
Герменевтика М. Хайдеггера и философия жизни

Е.В. ФАЛЁВ

В статье рассматриваются истоки хайдеггеровского герменевтического метода в философии жизни Вильгельма Дильтея и Фридриха Ницше. Герменевтика Дильтея дала Хайдеггеру не только сам герменевтический метод как альтернативу господствующему методу математического естествознания, но и новый предмет истолкования – человеческую жизнь в её конкретных проявлениях, и понимание этой жизни как по сути своей исторической. И у Ницше, и у Дильтея Хайдеггер воспринял задачу неинтенционального проживания предмета, что более сложно, но и более ценно, чем его опредмечивающее представление. Учение Ницше о “перспективности” и горизонтности жизни и познания отразилось в хайдеггеровском понятии “наброска”, а после Поворота 1930-х гг. – в признании особого доступа искусства, в частности поэзии, к “опыту бытия”.

This article considers the sources of Heidegger's hermeneutical method in the philosophy of life of Dilthey and Nietzsche. The author demonstrates that Dilthey's hermeneutics provided Heidegger not only with the hermeneutical method itself as an alternative to the dominant scientific quantitative method, but also a new object for interpretation, human life in its everyday evidences, along with understanding of this life as historical in its essence. Both Dilthey and Nietzsche have inspired Heidegger to search for a kind of non-intentional experiencing of the cognized object rather than its objectifying representation, which is inferior to the former and dependent on it. Nietzsche's teaching on perspectivism of every life and knowledge was transformed in Heidegger's notion of *Entwurf* in *Sein und Zeit*, and subsequently resulted in ascribing a special privileged access of art, especially of poetry, to experiencing of Being.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Хайдеггер, герменевтика, Дильтей, Ницше, нигилизм, понимание, перспективизм.

KEY WORDS: Heidegger, hermeneutics, Dilthey, Nietzsche, nihilism, understanding, perspectivism.

Традиционно герменевтику Хайдеггера возводят к феноменологии Гуссерля, и соответственно, выясняют отношения между герменевтикой и феноменологией. Этот вопрос неоднозначен, его можно рассматривать на нескольких уровнях, и ответ на него зависит в первую очередь от того, насколько мы готовы расширить или, наоборот, сузить понятие

“феноменология”. По этому вопросу высказывались и сам Хайдеггер, и многие исследователи, например: [Хайдеггер 1985; Михайлов 1995; Херманн 2000; Фалёв 2000].

Но хайдеггеровская герменевтика имеет еще целый ряд важных источников, на которые обычно обращают гораздо меньшее внимание. Некоторые из них – Ницше и Дильтей – упоминаются как источники философии Хайдеггера в целом, но их упускают из виду, говоря о его методе. Другие – Генрих Риккерт и Эмиль Ласк – вообще незаслуженно обходятся молчанием. Здесь мы попытаемся частично восполнить этот пробел и обсудим “скрытые истоки”¹ хайдеггеровского метода в философии жизни, а именно у Дильтея и Ницше.

Сам Хайдеггер, как известно, весьма скудно ссылается на источники, оказавшие на него то или иное влияние. Тем важнее свидетельство, которое приводит Т. Кизиль. Бультману, собиравшемуся поместить статью о философе в своем “Лексиконе”, Хайдеггер пишет: “Моя работа направлена на радикализацию античной онтологии и в то же время на всеохватное структурирование этой онтологии в отношении к региону истории. Фундамент для этой проблематики разрабатывается, отправляясь от “субъекта”, понятого должным образом как человеческое Dasein, так что в радикализации этого подхода можно видеть осуществление подлинных мотивов немецкого идеализма. Августин, Лютер, Кьеркегор *философски* существенны для культивирования более радикального понимания Dasein, Дильтей – для радикального истолкования “исторического мира”, Аристотель и схоластик – для строгой формулировки определённых онтологических проблем. Всё это в некоей методологии руководствуется идеей научной философии, как она была обоснована Гуссерлем, не без влияния логических исследований и философии науки Риккерта и Ласка. Моя работа не претендует на разработку какого бы то ни было мировоззрения или теологии, но она вполне может содержать подходы и интенции в направлении онтологического обоснования христианской теологии как науки. Этого должно быть достаточно, чтобы получить представление о том, к чему я стремлюсь”².

Кизиль справедливо замечает далее, что этот список вполне мог бы быть дополнен именами Экхарта, ап. Павла, Шлейермахера, а также Ницше и Ясперса, а вместо “немецкого идеализма” Хайдеггеру следовало бы отдельно упомянуть имя Канта. По этому перечню можно судить, что Хайдеггер видел свою философию как продолжение наиболее глубоких мотивов и интенций всей западноевропейской философии, включая и то время, когда она существовала в форме метафизики. Начиная с 1930-х гг. метод хайдеггеровского философствования стал испытывать на себе влияние восточной философии, но это – тема отдельного исследования³.

В случае Хайдеггера ни один из источников влияния, пожалуй, нельзя назвать ни господствующим, ни определяющим. Как писал Гуссерль Ингардену: “Я, к сожалению, не предопределял его философского становления – очевидно, он уже был самобытностью, когда изучал мои труды” [Хайдеггер 1994, 283]. То же самое можно сказать и об отношении Хайдеггера к трудам Дильтея, к Ницше, Платону или к поэзии Гёльдерлина и Штефана Георге. Хайдеггер, видимо, относится к типу философов, о котором Платон сказал в “Кратиле”, что они “рождаются сами” (имея в виду Гераклита). И хотя в полной мере все своеобразие хайдеггеровской философии проявилось только в “Бытии и времени” (1927 г.), уже с самого начала становление этой философии подчинялось определенной внутренней логике, которая накладывала свой отпечаток на все внешние влияния.

Таким образом, говоря об источниках, оказавших прямое воздействие на формирование герменевтической философии Хайдеггера, мы должны прежде всего проследить и раскрыть внутреннюю логику развития идей самого Хайдеггера. Иными словами, в соответствии с дильтеевским пониманием метода гуманитарных наук, – не *объяснить* становление герменевтики различными внешними влияниями, а постараться лучше *понять* это становление, прослеживая, как происходило “усвоение” герменевтикой тех или иных источников.

В рамках данной статьи мы сосредоточимся лишь на двух представителях философии жизни, оказавших прямое влияние на становление хайдеггеровского *метода*.

Дильтей дал Хайдеггеру само понятие “герменевтики” как философского метода и показал пример того, как сама жизнь может стать предметом понимания через истолкование “жизненных проявлений”.

Ницше своим “нигилизмом” дал Хайдеггеру поле и направление для применения этого “истолкования жизни”, а также обоснование метода *перспективизма*, с точки зрения которого искусство обретает важное преимущество перед наукой.

Вильгельм Дильтей

Говоря об источниках, оказавших существенное влияние на становление герменевтики Хайдеггера, Дильтея можно поставить на первое место уже потому, что сам метод “герменевтики”, некоторые основные проблемы и интенции в их решении явно имеют у Хайдеггера очень много общего с дильтеевской постановкой вопроса. Традиционное понимание герменевтики как науки или искусства истолкования текстов было впервые расширено именно Дильтеем – до понимания “жизненных проявлений”, через которые нужно прийти к пониманию “жизни другого”. Из вспомогательной дисциплины исторической критики герменевтика превращается в основополагающий метод наук о духе. Именно от дильтеевского понимания герменевтики Хайдеггер отталкивается при разработке собственной герменевтической философии. И. Михайлов высказывается о влиянии Дильтея на Хайдеггера следующим образом: «Еще в хайдеггеровских лекциях зимнего семестра 1919/20 гг. влияние Дильтея ощущается не менее сильно, чем гуссерлевское: в наибольшей степени это относится к проблематике “герменевтики фактичности” человеческого существования (*Dasein*, SuZ, P. 72)⁴. Исследователи считают возможным говорить даже о “периоде философии жизни” в развитии Хайдеггера 1919–1923 годов, полагая, что если бы он был вынужден написать книгу именно в то время, то она, наиболее вероятно, была бы озаглавлена “Жизнь и время”, а не “Бытие и время”» [Хайдеггер 1994, 283].

Появившиеся в печати в 1980-х гг. ранее не публиковавшиеся “Кассельские доклады”², посвященные “исследовательской работе Дильтея”, проливают новый свет на период формирования самобытной хайдеггеровской философии, и в частности, роли в этом Дильтея. Эти десять докладов назывались “Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни” и были прочитаны весной 1925 г. в Кургессенском обществе искусства и науки. В них Хайдеггер развивает свою интерпретацию “работы” Дильтея таким образом, что у самого Дильтея “просвечивают” основоположения, характерные для собственной “феноменологической герменевтики” Хайдеггера.

Важным для Хайдеггера было дистанцироваться от ставшего традиционным толкования Дильтея, выраженного, например, в статье Э. Шпрангера к 60-летию Риккерта: “Все мы – Риккерт, феноменологи, а также течение, опирающееся на Дильтея, – смыкаемся в великой борьбе за вневременное в историческом, или над историческим, за царство смысла и его историческое выражение в [каждой] конкретной ставшей культуре, за теорию ценностей, которая из чисто субъективного выводит нас к объективному и значимому” [Шпрангер 1923–1924, 198]⁶. Хайдеггер замечает: “Подлинная тенденция Дильтея – вовсе не та, что здесь обозначена, а феноменологов я попрошу исключить меня из этого списка”. Это высказывание, свидетельствующее об особом толковании Дильтея, относится, видимо, к 1923 г. В конце того же года философ получает от Ротакера переписку Дильтея с графом Йорком фон Вартенбургом, которая стала для Хайдеггера настоящим открытием; хотя новый материал в основном подтвердил существовавшую у Хайдеггера интерпретацию философии Дильтея, с этой переписки берет начало новый этап истолкования, отразившийся в “Кассельских докладах”. “Неожиданным было для меня, – пишет Хайдеггер, – превосходство графа Йорка во всех принципиальных философских вопросах; его инстинкт опережал на полвека свое время. Направление, в котором он побуждает идти Дильтея, есть то самое, которое я разработал в моем курсе лекций о Дильтее, отметив там же, что Дильтей на этом пути не достиг цели. Тем не менее Йорку не хватает понятийных возможностей и путей их разработки. Выражения типа “философствование есть историческое мышление” по своему характеру больше инстинктивны и требуют должной проницательности, но как раз здесь и начинаются настоящие проблемы” [Ежегодник 1988,

202–203]. “Из переписки я взял центральный вопрос “историчности” и пытаюсь сделать его понятным в ходе предметного обсуждения” [Там же, 207].

Говоря об интерпретации “работы” Дильтея в “Кассельских докладах”, можно отметить, что Хайдеггер отнюдь не стремится к буквальной интерпретации текстов Дильтея, равно как не считает обязательным следовать дильтеевскому самоистолкованию. “Для него (Дильтея. – *Е.Ф.*) характерно то, что он был открыт всем подсказкам и стимулам. Так что даже и испытывавшая его влияние философия истории Виндельбанда и Риккертта могла в свою очередь воздействовать на него так, что он в конце концов начинал ложно истолковывать свою собственную работу в духе их тенденций. Так что его подлинная интенция осталась без употребления” [Хайдеггер 1995^б, 151].

В чем же заключалась подлинная интенция Дильтея? Для Хайдеггера она состояла прежде всего в основополагающем “принципе историчности”, взятом, по свидетельству самого Хайдеггера, из переписки Дильтея и Йорка. Ссылка на Йорка присутствует и в тексте “Кассельских докладов” (курсив мой. – *Е.Ф.*): “Сложение исторического мировоззрения основывается на историческом исследовании (Йорк: “Наш общий интерес в уразумении историчности”⁵). Все дело в том, чтобы, разработав, получить бытие исторического, историчность – не историческое, бытие – не сущее, действительность – не действительное. Так что речь идет не о вопросе эмпирической науки истории; даже и вместе со всеобщей историей мы все еще не получили бы историчность. *Дильтею пробилась к такой реальности, которая в собственном смысле есть в смысле бытия историческим, – к человеческому существованию*” [Хайдеггер 1995^б, 157]. Далее Хайдеггер говорит об ограниченности дильтеевской точки зрения и необходимости феноменологии для дальнейшей разработки вопроса “о самой историчности”, “о бытийном смысле”, “о бытии сущего”. Последние три формулировки основного вопроса Дильтея, его “подлинной тенденции” даны просто через запятую, как синонимичные обозначения одного и того же концептуального смысла. Здесь Хайдеггер еще не находит подходящей концептуальной формы выражения для той идеи Йорка, которая стимулировала Дильтея. Из всего последующего развития мысли Хайдеггера становится очевидным, что эта идея Йорка вошла в систему герменевтической философии и затем фундаментальной онтологии “Бытия и времени” как основополагающая категория *Dasein*. Использование этого термина в текстах Хайдеггера неоднозначно и имеет свою историю. Но важнейший смысл историчности как онтологического измерения человеческого существования, на мой взгляд, восходит именно к графу Йорку и Дильтею.

Термин *Dasein* в немецком языке означает “жизнь”, “существование” человека, то есть нечто историческое, конкретный промежуток времени от рождения до смерти. И в то же время – чрезвычайно принципиальный момент – *Dasein* несет в себе и отзвук *Sein*, бытия как первичной онтологической реальности. Таким образом, мы видим, как “инициация” со стороны Йорка и Дильтея с самого начала преобразуется Хайдеггером, получая наряду с исходной интенцией совершенно новый, своеобразный хайдеггеровский смысл: наряду с историчностью конкретной человеческой жизни – смысл историчности самой по себе, отождествляющейся с бытием сущего. В дальнейшем Хайдеггер никогда не упоминает ни о Йорке, ни о Дильтее как о теоретических источниках категории *Dasein* или по крайней мере интерпретации этой категории. Можно считать это вполне объяснимым и оправданным: связь между “историчностью” Йорка и Дильтея и *Dasein* Хайдеггера более внутренняя и “духовная”, чем логически-теоретическая, и такие расплывчатые ссылки при решении сложнейшей проблемы обоснования метафизики в 1925–1926 гг. были бы действительно неуместны. В той же мере, в какой это было приемлемо, Хайдеггер показывает (в “Кассельских докладах”), где он опирается на Дильтея, а где идет дальше.

Но Хайдеггер также умалчивает об одном аспекте преемственности между “понижающим” методом Дильтея и собственной герменевтикой. У Дильтея конечной целью истолкования, как в психологии, так и в истории, было достижение полного понимания “чужой жизни”, которое подразумевало буквальное *отождествление* толкующего с понимаемым. Любая внешняя оценка и истолкование обречены, по Дильтею, оставаться в рамках *объясняющего* метода, который устанавливает причинные связи и посредством

них прочно обосновывает объясняемое явление, фиксируя его в его предметности. Метод “описательный”, или *понимающий*, напротив, стремится “изнутри” понимаемого явления схватить его существенную природу. Такой понимающий метод не оперирует понятием причинности и, строго говоря, вообще находится по ту сторону “принципа основания” – Хайдеггер станет прицельно развивать этот новый тип мышления как мышление “другого Начала” уже после Поворота, но фактически и до Поворота философствование Хайдеггера нельзя глубоко понять, не учитывая этот происходящий в его мышлении разрыв с традицией обосновывающего мышления.

Только по ту сторону принципа основания возможно полное понимание чужой жизни у Дильтея, а у Хайдеггера – любого сущего, а также бытия как такового. Это полное понимание, граничащее с отождествлением, можно описать эпистемологически как *неинтенциональное постижение* явления. Хайдеггер истолковал призыв Гуссерля “к самим вещам” именно в направлении поиска “исходного” неинтенционального постижения “вещей”. Понимающий метод Дильтея указал возможный путь к такому постижению в виде герменевтического метода, а логика философии Э. Ласка дала первый набросок категориального аппарата, который мог бы использоваться для выражения такого неинтенционального постижения.

Итак, говоря о влиянии Дильтея на философию Хайдеггера, можно сказать, что оно выразилось: 1) в самом герменевтическом методе, который противопоставляется методам естественных наук как понимающий метод – методу объясняющему; 2) в том, что *полное понимание*, бывшее у Дильтея целью истолкования, предполагает в конечном счете *отождествление* с понимаемым, то есть представляет собой неинтенциональное, неопредмеченное состояние “длящегося знания”; 3) в том, что предметом истолкования становится конкретное человеческое существование, через свои “жизненные проявления”; 4) в том, что это конкретное человеческое существование определяется как по сути своей *историческое*, или как *историчность*.

Фридрих Ницше

Значение Ницше для философского становления Хайдеггера также имеет различные уровни и различные аспекты. Судя по опубликованным работам, Хайдеггер стал уделять анализу идей Ницше пристальное внимание только с 1930 г. Определяющим фундаментом всех рассуждений о Ницше была оценка Хайдеггером бытийно-исторической роли его учения о воле к власти как “крайнего разнудывания метафизики”. Учитывая хайдеггеровское отношение к метафизике, при такой оценке говорить о какой-либо преемственности по отношению к Ницше, на первый взгляд, невозможно. Однако на деле все не так однозначно.

Уже в 1910–1914 гг. Хайдеггер глубоко проработал “Волю к власти” Ницше, не зная еще об искусственности и тенденциозности этой компиляции. Отношение, которое сложилось у Хайдеггера к Ницше к 1915 г., было двояким. С одной стороны, Хайдеггер пришел к заключению, что Ницше – пророк нигилизма, а в его “Воле к власти” достигает предельного развертывания существо метафизики как “воли к воле”. И даже осознав в 1930-е гг., когда он работал с рукописным наследием Ницше, искусственный характер этой компиляции, Хайдеггер не изменил своего мнения о нем. Приходится констатировать, что в случае Ницше историко-философский метод Хайдеггера “дает сбой”, и он почти сознательно отказывается видеть у Ницше что-либо, не согласующееся с его трактовкой как нигилиста. Ясперс, с которым Хайдеггер спорил в том числе и о Ницше, глубже понял “душу” ницшевской философии.

Вместе с тем недавно появились интересные свидетельства об иной стороне отношения Хайдеггера к Ницше. Немецкие исследователи Бернхард Вельте и Хельмут Феттер передают воспоминание Генриха Охснера (Heinrich Ochsner) – “старейшего ученика” Хайдеггера, как он сам себя называл. В 1915 г. Охснера и Хайдеггера объединял общий интерес к великим темам христианской теологии и её судьбе в западноевропейской традиции, где теология становится “представляющим мышлением” и отчуждается от изначального опыта общения с Богом. И Хайдеггер, по свидетельству Охснера, уже тогда живо интере-

совался досократиками, поскольку их мышление еще не превратилось в теоретизирующее представление. Хайдеггер искал свидетельств об исходном опыте проживания Божественного у досократиков и также у Ницше, у которого, по его мнению, “прорывается изначальное мышление, хотя в форме буйной и несущей отпечаток Нового времени” [Вельте 1981, 216]. Таким образом, Охснер дает понять, что Хайдеггер обращался к Ницше в поисках изначального опыта Божественного. С этим он связывает и тот показательный факт, что в комнате Хайдеггера на стене висел портрет Ницше.

Очевидно, однако, что “опыт Божественного”, который Хайдеггер мог найти у Ницше, был опытом покинутости, “недостачи”, и такое проживание стало для Хайдеггера ведущим в течение всей его жизни, которая, по свидетельству Гадамера, была полной богоискательства: “Было бы совершенно ошибочным думать, что Ницше стал значимым для Хайдеггера в силу атеистических импликаций его учения. Всё как раз наоборот” [Гадамер 1987, 317]. “Следует помнить, что подлинным вопросом для Хайдеггера был вопрос “как может человек верить?”. Вот что его волновало. Он богоискатель, и в течение всей своей жизни оставался ищущим Бога” [Гадамер 1997–1998, 27]. Сопоставляя эти новые сведения с охарактеризованным выше влиянием Дильтея, можно сделать вывод, что поиски возможностей для схватывания неинтенционального проживания жизни имели для Хайдеггера не абстрактно методологический характер, а были для него ключом к подлинному опыту Божественного, утраченному в той неосхоластике, которой он обучался на теологическом факультете Фрайбургского университета в 1909–1911 гг.

Однако до Поворота влияние Ницше на мысль Хайдеггера остается скрытым. Философия Ницше становится важным источником методических интуиций для Хайдеггера уже после Поворота. Собственно, обращение к глубокому истолкованию мышления Ницше и составляло важное измерение этого Поворота и его движущую силу. Как признается сам Хайдеггер в кратком предисловии к первому тому двухтомника “Ницше”, ход мысли, который отражен в этом сборнике, берет свое начало уже в 1930 г. В 1936–1940 гг. Хайдеггер читает ряд лекционных курсов, посвященных Ницше, а затем продолжает работу по углубленной разработке этой проблематики вплоть до 1946 г.

Но даже в своей не вполне справедливой критике Ницше Хайдеггер в осмыслении метода как пути мысли отталкивается от Ницше как от отправного пункта. А именно, таким отправным пунктом становится *нигилизм Ницше*, запечатленный в его формуле “Бог умер”.

В книге “Мы, бесстрашные” афоризм 343 под названием “Каково тут нашей радости” гласит: “Величайшее из событий новейшего времени, – “Бог умер”, вера в христианского Бога сделалась неправдоподобной, – оно начинает теперь отбрасывать тень на всю Европу”. Ницше не выдвигает очередную философскую конструкцию, очередной все решающий метод: он свидетельствует о событии, которое объективно, совершенно реально происходит, только на тех планах действительности, которые доступны философам и поэтам в большей степени, чем остальным людям. Это именно тот смысл, который вкладывает в философствование Ницше Хайдеггер. Но в соответствии с одним из принципов герменевтического метода Хайдеггера, состоящем в том, чтобы мыслить “вслед за автором” более последовательно, чем сам автор, Хайдеггер наделяет то событие, о котором свидетельствовал Ницше, видевший в этом свидетельстве свою миссию, – “Бог умер”, ценности обесценились, – совершенно иным смыслом, более глубоким, чем у первоначального автора.

Как и в случае с Дильтеем, Хайдеггер строго рефлексивирует и разделяет те моменты, которые он принимает от своих предшественников, хоть и перетолковывая их по-своему, и те моменты, где он видит ограниченность их подходов, с указанием, в чем именно ограниченность заключается.

У Ницше Хайдеггер берет только его отправной пункт, указание на событие, происходящее в судьбе западноевропейского человечества: “Бог умер, ценности обесцениваются”. Это тот вызов, который бросает человеку утрата осмысленности мира, – Ницше принадлежит даже не открытие, а только наиболее четкое выражение этого вызова. Во всем, что касается ответа на этот вызов, – воля к власти, переоценка ценностей, – Хайдеггер считает позицию Ницше не только ограниченной, но и несущей значительную опасность.

Там, где Ницше просто формулирует проблему как вызов, Хайдеггер следует за ним: «В одной из записей 1887 года Ницше ставит вопрос (“Воля к власти”, афоризм 2): “Что означает нигилизм?” И отвечает: “То, что высшие ценности обесцениваются”. Ответ на этот вопрос подчеркнут и снабжен пояснением: “Нет цели, нет ответа на вопрос – ‘почему?’”» [Хайдеггер 1993, 179].

Хайдеггер считает, что изначальная непродуманность истины бытия, или “забвение бытия” – есть то основополагающее событие, одним из многих следствий которого явилось и обесценивание ценностей, о котором свидетельствовал нигилизм Ницше. Хайдеггер отталкивается у Ницше прежде всего от этого указания на забвение бытия, на вытекающее из него обесценивание ценностей. Хайдеггеровская герменевтика, как и феноменология Гуссерля, могут быть плодотворно интерпретированы как два из логически возможных вариантов ответа человеческой мысли на ту бессмысленность мира, которую остро ощущал европейский человек в начале XX в.

Тот вариант ответа на обесценивание ценностей, который выдвигал сам Ницше, Хайдеггера уже не мог удовлетворить. Он пишет (курсив мой. – *Е.Ф.*): “Слова “Бог умер” означают: сверхчувственный мир лишился своей действенной силы. Он не подает уже жизнь. Пришел конец метафизике – для Ницше это вся западная философия, понятая как платонизм. Свою же собственную философию Ницше понимает как движение против метафизики – для него это значит против платонизма. *Однако всякое контрдвижение, как и вообще всякое “анти-”, необходимо застревает в сущности того, против чего выступает*” [Там же, 174]⁸. Философия Ницше, претендующая на преодоление метафизики как платонизма, оказывается, по Хайдеггеру, лишь перевертыванием последнего (курсив мой. – *Е.Ф.*): “Перевертывание платонизма, когда для Ницше чувственное становится соответственно истинным миром, а сверхчувственное неистинным, целиком остается еще внутри метафизики <...> Создается, конечно, видимость, будто “мета”, трансцендирование, отменяется в пользу опоры на чувственно-вещественную стихию, в то время как на самом деле только *завершается забвение бытия и сверхчувственное разнудывается и хозяйничает в виде воли к власти*” [Мотрошилова (ред.) 1991, 217].

Несмотря на эту в целом предвзятую оценку “бытийно-исторического” места Ницше, Хайдеггер, как видно по лекциям, вошедшим в двухтомник “Ницше”, разделяет некоторые его важные методические интуиции. Так, в параграфе первой главы, озаглавленном “Новое истолкование чувственности и волнующий разлад между искусством и истиной”, Хайдеггер рассматривает так называемый “перспективизм” Ницше в целом сочувственно, и делает выводы, которые стали для него самого путеводными в последующие годы позднего творчества.

“Жизнь в себе перспективна, – излагает Хайдеггер мысль Ницше. – Она растет и увеличивается вместе с ростом и возвышением перспективно явленного мира, с возрастанием явления, то есть проявления того, в чем она преобразается” [Хайдеггер 2006–2007 I, 216–217]. Истина науки закрепляет одну укоренившуюся перспективу, выдавая ее за единственно верную, но это убивает жизнь, лишая её возможности роста. Поэтому, по Ницше, “существование можно вынести только в творчестве”. Хайдеггер приводит эти размышления Ницше без критики, явно соглашаясь с ними, и делает свой вывод: “Сказанное Ницше означает, что искусство как основное событие сущего, как подлинно творческое начало надо понимать с точки зрения сущности бытия <...> Искусство, большой стиль должны стать подлинным законодательством для бытия сущего” [Там же, 220]. Таким образом, Хайдеггер видит суть перспективизма Ницше в том, что сама жизнь “перспективна”, она включает в себя определенный “угол зрения” и горизонт – она горизонтна по определению, по природе своей. Как признаёт сам Хайдеггер, эта горизонтность жизни у Ницше аналогична характеру *Наброска*, который, согласно “Бытию и времени”, присущ Dasein “по способу его существования”.

Из “перспективности жизни” следует очевидным образом и перспективный характер мышления. Хайдеггер, правда, лишь эпизодически использует эту перспективность мысли, чтобы примирить мнимо противоречивые суждения Ницше о “вечном возвращении”: “В ходе дальнейшего изложения ницшевского учения о вечном возвращении выделение

таких перспектив в их существенно важных связях с необходимостью станет набирать силу, причем так, что различные перспективы станут фокусироваться в едином средоточии” [Там же, 275]. Но что это за “средоточие”, остается непроясненным.

Обычно под словом “перспективизм” понимают положение “всё относительно”, следовательно, ничто не истинно, или всё ложно. Против этого выдвигается аргумент, впервые использованный уже Платоном против Протагора: если ты утверждаешь, что “всё ложно”, то и это твоё высказывание тоже ложно⁹. Хайдеггер также рассматривает подобное возражение, выдвигавшееся в адрес Ницше, и называет его “пустым остроумием” [Хайдеггер 2006–2007 I, 432]. Между “истиной” и “неистиной”, понятиями *перспективно*, много промежуточных степеней, и если я утверждаю, что не обладаю *абсолютной* истиной, это не делает мое суждение перформативно ложным, как в парадоксе лжеца (“я лгу”). Есть разные степени истины, разные перспективы и горизонты истины разного масштаба. Критерий для оценки степени истинности у Ницше – сама *жизнь*, которую, как поясняет Хайдеггер, нужно понимать не биологически, а именно метафизически, как жизненный принцип. Если же на место “жизни” поставить “бытие”, то получим форму перспективизма, которую Хайдеггер развил, по-видимому, самостоятельно, независимо от Ницше, изнутри своей герменевтики.

“Перспективизм” и у Ницше, и у Хайдеггера не сводится только к утверждению относительности всякого суждения. Строго говоря, это вообще не какое-то теоретическое суждение, из которого можно делать какие-то выводы. Это *методическое требование* всегда обращать внимание на *точку зрения*, с которой осуществляется познание (будь то восприятие или суждение), и соответственно, на угол зрения и горизонт, которые задаются этой точкой зрения. Это не предполагает с необходимостью суждение, что всякий акт познания *обязательно* осуществляется с некоторой точки зрения (хотя Хайдеггер и выступает против мнимой “свободы от точки зрения”). Достаточно того, чтобы каждый познающий предельно внимательно наблюдал за самим собой и оценивал корреляции между своим положением, углом зрения, горизонтом – и тем, что познаётся. Если вдруг таких корреляций не обнаружится, это не опровергнет методического требования их поиска. Но такие корреляции, как правило, обнаруживаются при внимательном исследовании, и их анализ очень важен и полезен в методическом отношении. В том числе потому, что может позволить выстроить некую “иерархию” точек зрения, которые могут находиться между собой в отношении основания и обосновываемого. Именно по этому пути и шли и Ницше, и Хайдеггер. У Ницше критерием для выстраивания такой иерархии точек зрения была “жизнь” как метафизический принцип, а у Хайдеггера – “бытие”.

Приходится, однако, констатировать, что Хайдеггер не разглядел того, что увидел Ясперс, – внутренней связи перспективизма у Ницше с его учением о трех “превращениях духа” в книге “Так говорил Заратустра”. Эти превращения задают иерархию перспектив и соответствующих им точек зрения и горизонтов: перспектива “верблюда” не ложна, а перспектива “младенца” не абсолютно истинна, но дух на стадии младенца способен создавать и утверждать ценности, которые в более низких перспективах будут приниматься как данное (или отвергаться, но всё же как данное). Учение Ницше о превращениях духа, истолкованное Ясперсом в свете метода перспективизма, объективно близко представлению Хайдеггера о методе как о “пути мышления”, движение по которому подразумевает полное преобразование – дословно “Поворот” (Kehre) в способе экзистенции Dasein.

Также важен для Хайдеггера позднего периода вывод, сделанный Ницше из понимания перспективной природы самой жизни: что искусство обладает более глубоким проникновением в реальность жизни, чем “истина” научного познания. В философствовании Хайдеггера это отразилось и в интересе к природе искусства и его произведения (“Исток художественного творения” и др.), и в возведении самого философствования в ранг своеобразного искусства, что означает для Хайдеггера прежде всего “высокий стиль”.

Подводя итог, можно сказать, что философия жизни стала питательной средой для размышлений молодого Хайдеггера о методе философии, способном дать человеку возможность вновь обрести утраченный опыт непосредственного, неинтенционального по-

стижения, которое в психической жизни другого открывает измерение историчности, а в историчном явлении жизни – метафизический принцип жизненности. Но для Хайдеггера всё это было лишь промежуточными ступенями на пути богоискательства, поисков изначального опыта Божественного.

ЛИТЕРАТУРА

- Бросова 2005 – *Бросова Н.З.* Теологические аспекты философии истории Мартина Хайдеггера. Белгород, 2005.
- Вельте 1981 – *Welte B.* Der stille große Partner. Erinnerungen an Heinrich Ochsner / C. Ochwald, E. Tecklenborg (Hg.). Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner 1891–1970 zum Gedächtnis. Hannover, 1981.
- Гадамер 1987 – *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke 3. Tübingen, 1987.
- Гадамер 1997–1998 – *Gadamer H.-G.* Die Logik des verbum interius. Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi // *Dilthey-Jahrbuch 11 (1997–1998)*. S. 19–30.
- Ежегодник 1988 – *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. Hrsg. v. Fr. Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Кизиль – *Kisiel Th.* The Genesis of Heidegger's Being and Time. Berkeley: Los Angeles – London, 1995.
- Коначева 2010 – *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М., 2010.
- Май 1989– *May R.* Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss. Wiesbaden, 1989.
- Марков 2006 – *Марков Б.В.* Пути Хайдеггера к Ницше / *Хайдеггер М.* Ницше. Т. 1. СПб., 2006.
- Михайлов 1995 – *Михайлов И.* Был ли Хайдеггер “феноменологом”? // *Логос*. М., 1995. № 6.
- Мотрошилова (ред.) 1991 – *Философия Мартина Хайдеггера и современность*. Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М., 1991.
- Паркс (ред.) 1990 – *Heidegger and Asian Thought*. Parkes G. (ed.). Honolulu, 1990.
- Переписка 1974 – *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg: 1877–1897*. Hildesheim – N-Y, 1974.
- Роди 1990 – *Rodi Fr.* Erkenntnis des Erkannten, Zur Hermeneutik des 19 und 20 Jahrhundert. Fr.a.M., 1990.
- Торчинов, Корнеев (ред.) 2001 – *Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур*. Под ред. Е.А. Торчинова, М.Я. Корнеева. СПб., 2001.
- Фалёв 2000 – *Фалёв Е.В.* Роль феноменологии Гуссерля в становлении герменевтики Хайдеггера. // *Вестник Московского университета. Серия 7 “Философия”*. М., 2000, № 6.
- Феттер 1998 – *Vetter H.* Heideggers Annäherung an Nietzsche bis 1930. // In: *Synthesis philosophica 13 (1998)*. S. 373–385.
- Феттер 2003 – *Vetter H.* Dilthey statt Nietzsche – eine Alternative für Heidegger? Ein Beitrag zum Thema “Lebensphilosophie und Phänomenologie” // In: *H. Vetter (Hrsg.): Nach Heidegger. Einblicke – Ausblicke*. Frankfurt a. M. u. a. 2003 (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie; 7), S. 185–205.
- Хайдеггер 1976 – *Heidegger M.* Gesamtausgabe. I. Abteilung. Bd.9. Wegmarken. Fr.a.M., 1976.
- Хайдеггер 1985 – *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd.61. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Fr.a.M., 1985.
- Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993.
- Хайдеггер 1994 – *Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию // *Логос*. М., 1994. №6.
- Хайдеггер 1995^a – *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd.63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Fr.a.M. 1995.
- Хайдеггер 1995^b – *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925 г.) // *Шпет Г.Г., Хайдеггер М.* Два текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995.
- Хайдеггер 1999 – *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd.56-57. Zur Bestimmung der Philosophie. Fr.a.M., 1999.
- Хайдеггер 2006–2007 – *Хайдеггер М.* Ницше. В 2-х тт. Т. 1. СПб., 2006. Т. 2. СПб., 2007.
- Херманн 2000 – *Херманн Ф.-В. фон* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. М., 2000.
- Шпрангер 1923–1924 – *Spranger E.* Rickerts System // *Logos*. № 12 (1923–1924).

Примечания

¹ Под названием “Скрытые истоки Хайдеггера” (Heidegger’s Hidden Sources) вышел английский перевод книги [Май 1989]. “Хайдеггер и Восток” – это отдельная большая тема. В вопросах метода можно говорить скорее о сущностном родстве и о параллелях с восточной философией, чем об “истоках”.

² Из письма от 31 декабря 1927 г. Цит. по: [Кизиль 1995]. Важно здесь также указание на задачу “онтологического обоснования христианской теологии как науки”. Теологические аспекты хайдеггеровской философии, обычно не лежащие на поверхности, удачно выявлены в работах [Бросова 2005] и [Коначева 2010].

³ Кроме упомянутой книги Рейнхарда Мая на эту тему есть также сборники [Паркс (ред.) 1990] и [Торчинов, Корнеев (ред.) 2001].

⁴ По существу это верно, но сам термин “герменевтика” (“герменевтический”) в этих лекциях, изданных под названием “К определению философии” (Gesamtausgabe 56–57), ни разу не используется.

⁵ Они планируются к выходу в 80 томе Gesamtausgabe.

⁶ Ответ Хайдеггера приводится в издании [Роди 1990].

⁷ [Переписка 1974, 185].

⁸ Тот же упрек Хайдеггер после Поворота будет адресовать самому себе за попытки еще раз “преодолеть метафизику”. В конце концов он осознает, что метафизику нужно просто предоставить ей самой.

⁹ “Если каждый будет иметь мнение только сам о себе и всякое такое мнение будет правильным и истинным, то с какой же стати, друг мой, Протагор оказывается таким мудрецом, что даже считает себя вправе учить других за большую плату” (Теэтет, 161d-e). А в 171b Платон развивает этот аргумент (повторяемый впоследствии Риккертом): “Так не придется ли ему признать, что его собственное мнение ложно, если он согласится с тем, что мнение тех, кто считает его ложным, – истинно?”