысле наличного сущего, при всей этой постановке вопроса — какой бы радикальной она ни была по отношению ко всему предшествующему — не понято нечто существенное и центральное, а именно то, что как раз это материальное сущее, о котором здесь идет речь, имеет характер безмирности (*die Weltlosigkeit*). Насколько это определение негативно, настолько же оно представляет собой нечто позитивное в перспективе метафизического определения существа природы. Проблематику Кантова вопроса только тогда можно поставить на подлинно метафизическую основу, когда мы поймем, что так называемые сферы бытия не существуют изолированно друг от друга в каком-нибудь иерархическом расположении друг над другом или какой-то чередой, но суть то, что они суть, *внутри мироправления и из него*.

Однако это в «целом», которое постоянно нас охватывает и не имеет ничего общего с каким-нибудь пантеизмом, в то же время приносит с собой то *безразличие* раскрытости, в котором мы обычно движемся. Тем не менее, какими бы поначалу взаимно неразличаемыми — особенно в отношении понятийной артикуляции — ни были для нас те или иные бытийные способы сущего (человек, процесс), наше фактическое отношение к сущему всегда соотнобразуется с тем или иным способом его бытийствования и, стало быть, оно их различает. Своеобразному безразличию, характерно-

му для знания и понимания, отвечает совершенно уверенное различие, проявляющееся в поведении, его настроенность на соответствующее сущее. И все-таки на заднем плане многообразное и дифференцированное отношение к сущему держится той неразличаемости, которая говорит, что все раскрытое, такое ли оно или другое, есть именно *сущее*. Таково всё, что есть тут и есть так или так. Быть сущим — в этом одно сущее согласуется с другим, и это — самое недифференцированное, самое сплошное и всеобщее, что можно сказать о сущем. Здесь дальнейшая различаемость просто невозможна. Что всякое сущее есть так-то и так-то, и как именно оно есть, и есть ли оно или его нет, должно ли оно быть или не должно, — все это нас напрямую затрагивает, причем речь идет не только о сущем, которое не есть мы сами, но и о сущем, которое есть мы. Но ведь мысль о том, что всякое сущее есть сущее, совсем ни о чем нам не говорит и совершенно бесспорна. Совершенно верно: такое ни о чем нам не говорит — нам, погруженным в повседневную суету — и тем более мы не можем воспринимать его как серьезный вопрос. Мы спрашиваем об одном: так ли есть сущее или иначе и есть ли оно вообще или его нет. Но как бы там ни было, при всем этом нас беспокоит *бытие* сущего и мы постоянно решаем вопрос о нем. Почему так? Разве мы не можем просто держаться *сущего* — того или этого, которое нас затрагивает, гнетет, радует или просто появляется на пути? А что касается *бытия* сущего — так оставим его философам для их пустых и шатких спекуляций.

Но если бы мы только это могли — обходиться без бытия! И тем не менее это, наверное, возможно. Бесспорное доказательство тому — наша собственная история, вплоть до того момента, когда, пустившись в занятие философией, мы вдруг что-то услышали о бытии сущего, ничего, правда, при этом не поняв. Прежде мы знали сущее, искали его, занимались им, читали его и, может быть, страдали от него, не нуждаясь в бытии. Да, само сущее — ведь в этом все дело — прежде было напрямую нам до-

ступно, без вмешательства гадкой рефлексии. Мы можем обойтись без бытия сущего и держаться только сущего.

Спору нет, мы вполне можем иметь определенное отношение к сущему, ни на миг не озабочиваясь философским вопросом о его бытии. Но следует ли из этого, что мы никогда не слышали о бытии сущего и слышим о нем только в философствовании? Или, наоборот, если философский вопрос о бытии сущего возможен и даже, наверное, необходим, то не следует ли из этого, что то, о чем спрашивает философия, она *не выдумывает*? Она, наверное, не выдумывает его, а каким-то образом *преднаходит* — как нечто такое, что принадлежит не всякому, но существенному и даже самой существенности существенного. Но если во всем своем вопрошании философия может находить только такое и должна обходиться только тем, что изначально представляет собой существенную *находку*, которую человек qua человек так или иначе уже нашел, то не получается ли так, что *бытие* сущего *уже найдено* до всякой философии и вне всякой философии, хотя находка эта так затаскана и ее новизна уже настолько в далеком прошлом, что мы на нее и не смотрим? Только ли благодаря философии мы слышим о бытии сущего или же это бытие, к которому имеем отношение и которому даже принадлежим, мы уже нашли? Не получается ли так, что с давних пор мы уже настолько *обихожены* этой находкой, что совершенно не обращаем на нее внимания, т. е. настолько на нее не смотрим, что во всем своем отношении к сущему, в принципе, *не слышим* бытия — не слышим так, что начинаем придерживаться странного и даже невозможного мнения, будто мы держимся именно сущего и можем вполне обходиться без бытия? Совершенно верно, *глубочайшее безразличие* и равнодушие, проявляемое расхожим рассудком, лежит не в безразличном отношении к различному сущему, внутри которого он все-таки вполне ориентируется и находит дорогу: ужасное в этом равнодушии то, что этот рассудок не слышит *бытия* и знает только сущее. Это на-

чало и конец его действий. Иными словами, именно *то* различие остается закрытым для расхожего рассудка, которое в конечном счете и по существу делает возможным *всякое различие и всякую различаемость*. Если существо рассудка состоит как раз в различении (а оно издавна усматривалось именно в этом — κρίνειν), тогда он сам в своей великолепии может быть тем, что он есть, только на основании *того* различия, без которого, как он полагает, он может обойтись.

Но что это за различие: «*бытие сущего*»? Бытие и сущее. Спокойно признаем: оно темно и его не так просто провести, как, например, отличить белое от черного, дом от сада. Почему здесь различие так легко осуществимо? Потому что здесь оно — различие между сущим и сущим. Такое различие — совершенно формально и в общих чертах — осуществимо как в том случае, когда оно движется в одной и той же сфере, так и тогда, когда речь идет о различии между сущими из различных областей: например, различие между мотоциклом и треугольником, Богом и числом «пять». Даже если в деталях природу таких различий определить нелегко, тем не менее прямой подход к каждому такому определению дан как будто сам собой, а именно — в направлении сущего, какое нам постоянно встречается, даже если мы не схватываем его специально и тем более не подвергаем сравнительно-различительному рассмотрению.

Но: сущее и бытие. Здесь трудность заключается не в определении *вида* различия: неуверенность и растерянность начинаются уже тогда, когда мы хотим выявить только поле, одно лишь *измерение* для этого различения. Ведь это измерение лежит не в сущем. Ведь бытие — это не сущее среди других сущих: теперь все то, среди чего раньше проводилось различие, т. е. всё и его соответствующие области, остаются на стороне сущего. А что же бытие? Мы не знаем, подо что его подвести. И далее: если они оба принципиально различны, тогда *в различии* они все-таки *соотнесены друг с другом*: мостом между обоими оказывается «и». Следова-

тельно, это различие как целое есть *совершенно темное* в своем существе *различие*. Только выдерживая эту тьму, мы становимся восприимчивыми к проблематичному и таким образом получаем способность развернуть центральную проблему, которую скрывает в себе это различие, благодаря чему понимаем *проблему мира*.

Различие бытия и сущего или, коротко говоря, бытие сущего — это есть так, и то есть, но не так, как есть это. То проблематичное, которое содержится в этом различии, мы постараемся зафиксировать в различных направлениях в девяти пунктах, чтобы иметь в них опору: не столько для того, чтобы с их помощью решить проблему, сколько для того, чтобы иметь повод постоянно разъяснять себе эту загадочность, это самое понятное из всего само собой разумеющегося.

1) Мы постоянно *не слышим* этого различия бытия и сущего, причем как раз там, где постоянно же используем его: специальным образом — в каждом «есть»-сказывании, а до этого — во всяком нашем отношении к сущему (*что-бытие*, *так-бытие*, *что-бытие*).

2) Мы *постоянно используем это различие*, не зная или не будучи способными констатировать, что при этом мы употребляем какое-то знание, правило, положение и тому подобное.

3) Это различие — здесь мы не говорим о его содержании, т. е. о том, что именно в этом различии как таковое различается — уже темно с точки зрения *измерения* совершающейся различаемости. Мы не можем поместить бытие в одну плоскость сравнения с сущим. Отсюда напрашивается вывод, что это различие вообще не представляется в смысле чего-то известного и принимаемого к сведению.

4) Таким образом, если это различие мы не полагаем перед собой в предметном различии, тогда получается, что мы уже всегда движемся в *различии совершающемся*. Не мы совершаем его, но оно происходит с нами как фундаментальное событие нашего вот-бытия.

5) Это различие происходит с нами не каким-то поверхностным образом и не время от времени, но *основательно* и постоянно.

6) Ведь если бы оно не происходило, тогда мы даже не могли бы — не говоря уже об этом различии — просто держаться сущего. Ведь для того чтобы узнать, *что* и *как* сущее в себе самом (как сущее, которое оно *есть*) *есть*, нам как раз надо — пусть не концептуально — уже понимать нечто вроде *что-бытия* и *что-бытия* сущего.

7) Это различие не только происходит постоянно: оно должно *уже* совершиться, если мы хотим узнать сущее в его так-и-так-бытии (So-und-so-sein). Мы никогда не узнаём потом, задним числом что-то о бытии из сущего: нет, сущее — где бы и как бы мы к нему не подходили — *уже* стоит в свете *бытия*. Таким образом, это различие, если говорить метафизически, стоит в начале самого вот-бытия.

8) Различие бытия и сущего всегда уже происходит так, что «бытие», хотя и не дифференцировано, но все-таки в любой момент понято в *невыраженном членении* — по меньшей мере, в ракурсе *что-бытия* и *что-бытия*. Следовательно, человек всегда имеет возможность спросить: что это? А также: есть ли оно вообще или его нет? Почему именно это удвоение — *что-бытие* и *что-бытие* — принадлежит исходному существу бытия? Это одна из тех глубочайших проблем, которые заключены под этим титулом, — проблема, которая, правда, до сих пор вообще ни разу не была проблемой, но одной лишь самопонятностью, как Вы это видите, например, в унаследованной метафизике и онтологии, где проводится различие между *essentia* и *existentia*, *что-бытием* и *что-бытием* сущего. Этим различием пользуются с такой же самопонятностью, как различием между днем и ночью.

9) Из всех предыдущих восьми моментов мы делаем вывод, что это различие *единственно в своем роде* и одновременно *универсально*.

Теперь нам надо увидеть, к каким существенным проблемам влечет это различие и каким обра-

зом — поскольку приоткрытие бытия сущего связано с так называемым фундаментальным событием вот-бытия — оно является существенным моментом «мира», а именно тем центральным моментом, из которого вообще можно понять проблему «мира».

Итак, против всякого ожидания, мы уже сказали много важного и разного об этом различии, не освободив его от его загадочности. При всем том мы уже вышли далеко за пределы прежней философской проблематики — хотя бы потому, что вообще намеренно выводим на уровень проблемы это различие как таковое. Тем самым открывается широкое поле вопросов. Наши вопросы о бытии сущего касаются не того или иного сущего, самобытное содержание которого опрашивается в отдельных науках. Кроме того, такая тематизация выходит за рамки того, что обычно называют учением о категориях — как в традиционном смысле, так и в смысле систематики областей сущего. Ведь затронутая тематика имеет своим средоточием как раз так называемые общие вопросы о бытии: *что-бытие*, так-бытие, *что-бытие*, бытие-истинным. Следовательно, она должна искать *новую основу* возможного обсуждения (ср.: «Основные проблемы феноменологии», летний семестр 1927 г.). И тем не менее в этой экспозиции проблемы мы снова наталкиваемся на препятствие. Возникает искушение удовлетвориться достигнутым уровнем ее решения, т. е. втиснуть ее в форму отныне объективно дискутируемого вопроса и тем самым внутренне связать с прежней трактовкой этой проблемы в истории метафизики. Все это выражается в том, что проблеме различия бытия и сущего мы даем тематическое наименование: мы называем ее проблемой *онтологической дифференции*. Что здесь означает «дифференция», сразу ясно: как раз различие бытия и сущего. А что такое «онтологическое»? Прежде всего: «логическое» называет то, что принадлежит «логосу», что его затрагивает и определено из него. «Онтологическое» касается *ὄν*, поскольку оно усматривается в ракурсе «логоса». В «логосе» мы имеем высказывание о сущем. Однако не каждое высказывание

и не всякое мнение онтологичны: таковы только те, которые высказываются о сущем как таковом, причем в отношении того, что делает сущее сущим, т. е. в отношении «есть» — и как раз это мы называем бытием сущего. «Онтологическое» есть то, что касается *бытия* сущего. Онтологическая дифференция — это то различие, которое касается бытия сущего, точнее говоря, различие, в котором движется все онтологическое, как бы предполагающее его своей собственной возможностью, — различие, в котором бытие отличается от сущего, одновременно определяя его бытийное строение. Онтологическая дифференция — это дифференция, которая несет и направляет онтологическое вообще, т. е. это не какое-то определенное различие, которое может и должно совершаться внутри онтологического.

При таком наименовании и существе дела проблема различия бытия и сущего уже влечет нас в пределы *онтологии*, т. е. выводит в направление вопрошания и обсуждения с определенными замыслами и прежде всего границами: как по широте проблематики, так и, прежде всего, по исходности. Хотя мы можем не без основания сказать, что, поднимая проблему онтологической дифференции и разрабатывая ее именно в связи с проблемой «мира», мы, быть может, впервые даем онтологии возможность ясно осознать свою проблематику, но, с другой стороны, стоит задуматься вот о чем: нигде не написано, что должно быть нечто такое, как онтология, или что именно в ней коренится философская проблематика. Если как следует присмотреться, то уже и еще у Аристотеля, где появляется различие (*ὅν ἢ ὅς*), всё течет и не имеет определенных очертаний, всё открыто, так что вообще сомнительно — по крайней мере, во мне это сомнение только крепнет — смогли ли потомки вообще приблизиться к подлинному замыслу античной метафизики и не погребена ли она под напластованиями школьной традиции — даже там, где мы этого меньше всего ожидаем. Может быть, вверяя онтологии проблему различия бытия и сущего и именуя ее в этом контексте, мы тем самым заранее

парализуем ее проблематику. В конце концов, нам надо, наоборот, развернуть эту проблему *еще радикальнее*, рискуя дойти до той точки, когда *всю онтологию, как она мыслится, придется отвергнуть как недостаточную метафизическую проблематику*. Но что тогда мы поставим на ее место? Неужели трансцендентальную философию Канта? Здесь меняются только наименование и запросы, а она сама, идея, остается той же. Стало быть, трансцендентальная философия тоже должна пасть. Но что же тогда должно занять место онтологии? Это преждевременный и прежде всего внешний вопрос. Ведь когда эта проблема разворачивается, *место*, на которое мы могли бы вместо онтологии поставить что-то другое, в конце концов вообще теряется. В конечном счете мы вступаем в нечто совершенно свободное и выходим за пределы и межевые столбы искусственных дисциплин. Онтология и ее идея тоже должны пасть — как раз потому, что радикализация этой идеи была необходимым этапом разворачивания фундаментальной метафизической проблематики.

Но могут возразить, сказав, что онтология движется в сфере различия бытия и сущего, стремясь выявить бытийный строй сущего. Разве это не вполне продуманная задача: продолжать ее развитие, используя проясняющиеся горизонты, вместо того чтобы бросаться в крайности? Значит, можно было бы признать целесообразной разработку онтологии на том основании, которое возможно теперь, и тогда повод к радикализации останется позади.

Мы говорим об онтологической дифференции как том различии, в котором движется все онтологическое: бытие и сущее. Глядя на это различие, мы можем пойти дальше и, соответственно, различать: то вопрошание, которое обращено к сущему *в нем самом* — так, как оно есть, *ὅν ὥς ὅν* (речь идет о так направленной раскрытости сущего, как оно есть в самом себе, о раскрытости того, что есть *ὅν*: *онтическая истина*); то вопрошание, которое обращено к сущему *как таковому*, т. е. вопрошает только относительного того, что составляет *бытие* сущего, *ὅν ἢ ὅν*: *онтологическая истина*. Ведь

это второе вопрошание специально использует различие бытия и сущего и обращено не на сущее, а на бытие. И все-таки — как обстоит дело с *самим этим различием*? Проблемой какого познания оно является: онтологического или онтического? Или ни того, ни другого, так как оба уже основываются на нем? Благодаря ясному различению онтического и онтологического — онтическая истина и онтологическая истина — мы хотя и имеем дифференцированное дифференции, но не ее саму. Вопрос об этой дифференции становится тем более жгучим, когда выясняется, что данное различие не возникает потом и не возникает в результате одного только различения уже имеющегося различного, а принадлежит к тому фундаментальному событию, в котором движется вот-бытие как таковое.

*§ 76. набросок как первоструктура тройко
охарактеризованного фундаментального
события мирообразования.*

*Правление мира (как бытия сущего в целом)
в допускающем мироправление наброске мира*

Тогда получается что, о различии бытия и сущего, которое мы просмотрели по девяти пунктам его полной загадочности, вообще заявлено лишь предварительно, коль скоро мы просто говорим о «различии» и «дифференции», каковые сами по себе — лишь формальные наименования, которые, как и «отношение», подходят ко всему и всяческому и потому пока ничего не портят, но и ничего не дают. Мы намеренно говорим: *пока* ничего не портят. Ведь из предыдущих рассуждений о формальном анализе (см. выше о «как» и «отношении») нам известно, что расхожий рассудок воспринимает эту неопределенность названного как наличную связь в наличном. Так же и здесь: «онтологическая дифференция» как раз налична. Но именно это уже оказалось невозможным. Мы видели, что это различие никогда не бывает наличным: то, что оно подразумевает, *происходит*. Но тут же сно-

ва дала о себе знать необходимость преобразования нашего вопрошания, которое требует, чтобы мы вошли в упомянутое фундаментальное событие. К нему мы подошли, вернувшись в исходное измерение «логоса». Нельзя сказать, что это фундаментальное событие первичным и единственным образом соотносено с «логосом». «Логос» коренится в нем только в меру своей возможности. Оставляя в стороне это различие в его терминологической и тематической чеканке, отვაжмся на *существенный шаг*: перенесемся в само *существование этого различия*, в котором различие происходит; иначе говоря, спросим о *первоструктуре фундаментального события*. Оно знакомо нам через троякое: устремленность навстречу связующему, дополнение до целого, приоткрытие бытия сущего. Но мы не можем просто принимать это к сведению как наличные свойства, поскольку все это — указания для исходно единой перемещенности (*das Versetztsein*) в вотбытие.

Итак, попытаемся осуществить такое перемещение (*das Versetztwerden*) — с той целью, чтобы натолкнуться на первоструктуру этого фундаментального события и понять его исходное единство, хотя и не простоту. Прежде всего перед нами первое из названного: *само-устремленность к связующему*. Наше поведение как отношение всегда уже пронизано связуемостью, поскольку мы как-то относимся к сущему и в этом отношении к нему — причем не когда-то потом и между делом — соразмеряемся с сущим, причем без принуждения, но все-таки связуясь, хотя также и от-вязываясь и ошибаясь в мере. Мы сообразуемся с сущим и все же никогда не можем сказать, что же в нем связующее, в чем, с нашей стороны, такая связуемость коренится. Ведь «противостояние» в целом еще не обязательно включает в себя связывание, и если речь идет о «пред»-мете и обь-екте (субъектно-объектные отношения, со-знание), то решающая проблема — как вообще не поставленная — уже предвосхищена, не говоря о том, что пред-метность (*die Gegen-ständlichkeit*) — не единственная и не первичная форма связывания.

Но как бы там ни было, всякая отнесенность к..., всякое отношение к сущему властно пронизано связуемостью. Не связуемость надо объяснять из предметности, а наоборот.

Точно так же во всяком своем поведении мы обнаруживаем, что наше отношение к чему-либо выстраивается из упомянутого «в целом» (aus dem Im-Ganzen-heraus-Sichverhalten), каким бы повседневным и узким это отношение ни было. То и другое — устремленность навстречу связуемости и *дополнение* до целого — мы обнаруживаем в его едином правлении там и как раз там, где идет спор о соответствии высказывания и его констатации или об обоснованности решения, о существенности поступка. Как бы мы ни старались вести себя конкретно-содержательно и говорить, не покидая пределов конкретики, мы все равно уже заранее напрямую движемся в безмолвном соотношении с упомянутым «в целом». Всякое наше отношение властно пронизано связуемостью и дополнением до целого.

Но как нам понять их обоих — устремленность к связуемости и исходное дополнение до целого — в их единстве? Правда, тяжелее всего дело обстоит с той *приоткрытостью бытия сущего*, которое едино с двумя уже названными слагаемыми фундаментального события. Хотя и здесь перед нами как будто две очевидности (сущее — мы постоянно к нему относимся; бытие — мы постоянно его высказываем), но что же такое бытие сущего? Не хватает единящей связи или, лучше сказать, истока того различия, при котором — в соответствии с его уникальностью и исходностью — различие *предшествует* различаемому и которое как раз и позволяет различаемому возникнуть.

Теперь мы спрашиваем: каково *единство* того *фундаментального события*, к которому ведет это *тройное*? Первоструктуру этого тройко охарактеризованного события мы понимаем как *набросок* (Entwurf). По его буквальному значению из повседневного опыта бытия мы понимаем, что так обозначается набрасывание каких-нибудь мероприятий и планов в смысле

заблаговременного регулирования человеческого поведения. В этой связи при первом истолковании данного феномена я воспринял «набросок» в такой его широте и слово, известное в естественном употреблении, подал как термин, в то же время задавая вопрос о его внутренней возможности в бытийном строении самого вот-бытия. Это делающее возможным (*dieses Ermöglichende*) я тоже назвал «наброском». Однако при строгом и ясном рассмотрении с философско-терминологической точки зрения так назвать можно только *исходный* набросок, то событие, которое одно только и делает возможным всякое известное набрасывание в повседневном поведении. Ведь только тогда, когда мы сохраняем это наименование для этого единственного в своем роде события, мы как бы постоянно помним о том неповторимом, согласно которому существо человека, вот-бытие, которое живет в нем, определено *наброском*. *Набросок как первоструктура названного события есть основоструктура миробразования*. В соответствии с этим теперь мы говорим не только терминологически строже, но и в ясной и радикальной проблематике: *набросок есть набросок мира. Мир правит в давании правления и для давания правления характера набрасывания*. По отношению к прежней терминологии набросок есть лишь это исходное событие, а не те или иные фактические конкретные планы, размышление, понимание; поэтому неправильно говорить о набрасывании в производном смысле.

Спросим конкретнее: в какой мере набросок есть первоструктура того трояко охарактеризованного фундаментального события? Под «первоструктурой» мы понимаем то, что исходным образом единит это троякое в его члененном единстве. «Исходное» единение означает: образовывать и нести в себе это члененное единство. В наброске три момента фундаментального события должны не только появиться одновременно, но в нем же взаимопринадлежать своему единству. Он сам должен так обнаруживаться в своем исходном единстве.

Трудно, наверное, то, что мы подразумеваем под наброском, сразу провидеть (*durchschauen*) в его целостном едином многообразии. И все-таки мы сразу ясно и наверняка узнаём одно: «набросок» — это вовсе не последовательность действий, совсем не процесс, который можно составить из отдельных фаз: под «наброском» подразумевается единство действия, но действия исконного. *Самобытнейшее* в этом действовании и событии то — и в языке это находит свое выражение в префиксе «ent-» (*der Ent-wurf*) — что в набрасывании как выбрасывании это событие наброска-выброса каким-то образом уносит набрасывающе-выбрасывающее *прочь от него*. Но хотя оно и уносит в выброшенно-выброшенное, оно, это событие, не дает там как бы отложиться и пропасть: напротив, в этом унесении прочь (*das Fortgenommenwerden*) от наброска-выброса как раз происходит своеобразный *поворот выбрасывающего к нему самому*. Но почему набросок-выброс представляет собой такой *уносящий прочь поворот назад*? Почему это не отнесение к чему-то — в смысле животной захваченности объемлющим отъятием? Почему это и не поворот в смысле рефлексии? Потому, что это унесение-прочь выбрасывающего набрасывания есть *высвобождение в возможное*, а именно — если хорошо посмотреть — в возможное в его возможном делании возможным, т. е. в возможное действительное. То, куда высвобождает набросок-выброс — в делающее возможным возможное — как раз не дает выбрасывающему успокоиться, но выброшенное в наброске-выбросе *принуждает* стать перед возможным действительным, т. е. набросок *привязывает* — не к возможному и не к действительному, а к *деланию возможным*, т. е. к тому, что требует, чтобы возможное действительное выброшенной возможностью для себя перешло от возможности к своему действительному осуществлению.

Поэтому набросок-выброс в себе самом есть *то* событие, которое дает возникнуть *связуемости* как таковой, поскольку оно всегда предполагает создание возможности. В этом свободном *связывании*, в котором

все создающее возможность удерживает себя перед возможным действительным, одновременно всегда заключена собственная определенность самого возможного. Ведь возможное не становится возможным благодаря неопределенности, когда все возможное как бы находит в себе место и прибежище: наоборот, возможное вырастает в своей возможности и той силе, которая делает возможным, только через *ограничение*. Всякая возможность несет в себе самой свою *границу*. Однако здесь граница возможного всегда есть как раз действительное (*das Wirkliche*), наполнимая и исполнимая *простертость* (*die Ausbreitsamkeit*), т. е. то «в целом», из которого всегда выстраивается наше отношение. Поэтому мы должны сказать: это *единое* событие набрасывания-выбрасывания в единстве своего существования, связывая, высвобождает к возможному, а это одновременно означает, что оно простерто в целое, удерживает его перед собой. набросок-выброс в себе самом является *дополняющим* в смысле преднабрасывающего *образования* того «в целом», в сфере которого простерто совершенно определенное измерение возможного действительного осуществления. Всякий набросок-выброс высвобождает к возможному и заодно возвращает в простертую ширь того, что он сделал возможным.

Набросок и набрасывание в самих себе высвобождают к возможному связыванию и, связывая, расширяют в смысле удерживания того целого, внутри которого могут действительно осуществиться то или это действительное как действительное наброшенного возможного. Однако это высвобождающе-связывающее простираение, которое сразу происходит в наброске, одновременно обнаруживает в себе характер *самостоятельного открытия*. Но теперь легко можно увидеть, что оно — не просто застывшая открытость для чего-то: для самого возможного или для действительного. Выбрасывающее набрасывание — это не какое-то праздное разглядывание возможного: такого не может быть, потому что тогда возможное как таковое в своем возможностном бытии (*das Möglichsein*) удушается в пустом рас-

смаатривании и пересудах. Возможное (das Mögliche) только тогда бытийствует в своей возможности, когда мы привязываем себя к нему в его делании возможным (die Ermöglichung). Но допущение возможности как таковое всегда «говорит» в возможное действительное (допущение возможности — предвестник действительного осуществления), причем так, что мы снова в выбрасывающем наброске не овладеваем действительным как осуществленностью возможности, не «покупаем» его. Ни возможность, ни действительность не являются предметом наброска — он вообще не имеет никакого предмета, но предстает как *самооткрытие для допущения возможности*. В этом допущении вообще раскрыта исходная соотнесенность возможного и действительного, возможности и действительности как таковых.

Выбрасывающее набрасывание как раскрытие допущения возможности есть настоящее событие упомянутого различия бытия и сущего. Набросок — это вторжение в то «между», которое открывается между тем, что различается. Только он делает возможным различающееся в его различаемости. Набросок *приоткрывает бытие сущего*. Поэтому вслед за Шеллингом⁹⁰ мы можем сказать, что набросок — это просвет в возможное-делающее-возможным вообще. Просвет прорывает тьму как таковую, наделяет возможностью те сумерки повседневности, в которых мы прежде всего и почти всегда и усматриваем сущее, одолеваем его, страдаем от него и радуемся ему. Просвет в возможное делает выбрасывающе-набрасывающее открытым для измерения, в котором дают о себе знать «или-или», «не-только-но-и», «так», «иначе», «что», «есть» и «не есть». Только в той мере, в какой это вторжение происходит, становится возможным «да», «нет» и вопрошание. Набросок-выброс высвобождает в измерение возможного

⁹⁰ Vgl. Schelling. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809) // Sämtliche Werke. Hg. K. F. A. v. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856 ff. I. Abt. Bd. 7. S. 361.

и таким образом приоткрывает его вообще — то измерение, которое в себе самом уже расчленено в возможное «такости и инаковости», в возможное «если ли и нет ли». Правда, здесь мы не можем обсуждать, почему это так.

То, что раньше мы выявили как отдельные черты, теперь приоткрывается как едино и исходно вотканное в единство первоструктуры наброска-выброса. *В нем совершается даяние правления бытия сущего в целом его возможной связуемости. В наброске-выбросе правит мир.*

Эта первоструктура мирообразования, набросок-выброс, показывает в исходном единстве то, к чему должен был прийти Аристотель, задавая вопрос о возможности «логоса». Он говорит: согласно своей возможности λόγος коренится в исходном единстве σύνθεσις и διαίρεσις. Ведь набросок-выброс — это событие, которое, будучи высвобождающе-предбросующим (enthebend-vorwerfendes), как будто разнимает (διαίρεσις) (то *врозь*, которое характерно для *удаления*), но делает это — как мы видели — как раз так, что тут же совершается возвратный *поворот* наброшенно-выброшенного как *вяжущего* и *связующего* (σύνθεσις). Набросок-выброс есть то исходно простое событие, которое — если брать его формально-логически — соединяет в себе противоречащее друг другу: связывание и разделение. Но этот набросок — как образование различия возможного и действительного в допущении возможности, как вторжение в различие бытия и сущего, а точнее говоря — как *взламывание* этого «между» — есть также то *само-отнесение*, в котором возникает «как». Ведь это «как» говорит о том, что вообще сущее открылось в своем бытии, что это различие совершилось. «Как» есть обозначение структурного момента того исходно *вторгающегося* «между». Никогда не бывает так, что сначала мы имеем «нечто», затем «еще нечто», а потом возможность воспринять нечто *как* нечто — на самом деле все совершенно наоборот: нечто дается нам только тогда, когда мы уже движемся в наброске-выбросе, движемся в «как».

В событии наброска образуется «мир», т. е. в выбрасывающем набрасывании нечто выламывается, исторгается и взламывается, прорывается к возможностям, и таким образом вламывается, вторгается в действительное как таковое, чтобы себя самое как ввергшееся познать как действительное сущее посреди того, что теперь открыто как сущее. Это первоисконное сущее, вскрытое к бытию, которое мы называем *вот-бытием*, к сущему, о котором мы говорим, что оно *экзистирует*, т. е. *ex-sistit*, в существе своего бытия представляет собой из-ступление из себя самого, каковое все-таки себя не оставляет.

Человек — это то, что не может оставаться на месте и что не в силах с него сойти. Совершая выбрасывающее набрасывание, *вот-бытие* в человеке непрерывно *бросает* (*wirft*), ввергает его в возможности и так удерживает его *подвергнутым* (*unterworfen*) действительному. Будучи так брошенным в броске, человек есть *переход* — переход как фундаментальное существо события. Человек есть история или, лучше сказать, история — это человек. В переходе человек восхищен и потому сущностно *«отсутствует»*. Он отсутствует в принципиальном смысле — никогда не наличествует, но всегда отсутствует (*abwesend*), *от-бывая* (*wegwest*) в *бывшесте* (*die Gewesenheit*) и *будущее*, от-сутствует и никогда не наличествует, но *существует* в от-сутствии. *Перемещенный* (*versetzt*) в возможное, он непрерывно в своем *предугадывании* должен быть наделен действительным. И только потому, что он вот так наделен и перемещен, он может *сместить* себя (*sich entsetzen*). И только там, где риск и ужас смещения, там и блаженство изумления — та бодрствующая захваченность, которой дышит всякое философствование, которую величайшие философы называли словом *ἐνδοιασμός* и что Последний из великих — Фридрих Ницше — возвестил в той песне Заратустры, которую он называет «хмельной» и в которой мы постигаем, что есть мир:

О, внемли, друг!
Что полночь тихо скажет вдруг?
«Глубокий сон сморил меня, —
Из сна теперь очнулась я:
Мир — так глубок,
Как день помыслить бы не смог.
Мир — это скорбь до всех глубин, —
Но радость глубже бьет ключом:
Скорбь шепчет: сгинь!
А радость рвется в отчий дом, —
В свой кровный, вековечный дом!»⁹¹

⁹¹ *Nietzsche*. Also sprach Zarathustra. a. a. O. Bd. XIII. S. 410.
(См. на русском: *Ничче Ф.* Так говорил Заратустра // Сочинения. В 2 тт. М., 1990. Т. 2. С. 235 (перевод Ю. М. Антоновского)).

ПРИЛОЖЕНИЕ

НА ШЕСТИДЕСЯТИЛЕТИЕ ЕВГЕНИЯ ФИНКА

Дорогой Евгений Финк,

Два месяца назад исполнилось тридцать семь лет с тех пор, как в нашем новом доме на Рётебук вы помогли мне перенести мой письменный стол на то место, где он стоит и по сей день.

Это первый знак.

Второй — в моей семинарской книге, где есть список участников семинаров. Среди участников первого главного семинара, организованного по моему возвращению из Марбурга («Онтологические основоположения и проблема категорий», зимний семестр 1928/29) первым упомянут наш недавно почивший, весьма уважаемый товарищ Оскар Бекер. На четвертом месте читаем: Кэте Ольтманс 8. семестр; впоследствии — госпожа Брёкер, и далее под номером 14: Евгений Финк, 8. семестр.

Оба имени подчеркнуты красным карандашом. Этот знак говорит: из названных, вероятно, что-то получится.

В качестве третьего знака сегодня я должен упомянуть о том, что Ваши предки по материнской линии принадлежат к той же деревне в Верхней Швабии, что и моя мать, и что у нас обоих в гимназии Констанца были одни и те же учителя греческого и латыни.

Первый и третий знаки не требуют особого пояснения — в отличие от второго: Ваше имя подчеркнуто красным.

Уже тогда Вы считались признанным учеником Гуссерля, которому отдавали предпочтение перед другими.

Теперь Вы вступили в другую и все-таки в ту же самую школу феноменологии.

Это наименование нам, конечно, надо понимать правильно. Оно не подразумевает какое-то особое направление в философии. Оно называет и теперь еще продолжающую существовать возможность, т. е. допущение той возможности, при которой мышление достигает «самих вещей», а точнее говоря, вещей мышления. Об этом можно было бы многое сказать.

Однако теперь я имею в виду Евгения Финка, «ученика», и отмечаю, что вплоть до сегодняшнего дня он подтверждает известное речение Ницше. Оно гласит:

«Плохо оплачивает учителю тот, кто навсегда остается только учеником».

В сказанном слышится лишь отрицательное. Оно не говорит о том, что делать, чтобы не остаться учеником. Этого вообще нельзя сделать. Здесь подтверждение имеет свой особый смысл.

Ученическое, если оно есть, мы оставляем позади себя лишь тогда, когда нам удастся заново постичь то же самое дело мышления, причем постичь как древнее, которое таит в себе древнейшее.

Такой опыт по-прежнему определяется традицией и духом современного века.

С этой точки зрения мне кажется вот что: Вам еще предстоит пройти испытание Вашего мышления. Ведь сегодня философии выпал тяжелейший экзамен.

Философия разрешается в самостоятельные науки. Они суть: логистика, семантика, психология, антропология, социология, политология, поэтология, технология. Вместе с ее разрешением в науки философию отрешают от дела своеобразным единением всех

наук. Засилье наук, совершающееся в силу правящей в них самих фундаментальной особенности, сказывается в появлении того, что пытается выстроиться под титулом кибернетики. Этому процессу способствует и ускоряет его то, что современная наука вследствие своей основной черты сама устремляется ему навстречу.

Эту ее фундаментальную черту Ницше за год до своего крушения (1888) выразил в одном-единственном предложении. Оно гласит: «Не победа *науки* отличает наш XIX в., но победа *метода* над наукой» («Воля к власти», 466).

Здесь метод больше не мыслится как инструмент, с помощью которого научное исследование обрабатывает свои уже установленные предметы. Метод составляет саму предметность предметов, если предположить, что здесь еще можно говорить о предметах и попытка дать определения предметности вообще еще имеет «онтологическую силу».

По всей вероятности, философия прежнего стиля и соответствующего значения исчезнет из поля зрения человека технической мировой цивилизации.

Но конец философии — не конец мышления. Поэтому неотступным становится вопрос о том, примет ли мышление предстоящее испытание и как оно выдержит это время.

Так что, дорогой Евгений Финк, в канун Вашего шестидесятилетия я желаю, чтобы Вам удалось из достоинства сделать подлинную нужду. Это значит вот что: благодаря Вашей способности к мышлению Вы можете, ничего не маскируя и не прибегая к поспешным компромиссам, выдержать то испытание, в котором оказалось мышление. Более того, Вы могли бы содействовать выявлению той нужды, в которую безграничная власть науки, уже ставшей технической, это мышление загоняет.

Начало западного мышления у греков было подготовлено поэзией.

Может быть, в будущем только мышление откроет поэзии свободное для действия пространство вре-

мени, дабы через поэтическое слово снова возник словотворческий мир.

Побуждаемый такими мыслями, я избрал к Вашему шестидесятилетию вот этой маленький подарок:

Поль Валери, Юная парка (перевод П. Целана).

*

Фрайбург-в-Бр.,
30 марта 1966 г.

Дорогой Евгений Финк, вот текст моей речи на Ваше шестидесятилетие — с сердечными пасхальными приветствиями Вам от нас.

Ваш Мартин Хайдеггер

ПОСЛЕСЛОВИЕ НЕМЕЦКОГО ИЗДАТЕЛЯ

Изданная здесь и ранее не публиковавшаяся лекция, в рукописи озаглавленная как «Основные понятия метафизики. Мир—конечность—одиночество», была прочитана Мартином Хайдеггером во Фрайбургском университете, в зимнем семестре 1929/30 гг., и заняла четыре часа. Согласно свидетельствам двух слушателей этой лекции, доктора Вальтера Брёкера (Киль) и доктора Генриха Виганда Петцета (Фрайбург), в лекционном зале вместо «Мир—конечность—одиночество» Хайдеггер написал на доске подзаголовок лекции как «Мир—конечность—уединение». Это расхождение соответствует и той формулировке, которую в начале лекции, в ходе общего разъяснения лекционных заголовков, Хайдеггер дает вопросу одиночества. Однако поскольку ни в рукописи лекции, ни в первой ее машинописной копии в этом подзаголовке слово «одиночество» не было заменено на «уединение», для этого издания был сохранен подзаголовок рукописи.

Вопреки заявленному в проспекте издательства, где было сказано, что эта лекция появится как тридцатый том, теперь она выходит под двойным номером 29/30. Дело в том, что в результате изысканий, проведенных попечителем над наследственным имуществом доктором Германом Хайдеггером, стало ясно, что лекция под заголовком «Введение в академическое

исследование», заявленная на летний семестр 1929 г. и намечавшаяся к печати как двадцать девятый том, не только не читалась, но и не существовала в виде рукописи.

Рукопись публикуемой лекции насчитывает девятью четыре нечетко исписанных страницы формата in-folio. Как почти во всех рукописях лекций, здесь основной текст тоже приходится на левую половину страницы, тогда как правая содержит многочисленные, не всегда окончательно сформулированные, относительно пространные или краткие вставки в текст, текстовые исправления, а также расширяющие основной текст краткие замечания. В пронумерованные страницы рукописи сделаны также пронумерованные вкладки с быстро набросанным текстом и вложены карточки для лекционных повторений. В распоряжении редактора имелась первая машинописная копия рукописи, которую в начале шестидесятых годов — по поручению Хайдеггера и с предоставлением выхлопотанной им стипендии Немецкого исследовательского общества — сделала профессор Уте Гуццони (Фрайбург), но которую Хайдеггер не сверял с оригиналом. Кроме того, в распоряжении редактора находилась стенографическая запись лекции, сделанная бывшим учеником Хайдеггера Симоном Мозером, который по окончании семестра распечатал ее на пишущей машинке, переплел и вручил автору. Выбранный Хайдеггером рабочий экземпляр лекции был им просмотрен, местами исправлен от руки и снабжен некоторыми примечаниями на полях. Последняя свободная страница служила ему чем-то наподобие указателя некоторых понятий и ключевых слов с соответствующим указанием страниц.

Работа редактора состояла в том, чтобы соблюсти данные Хайдеггером «указания для подготовки текста, достаточно пригодного для печати». Прежде всего надо было с помощью первой машинописной копии слово за словом разобрать рукописный текст. По ходу дела были исправлены иногда возникавшие ошибки в прочтении, неизбежные при первой распечатке

текста, написанного на немецком, да к тому же мелким и убогим почерком. Копия могла пополниться еще не распечатанными частями текста. Имелись в виду добавления, некоторые вставки в текст, примечания на полях, а также карточки для повторений. Пополненная копия была предложена за предложением сверена с рабочим экземпляром. Из авторизованной Хайдеггером записи этой лекции для подготовки печатного экземпляра были сделаны следующие дополнения: внесены все те соображения, которые во время лекции были — по сравнению с рукописью — расширены или дополнительно разработаны; внесены все пояснения тех частей текста, которые в рукописи были лишь кратко набросаны или записаны тезисно (некоторые разделы основного текста, добавления, текстовые вставки, примечания на полях); внесен целый ряд повторений, которые были сформулированы лишь устно в ходе лекции и в которых, по существу, не только повторяется уже сказанное, но и расширяется излагаемый ход мысли или дается его новая формулировка, способствующая его пониманию. Внесение всего взятого из этой лекционной записи происходило с учетом указаний, данных по этому поводу Хайдеггером.

Затем текст, в основном написанный без каких-либо отступлений и пробелов, надо было разделить на абзацы. Поскольку синтаксические цезуры внутри предложений Хайдеггер почти всегда обозначал только с помощью тире, в обработку рукописи вошла единая проstanовка знаков препинания. Слова-вставки, характерные только для устного изложения, но в печатном тексте лишние и затрудняющие чтение («но», «именно», «как раз», «теперь»), а также союз «и», в устной речи связывающий предложения, но ненужный для разъяснения мысли, были устранены. Порядок слов, рассчитанный на лучшее понимание со стороны слушателя, и особенно постановка глагола в предложении, были изменены в соответствии с требованиями печатного текста. Такую переработку текста предпринимал и сам Хайдеггер, готовя лекции к пе-

чати. Работа над текстом происходила таким образом, что, с одной стороны, учитывались требования к печати, а с другой — в целом сохранялся стиль лекции.

Основное деление текста на предварительное рассмотрение и первую и вторую части было задано самим Хайдеггером, поскольку он сам говорит об этом в лекции. В рукописи первая часть озаглавлена как «Пробуждение фундаментального настроения нашего философствования», в то время как вторая часть имеет краткий, хотя тоже центральный заголовок: «Что есть мир?». Кроме этих двух заглавий рукопись имеет подзаголовок для раздела, четко отделенного от предыдущего и последующего лекционного текста, — «Подведение итогов и повторное введение после каникул» (имеются в виду рождественские каникулы). В оглавлении этот раздел вместе с этим заголовком обозначен как § 44. Остальное деление текста на главы, параграфы и их подразделы, а также формулировка всех заглавий, за исключением трех упомянутых, принадлежат редактору. Читатель может убедиться, что мы делали это, используя только те словосочетания, которые в соответствующей части текста образует сам Хайдеггер. Подробное оглавление, отражающее предметное строение этой большой лекции и ход мыслей в ней, должно заменить совершенно не принимавшийся Хайдеггером указатель.

Несмотря на интенсивные и обширные поиски, нам так и не удалось найти в сочинениях Лейбница те слова, которые Хайдеггер приписывает ему на С. 44.

Указания на страницы из «Бытия и времени» даются по отдельному изданию Макса Нимейера (Тюбинген, 1979); они также приводятся во втором томе полного собрания, где даются маргиналии отдельного издания.

*

В период подготовки полного собрания Хайдеггер лично передал редактору эту лекцию для публикации. Во время рабочих встреч с ним он не раз заводил о ней разговор, не только подчеркивая ее значение для понятия «мир», но и обращая внимание на содержащийся в ней подробный анализ феномена тягостной скуки.

24 июля 1929 г., незадолго до того, как Хайдеггер начал подготовку к этой лекции, он прочел во Фрайбурге другую — лекцию по случаю своего вступления в должность профессора философии: она называлась «Что такое метафизика?», и в ней он впервые заговорил о настроении скуки. Подробный анализ этого настроения и трех его форм, составляющий первую часть лекции, надо читать в контексте этой вступительной лекции. Дав во второй части лекции такое же подробное сущностное определение жизни, способствующее выработке понятия «мир», Хайдеггер выполнил задачу, которую только наметил в «Бытии и времени» (§ 12, С. 58 отдельного издания, или С. 78 второго тома полного собрания сочинений). Там он формулирует эту задачу как априорное очерчивание «бытийного устройства „жизни“».

*

Когда весть о смерти Евгения Финка, скончавшегося во Фрайбурге 25 июля 1975 г., дошла до Хайдеггера, он решил посвятить усопшему издание этой лекции. Написанный от руки *текст посвящения* он переслал вдове, Сюзанне Финк. Текст говорит сам за себя и дает читателю понять, в чем основная причина этого посмертного чествования.

О многолетних дружеских отношениях между Хайдеггером и Финком свидетельствует и текст *приложения*. В нем, помимо прочего, говорится о той поздравительной речи, которую Хайдеггер накануне шестидесятилетия Финка, 10 декабря 1965 г., произнес во время празднования в отеле «Виктория» во Фрайбурге.

Поскольку речь надо было напечатать так, как ее написал Хайдеггер, расхождения между оригинальными высказываниями Ницше и тем, что, вероятно по памяти, процитировал поздравитель, не исправлялись. Первая цитата взята из «Заратустры», раздел «О дарящей добродетели».

*

Приношу свою глубокую благодарность доктору Герману Хайдеггеру за то, что во время работы над изданием он всегда находил время для бесед, в которых давал ценные указания, способствующие оформлению этого тома. Особая благодарность доктору Хартмуту Титьену — за всегдашнюю готовность помочь в издательской работе. Сердечно благодарю доктора Луизу Михаэльзен, а также студента-дипломника Ганса-Гельмута Гандера за корректурную работу, проведенную с большим тщанием и осторожностью. Еще раз благодарю господина Гандера за всестороннюю помощь в решении различных издательских вопросов. Весьма благодарю доктора Георга Вёрле (Фрайбург), напоследок любезно просмотревшего всю верстку.

Доктору Бернгарду Касперу (Фрайбург), а также доктору Вольфгангу Виланду (Фрайбург) — моя искренняя благодарность за ценные сведения.

Фрайбург-в-Бр.,
декабрь 1982 г.

Ф.-В. фон Херманн

ПОСЛЕСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Немногочисленные опечатки первого издания устранены во втором.

В послесловии к первому изданию сообщалось, что проведенные разыскания показали, будто лекция «Введение в академическое исследование», заявленная на летний семестр 1929 г. и намечавшаяся к изданию как двадцать девятый том, «не только не читалась, но и не существовала в виде рукописи». Однако сразу после публикации обнаружились два конспекта этой лекции: один — Герберта Маркузе, другой — Алоиса Зигемана. Таким образом, вывод, сделанный редактором после тщательно проведенных разысканий, оказался неверным.

Дабы у читателя не сложилось мнение, будто редактор издания скор на такие выводы, кратко назовем три направления, по которым эти разыскания проходили. Было просмотрено все наследие Мартина Хайдеггера, но поиски не дали результата. Затем были опрошены два человека, посещавшие лекции Хайдеггера и участвовавшие в летнем семестре 1929 г. Они припомнили другие учебные занятия этого семестра, но никто не вспомнил эту лекцию.

Самым надежным, однако, считался составленный Хайдеггером список, озаглавленный им как «Лекции и семинарские занятия после появления „Бытия и времени“ (все полностью разработано)». В этом списке в

отношении летнего семестра 1929 г. упомянута только одна лекция — «Немецкий идеализм»; какое-либо указание на лекцию «Введение в академическое исследование» отсутствует.

Как можно судить по конспектам, в машинописи насчитывающим от девяти до семнадцати страниц, в этой лекции речь идет о том, чтобы постичь науку и философию в их подлинной сущности и не упускать из виду их единства. Для истолкования теоретической установки как таковой Хайдеггер обратился к Платоновой притче о пещере из VII книги его «Государства»: истолкование этой притчи и составило основную часть лекции.

Тот факт, что в своем, в принципе, полном обзоре Хайдеггер не упомянул об этой лекции, прочитанной им в период между 1927 и 1944–1945 гг., дает основание предположить, что, в отличие от других, названных им, она не была полностью разработана.

Два сохранившихся конспекта оказались слишком краткими, чтобы, основываясь на них, можно было восстановить и издать текст этой лекции.

Фрайбург-в-Бр.,
март 1992 г.

Ф.-В. фон Херманн

ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Несмотря на вполне однозначный заголовок данного лекционного курса, мы не нашли здесь традиционного систематического изложения «основных понятий метафизики», не увидели традиционной иерархической лестницы этих понятий, конструирования идеальных схем и анализа природы первоначал. Вместо этого перед нами предстала обстоятельная аналитика, казалось бы, самого заурядного и обыденного из всех наших переживаний — скуки (*die Langeweile*) (ее анализу посвящены целые пять глав, да и потом, во второй части книги, когда речь заходит о «мире», его разомкнутости для человека в сравнении со «скудомирным» животным, скука подспудно присутствует — как одно из «размыкающих» настроений вот-бытия). Тем не менее заголовок не обманывает: речь действительно идет о метафизике, потому что она (как говорит Хайдеггер в лекции «Что такое метафизика?») «не есть ни раздел школьной философии, ни область прихотливых интуиций». Но что же она тогда? «Метафизика есть основное событие в человеческом бытии. Она и есть само человеческое бытие», — уточняет он. Но если так, если метафизика, оставляя свои горние пределы, неожиданно оказывается не чем иным, как нашим бытием, тогда, наверное, и скука таит в себе нечто большее: после только что сказанного наше знакомство с нею, несмотря на всю ее привычность, уже не кажется

таким близким, как раньше — когда мы видели в ней вполне обычное и к тому же совсем не интересное переживание. Видели потому, что — как разъясняется в § 68 «Бытия и времени» — «настроения хотя и онтически знакомы, но в своей исходной экзистенциальной функции не познаны».

Впрочем, о своем подлинном «статусе» скука заявляет еще раньше: вводя экзистенциал расположения, или расположенности (*Befindlichkeit*), § 29 «Бытия и времени» начинается следующими словами: «То, что мы *онтологически* помечаем титулом расположение, *онтически* есть знакомое и обыденное: настроение, настроенность». Чуть ниже говорится, что, например, «уныние», «ускользание в расстройство» суть «онтологически не ничто». Таким образом, на наших глазах обычное уныние, из которого мы всегда рады поскорее выбраться, словно наполняется неожиданной для нас метафизической весомостью: получается, что оно вполне *бытийно*, коль скоро оно же — «онтологически не ничто». Еще ниже, в этом же параграфе, речь заходит и о самой скуке: «Частая затяжная, равномерная и вялая ненастроенность, которую нельзя смешивать с расстройством, настолько не ничто, что именно в ней присутствие [*Dasein*] становится себе самому в тягость». После сказанного мы уже не можем пуститься в сугубо психологическое прочтение этой ненастроенности — не можем потому, что в ней происходит то «исходное размыкание», когда «присутствие [*Dasein*] поставлено перед своим бытием как в о т». Итак, настроения онтологичны: в них вот-бытие размыкается на свое «вот», быть может, совсем неожиданное для него.

Мы позволили себе эту небольшую прелюдию для того, чтобы теперь — в очерченном контексте — сделать одно существенное уточнение: согласно Хайдеггеру, в *скуке* (*Langeweile*) это размыкание прежде всего совершается через *время*. Временность (*Zeitlichkeit*) характерна и для других «размыкающих» настроений «расположенности», но временное существо скуки, ее специфическая соотнесенность со временем (пусть не

всегда заметная) в немецком языке выражена совершенно наглядно — *Langeweile* (буквально: «долгое время»). Время присутствует во всех трех формах скуки, которые тематизируются в этой лекции: в первой это задержанность (*die Aufgehaltenheit*), вызванная медленным, медлящим, «промедляющим» течением времени (когда хочется его «подогнать») (ожидание поезда на вокзале), во второй — остановленность (*die Gestelltheit*) стоящим («стоячим») временем (когда вроде бы нет никакой нужды торопить время, но скука тем не менее не проходит) (скучная вечеринка) и, наконец, в третьей — пленненность триединым временным горизонтом прошедшего, настоящего и будущего, когда время как будто распаивается до своего полного исчезновения и скука становится тотальной, безличной и безликой, возгоняя вот-бытие на острие того мгновения, в котором ему приоткрывается сущее в целом и появляется возможность решиться на самое себя (*zu sich selbst entschließen*), «размыкаясь» (*sich erschließend*) для себя как вот-бытия — в своей собственной исконности и конечности. Итак, «время» — вот что надо удержать в переводе этого основополагающего для данной лекции термина. «Чем ближе мы подходили к существу скуки, тем сильнее она укоренялась во времени, и от этого в нас крепло убеждение, что скуку можно понять только из изначальной временности (*Zeitlichkeit*)», — подытоживает Хайдеггер.

По своей этимологии немецкая *Langeweile* как нельзя лучше отвечает такому пониманию скуки, словно заранее намекая на ее временную структуру, очерченную выше (три формы скуки). К тому же она удачно перекликается с *Kurzweil*, которая переводится не только «забавой», «потехой», но и громоздким, зато в данном случае весьма существенным для нас «временпрепровождением». Смысл обоих слов «завязан» на времени: *die Weile* — «некоторое время»; *die Langeweile* — «долгое время», «долгий промежуток времени» (в традиционном переводе — «скука»), *die Kurzweil* — «потеха», «развлечение», «временпрепровождение» (в буквальном смысле — «короткий промежуток време-

ни», в котором (поскольку это все-таки «развлечение») чувствуется стремление «скоротать» время), а сам глагол *weilen* («пребывать», «задерживаться») в старом словаре И. Павловского переводится даже как «временить» — в смысле «засиживаться» (например, в гостях).

Мы сказали, что § 29 начинается со своеобразной *онтологизации* скуки как конкретного проявления «расположенности». Все так, но только в приведенном нами отрывке буквально говорится о «затяжной, равномерной и вялой ненастроенности» (*die Ungestimmtheit*). Это, конечно же, скука, но тем не менее чисто терминологически — не *Langeweile*.

В «Бытии и времени» *Langeweile* не появляется ни разу (правда, там есть *Überdruß*, который тоже «скука» — хотя появляется он всего один раз, помимо «скуки» означает «пресыщение», «отвращение», да и этимология его не такая прозрачно «временная», как у *Langeweile*) (см. параграф 68: «Временность разомкнутости вообще»). Зато именно о *Langeweile* говорится в лекции «Что такое метафизика?» — правда, без той ее обширной аналитики, которая дается в «Основных понятиях метафизики» (это, наверное, объясняется тем, что в первой из названных лекций прежде всего анализируется «ужас», поскольку именно он, а не «скука», есть то фундаментальное настроение, «которое по самой сути совершающегося в нем раскрытия обнаруживает Ничто», каковому, собственно говоря, эта лекция и посвящена (ведь, согласно Хайдеггеру, подлинное философствование и настоящая метафизика («как основное событие в человеческом бытии») возможны только через «свободное отпускание себя в Ничто»). Но это — уже второй шаг в том «своеобразном скачке», благодаря которому философия «приходит в движение» (второй шаг из той триады, которую Хайдеггер намечает в самом конце этой лекции). Первый — это «предоставление пространства для сущего *в целом*», а такое в какой-то мере может делать и «скука». Ведь, согласно Хайдеггеру, «даже тогда, и именно тогда, ко-

гда мы не заняты непосредственно вещами и самими собой, нас захватывает это “в целом”, например, при настоящей скуке (*in der eigentlichen Langeweile*)». Настоящая скука «*bricht auf, wenn „es einem langweilig ist“*», т. е. «врывается, когда становится *просто* скучно» (не «скучно» в какой-то конкретной ситуации, вызывающей скуку, не «скучно» от чего-то определенно-го и уже не «мне скучно» (*es langweilt mich*), не «тебе» (*es langweilt dich*), а «*просто* скучно», т. е. «безусловно», «тотально», уже «безличностно» скучно — *es einem langweilig ist*). Подчеркивая парадоксальную «остроту» этой «тупой», распахнутой во всю ширь и даль скуки, В.В. Библихин переводит фразу «*wenn „es einem langweilig ist“*» (см. лекция «Что такое метафизика?») как «когда „берет тоска“», хотя, на наш взгляд, «тоска» экзистенциально *живее* «скуки» и потому еще имеет какое-то, пусть остаточное, «содержание» (это скорее не *Langeweile*, а *Schwermut*) — то содержание, которого уже нет в безликой «скуке», каковая — в силу своей вялой ненастроенности ни на что вообще — как раз и способна приоткрыть сущее в целом, не давая «зацепиться» за какое-нибудь «очерченное» сущее («*Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen*», т. е. «этой скукой приоткрывается сущее в целом»). Хотя, с другой стороны, сам Хайдеггер пишет, что, несмотря на наши попытки прогнать скуку, она постоянно возвращается и «*uns langsam an die Grenze der Schwermut drängt*» («медленно доводит нас почти до тоски»). Одним словом, если уж не «тоска», то «скука смертная», что, наверное, одно и то же (особенно когда речь заходит о третьей форме в намеченной Хайдеггером структуре скуки). Наверное, нечто подобное проглядывает в стихах Дм. Мережковского, который не боится заявить: «Страшней, чем горе, эта скука...», тогда как Игорь Северянин, уже не проводя никаких сравнений и подчеркивая одну лишь тотальность скуки, покорно подытоживает:

Гас скучный день — и было скучно,
Как всё, что только не во сне.

Итак, *Langeweile* — ясно, что этимология этого слова требует как-то передать в переводе идею длительности, протяженности, но его традиционный перевод — это вполне однозначная «скука». Соответствует ли наша «скука» — с точки зрения ее этимологии — «скуке» немецкой? Этимологические словари Н. Шанского и М. Фасмера говорят примерно одинаково: «скука» от «кукати» — «горевать», плакать»; «кука» — печаль; *скукати* — префиксальное образование от «кукати», а оно — от звукоподражательного «ку» (и первоначально оно, *кукати*, обозначало «кричать» (ср. «кукушка»). Т. е. тут мы имеем дело с тяжелым чувством («горевать», «печалиться»), но нигде не видно, что причина его — какая-то длительность (однообразие «кукования», намекающее на время, по исходной смысловой емкости все-таки не равновелико этимологически ясной временной скуке немецкого языка).

Переводя *Langeweile* на русский, уместно спросить, как она выглядит в других славянских языках. С «фонетической» этимологией нашей «скуки» перекликается, например, чешский глагол *skučeti* («выть», «скулить»), а в существительном *skučení* и вовсе слышится наше «скупание», хотя на самом деле это «вой», «нытье», но не собственно «скука», равно как словенское *skučati* («скулить», «визжать») и словацкое *skučat'* («скулить», «свистеть») тоже «фонетичны», и в них нет того немецкого аналитического разъяснения, каковое мы видим в упомянутой *Langeweile* с ее упором не просто на время, но на *долгое* время (заметим мимоходом, что от скуки, наверное, можно и «выть», но тем не менее только что приведенные слова означают не собственно «скуку» как таковую и не «скупание», да и их этимология — как и нашей русской «скуки» — не «немецкая»).

Собственно «скука» на словацком, а заодно и польском, чешском — *nuda*, на украинском — нудьга, нудота, на белорусском — нудота (см. наше «нудный», «занудный»), и здесь мы тоже имеем дело со звукоподражательной этимологией, но вот в словенском неожиданно обнаруживаем полное этимологи-

ческое соответствие немецкой *Langeweile*: здесь «скука» — это *dolg čas*, т. е. буквально «долгое время» (время — *čas*).

Впрочем, это нельзя назвать каким-то исключением — в том же чешском собственно «скука» двулика: это не только уже упомянутая *nuda*, но и — *dlouhá chvíle*, т. е. буквально «долгая минута» — и тут мы опять имеем явную параллель с немецкой *Langeweile*. *Mít dlouhou chvíli* — «скучать от безделья» (буквально: «иметь долгую минуту»); *má dlouhu chvíli* — буквально: «он имеет долгую минуту»; «у него долгая минута», то же самое: *je tu dlouhá chvíle*. Во втором варианте даже лучше отражается момент бессилия перед скукой, удерживаемость ею, потому что в буквальном переводе это означает: *ему* (достается, выпадает) долгая минута. И он, конечно, пытается ее «сократить»: *krátit si dlouhou chvíli* — «коротать время» (кстати, в немецком идея коротания времени передается жестче: это именно «*Zeitvertreib*», т. е. «прогнание», «изгнание времени»). Но еще решительнее со своей скукой, а точнее «нудой», поступает польский язык: он ее «убивает»: *zabíć nudę* (впрочем, и мы ведь не только «коротаем», но и «убиваем время», хотя жесткий немецкий *Zeitvertreib* у нас оборачивается галантным словарным «времяпрепровождением»).

Итак, если бы слова, передающие «скуку» на чешском и словенском, не были родными для этих языков, можно было бы подумать, что здесь мы имеем дело с обычной калькой, сделанной с немецкой *Langeweile*. Как бы там ни было, но в переводе немецкой «скуки» на эти языки сразу удачно передается и идея времени, и собственно «скука», из этого времени протекающая, хотя «время» просматривается, например, и в «неславянской» латышской «скуке». На латышском «скука» — *garlaicība*, где *gar* — «вдоль» (*garš* — «длинный, долгий», *garums* — «длина»), а *laicība* → *laiks* («время»), т. е. скука как «долгое время», «долговременье». *Man ir garš laiks* — «мне скучно» (буквально: «мне есть долгое время», т. е. здесь мы имеем конструкцию, аналогичную той, которую встречаем в

чешском (je tu dlouhá chvíle): в обоих случаях датив как бы подчеркивает вверенность, даяние этого «долгого времени» начинающему скучать человеку — даяния, от которого ему (в «скучной» ситуации) никуда не деться. Laicīgs — «преходящий», но garlaicīgs — «скучный», т. е. в буквальном смысле «долгопреходящий» (кстати, отметим заодно, что «время» слышится и в эстонской «скуке», причем здесь оно, так сказать, гораздо «протяженнее»: iga — «возраст», «век» (человеческой жизни); igavik — «вечность», igavus — «скука»).

Что касается нашей *скуки*, то в ней нет смысловых переключек ни со временем, ни с вечностью, хотя, как мы уже говорили, передать идею времени (и при этом не утратить собственно «скуки») нам необходимо.

Какие варианты можно предложить? Есть слово «долготерпеливый» (Бог, например, «долготерпелив и многомилостив», а один из древнерусских текстов желает епископу, чтобы он «не был дерзок и скор, но долготерпелив и разсудителен во употреблении власти своеи...»), но нет его субстантивации, т. е. передавать *die Langeweile* каким-то «долготерпением» было бы неуклюже (хотя искомая длительность («долго») здесь присутствует, но «терпение» в таком сочетании, наверное, лишь отдаленно напоминает скуку). Можно было бы остановиться на «долговременьи» (которое, кстати, было употребительно в XVIII в.), пытаюсь утвердить его аналогией с вполне естественными и привычными для нас «безвременьем» и «межвременьем», но в таком варианте, во-первых, слишком много от обычной кальки (хотя есть же, например, «длгострой», который не что иное, как досадное долговременье), а во-вторых, не слышно «скуки»: ведь «долговремение» — это просто временная протяженность, а какова она, не ясно (от долговремения можно, например, что-то забыть, хотя, наверное, можно и заскучать, но само это слово как таковое о скуке не говорит).

Можно было бы, наверное, обратиться и к «долгожданности», если подчеркнуть, что речь идет не об ожидании чего-то желанного, а просто о долгом ожи-

дании чего-то так и не наступающего (долго-жданность), что своим неосуществлением и наводит скуку (первый структурный компонент хайдеггеровской скуки: скучное ожидание поезда на вокзале). В этой связи можно, наверное, сказать и о долгожданности смерти (не в эмоционально окрашенном стремлении к ней, которое есть, например, у самоубийцы, а просто долгожданность как томительное ожидание чего-то: той же смерти, но только не самоубийцей, а приговоренным к ней смертником (хотя ему, наверное, не до скуки). Впрочем, самого существительного «долгожданность» (в отличие, например, от «долговечности» мы не находим. Здесь, наверное, можно упомянуть и старое прилагательное *долгочасный* («По долгочасном разсуждении... Велела дров сложить костер»). Ведь скука всегда долгочасна — по крайней мере, кажется таковой, даже если и не слишком долго длится (к тому же, как мы видели, словенская «скука» — это не что иное, как *dolgčas*, т. е. некое «долгочасье», правда, с той оговоркой, что, наверное, словенец каким-то недостижимым для нас образом привычно слышит здесь сразу и «скуку», и «время»). Однако существительного к этому прилагательному мы тоже не находим (нет «долгочасья», которое (по аналогии с «одночасьем») тоже годилось бы для *Langeweile*, хотя и «одночасье» присутствует лишь как просторечное слово, да к тому же в жесткой связке с предлогом («в одночасье»).

Наверное, время, как будто «растянутое» в скуке, пробивается в устаревшем прилагательном *долгопротертый*, («уединенныя... долгопротертые речения»), и в этом *протирании* тоже слышится растянутость скучного времени. Нам хорошо знакомы слова *многообразный* и *однообразный*, но два с лишним столетия назад бытовало слово *долгообразный*, которое, казалось бы, тоже годится для *Langeweile*: ведь скука, конечно же, *однообразна*, но к тому же, коль скоро она мучительно *тянется*, она и *долгообразна*. Однако в ту пору под этим «долгообразием» в основном подразумевалась физическая протяженность, вытянутость в длину (например, о вытянутой форме какого-

нибудь острова можно было сказать, что он «долгообразен»). Впрочем, столь же старое слово «долгопротяжный» уже шире по смыслу: здесь не только пространство («А обходить кругом было зело далеко для великих и долгопротяжных болот...»), но и искомое нами *время* («Она выдержала весьма долгопротяжные разговоры»; «ненастье долгопротяжное» и т. п.).

Все это, может быть, и годилось бы (хотя некоторая неуклюжесть этих давно вышедших из употребления слов очевидна), если бы надо было подчеркнуть только идею времени, его длительность, дление, но из всего перечисленного не обязательно вытекает собственно «скука», а она (т. е. именно это слово) обязательно должна появиться в переводе, как только речь заходит об аналитике *Langeweile*). Ведь все перечисленные варианты рушатся, когда Хайдеггер, вникая в природу скуки и подвергая ее структурному анализу), начинает говорить о *langweiliges Buch*, *langweilige Landschaft*, *langweilige Einladung* и т. д. Становится ясно, что в переводе таких сочетаний непременно должна быть *скука*, которую нам так и не удалось вытащить из всех перечисленных форм «тяжения» времени. Ни одна из них не говорит о том, что только что упомянутые *книга*, *пейзаж* и *визит* именно *скучны*, а они как раз таковы, а не «долговременны», «долгопротяжны», «долгочасны» и т. д.

Впрочем, если связать «скуку» с «протяженностью» как *тягостностью*, то удастся сохранить и субъективное переживание скуки, и акцент на времени: ведь все упомянутые «долговременье», «долгочасье» и т. д. — это и есть *тягостность* как «протяженность» во времени (единство корня не допускает никаких смысловых искажений, а слово «тягостный», в отличие от «долгопротяжный», «долгопростертый» и прочее, не выглядит неожиданным и в то же время вбирает в себя смысловые оттенки перечисленных вариантов). Рабочий вариант «скучное *долговременье*» преобразуется в «*тягостную* скуку». Скучающий поневоле затевает некую «тяжбу» со временем (а по Хайдеггеру, наоборот, оно с ним) — время «растягивается» для него,

и это не сугубо психологическое переживание или, по крайней мере, не только оно: исконная природа вот-бытия предполагает *размыкание* (хотя само вот-бытие может и не хотеть этого), и здесь не просто время как условие этого *размыкания*, но как раз его «тягостность», оставляя впечатление, казалось бы, совершенно субъективного «удлинения», «рас-тяжения», тем не менее *бытийна* — в ракурсе той метафизики, которую имеет в виду Хайдеггер, говоря, что она — «само человеческое бытие».

Скука «тяжела» не в каком-то «вертикальном» смысле физически гнетущего бремени (Пушкин: «здесь тягостный ярем до гроба все влекут»; или у Лермонтова: «но на костях моих изгнанных заржавит тягостная цепь», или же у Ахматовой: «на землю саван тягостный возложен») — она «тягостна» в смысле временной «тяготы» (как опять у Лермонтова: «Бывают тягостные ночи...»; у Бальмонта: «Медленно, тягостно, в русла забытые // Воды вступают уставшие»; у Гумилева: «И больна душа, тягостно больна» (сюда же, наверное, можно отнести и *тянущую* боль)).

В уже упоминавшемся § 29 «Бытия и времени» говорится о том, что в «ненастроенности» «das Sein ist als Last offenbar geworden», т. е. «бытие обнажается как тягота». Значение слова *Last* двояко: это и «тяжесть», и «тягость», «тягота»: *die Last der Jahre drückt ihn*, т. е. «бремя лет (*тягостная* протяженность времени) согнуло его плечи». (Впрочем, и физическая «тяжесть» понимается из времени как условия ее осознания. Примечательно, что немецкий глагол *lasten* означает «тяготеть», но вот однокоренной английский *to last* означает «длиться».) Однако подчеркнем еще раз: временная тягота — не просто усмотренное психологическое состояние: она *бытийна*. В маргиналии на эту *die Last* из упомянутого параграфа Хайдеггер пишет: «„Тяжесть“: что надо нести; человек вручен, усвоен присутствию [*Dasein*]. Несение: взятие на себя из принадлежности к *самому бытию*» (курсив наш — А. III.).

В этом же параграфе говорится, что «в настроенности присутствие [*Dasein*] всегда уже по настроению

разомкнуто как *то* сущее, которому присутствие в его бытии вверено как бытию, каким оно экзистирова имеет быть». И чуть ниже: «Присутствие *онтически*-экзистентно чаще уклоняется от разомкнутого в настроении бытия» — и уж тем более оно делает это в тягостной скуке, не радуясь такой разомкнутости, но за пределы своей «брошенности» (*Geworfenheit*) — брошенности в это тягостное «так оно есть» — ему все равно не выйти. Ему не выбраться в «эмпиричность» этого переживания, не раствориться в ничейном «эмпирическом» времени, потому что оно само не «налично»: «Фактичность (т. е. фактичность брошенности в свое «вот» через *тягостную* скуку — *А. Ш.*) — не эмпирия чего-то наличного в его *factum brutum*, но втянутая в экзистенцию... *бытийная* черта присутствия».

Таким образом, в намеченном нами смысловом ракурсе *langweilig* — это не просто словарное «скучный», но именно «*тягостно* скучный» (*langweiliges Buch* — «*тягостно* скучная книга», *langweilige Einladung* — «*тягостно* скучный визит» и т. д.). Третья форма скуки совершает «пленение во всю широту временного горизонта», но тем самым совершается и «возвращение на острие мгновения как чего-то такого, что по-настоящему делает возможным», чтобы вот-бытие решилось на свое самое подлинное, самое собственное свое «вот».

Становясь безличной в своей временной тотальности, тягостная скука, *тягота* человека и как бы *растягивая* его во «во всю ширь временности», *вытягивает* его «на острейшее острие настоящего осуществления возможности вот-бытия как такового» («*an diese äußerste Spitze der eigentlichen Ermöglichung des Daseins als solchen*») (рискнем сказать, что в такой миг она истязает его — ведь в «тяготе» и «истязании» единство корня очевидно). Действие всеобъемлющей скуки в своей третьей форме чем-то напоминает действие «ужаса» из § 68 «Бытия и времени»: «Особенно *перед-чем* ужаса встречает не как нечто определенное из способного озаботить, угроза идет не от подручного и наличного, а наоборот как раз от того, что все

подручное и наличное человеку уже просто ничего не “говорит”. С мироокружным сущим уже нет никакого имения-дела. Мир, в котором я экзистую, просел до незначимости, и, разомкнутый так, мир способен высвободить только сущее с характером *не-имения-дела*».

Таково действие ужаса, а вот какова тотальная скука (§ 31 «Основных понятий метафизики»): «Это безразличие к вещам, а вместе с тем и к нам самим — не результат суммы оценок: всё и всяческое становится безразличным внезапно, чувствуешь, что всё и каждое сразу сваливается в безразличие. Это безразличие не перескакивает с одной вещи на другую, как пожирающий огонь: просто внезапно охватывает всё вокруг и не отпускает. Сущее... стало безразличным *в целом*, и мы сами как вот эти личности — в том числе».

Но, *затягивая* человека на острие мгновения, *тягостная* скука дает увидеть с его высоты *сущее в целом*, что, собственно, и делает человека существом «мирообразующим» (*weltbildend*) (в хайдеггеровском понимании *мира*), а не оставляет «скудомирным» (*weltarm*) (как животное) или вообще «безмирным» (*weltlos*) (как камень). «Широту этого „в целом“, открывающегося в глубокой скуке, мы называем *миром*», — пишет Хайдеггер.

Здесь возникает еще одна переводческая проблема: «скудомирие» животного характеризуется целым гнездом однокоренных слов: *Genommenheit, Eingenommenheit, Hingenommenheit, Benommenheit, Einnehmen, Eingenommensein, Hingenommensein* и т. д. Все они характеризуют своеобразие *животного* поведения, которое передается словом *Benehmen* (его словарное значение — именно «поведение», но здесь невозможно не видеть, что оно тоже оказывается однокоренным всем только что перечисленным словам, характеризующим животное «скудомирие»). Перечень слов, в которых «игра» префиксов при непреложном единстве корня создает своеобразный концептуальный рисунок «скудомирия» и «мирообразования», можно дополнить еще одним весьма существенным словом —

das Vernehmen — которое, оставаясь однокоренным всем перечисленным, тем не менее выражает нечто совершенно противоположное «скудомирному» способу бытия, не размыкающемуся на сущее как таковое.

В «Бытии и времени» оно встречается довольно часто, и, собственно, уже там в него вкладывается тот смысл, который окажется решающим в понимании природы животного «скудомирия». Vernehmen, в основном, переводится как «вняtie» (и, кстати, несмотря на некоторую необычность звучания (в отличие от глаголов «внять» и «внимать»), это существительное как вполне употребительное приводится в словаре Даля — вместе с «вниманием»).

Итак, в «Бытии и времени» мы, например, имеем «das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in seiner puren Vorhandenheit («просто *вняtie* чего-то наличного в его чистом наличествовании»); «das schlicht hinsehende Vernehmen der einfachsten Seinsbestimmungen des Seienden als solchen» («прямое *вглядывающееся вняtie* простейших бытийных определений сущего как такового»; «in so geartetem „Aufenthalt“ — als dem Sichenthalten von jeglicher Hantierung und Nutzung — vollzieht sich das Vernehmen des Vorhandenen («в так устроенном „пре-бывании“ — как воздержании от всякого оборудования и использования — происходит *вняtie* наличного»)) и т. д.

Грубо говоря, именно этого и не дано животному: его «скудомирие» выражается в том, что оно лишено только что упомянутого «*внятия* чего-то наличного в его чистом наличествовании», лишено «прямого *вглядывающегося внятия* простейших бытийных определений сущего как такового» и уж тем более лишено возможности *внять* «сущее *как* сущее» или «сущее *в целом*». Поэтому животное не разомкнуто в «мир» и «бытие-в-мире» (в каковых существует человек). Для животного, наоборот, характерна Eingenommenheit, т. е. «вобранность» в себя самого, специфически животное «бытие-у-себя», не имеющее, впрочем, ничего общего с «самостью» человека. В этом же смысле употребляется и Hingenommenheit. Живот-

ное по-своему открыто (о его «скудомирии» нельзя говорить как о какой-то ущербности, ибо тогда задается неверное, слишком рациональное противопоставление животного и человека), но оно открыто в свою же собственную вобранность в себя самого как кольцо инстинктов, т. е. своеобразно «окольцовано» (die Umringung). В § 60 «Основных понятий» читаем: «Jene geöffnete Hingenommenheit ist in sich die Genommenheit der Möglichkeit des Vernehmens von Seiendem», т. е. «в себе самой эта открытая вобранность есть отъятость возможности внятия сущего».

Вобранность животного в себя самое характеризуется словом *Benommenheit*, перевод которого создает определенную трудность (хотя бы потому, что здесь налицо переключка с только что приведенными *Genommenheit* и *Vernehmen*). Словарное значение этого слова — «оцепенелость», «помрачение сознания», но такой перевод имеет сугубо негативный смысл и напрямую связан с состоянием *человека*. Животное же не находится в оцепении, у него нет помрачения сознания: речь идет о его вполне естественной для него «неразомкнутости», вобранности в себя, и потому здесь, наверное, подходил бы вариант «охваченность» (в смысле охваченности своим животным естеством), но несмотря на всю правильность такого подхода общий контекст этих лекций дает понять, что, говоря о бытии животного, момент отъятия (пусть понимаемого условно — в качестве методической установки) все-таки надо акцентировать, тем более что нередко встречаются места, где *Benommenheit* (понимаемая как «охваченность») прямо связана с *Genommenheit*, т. е. с «отобранностью», «отъятостью». Например, в § 62 читаем: «Wenn aber zum Wesen der Welt gehört: Zugänglichkeit von Seiendem als solchem, dann kann das Tier bei seiner Benommenheit im Sinne der Genommenheit der Möglichkeit der Offenbarkeit von Seiendem wesensmäßig keine Welt haben...». «Но если к существу мира принадлежит доступность сущего как такового, тогда животное, находясь в своей объятости, понимаемой как отъятость возможности иметь сущее раскрытым, сущ-

ностно не имеет никакого мира». Здесь, как видим, Хайдеггер сам разъясняет *Benommenheit*, но, разъяснив ее, только усложняет переводческую задачу: значит, одна только «охваченность» как таковая не годится для адекватной передачи смысла — надо одновременно учитывать и момент отъятия, который слышится в глаголе *benehmen* (*jemandem seine Freude benehmen* — «лишить кого-либо радости»), и момент охвата, объятия, который недвусмысленно задается префиксом «be-» и оправдывает предложенный вариант «охваченность».

Кстати, в «Бытии и времени» *Benommenheit* встречается лишь один раз и переводится именно как «охваченность», но там мы имеем совсем другой контекст. Там *Benommenheit* связана с анализом временности разомкнутости вообще и в частности с рассмотрением «расположения» («расположенности») (и «ужаса» как одного из его проявлений) (§ 68). Мощност, отличающая настроение ужаса, проявляется в том, что «*in ihr ist Dasein völlig auf seine nackte Unheimlichkeit zurückgenommen und von ihr benommen*», т. е. «в нем [ужасе] присутствие [Dasein] полностью возвращено в свое обнаженное не-по-себе и им охвачено». И далее: «*Diese Benommenheit nimmt aber das Dasein nicht nur zurück aus den „weltlichen“ Möglichkeiten, sondern gibt ihm zugleich die Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens*», т. е. «эта охваченность не только *изымает* вот-бытие из возможностей „мира“, но в то же время *дает* ему возможность *собственной* способности быть».

Налицо своеобразная перекличка смыслов: *Benommenheit* человека наделяет его возможностью *собственной* способности быть, т. е. быть в соответствии с исконной природой вот-бытия, тогда как *Benommenheit* животного, наоборот, лишает его «разомкнутости» в «сущее в целом» и тем самым отдаляет от человека. В § 59 данных лекций прямо сказано: «*Die Benommenheit ist das Wesen der Tierheit, sagt: Das Tier steht als solches nicht in einer Offenbarkeit von Seiendem*», т. е. «*Benommenheit* — это сущность животности, и это означает: *животное как таковое не стоит (не нахо-*

дится) в открытости сущего». Есть, правда, и некая промежуточная *Benommenheit*, которая относится к человеку, но по смыслу напоминает ситуацию животного: завершая курс лекций по немецкому идеализму («Немецкий идеализм: Фихте, Гегель, Шеллинг»), читанных почти в одно время с «Основными понятиями метафизики», Хайдеггер в своем анализе Платоновой притчи о пещере, пишет, что люди, сидящие в ней, «sind benommen von dem Seienden, in dessen Mitte sie sich befinden», т. е. «охвачены сущим, посреди которого они находятся». В данном случае эта «охваченность», может быть, и предпочтительнее той «вобранности» в себя, которая лишает животное «увидеть» сущее как таковое, но «отъятие» очевидно и здесь (как параллель между «темной» пещерой и «темнотой» животного).

Итак, *Benommenheit* как отличительная черта «неразомкнутого» животного бытия постоянно распадается на два смысла, выявляемые контекстами Хайдеггера (объятие/отъятие), которые тем не менее уживаются в одном немецком слове (благодаря его структуре), а нас заставляют переводить его своеобразной «объятостью отъятием». Впрочем, ситуация усугубляется еще сильнее, когда, говоря о животной неспособности внять «сущее как таковое», Хайдеггер подчеркивает, что таково *поведение* (das *Benehmen*) животного. Ясно, что после всего сказанного однозначным словарным «поведением» *Benehmen* переводить нельзя, тем более что в тексте оно тоже очень часто связывается с однокоренными «собратями», не дающими ему утвердиться только в своем словарном смысле. Например, еще раз говоря, что животное, несмотря на свою причастность какому-либо сущему, тем не менее не может внять его *как* сущее (например, траву *как* траву, дерево *как* дерево), Хайдеггер пишет: «Es ist kein Vernehmen, sondern ein *Benehmen*, ein Treiben, das wir so fassen müssen, weil dem Tier die Möglichkeit des Vernehmens von etwas *genommen* ist, und zwar nicht jetzt und hier, sondern *genommen* im Sinne des „überhaupt nicht gegeben“». «Это не внятие (das *Vernehmen*), а *Benehmen*, „гон“, который именно так нам и надо по-

нимать, потому что у животного *отъята* (genommen) возможность внятия (das Vernehmen), причем не только здесь и сейчас: она отъята в смысле „вообще не данного“. Сейчас, в переводе этого отрывка, мы намеренно оставили *Vernehmen* без перевода, чтобы показать, что с учетом всех имеющихся смыслов (*охваченность* животной природой, *неспособность* воспринимать сущее как таковое и, в итоге, все это — как животное *поведение*) перевод данного небольшого слова выливается в громоздкое «животное поведение как объятие отъятием», или просто «животное поведение» (но с учетом всех его смысловых «обертонов»). Уточнение тем более необходимо, что за «поведением» человека Хайдеггер, в основном, оставляет термин *das Verhalten* (и примечательно, наверное, что здесь мы имеем не отъемлющее *nehmen*, а сохраняющее, удерживающее *halten*). Вспомним, что оно встречается и в определении *экзистенции*, которое дается в § 12 «Бытия и времени»: «Dasein ist Seiendes, das *sich* in seinem Sein verstehend zu diesem Sein *verhält*. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. Dasein existiert». «Присутствие [Dasein] есть сущее, которое, понимая себя в своем бытии, относится к этому бытию (буквально: *удерживает* себя по отношению к нему — А. III.). Тем самым заявлено формальное понятие экзистенции. Присутствие экзистенцирует». Как раз такого «удержания» и лишено животное, а тем самым лишено экзистенции и возможности расстаться со своим «скудомирием» и стать «мирообразующим».

Хайдеггер подчеркивает, что «объятость отъятием (Vernommenheit) — условие возможности того, что *поведение животного всегда протекает в каком либо окружении, но никогда — в мире*».

Итак, в тексте данных лекций перевод слова *Vernehmen* мы расширяем до «животного поведения» и потому за *Verhalten* оставляем «человеческое поведение» (хотя сугубо словарно оба термина — просто «поведение»).

В отличие от животного человек «мирообразующ» — даже в том смысле, что его вот-бытие своеобраз-

разно «пространственно»: он, например, может отсутствовать совсем не так, как это делает камень или животное. Например, в § 16 «Основных понятий метафизики», говоря о том, что присутствие или отсутствие какого-либо настроения (как конкретного проявления «расположенности») нельзя отождествлять ни с наличием или отсутствием вещи, ни с осознанием или неосознанием какого-нибудь психического процесса, Хайдеггер развивает эту мысль в жесткой связке двух терминов: *Da-sein* и *Weg-sein*. «Довольно часто, — пишет он, — находясь в каком-нибудь обществе и ведя беседу, мы находимся „не здесь“, очень часто обнаруживаем, что *отсутствовали*, хотя и не спали». И далее: «Dieses Nicht-Da-sein, Weg-sein hat mit Bewußtheit und Unbewußtheit in dem üblichen Sinne gar nichts zu tun. Im Gegenteil, dieses Nicht-Da-sein kann sehr bewußt sein. Bei solchem Abwesendsein sind wir gerade mit uns selbst, wenn nicht mit anderem beschäftigt. Aber dieses Nicht-Da-sein ist dennoch ein *Weg-sein*».

«Это не-здесь-бытие, от-бытие не имеет ничего общего с осознанием и неосознанностью в обычном смысле. Напротив, это не-здесь-бытие может быть преисполнено сознания. При таком бытии-отсутствующим мы как раз заняты самими собой, если не другим. И тем не менее это не-здесь-бытие есть *от-бытие*».

Сочетание наречия *weg* с глаголом *sein* (*weg sein*) — это обычное словарное «отсутствовать», «быть без сознания», но перевести его субстантивацию (*ein Weg-sein*) обычным «отсутствием» (т. е. как бы заметить в исходном тексте непривычное *Weg-sein* на традиционное *Abwesenheit*) значит разрушить смысловую переключку терминов *Da-sein* и *Weg-sein* (держущуюся как раз на несходстве префиксов при единстве «бытийного» корня) и тем самым уничтожить смысловой хроматизм всего контекста. В заголовке этого раздела однозначно сказано, что присутствие или неприсутствие настроения возможны только на основе бытия человека как *Da-sein* и *Weg-sein* (*auf dem Grunde des Seins des Menschen als des Da-seins und Weg-seins*).

Таким образом, если за *Da-sein* мы сохраняем «бытие», усложненное префиксом *da-* (т. е. «здесь-бытие», «вот-бытие» и т. д.) (и этот префикс здесь обязателен, ибо иначе никак не удержать намеченное Хайдеггером противопоставление), то *Weg-sein* предстает как «отбытие» (тем более что недефисное «отбытие» — как и «убытие» — нам хорошо знакомо). Примечательно и то, что наречие *weg* («прочь», «вдаль») неотличимо от существительного *der Weg* («дорога», «путь»): их смысл един, и, таким образом, человек, за-бывшийся в момент беседы с другими людьми, как бы от-был («отбыл») из ситуации общения с ними. Для Хайдеггера это свойство весьма существенно: «Мы видим: в конечном счете к тому способу, как вообще *есть* человек, принадлежит эта его *возможность* отбытия (*Wegsein können*)». Нам думается, что в пределах такого контекста за *Da-sein* (попутно признавая, что «вот» все-таки исходнее, чем «здесь» с его всегдашним отношением к «там») можно было бы сохранить именно «здесь-бытие» (в конце концов, «здесь» не так уж и пространственно — подчеркивая конечность своего существования, мы говорим: «здесь, в этой жизни» (а не просто «в жизни»), и экзистенциально-временное измерение этого «здесь» вполне очевидно, тогда как «пространственное» — ввиду отсутствия противопоставления жизни будущей и надежд на нее — не акцентируется).

Экзистенциальная бытийность этого *Weg-sein* хорошо описывается в следующем отрывке: «Но здесь-бытие и от-бытие человека — нечто совершенно отличное от наличия и не-наличия. О наличии и не-наличии мы, например, говорим, имея в виду камень (например, у этого валуна нет шероховатости) или — в определенном смысле — какой-нибудь физический процесс, даже так называемое душевное переживание. Наличие и не-наличие имеют решающее значение для бытия и небытия. Но то, что мы обозначили как здесь-бытие и от-бытие, есть нечто в *бытии* человека. Оно возможно только тогда, когда и пока он *есть*. *От-бытие* само *есть вид его бытия*. Оно не означает: вооб-

ще не быть; напротив, оно есть *способ* здесь-бытия. Камень в своем «от-бытии» именно *не* есть. Человек же, чтобы мочь от-быть, должен *здесь-быть*, и лишь пока он присутствует, пока он здесь *есть*, он вообще имеет возможность осуществления своего „от“».

В «Beiträge zur Philosophie» это непривычное *Weg-sein* еще более упрочивается и разъясняется. Хайдеггер подчеркивает, что поскольку *Da-sein* — это не *Vorhandensein* (т. е. не обычное предметное наличие), то и *Weg-sein* — не столь же традиционное *Fort-sein* (т. е. не привычное отсутствие в смысле предметного же неналичия): как только «*Da-sein wesentlich anders begriffen*», т. е. понимается существенно иначе, то и «*das Weg-sein ihm entsprechend*», т. е. и *Weg-sein* понимается в смысловой перекличке с первым. И далее: «*Das Da-sein: die Offenheit des Sichverbergens ausstehen*» (т. е. смысл *Da-sein* — «выносить (терпеть) открытость самосокрытия»). И тут же: «*Das Weg-sein: die Verschlossenheit des Geheimnisses und des Seins betreiben*», т. е. *Weg-sein* творит (осуществляет) «замкнутость тайны и бытия». Таким образом, их связь очевидна. Если становится ясно, что «*Da-sein nur Augenblick und Geschichte ist, dann muß das gewöhnliche Menschsein von hier aus als Weg-sein bestimmt werden*», т. е. если *Da-sein* — это только *миг* и история, тогда с этой точки зрения обычная человеческая жизнь должна определяться как *Weg-sein*. И тогда «*Der Mensch ist das Weg*» — перед нами субстантивация наречия *weg* (*das Weg*), которая, быть может, предпринята для того, чтобы в ней проступил *der Weg* и стало еще яснее, что такой человек — это путь *прочь*, *отбытие* в сторону забвения бытия, впадение в своеобразное за-бытие. «*Weg-sein ist der ursprünglichere Titel für die Uneigentlichkeit des Da-seins*», т. е. «от-бытие — более *исконное* именование *несобственности вот-бытия*».

Кстати, идея бытийного «отбывания» выражается и в своеобразном хайдеггеровском глаголе *wegwesen*, который родствен столь же непривычному *das Weg-sein*. Говоря о той неповторимой ситуации, в которой находится сущее по имени человек, подчерки-

вая, что человек — это некий «переход», нечто такое, «что не может оставаться на месте и что не в силах с него сойти», Хайдеггер продолжает: «Der Mensch ist im Übergang *entrückt* und daher *wesenhaft „abwesend“*. Abwesend im grundsätzlichen Sinne — nicht und nie vorhanden, sondern abwesend, indem er *wegwest* in die *Gewesenheit* und in die *Zukunft...*». Т. е. «в переходе человек восхищен и потому сущностно „отсутствует“». Он отсутствует в принципиальном смысле — никогда не наличествует, но всегда отсутствует, *отбывая* (*wegwest*) в *бывшесть* (in die *Gewesenheit*) и в *будущее*».

Если *abwesend* мы еще переводим как «отсутствующий, отсутствует» (принимая этот вполне устоявшийся и уже традиционный словарный смысл), то *wegwest* не оставляет возможности повториться, тем более что далее идет аккузатив с идеей направления: *in die Gewesenheit* (в ту самую «бывшесть», которая появляется уже в «Бытии и времени») und *in die Zukunft*. Направление не позволяет вместо *wegwest* употребить вполне традиционное *ist weg* («отсутствует») — человек здесь не статичен: он именно *wegwest*, т. е. отбывает из своего бытия (*wesen* — «быть», *wegwesen* — «отбывать»), и это двунаправленное «отбытие» совершается в нем непрестанно — в силу экзистенциальной природы самого человеческого бытия.

Итак, *Weg-sein* и *wegwesen* — это то, что может случиться с *Da-sein*, и, кстати сказать, если мы отказываемся от перевода *Da-sein* и готовы постоянно сохранять в переводимом тексте его «исконность», то тогда столь же «исконным» придется оставить и *Weg-sein* (которое в тех же «Beiträge zur Philosophie» представлено как некая «оборотная сторона» *Da-sein*), да и все остальное, что глубинно срастается с *Da-sein* в широком поле текста.

Нам кажется, что после столь многочисленных споров на тему перевода *Dasein* сам вопрос в значительной мере утратил смысл: ведь оставив его без перевода, мы ничего не приобретаем, а переведя его якобы так или иначе негодными «здесь-бытием», «вот-бы-

тием» и т. д., ничего не теряем — и первый, и остальные варианты уже стали просто некими опознавательными знаками, видя которые каждый понимает, что речь идет о чем-то большем, нежели то, чем эти знаки «начертаны». В конце концов, любой русскоязычный вариант теперь так же *символичен*, как и оставленное непереведенным *Dasein*, — никто не рассчитывает усмотреть в этом варианте «всю полноту исконного смысла», но и никаких «существенных искажений» в нем тоже не совершается, поскольку — на правах «отсылки» к некоему неразгаданному инварианту — сам он постоянно присутствует во всем смысловом потоке переводимого хайдеггеровского текста, который, размывая его узкое русло, дает ему то смысловое наполнение, каковое не уместается в нем одном, — не уместается тогда, когда в нем же одном, выхваченном из этого потока, хотят увидеть всю его широту.

С другой стороны, «неуклюжесть» предлагаемых вариантов перевода *Dasein* вполне очевидна: «Немецкое слово состоит из *Da* и *sein*, но это нормальное немецкое слово, и переводить его ненормальными русскими „здесь-бытие“, „вот-бытие“ — это акты и жесты переводческого отчаяния, но никак не плоды зрелого размышления», и лучше всего здесь подходит «русское слово „бытиё“», которое «имеет наследство и наследственность не меньшие, чем немецкое *Dasein*» (Т.В. Васильева). В какой-то мере это верно, но тем не менее от этой неуклюжести никуда не деться: просто приведенным вариантам перевода («здесь-бытие», «вот-бытие») не повезло (или пока еще не везет?) так, как повезло вполне естественному для нас (и, кстати, такому же двусоставному) «небытию», у которого тоже есть свое «наследство» и которое поэтому не кажется странным (Ал. Блок: «Зачем, зачем во мрак небытия // Меня влекут судьбы удары?»; А. Белый: «И ночь, как тень небытия»; «Небытием слепым, безгрезным...»; О. Мандельштам: «Чад небытия», С. Городецкий: «Ужели зверь небытия...» и т. д.) Неуклюжесть приведенных вариантов обусловлена, помимо прочего, и тем, что, например, *das Absein* — тоже нор-

мальное, хотя и устаревшее, немецкое слово, и в каком-нибудь вполне нормальном контексте оно ни на минуту не даст нам забыть о том, что находящееся где-то неподалеку нормальное *Dasein* все-таки двусоставно — ведь как раз благодаря этой двусоставности, характерной для него, *Absein* и может оказывать ему свое смысловое «противление», задавая тон всему отрывку. Это тем более верно в отношении «ненормальных» контекстов Хайдеггера, где *Dasein* вступает в самые неожиданные «бытийные» префиксальные отношения (а устаревший «бытийный» глагол *wesen* кроме уже упомянутого нами *wegwesen* обретает таких «странных родственников», как *zuwesen*, *durchwesen*, *hereinwesen*, *imwesen* и т. д.). Вспомним о той *Langeweile*, которую мы рассматривали в начале этого послесловия. Переведя ее вполне нормальной «скукой», мы упрячем за этой нормальностью принципиально важную этимологию немецкого слова и никак не акцентируем столь актуальное здесь *время*, но, решившись даже на «скучное долговремя» (в надежде, что по аналогии с «межвременьем» оно будет выглядеть не слишком неуклюже), мы передадим *растянутый* характер скуки, открывающей временной горизонт усмотрения сущего в целом и, таким образом, возгоняющей вот-бытие на «острие» мгновения и дающей ему возможность начать быть в его собственном (*eigentlich*), подлинном смысле. «Скука, — пишет Хайдеггер, — почти осязательно показывает, особенно в нашем немецком слове, *отношение ко времени*, способ нашего стояния в нем, *времячувствие* (*Zeitgefühl*). Таким образом, скука и вопрос о ней приводят нас к проблеме времени».

Что касается фонетического обоснования варианта «бытиё» (в частности, ссылкой на строки Баратынского: «Но я живу, и на земле моё // Кому-нибудь любезно бытиё»), то, на наш взгляд, оно достаточно хорошо передает смысл *Dasein*, но только неся этот смысл в самом себе, т. е. вне определенных контекстов, задаваемых Хайдеггером, а он, как мы говорили, нередко устанавливает жесткую префиксальную связь *Da-sein* с *Weg-sein*, *Fort-sein*, *Zu-sein*, *Nicht-sein*, *Mitsein* и т. д., на

которой и строится весь ход рассуждений. Непонятно, как вариант «бытиё», не имеющий на себе, так сказать, никакого префиксального «нароста», может отразить эту смысловую переключку. Не вдаваясь в рассмотрение оппозиции «бытие—бытиё» в русской поэзии, отметим мимоходом, что у того же Баратынского «ё» прочитывается (и слышится) не всегда. Вот несколько примеров:

Нельзя ль найти любви надежной?
Нельзя ль найти подруги нежной...

Или в обращении к океану:

Волнуйся, восставай на каменные грани;
Он веселит меня, твой грозный, дикий рев,
Как зов к давно желанной брани,
Как мощного врага мне чем-то лестный гнев.

Или в образе водопада:

Так ярый ток, оледенев,
Над бездною висит,
Утратив прежний грозный рев,
Храня движенья вид.

При всем том «бытие» Баратынского остро экзистенциально — это действительно *Dasein* в поэзии («любить и лелеять недуг бытия», «на перепутье бытия», «отрава бытия», «труд бытия» и т. д.) Смерть же у него — вообще «условье смутных наших дней». Именно «условье», а не какой-то со временем случающийся результат, — т. е. конечность как *исходное* условие всей экзистенциальной структуры того сущего, которое зовется человеком. Здесь нельзя не вспомнить — пусть даже с риском сделать некоторую натяжку — определение Ничто, даваемое Хайдеггером в лекции «Что такое метафизика?»: «Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия»; «ничто не составляет, собственно, даже антонима к сущему, а исходно принадлежит к самой его основе».

Или определение смерти из § 53 «Бытия и времени» («Экзистенциальный набросок собственного бытия к смерти»), где сказано: «Смерть есть *самая своя* возможность присутствия (Dasein). Бытие к ней размыкает присутствию его *самую свою* способность быть, где дело идет прямо о бытии присутствия (Dasein)». Или из «Основных понятий метафизики»: «Ничто — это не ничтожная пустота, а непрерывная отталкивающая (abstoßende) сила, которая одна только и вталкивает (hineinstößt) в бытие».

Впрочем, столь обстоятельное вычитывание Хайдеггеровой аналитики смерти и ничто из поэтических строк — дело рискованное, и злоупотреблять им мы не будем: скажем только, что, переводя *Weg-sein* как «отбытие», мы, помимо прочего, опирались и на те строки Баратынского, в которых он говорит о существе, жизнь которого оказалась весьма недолгой:

Отбыл он без бытия:
Роковая скоротечность!

Напоследок скажем несколько слов об уже известном термине Entwurf. Его значение — «набросок», «план», «проект». В «Бытии и времени» он переводится именно как «набросок», но контекст «Основных понятий метафизики» задает ту смысловую тональность, которая требует более детального рассмотрения этого термина. Ясно, что это не Сартров «проект», но ясно и то, что переводить его «наброском» в заданном контексте — не совсем точно, а точнее говоря, не совсем полно — уже потому, что, разъясняя его смысл, Хайдеггер акцентирует внимание на префиксе ent- (Entwurf), который передает идею удаления, исхождения (в конце концов, это не Anwurf и не Aufwurf, в которых, так сказать, «безоглядное» движение вперед выражено однозначно). В «Бытии и времени» о наброске (как экзистенциальной структуре экзистенциала «понимание») сказано, что он «не имеет ничего общего с отношением себя к измысленному плану, по какому присутствие [Dasein] устраивает свое бытие» — и далее подчеркивается принципиально важное: Dasein «себя все-

гда уже на что-то бросило и *есть*, пока оно есть, бросая». Dasein, вот-бытие «понимает себя всегда уже и всегда еще, пока оно есть, из возможностей». Но эти возможности никогда не предстоят как нечто еще-неналичное, как что-то еще не актуализованное — принципиально возможностная природа вот-бытия выражается в следующем: «То, что в своем умении быть оно [вот-бытие] *еще не* есть, оно *есть* экзистенциально». Это «неосуществляемое осуществление», эту «нераздельность и неслиянность» того и другого Хайдеггер подчеркивает префиксом ent- (Ent-wurf), который становится как бы точкой отсчета, позволяющей акцентировать момент возврата к исходному. Поскольку в отличие от немецкого в нашем «наброске» префикс «на-» этого не передает (наш «набросок» — это, скорее, немецкие Anwurf или Aufwurf), мы, сохраняя общий концептуальный смысл набрасывания, но подчеркивая момент исторжения и как будто бы расщепления, под давлением контекста переводим Entwurf как набросок-выброс (когда речь идет о различии бытия и сущего и первоструктуре фундаментального события «мирообразования»).

Приведем характерный отрывок, которым почти завершаются «Основные понятия метафизики»: «Das *Eigenste* dieses Handelns und Geschehens ist dieses, was sprachlich in dem „Ent-“ zum Ausdruck kommt, daß im Entwerfen dieses Geschehen des Entwurfs den Entwerfenden in gewisser Weise *von ihm weg — und fortträgt*», т. е. «самобытнейшее в этом действовании и событии [т. е. в наброске] то — и в языке это находит свое выражение в префиксе „ent-“ (Entwurf) — что в набрасывании как выбрасывании это событие наброска-выброса каким-то образом уносит набрасывающе-выбрасывающее *прочь от него*». И далее: «Но хотя оно и уносит в наброшенно-выброшенное, оно не дает там как бы отложиться и пропасть: напротив, в этом унесении прочь (das Fortgenommenwerden) от наброска-выброса как раз происходит своеобразный *поворот выбрасывающего к нему самому*. Но почему набросок-выброс представляет собой такой *уносящий прочь поворот на-*

зад? Почему это не отнесение к чему-то — в смысле животной захваченности объемлющим отъятием? Почему это и не поворот в смысле рефлексии? Потому, что это унесение-прочь выбрасывающего набрасывания есть *высвобождение в возможное*, а именно — если хорошо посмотреть — в возможное в его возможном делании возможным, т. е. в возможное действительное. То, куда высвобождает набросок-выброс — в делающее возможным возможное — как раз не дает выбрасывающему успокоиться, но выброшенное в наброске-выбросе *принуждает* стать перед возможным действительным, т. е. набросок *привязывает* — не к возможному и не к действительному, а к *деланию возможным*, т. е. к тому, что требует, чтобы возможное действительное выброшенной возможности для себя перешло от возможности к своему действительному осуществлению».

Я приношу искреннюю, хотя и запоздалую благодарность Владимиру Вениаминовичу Бибихину — за его совершенную доброжелательность, которую невозможно забыть («с благодарностью Александру Петровичу за данную мне возможность заглянуть в его переводческую мастерскую отзываюсь своими соображениями о тексте Хайдеггера»), а также от всей души благодарю Анатолия Валериановича Ахутина, всегда находившего время для письменной беседы и своим советом помогавшего выбираться из переводческих теснин.

А. П. Шурбелёв

Мартин Хайдеггер

ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ МЕТАФИЗИКИ

Редактор издательства *Р. М. Герасимов*
Верстка *И. Н. Зайцев*

Подписано к печати 23.07.2013. Формат 80 × 108 ¹/₃₂
Бумага офсетная. Гарнитура «Петербург».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 29.6
Уч.-изд. л. 31.8
Тип. зак. № 3721

Издательство «Владимир Даль»
193036, Санкт-Петербург, ул. 7-я Советская, 19

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12/28