



ЧЕРНЫЕ ТЕТРАДИ
HEIDEGGER

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР
Размышления VII–XI
(Черные тетради 1938–1939)

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИНСТИТУТА
ГАЙДАРА

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

Размышления VII—XI (Черные тетради 1938—1939)

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

Размышления VII—XI

(Черные тетради 1938—1939)

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

Martin Heidegger

Überlegungen VII–XI

(Schwarze Hefte 1938–1939)



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Мартин Хайдеггер

Размышления VII–XI

(Черные тетради 1938–1939)

Перевод с немецкого

АЛЕКСЕЯ Б. ГРИГОРЬЕВА

под научной редакцией

МИХАИЛА МАЯЦКОГО

ИЗДАТЕЛЬСТВО ИНСТИТУТА ГАЙДАРА

МОСКВА · 2018

Настоящее издание выпущено по инициативе
и при поддержке Олега Матвейчева

Хайдеггер, М.

X12 Размышления VII–XI (Черные тетради 1938–1939) [Текст] / пер. с нем. А. Б. Григорьева; науч. ред. перевода М. Маяцкий. — М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. — 528 с.

ISBN 978-5-93255-517-0

«Черные тетради» — так назвал Мартин Хайдеггер (1889–1976) клеенчатые тетради черного цвета с заметками и размышлениями разного рода, которые он вел с 1931 года. Набралось их тридцать четыре. Согласно воле автора, франкфуртское издательство Витторио Клостерманна приступило к их публикации после всех книг и курсов лекций. 95-й том Собрания сочинений М. Хайдеггера, перевод которого мы вам предлагаем, содержит записи, относящиеся к 1938–1939 годам («Размышления VII–XI»).

Издатель «Черных тетрадей» Петер Травны так охарактеризовал размышления Хайдеггера, опираясь на его собственную самооценку: это не «афоризмы» как свидетельства «жизненной мудрости», а «неприметные аванпосты — и арьергардные позиции» — в целостной попытке завоевания пути для начального вопрошания, которое в отличие от метафизического называет себя Бытийно-историческим мышлением. Этот метод философ применяет к ситуации в религии, искусстве и науке.

«Черные тетради» — мастерская мыслителя: многие из заметок разрастутся в статьи, доклады, главы книг. Помимо философских вопросов, Хайдеггер осмысляет положение Германии после прихода к власти нацистов. В частности, он комментирует свое пребывание на посту ректора Фрайбургского университета и в связи с ним всё свое сложное отношение к национал-социализму. Неслучайно, что публикация «Черных тетрадей» вызвала в Германии и других странах яростную полемику.

© Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 2014

© Издательство Института Гайдара, 2018

ISBN 978-5-93255-517-0

Содержание

Размышления VII · 7

Размышления VIII · 107

Размышления IX · 211

Размышления X · 317

Размышления XI · 413

Послесловие издателя · 515

Размышления VII

Сущность немцев:

они имеют право ввязываться в *борьбу* за свою сущность и, лишь будучи этой борьбой, являются таким народом, каким только они могут быть.

Для этой борьбы подходит лишь способное терпевать высшую достоинность вопрошания того, что *наиболее достойно* вопрошания (Бытия), не отклоняясь в промежутке времени в сторону своей сущностной гордости.

Тот, чье отношение к не-сущности лишь отрицающее, так и не дорос до самой сущности.

(См. S. 84.)

Даром ничто не дается — и уж менее всего само Ничто; ибо в нем спасается Бытие, <достигая> своей единственной единственности.

Подобно заблуждению, оно <Ничто> протаскивает Бытие сквозь сущее.

Тем, кто пришел слишком рано, нельзя уходить слишком поздно.

Тот, кто обдумывает будущие решения, не может не быть порождающим нужду (Notschaffender) и — обязан знать об этом.

Быть немцем <означает следующее>: вывалить перед собой глубиннейший груз истории Западной Европы и взвалить его на свои плечи. (См. S. 81.)

В ходе истории редки толчки (<S.> 19), которые, не будучи заметными в свое время, проносятся сквозь всякое сущее и превращаются в другое время-свободное-пространство (in einen anderen Zeit-Spiel-Raum) другого Бытия. Еще реже эти толчки познаются, причем познание состоит в том, что для этих бросков уже проложена траектория и готовы метатели. Почти всегда эти броски перехватываются, т. е. улавливаются в историографии (Historie).

Поскольку историография как «наука» ведет начало от определенной формы западноевропейской истории (Geschichte) — от ее новоевропейской сущности, историография является не просто безразличной надстройкой над ознакомлением истории с историей, а одним из важных путей, на которых «делается» история. Данная историческая роль историографии еще не распознана, не говоря уже об оценке ее масштаба для решающего отрезка Нового времени. Почему история пользуется простодушием историографической науки, чтобы достичь такого воздействия, которое предполагается в улавливании тех толчков? Неужели история (сущего) сводится к улавливанию подобных толчков Бытия?

Является ли сущностью толчков то, что в них толкающее <начало>, толкая и бросая, скрывается в свой отказ? Не догадываемся ли мы лишь по-

этому о чем-то, «относящемся к» *истории Бытия*, чью сущность можно определить так: отрицающая власть колебаний скрытой нерешительности со-бытия «при принятии» решения?

2

История (сущего) как улавливание толчков Бытия. Подобное улавливание есть «культура», которая не случайно вырождается в гигантскую форму организации переживания. «Мир переживает Шмелинга»¹ — если бы это была только одна нейтральная газетная фраза, если бы она не была наиреальнейшей реальностью, а вовсе не мимолетной цитатой.

И если бы только в этой игре не подыгрывали те, кто притворяется возмущенным по этому поводу.

Ибо «культура» как организация переживания есть причина того, что то, с чем якобы борются, имеет ту же сущность: «это относится к» *культурной политике, озабоченности культурой, христианском уравнивании культур* (Kulturausgleich).

Третье «из них» — самое опасное. Здесь все объединяется и перерабатывается, а всё творческое — настоящее дерзновение, подвергающее себя опасности, входя в область толчков, — полностью *отрицается*, но это отрицание, как правило, скрывается, причем это сокрытие обширнейшим образом оправдывается как умеренное уравнивание. Роковым для Западной Европы является то, что коварно притворяется, будто спасет ее от «гибели» («заката»): *культурное христианство* (Kulturchristentum), — но «спасает» оно от «гибели», делая ее невозможной в силу

1. [Макс Шмелинг (1905—2005), немецкий боксер, чемпион мира в тяжелом весе в период с 1930 по 1932 г.]

того, что лишает ее предпосылки: величия исторического Бытия, связанного с дерзанием на истину Бытия.

3

Апологетическая деятельность культурного христианства, издавна (начиная с Иринея) практиковавшаяся в Западной Европе, есть *начальная форма новоевропейской историографии*. Ее ни в коем случае не следует смешивать с Фукидидом, можно разве что сопоставлять с Августином и *civitas dei*², из которого в конце концов выросла всехристианнейшая новоевропейская империя высших культурных *ценностей*, которые еще раз подтверждают то, что она <историография> хочет «переоценить». Вот почему — коль скоро историография порождена этой империей — культурное христианство также может с особой виртуозностью пользоваться историографией; этот христианский способ «*переписывать*» историю в ходе Нового времени (чем более новым оно становилось) не мог не сформировать свою школу. (Подобным образом Карл Маркс переписал христианина-Гегеля и его историографию, — названную ими «философией истории», — и поставил ее с ног на голову.)

4

4

Поскольку римско-католическая церковь в качестве «католицизма» выработала после Тридентского собора великолепнейшую христианизацию

2. [Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei libri XXII. Recognovit Bernardus Dombart. Leipzig 1877.] («О граде Божьем» (лат.). — Прим. пер.)

Нового времени, теперь все, что хочет иметь новоевропейское будущее, должно непременно стать «католическим». Самым действенным образом это происходит, когда *нет* необходимости «перехода» в эту церковь, но одновременно остается возможной борьба *против* этой церкви, являющаяся, в силу новоевропейского отсутствия решения <относительно> всех вещей, естественно также борьбой не против «церкви», а только против проводимого Римом куриализма в «политике».

5

Некогда среди немцев бытовало мнение, которое далеко выходило за пределы понятия государства, трактующего его как чиновничий и управленческий аппарат; <и это> несмотря на его новоевропейскую сущность, которая в конце концов все же не избежит этого понятия государства.

5 Будет ли преодолена «аппаратность» — учрежденческий характер того или иного учреждения — или хотя бы ограничена, если в помощь ей будет придано другое учреждение, или в таком случае обе стороны должны прийти к согласию относительно еще более радикальной формы «учреждения» и дать проявиться аппаратности как тому, что она есть в своей основе, — метафизической сущности Нового времени. Будет ли упразднено учреждение в своем производственном характере или же только полностью подтверждено и упрочено, если его носители как сущностная форма бытия примут форму действующих организаторов и исполнителей? (Палачи — это лишь конкретная крайняя их форма, это не «варвары», по поводу которых могли сокрушаться романтически настроенные люди.)

6

Еще встречаются наивные романтики, мечтающие об «Империи» («Reich») и даже об «имперском» университете в духе представления об «Империи» Штефана [sic]³ Георге. Откуда у этих якобы бесстрашных людей берется страх перед империей как гигантской аппаратурой партийного и государственного аппарата в их единстве? Способна ли метафизическая сущность Нового времени и тем самым ближайшего будущего породить (*zeitigen*) более могущественное единство, чем *аппарат единства аппаратов*? Тот, кто здесь видит простое овнешнение и стремится назад, в нечто никогда не бывшее — возможно, в Средневековье, тот забывает, что в гигантских размерах этого аппарата (говоря по-немецки: *Zu-rüstung*⁴) открываются гигантские возможности «переживания», в котором никому не должно быть отказано; что только «культура» как организация переживания обеспечена соответственно этому снаряжению. Вот почему постоянное присягание культуре не является «фразерством» и портье в кинотеатре имеет полное право считать себя «носителем культуры».

6

Неизвестно, чего люди хотят, когда в силу озабоченности *культурой* считают своим долгом внушить вражду к «национал-социализму».

Однако пространство этой озабоченности и число тех, кто его наполняет, растет сильнее и стремительнее, чем хотели бы видеть — несмотря на все указания — ответственные «люди». И это пространство уже прикрыто и защищено благодаря христи-

3. В рукописи Хайдеггера имя Георге передается как Stephan вместо принятого для поэта Stefan. — Прим. пер.

4. Снаряжение, оборудование (нем.). — Прим. пер.

анской культурной деятельности (Kulturbetrieb), которая, однако, пребывает в иллюзии, полагая, что может тем самым обновить христианство. — Но это мнение есть, возможно, только маска — <ведь> хотят господства в культурной деятельности, а не в «политике».

7 Что, если *тогда* христианская культурная деятельность была бы только выдаваемой за лицевую сторону оборотной стороной того, что большевизм осуществляет как разрушение культуры, — процесса, посредством которого Новое время готовится к своему завершению и борется за <соответствующее> снаряжение, аппарат для этого.

Вот почему *следующим* решением должно быть только такое, *которое будет обеспечивать себе* — в качестве победоносных — *гигантские аппараты новейшей картины мира.*

Фронты и формы борьбы за это решение еще не закрепились. Мы не должны рассматривать ее *историографически* в предваряющих расчетах также и только как грядущее явление, а должны в углубляющемся осмыслении познавать сущность Нового времени в целом его *исторической* колеи при условии, если для немцев сохранится возможность исполнения решения, благодаря которому в завершении Нового времени пробудится нужда в переходе. Тогда должны быть готовы те, для кого нужда истории — не горе, но и не радость, а толчок самого Бытия.

7

8 *Будущий мыслитель* должен осознавать *не-сущность* Бытия. Поэтому он никогда не может сделаться отрицающим «сущее», как не может стать и утверждающим его, и уж подавно тем, кто вычисляет общее мышление из этого «ни-ни», т. е. сомневаю-

щимся, скептиком. Но тогда ему остается только еще сноровка диалектика, который способен одновременно [сделать] значимыми и одновременно устранить все «стороны» сущего и все уравновесить в абсолюте, — в котором он *чувствует себя* еще вольготнее, чем Декарт, — а не только противоречия представляющего субъект-объектного отношения?

Но «диалектику» придется оставить при переходе к другому вопрошанию; ибо она всецело принадлежит новоевропейскому мышлению и является рассчитывающим представлением (*das rechnende Vorstellen*), перенесенным задним числом из науки в философию и при этом сделанным по необходимости безусловным. Не случайно диалектика приписала себе для своего собственного укрепления еще и защиту путем христианизации картины мира.

(Безусловность и достоверность субъекта (*des Subjektum*) сопутствуют друг другу уже у Декарта, см. «Размышления о первой философии» II и III⁵, хотя ему еще не удалась чисто новоевропейская систематика этой связи, <исходящая> из сущности субъективности. Ту же связь демонстрирует сущностное <начало> (*das Wesentliche*) немецкого идеализма, для которого *антропологическая* онтология является одновременно и *онтологией*. И эта связь обретает новый облик в сущности всякого «мировоззрения».)

Будущий мыслитель должен прежде всего и решительно суметь пренебречь именно этой защитой и выходом из положения, которые порождены уравниванием (*Ausgleich*), поскольку он познает запутанность (*Irre*) *Бытия*, а эта запутанность сущ-

5. [René Descartes: *Meditationes de prima philosophia*. Curavit Artur Buchenau. *Bibliotheca Philosophorum*. Vol. I. Sumptibus Felicis Meineri: Leipzig 1913.]

ностно богаче и «бытийственнее» («seiender») всякой правильности всякого переживания сущего. Тот, кто хоть на несколько мгновений и на короткие расстояния способен пройти, прокладывая колею, сквозь эти лабиринты Бытия, способствует перемещению новоевропейского человека в то, что ему было отказано, не упраздняя тем самым отказ <путем превращения его> в обладание (Besitz).

Почти каждое слово о Бытии все еще обречено на перетолкование и истолкование, впадающее опять в метафизику, а попытка указать на сущность Бытия <, привлекая для этой цели> «конечность», имела противоположный результат, поскольку с помощью весьма грубой и дешевой диалектики утверждалось, что конечное всегда предполагает и сопоставляет бесконечное, чем уже наполовину достигается искомое: доказательство существования «Бога» — т. е. христианского культурного Бога (Kulturgottes) «христианского мировоззрения».

8

10 Насколько чуждым должно быть «художнику» — каким сегодня кто-нибудь где-либо считает себя и «действует» лишь исходя из неприметной долгой опосредованности — все то, что, скрытое деятельностью (Betrieb) выхолощенного ремесленничества и использованием привычных форм воздействия и демонстрации, обеспечивает себе иллюзорную значимость и в рамках историографии «завоевывает» для себя включение в «событие».

9

Как часто *ученый* оправдывает перед самим собой ощущаемую им порой бесцельность и беспочвен-

ность своего занятия, утешая себя тем, что созданное им станет когда-нибудь для кого-нибудь и где-нибудь «кирпичиком» — для какой постройки? *Исследователь* здесь находится в «лучшем» положении и может еще решительнее отделять свою деятельность (Betrieb) от остальной «жизни» и прежде всего от «душевного переживания». Плановость исследований служит оправданием «существования исследователя», впрочем, она и в остальном совпадает с жизнеутверждением, ведь исследование делает человека «своим» в сущем. Вот так «веселость» проникла в науку и ее административную организацию — университет, который столь много достиг в поверхностности самоистолкования, что люди уже не боятся в этой заново обеспеченной приятности «в обычно» безоблачном исследовании видеть исполнение того, что Ницше назвал «веселой наукой». Но, возможно, исследователи все-таки стали бы опасаться за свое великолепие, узнай они кое-что о той «веселости».

11

10

Простое созидание и использование мнимой продуктивности не содержит в себе истины, если мы не знаем, что происходит в основе истории. В чем, например, причина того, что наши значительные поэты и мыслители остаются настолько далекими от действительности (unwirklich) и тут же проигрывают пустейшей посредственности литературной писанины, если только она относится к современности? Может ли идти речь лишь о проигрыше там, где дело не доходит ни до борьбы, ни до различения, но берет верх сплошное забывание? Постоянно растрavляемая одержимость всем новым, растущее бессилие памяти, господство посредственно-

сти, возрастающая легкость фабрикации ставших привычными «культурных объектов», переоценка традиционных «культурных объектов» с превращением их просто в выставочные экспонаты на культурно-политических мероприятиях — все это уже *последствия* более глубокого процесса, превращающего немцев в тайных врагов их собственной сокрытой сущности. Они становятся ими в тот момент, когда начинают избегать осмысления. Если другие народы отказываются от вопрошания и сохраняют только имевшееся прежде <достояние>, то это не противоречит их позиции, поскольку им не задано вопрошание. Но что делать, если наследственный порок немцев, заключающийся в поглядывании на чужое, будет в ближайшее время преодолен, если мы разовьем собственный вкус и т. д., но зато, однако, в наиболее сущностном и уникальном и собственном будем только подражать другим и сделаем ставку в первую очередь на «политику». Любой народ тем легче утрачивает свое самое собственное, чем единственное оно является присущим ему и <ни с чем> не сравненным, что может быть осознано и реализовано лишь в не знающем колебаний самоосмыслении.

А в чем состоит то, что нас, немцев, только и делает народом? Есть расхожее определение — «народ поэтов и мыслителей». Но «поэты и мыслители» это лишь предвестники тех творцов, которые когда-нибудь в истории Западной Европы еще раз поставят сущее в решение Бытия и тем самым превратят бегство Бога или его приход в событие, в результате которого та история только и станет историей, — завоевание и гибель бытийствования Бытия. Не существует всеобщего настоящего «принципа», в соответствии с которым каждый народ является народом; но каждый народ через *свою* историю и свою сущностную позицию в отношении к исто-

рии и в истории, через свой «принцип» возводится в структуру своей сущности. А «принцип» немцев есть борьба за их наиболее собственную *сущность*; и лишь поэтому борьба за свою «субстанцию» является необходимостью; но спасение и сохранение субстанции не *есть* борьба за сущность, как нельзя эту борьбу, в качестве дополнительной и позднейшей, отложить до того времени, когда предположительно будет защищена «субстанция»; ибо «субстанция» «есть» то, чем она является, только если она несомна и пронизана сущностью, у немцев — борьбой за их сущность. Для того чтобы мы разожгли пламя этой борьбы, недостаточно ни вражды к Западу (Westen)⁶, ни вражды к *азиатскому* Востоку, тем более что и по отношению к последнему мы остаемся в нерешительности, пронизывающей все сущностное. Будет половинчатостью, — которая еще фатальнее, чем всякая другая нерешительность, — если мы откажемся от западного начала, от демократически-либерального духа, упорно пребывая при этом только в сущности Нового времени, вместо того чтобы уже сейчас и именно сейчас в сущностной воле перерастить их и все же довести до конца их необходимости (Notwendigkeiten). Таким образом, основным законом немцев исконно является борьба — борьба за их сущность, — которая вытекала бы только из их собственной силы к «принятию» решения и не опиралась бы на простую враждебность к другим или даже растворялась в ней.

Но поскольку нам надлежит вести эту насущнейшую борьбу (dieser eigenste Kampf) ради нас самих, то мы должны, видимо, всегда учитывать также

14

6. В Германии первой трети XX в. немецкий дух, немецкая культура традиционно противопоставлялись «западному» духу — французскому, англосаксонскому. — *Прим. пер.*

и опасность бегства из всех видов этой тяжелейшей борьбы и выносить различные формы этой опасности. Все сущностное протекает — и чем сущностнее, тем решительнее — всегда на узкой грани, которую так же трудно обнаружить, как и соблюдать. Соответственно растут опасности и самая опасная из них — неузнаваемость. По-видимому, мы избавляемся от наследственного порока — беготни-задругими и преклонения перед чужим, поскольку оно чужое. Но разве не ясно (Doch wie nahe liegt es nicht), что мы, едва этот отказ стал окончательным, теперь полагаем, что больше не нуждаемся в полемике и что отсутствие потребности, в конечном счете и здесь в первую очередь, распространяется на полемику с нами самими? Вот ведь мы уже не терпим, когда, например, слова Гёльдерлина о немцах хотят донести до слуха немцев⁷.

Что, если однажды мы не будем достаточно сильны, чтобы выносить осмысление? Что происходит, если народ предопределен к борьбе за свой сущностный закон и коснеет в несвободе по отношению к себе самому? Куда девалось мужество героя, когда мы, сами того не зная и не желая знать, остаемся пораженными страхом перед мраком своей сущности? Куда подевались самоуважение и глубинная «честь», если мы всякое вопрошание делаем безопасным и невозможным с помощью легкодоступной сегодня констатации «недоверности»? Существует ли еще сущностная гордость, которая может доверять тому, что не является сразу «само собой разу-

7. [Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke. Bd. 2. Gedichte. Hyperion Briefe. Hrsg. von Friedrich Seebass. Propyläen-Verlag: Berlin, 1923, S. 282 ff.] Рус. перевод Е. А. Садовского: Фридрих Гёльдерлин. Гиперион. Стихи. Письма. М.: Наука, 1988. С. 423 сл. — *Прим. пер.*

меющимся» и польза от чего не может быть рассчитана? Когда же начнется борьба за нашу *сущность*, если мы отрицаем все условия этой борьбы?

16

11

Величайшая опасность, угрожающая нашей сущности, т. е. борьбе за нашу сущность, состоит вот в чем: мы однажды пришли к тому, что все, отрицавшееся при первом натиске переворота, в конце концов все же принимаем и усердно заботимся обо всех «культурных ценностях» и даже видим «ценность» в «образовании»; что мы от первоначально неизбежного избытка односторонности перебрасываемся к избытку уравнивания (Ausgleich).

12

«Культура». — Почему бы простодушному пекарю, которому посчастливилось «пережить» в морском путешествии норвежское побережье, не прийти к мысли, что эта страна, собственно говоря, впервые открыта только им? И почему бы добропорядочной прачке, которая впервые получила возможность «пережить» <трагедию> Шиллера «Коварство и любовь»⁸, не признать, что факт ее посещения театра означает начало приобщения народа к подлинной «культуре»? На подобном «принципе» формирования убеждений и мнений базируется любой успех «культурной политики». Но она вовсе не является лишь внешним применением прежней «культуры» в сферах, которые до сих пор остава-

17

8. [Friedrich Schiller: Kabale und Liebe. Ein bürgerliches Trauerspiel in fünf Aufzügen. Schwanische Hofbuchhandlung: Mannheim 1784.]

лись для нее незначимыми, она также не является простым расширением поля воздействия и распределения «культурного достояния» среди тех, кто прежде, видимо, был его лишен, — но она совершает существенный переворот в «культуре» как таковой, в направлении, уже предопределенном сущностью культуры.

Отныне культура означает <следующее>: «культуривировать» культуру; подразумевается при этом, что имеется некоторая более обширная область, в рамках которой культура может быть взята на службу.

Как только культура превращается в культуру культуры (*Kultur-Kultur*), сами культурные ценности пропадают из горизонта представления — даже *эти наглядные представления целей* становятся излишними, а идея целеполагания и даже целеосмысления крайне странными. Самый жуткий род (*die unheimlichste Art*) бес-цельности начинается с превращения культуры в культурную политику.

18 Это означает не то, что у людей нет «целей», — они ведь обязательно *имеются*, причем для этого даже не требуется памяти, — но то, что *при* такого рода целеобладании и «уверенности» в цели и *благодаря* им сами цели становятся излишними и к ним пропадает интерес (*sich wegwenden*) и что этот процесс имеет свою собственную причину в том, что вообще человек как Subjektum истолковывает человеческое бытие как «культуру». То, что *уверенность* в цели, принявшая обличье «культурной политики», может *быть* предельной и упорнейшей формой бес-цельности, заложено в сущности Нового времени. Лишь осознав эту связь, мы впервые вступим в область не поддающегося расчету — коль скоро полагаем его как нечто *сущностное*, а не только как отрицание и предел поддающегося рас-

чету, — ибо также существует поддающееся расчету как ошибочное (*ein Verrechnetes*); если мыслить в таком духе, мы в конце концов увидим в суждении, что уверенность-в-цели якобы есть бесцельность, лишь надуманный «парадокс». Для парадокса в этом бытийно-историческом мышлении уже нет места. «Парадокс» есть только обратная сторона диалектической абсолютной метафизики безусловного и потому неизбежно застревает в ее основной позиции.

13

Заблуждение (*Irrge*) есть сокровеннейший дар истины — ибо в нем даруется сущность истины как стража отказа и как чистейшее сохранение Бытия в незаметной защите вечносущего. Конечно, заблуждение — это не «ошибка» (*Irrtum*), установленная неправильность (*Fehler*), нехватка (*das Fehlen*) истины как правильности, — но то, что относится к «здесь» — здесь-*бытия* (*zum Da — des Da-seins*).

19

Заблуждение никогда нельзя лучше выявить благодаря обладанию «истиной» и тем самым схватить и им владеть, но оно постигается только в *блуждании*, — но как же редко дозволено человеку «блуждать», как часто мы должны довольствоваться исключительно тем, что исправляем неправильное и за пределами заблуждения, обезопасив себя, создаем обходной путь (*Umtrieb*), с помощью чего и выдаем «результаты».

14

Философия: помогать вывести за пределы «сущего» и слишком сущего в Бытие, чтобы быть в состоянии вспомнить сущее.

15

Не поддающееся расчету (Unberechenbare) — если бы оно было только ир-рациональным, то и рационализм в конечном счете мог бы торжествовать над ним. Но *не-поддающееся* расчету есть то, что расчету (Berechnung) и его границам только и создает пространство, — и открывается только тем, кто также больше не «рассчитывает» на *не-поддающееся* расчету, а⁹ вы-терпливает его толчок как о-своение в Бытие — будучи готов к толчкам. (См. выше S. 1.)

20

16

Сегодня нет ничего легче, чем «успех», — но нет и ничего столь же несущественного. Что происходит в эпоху, в которой успех выступает не только как свидетельство истины, но как она сама, в смысле истинного и «действительного»?

17

У нас *имеется* Имперский институт истории¹⁰ — читай: историографии — но почему? По той же причине, по которой нам *не дано* иметь мыслителя-историка и по которой *распространяются* христианские литераторы-историографы.

9. Так в оригинале. — *Прим. пер.*

10. [Имперский институт истории новой Германии был основан в 1935 г. рейхсминистром воспитания, образования и народного просвещения Бернхардом Рустом. Одной из рабочих областей занимался исследовательский отдел по еврейскому вопросу.]

18

Всякая *безопасность* имеет странную «тенденцию»: отторгать обезопасенного от того, от чего она защищает и что она охраняет, и тем самым притуплять его пустоту, каковое состояние производит впечатление надежности, хотя на самом деле оно хуже, чем небезопасность, — это просто разрушение бытия.

19

В *науках*, к счастью, не бывает заблуждений, а есть только ошибки и неправильности. Глубина той или иной *философии* измеряется — если имеется какая-нибудь мерка — ее способностью заблуждаться (zum Irren). А поскольку заблуждение (die Irre) никогда не может быть сознательным и деланным, но происходит из затягивающего «потока» самого Бытия и является неизбежным, сила заблуждения (Irrungskraft), свойственная мышлению, кое-что говорит о близости мышления к Бытию.

21

20

Вот что легко путает эпоха, забавляющаяся фактами и радующаяся делам.

Считается «близостью к действительности» принимать наличные ситуации современности такими, какими они есть, доказывать работоспособность и собственное умение скорым и непосредственным раздуливанием этих ситуаций и с помощью такого доказательства силы претендовать на доказательство «истины» собственной позиции. [Например, теперешняя проблема безумного «дорожного движения» — чье «откуда» и «куда» (в существенном!)]

вовсе не ставится под вопрос — должна быть именно разрулена; не видят того, что безумие в результате утверждается еще основательнее, чем если бы его оставили в покое; считаются с фактами — т. е. хотя состояние опьянения и растущее пьянство очевидно являются «причинами» дорожных происшествий, люди не думают о том, чтобы предотвращать сильное опьянение, но принимают его как факт и требуют только, чтобы в подобном состоянии человек не садился за руль, что он как раз и собирается сделать и делает.]

Эту близость к действительности, к фактам не следует, да и невозможно забалтывать здесь путем умничающего «морализирования». Необходимо только указать на определенную *путаницу*: одно дело — признание современного состояния «сущего», поскольку оно *есть*, не задумываясь (*bedenken*) о бытии, а другое дело — обдумывать Бытие и сущность эпохи и относиться к ним всерьез, ибо это осмысление мыслит и утверждает не нечто наличное, но нечто бывшее в его будущем — оно ищет не близость к «фактам», поскольку они и суть факты, но ввязывается в историю Бытия и *вопрошает*, к какому решению она дрейфует. Те маниакальные любители фактов являются «идеалистами», они живут своим «идеалом» преодоления имеющихся трудностей, если только это преодоление и если при этом нечто вступает в «действие» (*etwas zum «Einsatz» kommt*). А те, кто далек от действительности, — «реалисты», они принимают вещи такими, какими они *суть*, т. е. в соответствии с Бытием, которое в них заявляет о себе, — однако только при длительном осмыслении. Но «идеалисты» будут считать себя подлинными реалистами, а «реалисты» не согласятся с тем, чтобы их принимали за «идеалистов». И поэтому понимание здесь невозможно,

а путаница как таковая не становится очевидной и подавляется из-за неизбежного публичного господства псевдореалистических идеалистов (называемого также «героизмом»). Но это есть нечто неудержимое (в бытийно-историческом понимании), ибо в нем Новое время реализует свою сущность (Wesenserfüllung).

21

Всякое осмысление, чем сущностнее оно начинается, порождает опасность перепрыгивания через сущностные предварительные ступени исторически необходимого. Вот почему оно должно обладать способностью, оставаясь в опережении, все же отпрыгивать назад, чтобы не упустить то, что было перепрыгнуто в прыжке вперед. «Самоутверждение немецкого университета»¹¹ заблуждается, поскольку перепрыгивает через сущностную закономерность «сегодняшней» науки. Оно опять-таки заблуждается, полагая, что перепрыгиванием снова придет к «науке», хотя вместе с Новым временем закончилась и «наука», и мы не знаем типа (Weise) будущего знания и его оформления, — мы знаем только, что простая «революция» в сущем без изменения Бытия больше не создает изначальную историю, но только укрепляет наличное. Вот почему и первый шаг к подготовке изменения Бытия не должен бы дожидаться <прихода> «национал-социализма», как и то вопрошание не может претендовать на то, чтобы считаться «национал-социалистическим».

24

11. [Martin Heidegger: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. In: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. GA 16. Hrsg. von Hermann Heidegger. Frankfurt am Main, 2000, S. 107–117.]

Здесь соотнесены области, которые непосредственно не связаны друг с другом, но опосредованно различным образом одновременно давят на решение о сущности и предназначении немцев и тем самым о судьбе Западной Европы. Простой расчет «точек зрения» может здесь обнаружить только «противоречия» и даже такие противоречия, которые совершенно не обязательно учитывать, поскольку господство национал-социалистического мировоззрения не вызывает сомнений.

К сущности мировоззрения относится то, что оно не может и вовсе не желает выходить в осмыслении за пределы этой победы, ибо оно должно утверждать себя — если оно себя понимает — исходя из присущего ему «самосознания», как «безусловное». Римский папа, который пускается в переговоры в области догматики, не является «наместником» Христа на земле, — но он, с другой стороны, является главой церкви лишь тогда, когда одновременно заботится о том, чтобы церковь, в соответствии с меняющимися временами, могла позволить все возможное и даже противоречащее себе, дабы сообразно продвижению западноевропейской истории в «культуру» христианство сохранилось как культурное христианство, в результате чего особенно надежно было бы защищено спасение душ верующих. Протестантизм погибает при этом, потому что не понял, в какой мере единство «веры» и «культурного созидания» неизбежно требует двойной бухгалтерии, для освоения которой мастера вычислений и расчетов должны проходить длительное обучение. В новоевропейских формах человеческого бытия — в мировоззрении — единство «веры» и «культуры» проявляется особенно четко, и не только из-за зависимости мировоззрения от христианского «начала». Школьное обучение

и воспитательные заведения как сознательно учрежденная <система>, «надзор» за мировоззренческим воспитанием как жестко выстроенное предприятие — это не произвольные и искусственные или насильственные выдумки, но сущностно необходимые <элементы> мировоззрения, вступившего в решающую <фазу> своего «самосознания». Ему чуждо осмысление, оно для него всегда — путы.

22

Во времена перехода нетерпение лучших <людей> часто склоняется к тому, чтобы сразу же и всегда настаивать на «*позитивном*» и таким образом надеяться «позитивное» ложным весом и искать его на неверном, ибо временном месте. Подобное стремление — его охотно называют «здравым» — заступает дорогу самому себе, коль скоро переход из бывшего в грядущее настолько всеобъемлющ, что всякую деятельность и мыслительную <активность> осуществляющих переход надо полагать уже *вне* «или-или» позитивно-негативного и оптимизма-пессимизма.

26

Немногие в состоянии выстрадать одинокую жесткость и двусмысленную путаницу долгой эпохи перехода, никто не может это вытерпеть, потому что это было бы бегством — желание «преодолеть» это с посторонней помощью (*mit einer Aushilfe*).

23

Язык. — Языковой обычай (*Sprachgebrauch*) и «пользование языком» («*Sprachgebrauch*») — это не одно и то же. Существует обыденное изнашивание слов (*Sprachvernutzung*), которое, как привычка, господствует над повседневностью; и существует скры-

тая закономерность слова, проистекающая из истории Бытия.

Для вопрошающих публичное «пользование языком», а в особенности относящееся к той или иной эпохе, которая утратила всякое благоговение перед словом и не способна его возвратить с помощью собственных средств, *вовсе не обязательно* (Erstverbindliche), что вынуждает вопрошающих вернуться к сущности слова, которая творит язык, пока он в <ходе> «употребления» вновь не претерпит изнашивание.

Так, например, если кто-нибудь под словом «предприятие» (Betrieb) понимает только предприимчивость (Betriebsamkeit), — а это слово можно так понимать, — то этот человек не хочет задуматься, почему существует такое «предприятие», в чем основание его сущности, в какой мере не-сущность не является в конечном счете сущностной для определенной сущности. Отчего слово должно получать не только свой сущностный вес, так что в его употребление, и прежде всего в то, что оно именуется, входит осмысление. Мы слишком поглощены расчетами и вычислениями, а потому также требуем однозначности словоупотребления в смысле чего-то «нормированного»; люди полагают, что служат чистоте и «благу» языка, не замечая того, что его сущность бездонна и требует весьма свободного и обдуманного отношения к себе.

Почему язык французов подчиняется академическим правилам?

«Негативное». Величайшему и лежащему на поверхности и удобнейшему ложному толкованию подвержено всякое мыслительное «нет» — его вос-

принимают как чистый отказ и отвержение, а то и выражение досады и раздражения.

28

В действительности это борьба за самое сущностное «да» полной сущности Бытия и попытка выйти из «самого противоречивого» (как это может показаться) в другое «позитивное»; ведь всякое позитивное, когда оно непосредственно высказано и закреплено как учение, и подавно подвергается ложному толкованию — и при этом даже упорнее всего способствует ложному толкованию Бытия. Самым характерным признаком расхожего лжетолкования мыслительного «нет» и «не» является способ неверного употребления всякого высказывания о «ничто»; <вот и> «нигилизму» дается только негативная оценка, вместо того чтобы его постичь по крайней мере «позитивно».

25

«Духовное» «воспитание», если таковое существует, может быть только нацелено на пробуждение людей и собирание их как пробужденных, которые способны выдвигать *требования* и не способны ни на что другое. Требования проистекают из притязания, — но до чего должно доходить притязание, чтобы требование действительно требовало, т.е. всегда предъявляло *чрезмерные* требования. А откуда взяться притязанию, если не из укорененности в сущностной нужде. Но где те, кто *порождает нужду* (Notschaffenden) в эту эпоху? Не должно ли ему <, порождающему нужду,> показаться воплощенной бессмыслицей «воспитание», которое предполагает подобное? Разумеется, и это даже не причина возмущаться этой эпохой. Напротив, в ситуации, которая уже является бедственной ситуацией (Not-lage) или по крайней мере первой ее зарницей, мы

29

должны осмыслить то, что «воспитание» привычно для нас еще только в форме данной эпохи и для порождающих нужду должно быть ошибкой, которая вскоре проберется в учреждения и сделает <их> неподходящими для претерпевания нужды.

26

Проистекают ли притязания из *сверхтребований* (Zumutungen)? Но кто они — те, кто предъявляет эти сверх-требования (Zu-mutenden)? Какое мужество (Mut) должно прежде всего войти в душу (Gemüt), если кровь еще течет и поток должен иметь направление, а направление — обладать пространствообразующей силой?

Мужество к истине Бытия, мужество к наидостойнейшему вопрошания — к постижению на опыте, что само Бытие есть о-своение (Er-eignung), — само сверхтребование не исходит от человека, но входит в человека, когда он выпутывается из захваченности субъектом.

30 Но насильно этого не добиться — даже воспитание слишком слабо для этого. Остается только одно: помочь выйти (hinaushelfen) в Бытие, указать с предельной незаметностью на историю Бытия, да и вообще помочь <войти> в *историю*.

27

Если человек полагает себя как Subjektum, но не понимает субъекта исходя из субъективности — на основе самосознания — и в конце концов отказывается *развивать его* (ср. ход развития немецкого идеализма), если Subjektum воспринимает лишь само лежащее перед ним как наличное, и если это наличное постигается «биологически», и если биологическое

«сосредоточивается» только на связанном с кровью как собственно наличном, и если это собственно наличное превращается в собственного носителя наследственности и «историю», то все это для становящегося все более грубым и поверхностным мышления, возможно, делается весьма понятным и даже новым, но более решающей в этом истолковании субъекта является редкостная «решимость», с какой человек здесь выходит в предельное наличное и делает окончательным шаг Декарта, который *никогда не вопрошал* об истине (смысле) <слов> *sum qua esse*¹² и само забвение бытия еще держит в забвении (см. S. 57). Но как должна отсюда, — где все это нашлось в соответствующей ему величине гигантского, — встретить сочувствие догадка, что человек может и должен измениться и что это изменение исходит из самого Бытия и *потому* должно настичь человека не только *как* сущего, но *в* его Бытии, каковое скрытое человеческое *бытие* имеет основание и сущность в том единственном <обстоятельстве>, что оно *должно быть* в себе обоснованием истины Бытия. Насколько пустым и абстрактным и нереальным должно хотя бы слышаться «Бытие» по сравнению с тем наличным <звучанием> «крови». Сколь далек человек как субъект — *как* точка отсчета для всего сущего — именно от Бытия, так что он больше не может знать свое собственное происхождение как субъекта и прежде всего *не* вправе *желать* знать, и это привело к господству Subjektum на основе еще не завершенной истории Бытия, в которой φύσις дает возможность возобладать противосущности (Gegenwesen) «махинации». Антропология есть принятая новоевропейским человеком

31

12. Я есмь как бытие (лат.). — Прим. пер.

32 мера предосторожности, посредством которой человек доводит себя <до такого состояния>, что уже больше *не* желает знать, кто он есть, и это нежелание, однако, выступает в таком виде, будто впервые было постигнуто, кто таков человек и благодаря каким подготовительным мероприятиям он — как этот человек — сохранится на «вечные» времена. Достаточно, чтобы некто сначала продумал гигантский <масштаб> этого самоизоляции человека от себя самого и от всякой вопрошающей борьбы за его сущность во всех направлениях, чтобы подвергнуться натиску ненемецкого и безнемецкого, которое прорвется в этом несобственном субъектном толковании человека и опять же в таком виде, будто оно понимается именно как <самое> немецкое.

28

В последние годы мы много говорим о роке «интеллектуализма» и о вреде, который нанесло поверхностное образование (*Halbbildung*) духу нашего народа. Возможность некоего антропологического образа мысли вполне узнаваемого типа есть, пожалуй, в самом деле сильнейший аргумент в пользу «справедливо» утверждаемого господства полу-образованности (*Halb-bildung*), *неспособности-больше-думать* и *нежелания-больше-вопросать*, в пользу незнания того, в какой мере немцы еще «действительно» думают.

29

Знание и действие. — Следует признать, что мышление само по себе не в состоянии непосредственно «воздействовать», особенно если «воздействие» и «действительность» оцениваются согласно числу

и мере изменений в наличном. Надо признать, что мы нуждаемся в действующих. Но также надо на минутку задуматься, на что же *воздействует* *немышление* и *незнание*, *эти* «воздействия» еще более колоссальны, чем все успешные деяния, но они также еще более необходимы, если, с другой стороны, сущность Нового времени не может избежать своего завершения и даже в нем должна утверждать определенное «величие» (Größe).

Все подобные «размышления» *никогда* не стремились лишь фиксировать «ситуации», видеть их в «черном» свете или даже «критиковать», не имея возможности расхваливать действенное средство <их> изменения. Но всегда нужно только *выходить в мышлении* (hinausdenken) из указания на ближайшее в само Бытие и его простое основное движение; но это опять-таки не для того, чтобы вместо культурно-критического получить лишь «метафизическое» *знание*, — более того, целью всегда является *осмысление* — перемещение человеком самого себя в область истины Бытия, что означает подвергание себя нужде и принуждению к превращению, которое уже старше, чем все историографические происшествия, и одновременно моложе, чем новейшие достижения. Ибо *это* превращение человека из субъекта в основателя и стража Da-sein есть необходимость самого Бытия — оно требует подобного превращения с древности, поскольку Бытие как таковое есть только промежуток, в открытости которого боги и люди делаются узнаваемыми друг для друга и пригодными к тому, чтобы вместе воздвигнуть сущее в целом во славу Бога и <для прославления> человеческого дерзновения.

В *каком* основном движении Бытия колеблется наша — историографически не распознаваемая — история? Что такое само Новое время в коротком

отрезке западноевропейской истории и ее немногих, простых толчков Бытия? Является ли Новое время освобождением *несущности* (Unwesen) Бытия (порожденной ею махинации) в принадлежность к его сущности? И положит ли эта сущность — столь совершенная в своем первом начале — *другое* начало, в колее которого простота и тишь Бытия только и создает избыток самопринадлежности (ein Übermaß des Sichgehörens) в борьбе за богов и людей, в чью эпоху разбиты не только *древние* скрижали «ценностей», но и все «новые», поскольку убожество этих «ценностей» уже не находит прибежища во времени-свободном-пространстве (Zeitspielraum) истины Бытия, так что оно дарует себя — как о-свое-ние в бездонности — в свою сущность (которая старше, чем его первая), отказываясь от своей глубины (Innigkeit). Уразумеем же из этого, что основным порывом Бытия, трепещущим в виде Нового времени, является *обезбоживание*: развитие и укрепление нерешенности <вопроса> о Боге вплоть до его <Нового времени> конца.

Некий *Бог* есть только Тот и Та, кто отрывают человека у «сущего», понуждают Бытие как промежуток для них самих и для людей; Те, кто должны прийти первыми, если народ должен обрести свою сущность.

Но Бог никогда не является «предметом» христианской тактики и политических мероприятий и опьяневших от «результата» «заговоров», в которых, возможно, стали бы «ощутимыми» подобные «предметы».

Новое время — эпоха, которая тем больше укрепляет свою сущность, чем больше задумывается лишь

о том, что она делает. Но «она делает» только то, что должна делать полнота субъективности — само-сохранение в отсутствии-осмысления — возможно, вплоть до саморазрушения. Но отсутствие-осмысления не есть простая слепота, напротив: гигантская расчетливость (*das Riesenhafte an Berechnung*), и именно этого требует гигантский разгул (*das Riesenhafte an Losgelassenheit*) инстинктов насилия и разрушения.

36

31

Философия: возможно, мы уже слишком долго и отвлекаясь от всего остального свыкались с тем, чтобы находить и искать раскрытия сокрытого в сказанном и сделанном и тем самым публично выраженном. И возможно, наши притязания на сокрытое, особенно на высоту и сущность сокрытости, — весьма обычные, и поверхностные, и грубые. Стоит ли еще тогда удивляться, если человек мало знает о событии умалчивания, а главное — не желает знать. Он должен был бы здесь натолкнуться на силу, которая без его ведома уже давно поколебала его повседневные поступки и самосохранение. Но мог бы настать момент истории, который потребовал бы от человека чего-то такого, что это умалчивание, собственно говоря, и осуществляет — пусть лишь на один миг, чтобы помочь истории совершить ставший необходимым переход. Возможно, человек на некоторое время даже решился бы на знание об этом мгновении и вместе с тем на отказ организовать и вынудить предстоящий ему переход, скажем, согласно господствующей привычке «сознательно» и с помощью ряда мероприятий. Однако, когда и где найдутся те, которые достаточно ясны в своей сущности и достаточно сильны в желании опереже-

37

ния (im Vorauswollen), чтобы осуществить тот осознанный отказ хотя бы на время — до тех пор, пока будет создана возможность передачи этого осуществления и <вырастет> поколение скрытых стражей тишины. Мыслители в окружении этих необходимостей обязаны заранее <всё> обдумать вплоть до основы решения молчать и до принятия <ответственности> за каверзную многозначность подобного молчания (оно кажется недовольством, страхом перед высказыванием, следствием «неудачи», надменностью, а что оно такое *есть*, никто не может узнать, если только сам человек не будет принужден к этому и вынужден стать Необходимым). Но это молчание — оно не равнозначно «неопубликованному» — может обладать силой <прорыва> в будущее при условии, что область истории не отрезана окончательно, поскольку человек уже не призван обустроиться в бездонном. Ведь немногие великие перемены в истории — это лишь краткий просвет простоты Бытия, которое в силу своей единственности вновь и вновь требует преодоления застоявшегося сущего и только в редких случаях находит у людей отклик на это требование.

В этом *отсутствии* толчков бытия заключается возможность навязчивого, и шумного, и привычного сущего, принимаемого за «сущее», — т. е. обыкновенно так понимаемая «история». Если же народ, который, как немцы, в отношении к спасению истины Бытия имеет необычную задачу и раскрывается, чтобы самое обычное превратить в закон своей «жизни» и полностью отказаться от своего предназначения или, точнее, от его завоевания, то сам этот процесс опять-таки столь необычайный, что осмысление должно остановиться и задаться вопросом, не происходит ли здесь нечто необходимое, поскольку те, кому предлагается нечто сущност-

ное, должны с этим поощрением еще и принять необычность крушения и блуждания. Тогда никак уж не избежать того, что человек пробудится к еще скрытой сущности истории, а эта сущность, кажется, терпит ныне поражение в столкновении с господством историографии (в широчайшем смысле). Историю не спасти, заботясь о дальнейшем продвижении и «будущем», т. е. о сохранении-в-том-же-духе существовавшего до сих пор, к чему как раз относится прогресс, — историю можно спасти, только если «спасение» само по себе есть созидающее оправдание еще не основанного, когда *сущность* истории и *знание* об этой сущности участвуют в формировании *истины* Бытия.

39

Натиск глубиннейшего мышления, постоянно предпринимаемый заново в длительных усилиях, чтобы истину Бытия — только как вопрос — сделать необходимой и в ее необходимости принудительной, придает «изнутри» немногим попыткам кое-что сказать об этом отпечаток, который во внешнем проявлении никогда нельзя пронаблюдать и отобразить.

Отсюда можно заключить, что тишина истории Бытия должна оставаться только смутно угадываемой. Но то, что таким образом в нашем расчете выглядит *неопределенно*, есть по сути непоколебимая бездна простого: порой Бытие дает возможность стать Богом и приводит человека в трепет от этого становления, чтобы он вспомнил о сущем в его истине бытия (не в ближайшей и всегда ближайшей предметности). Поэтому человек должен познать простое сущей вещи в беззаботности, — чтобы предощутить остроту восстания Бытия, — и воспринять последнее рассеяние этой бури, чтобы обнаружить вещь всецело в ее замкнутом покое. Он должен держаться в буре и в покое одновременно и таким об-

40

разом сохранять невозмутимость, чтобы взаимную принадлежность того и другого осознавать как отклик истины Бытия.

32

«Диалектика». — Она не случайно господствует с того момента, когда Платон постиг сущность (Seiendheit) как ἰδέα . Именно Гераклит и Парменид не знакомы с «диалектикой»; если мы их (Гераклита и Парменида) так «читаем», то благодаря платоновской, а затем гегелевской трактовке. Влияние «диалектики» в обыденном мнении и высказывании состоит в том, что мы постепенно утрачиваем способность делать или только заранее осознавать то, что всегда, как кажется, удается диалектике: *преодолевать противоречия*. Диалектическое преодоление обладает некоей каверзностью, ведь оно как раз оттесняет назад в противоречия и их сохранение (этим «живет» любая диалектика») и вовсе не спрашивает, не является ли то, что несет в себе противоречие, совершенно другой сущностью, и прежде всего — лишь истоком противоречивости как противоречивости представления? Диалектика есть продолжающееся усиление принципа блокировки мышления (представляемой) сущности сущего <исходя> из истины Бытия. Преодоление противоречий как снятие <их> служит укреплению представленного *единства* — <исходя> из *него* и ради *него* должен мыслиться любой шаг.

Это «единство» есть единство «системы» и *подобно* системе. Подлинная диалектика возможна только в Новое время, а точнее — лишь после того, как Кант благодаря постижению «трансцендентального» понял *субъективность*, а значит, отношение представления к объекту, таким образом, что теперь

сам Subjectum *сущностно* (wesentlich) смог входить в диалектическое движение, причем так, что только *это* движение привело к развитию субъективности в ее абсолютности.

В немецком идеализме осуществились «сдвиги» мышления, которые мы, глядя в простое целое и на основании новоевропейской трактовки сущего и истины, еще вовсе не понимаем в их бытийно-исторической единственности. Придется подождать будущих мыслителей, которые творчески дорастут до этого немецкого натиска на целостность сущего и не увязнут в историографическом толковании. Поскольку до сих пор должно было сохраняться только это толкование, теперь в адрес эпохи немецкого идеализма — если не считать пустых культурно-политических поклонов — <звучат> лишь грубые проклятия. На некоторое время из этого последует, что в мыслительном преодолении «диалектики» на основе ее величайших и необходимейших образов нет нужды; а это означает: сущность Нового времени закосневает в «своем» отдалении от этой нужды. Но подобная закоснелость означает затягивание истории бытия и ее решений. А что, если это затягивание есть форма — преждевременная и непознанная, в которой заявляет о себе истина Бытия, — «т. е.» отказа?

42

33

После *Гёльдерлина* и после *Ницше* для немцев больше не существует ни поэтического творчества, ни мышления, которые могли бы сущностно — основывая историю, — быть бунтом против Бога (Aufruhr mit dem Gott), если при этом на карту не будет поставлена последняя сила последних решений. Но потому и уклонение от них и тем самым прекра-

щение поэтической и мыслительной деятельности стало делом обычным, и даже востребованной системой (Einrichtung).

И, говоря об «одиночестве», мы чрезмерно возвращаем только значимых в будущем поэтов и мыслителей в местное и привычное <пространство>, как будто они выделились лишь там, где вошли в историю, «вокруг» которой не только ведут борьбу (ради общей, а не собственной пользы, ради сохранения «субстанции» народного тела и т. д.), но где *борьба* за самую сокровенную сущность самих немцев только и дошла до *того*, за что и нужно бороться: но *борьба за борьбу за сущность* — это не чрезмерное возвышение и запутывание выматывающего себя себялюбия, но разворот в непреходящую простоту и далеко простирающийся покой почитания еще сокрытого предназначения. Вот почему над поставлением-себя-на-карту в этой борьбе, внешне неприметным, <разливается> спокойное сияние. Поэтому даже готовящиеся к этой борьбе не узнают ничего о ней самой. Поэтому именно им отказано в любом одобрении с какой бы то ни было стороны — даже в виде мнимого содействия. Поэтому некоторые из тех, кто нигде не отмечен, должны ставить себя на карту в последних решениях вопрошания: они должны не только выпасть из своего времени — что при сегодняшней сноровке историографического распоряжения всеми полуфабрикатами (Mischküche) не сложно, — но прежде всего не вправе впасть в свое время; если удастся это самое трудное, тогда они благодаря этому становятся теми, кто неопределимо, но все же *есть «здесь»* (da-sind). И *они* «встретят» лишь тех, кто способен на *то же самое* — быть здесь. И эта «встреча» не будет отдохновением в доступной взаимному дарению современности, но призыванием-себя (Sich-Zuru-

fen) и вызыванием-себя (Sich-Hinausrufen) в будущее, прохождением по путям уходящей далеко назад истории Бытия.

34

Если сущность немцев требует от них борьбы за свою сущность и если саму эту борьбу нужно завоевать, а не только ее уже провоевать, то какое безумство ухмыляется сквозь учрежденный ныне процесс воспитания, согласно которому на «уроке немецкого» имеют право голоса только те поэты, которые значительно способствовали <развитию> «народности». И кто тогда рискнет в нынешнем запутанном «времени» установить «навечно», что является немецким и что такое народ, в эпоху, которая, возможно, сама есть только следствие сущностного непонимания немецкого на основе национализма. И даже если кто-либо мог бы <что-либо> сказать о сущности немцев, вправе ли он претендовать на то, что постиг целостную сущность? Откуда эта безумная слепота, с которой сейчас стремятся пустить на ветер сокровеннейшие достояния немцев? Почему всякое воспитание должно в ближайшем <будущем> привести к искажению сущности? А потому, что момент истории еще не понят, современность увековечивается, а история отрицается.

45

35

Народ? — <Что это?> Общность по «крови», по «судьбе», по «труду», по «образу мыслей»? Каким образом и при чем тут кровь, судьба, труд, образ мыслей? — если не человек мыслится как Subjektum, а это наличное классифицировано в соответствии с телесной, душевной и духовной организацией,

чтобы сделать целью его самого и его сохранение и при этом дать проявиться всем равномерно?

Не возвышается ли тут «массовость» до «уровня» личности, а условие — едва ли обдуманное и понятное — до безусловного? Не является ли все чересчур легким, поскольку выискался низкий противник? Не граничит ли это с роком, поскольку это «мыслится» отчасти хорошим и наилучшим образом? Но можно ли избежать этого, пока мы пребываем на грани безысторичности?

36

46 *Кант*: не вычеркнуть ли его из истории немцев после того, что он сделал в отношении «народности»; даже если ставить ему в заслугу «категорический императив» с его «национальным» влиянием, императив мыслится как «человеческий», а не «народный». Для чего еще нужен Кант, для чего вообще нужны еще «мыслители», разве что для упоминания на культурно-политических мероприятиях, чтобы не осрамиться?

Но если спросить серьезно — для чего еще Кант? Чтобы на его произведениях упражнять свое мышление? Чтобы историографически доказывать, что у немцев и такое когда-то было и что отсюда началось «историческое» влияние на последующие столетия? Но насколько маловажно все это — или все-таки, несмотря ни на что, в этом творчестве (*Werk*) еще происходит нечто связанное с будущим, столь «актуальное», что имеет отношение к теперешней современности в ее сокрытой сущности? Понимание *трансцендентальной* субъективности субъекта — разве это не значительный шаг, благодаря которому субъект как таковой представлен глубже и тем опаснее, а значит, и насущнее? Не проявится ли в этом

мышлении область, которую когда-нибудь обязательно должно вначале пройти преодоление Нового времени, если этой эпохе не суждено загнутаься в результате слепого самоуродования?

Для чего еще Кант? В качестве *некоего* еще не проторенного пути, чтобы поддерживать осмысление новоевропейского человека на должной глубине; ибо только благодаря Канту заранее подготовлена далеко еще не исчерпанная возможность уберечь понимание субъективности субъекта от более грубых ошибок психологических и биологических толкований — т. е. вернуть антропологию на метафизический уровень, на котором полемика с ней станет по-настоящему трудна и тем самым превратится в борьбу. Но последняя должна начаться, потому что лишь борьба есть форма, в которой мы проникаем в нашу сущность, и потому что эта борьба должна быть борьбой осмысления.

Почему же Кант? Потому что он немецкий мыслитель, который наиболее немецким образом — по-западноевропейски — мыслил «человечество» — т. е. в своем понимании мыслил сущность человека? Почему же Кант? Потому что он есть толчок (Anstoß) в нашей истории, один из тех толчков, которые набирают силу, лишь начав ударять, которые тем богаче и исторически восходят к своей единственности, чем меньше их делают для какой-либо краткосрочной современности так или иначе — используя или отвергая — «сопряженными с современностью».

Противники-современники одной эпохи всегда смотрят только в то, что было, а ведут себя, однако, как преемники. Но основа грядущей будущности

48 Западной Европы закладывается не теми, кто является только противником наличествующего, но теми, кто станет *сопротивляющимся* в столкновении с толчками, которые в свое время возникнут из потрясения Бытия. Толчки нуждаются в сопротивлении, чтобы <можно было> собрать все силы и таким образом победить. Эти сопротивляющиеся должны в своем времени быть истово вне его. И они должны смириться с тем, что их будут принимать просто за противников, которые ведь равносильны тем, кто их принимает за таковых. И эта путаница закончится лишь тогда, когда сопротивляющиеся получат противников в качестве «последователей» («*Gefolgschaft*»). Но сопротивляющиеся теперь должны также знать, откуда исходит настигший их толчок Бытия, они должны развивать в себе готовность к истине Бытия; и так как сама она <эта истина> пока неизвестна, они должны сперва ее выспросить.

Не может не возникнуть великой путаницы при очередной <попытке> создать пространство, защищающее от плоского и беспространственного (*gegen das Platte und Raumlose*). *Заблуждающиеся*, которые оставили за собой равно далеко все правильные и неправильные <вещи>, способны только обойти время-свободное-пространство Бытия (*Zeit-Spiel-Raum des Seyns*) со страстью и постоянством и решимостью, необходимыми, чтобы для Бытия вообще открылся просвет, в котором оно открыто откажется от себя и этим толчком самоуклонения толкнет созидающих туда, где для них станет понятным сущее как сохранение Бытия. Чтобы сущее стало сохранением, истина Бытия должна найти основание. Чтобы это произошло, нужно заблуждение, которое из горящих сердец блуждающих воспламенится и засияет как ночь. Может ли наступить новый день, если у него заранее отняли ночь

49

и всё подавили в сумраке отсутствия решения, а сам сумрак остается в нерешительности, является ли он утренними сумерками или вечерними, но тем ревностнее расточает себя как свет, в котором каждый понимает каждого и при котором все со всеми становятся запанибрата?

38

Острейшее противоречие с виду обладает величайшей силой преодоления, а подобные противоречия обычно проявляются в «антитезе». Но противоречие никогда не является преодолевающим; всякий преодолеватель должен сперва преодолеть само противоречие; тогда он поймет, что «антитезы» неизбежно отстают от того, чего он только и может хотеть. Вопрос об истине Бытия никогда раньше не был и никогда впредь не будет «антитезой» к вопросу всей метафизики Западной Европы: что есть сущее? Этот вопрос, напротив, изначально настолько *иной*, что он уже больше не может ставиться «против» метафизики, но стоит «за» нее, причем дело тут уже не в непосредственном одобрении, но в превращении <вопроса> в более простую необходимость. Поэтому «антитезы» *могут* сказать существенно больше, чем кажется; это справедливо для далеких просторов мышления, которое осуществлял *Ницше*, хотя он и застрял в «перевороте».

50

39

«Экзистенциальная философия» — это новоевропейская философия, которая «этически» трактует «Subjektum» не просто как «личность», а одновременно ставит всю науку и всю метафизику, пусть и различным способом, на службу «апелляции» к «субъекту» — тре-

буквально «коммуникация» лишь подтверждает этот «субъективизм». Видимо, не зная этого, «экзистенциально-философское» восприятие «науки» и «метафизики» разгоняет *пред-ставляющее* отношение к сущему до крайней степени, и все приходит к зависанию в неопределенности, которая может спасти себя только в «охватывающем». То, что осуществленная в контексте *вопроса о бытии* «экзистенциальная аналитика» *Da-sein* определяет «экзистенцию» исходя из *Da-sein* и никогда не определяет человека как субъекта через экзистенцию, должно было стать ясно каждому, кто сделал попытку вопрошания о бытии, не цепляясь за слово «экзистенция». *Экстатический* характер, присущий всем «экзистенциалам», делает совершенно невозможным всякое сочетание этой принадлежащей только вопросу о бытии «экзистенциал-аналитики» с сущностно субъективистским «прояснением экзистенции». Но как часто невозможное становится сегодня возможным! «Экзистенциально-философию», которую в подлинном виде реализовал только Ясперс, можно во многом распознать непосредственно по ее принадлежности к Новому времени.

Уже членение ее «систематики», которая по сути получилась кантовской, с центральным положением экзистенции или «прояснения экзистенции», характеризует основную установку. Поскольку ни в одной новоевропейской философской базовой установке история не может стать сущностью мышления, историография должна выполнять «роль» «систематики» и приводить к огромному разнообразию в историографически-психологической переработке предшествующей традиции мышления. Обширность всех этих «философий» выросла не из внешнего замысла полноты, но из глубоко скрытого исторического отсутствия решения в сущностных

вопросах и их истории. Тип подобного мышления требует уравнивания с прошедшим, а это означает уничтожение себя самого, при условии если вообще подлинное ядро развило формирующую силу.

40

Одиночество Ницше.— То, как оно воспринимается и оценивается, есть оселок <, по которому можно измерить> тип и глубину понимания его вопросов. Люди склонны трактовать это одиночество как уход из современной <ему> публичности, <полагая,> что Ницше не мог в ней освоиться; известное непонимание современников здесь тоже призывается на помощь и поясняется <на примере> одного «крайнего» случая. Но это одиночество, пусть и не такое изначальное, как одиночество Гёльдерлина, — отчего оно со стороны выглядело мягче — имело совершенно иное происхождение. Оно должно быть далеким от нас, как первая зарница приближения мышления к области Бытия, — а то, что сочеталось с внешней формой человеческого личного уединения, отход-в-сторону, есть в первую очередь следствие того изначального *одиночества к бытию*. Это одиночество есть встречный жест <по отношению к> единственности Бытия.

53

41

Осмысление — подразумевает не просто какое-то размышление, задумчивость и даже обдумывание, но опережающий прыжок (*Vor-sprung*) в истину Бытия. Эта сущность осмысления уникальна, как и единственность его мгновения. Но это осмысление сразу же подвергается ложному истолкованию, будто оно есть только описание «современного положения».

Или же оно легко приводит именно серьезных людей в «пессимистическое» настроение. Уже потому, что оно вообще — как вопрошание — вспугивает, лишая покоя, что оно ставит перед лицом неосвоенного и требует перехода — и наконец, несмотря ни на что, предстает нетворческим, — оно кажется способным не строить, а подрывать.

Но поскольку тогда несущность прежде всего воспринимается негативно, а всякая пустота считается ничтожной, поскольку мы слишком мелки и не способны на сопротивление, чтобы в этом — якобы только негативном — познать <на опыте> отказ и даже сам этот отказ понимать как Бытие и возводить его в <ранг> знания, в эпоху обезбоживания и отсутствия решения осмысляющие <люди> действительно будут восприниматься как уродливые фигуры и подрыватели, а их близость к Бытию остается скрытой.

Простота (Das Einfache) и одиночество. — Одиночество, если оно не следствие, но причина, не разъединяет и не объединяет, но создает основу и поддерживает принадлежность к Бытию. И поэтому одиночество является предварительным условием для того, чтобы быть затронутым простотой и сделать зримым ее закон.

Простота не терпит историографических расчетов и сравнений.

Простота отказывается от всеохватности.

Простота давно неисчерпаема и поэтому требует труднейшего: способности возврата к тому же самому.

Простота никогда «просто» не попадает в сущее, она есть неожиданный дар тех неузнаваемых дарите-

лей, которые, как блуждающие, создающие нужду (Notschaffenden), противящиеся и настойчивые, достаточно долго и путано готовили стражу для Бытия. (См. Размышления VIII, 38.)

43

История: кто хотел бы решить, не скрывает ли истина Бытия лишь некоторых скрытых и, подобно порыву ветра, заблудившемуся в ответвлении долины, веет над землей и когда-нибудь позволит на мгновение явиться всей принадлежности, и Бога человеку даст вспомнить и человека сделать полезным Богу.

Если бы *претензия человека* — еще нерешительного и лишенного основы стража истины Бытия — к *самому Бытию* не была столь низкой и мелкой, а потому столь исполнимой легким и дешевым образом через сущее, борьба за истину Бытия была бы огнем, а не отлетевшей искрой еще скрытого жара; если бы человек не был защищен от Бытия с помощью сущего или того, что для него им является, то он уже давно должен был бы, преодолевая трудности, карабкаться на вершину изнуряющей гибели-нисхождения. Вместо этого перед нами все более обеспеченная продолжительность и однообразие его претензий и отсутствия потребности в какой-либо цели.

Постоянная внешняя угроза, которая давно уже приобрела гигантские размеры в результате военных и экономических мер, говорит не против этой продолжительности, но «катастрофы» *этого* типа, самоизнурения государств и народов, есть только переходная форма в продолжение остального и всегда более мелкого, все более обширная открытая и скрытая «враждебность» всех ко всем в сущем и в защите *тех самых* учреждений и средствами тех же самых мероприятий — все это указывает на то, что под-

56 линные схватки за Бытие в качестве возможностей все больше исчезают и только напасти в сущем берут верх и претендуют на сущность «борьбы» (<S.> 125). Ведь это бесцельное взаимное перетирание становится основной формой, в которой заявляет о себе и реализуется притязание человека на сущее. *Бытие* (*Seyn*) — т. е. всегда сбывание (*Ereignung*) человека как основателя истины в мимопрохождении Бога — остается для человека настолько изначально недоступным, что он никогда не узнает об этой недоступности и болтается в махинации как несущности бытия, причем она <махинация> повсюду становится для него организацией его «переживания». Но что означает, что человек, принадлежащий Бытию, все больше отказывается от своего притязания на него? Должен ли он быть загнан в это <состояние> тем больше, чем безоговорочнее делает себя сердцевиной сущего? Если это так, то почему? Человек как *центр переживания* сущего в целом считает себя самого центральным сущим для Бытия — причем тем безусловнее, чем меньше отдельный человек полагает себя отдельным, чем больше совместность его общности продвигается в область непосредственно понятного и постоянно и без осмысления остается близкой ему в повседневных делах и страданиях (работа—успех—удовольствие—рождение—смерть — все на уровне повседневных переживаний и тем самым как протекание жизненного потока, который овеществляется в «потоке крови» и делается в нем еще более ощутимым и реальным).

57 Человек как раса и племенное товарищество (*Zuchtgenossenschaft*) может претендовать <на место> наиболее сущего в сущем, и это притязание /в области его понятности/ всякий раз доказывать как правильное (ср. выше S. 38 сл.). Эта правильность есть «гарант» для «истины» всего исхода отсюда

определяемого и переживаемого сущего и, таким образом, есть само истинное сущее вообще, а значит — «бытие». Человек не только становится как человек, animal rationale, Subjectum всего сущего, но внутри Subjektum animal объявляется подлинным Subjectum'ом и тем самым достигается крайняя форма «субъективизма» (в метафизическом понимании), которая может полностью отойти от «яйно-эгоистического» субъективизма и бороться с ним, но одновременно не только позволяет «субъективизм» совместного «переживания», но и настаивает на нем. Только теперь «субъективизм» <становится> всесторонне полноценным и округлым, и только в этой округлости Subjektum человек может без сопротивления сдвинуться с мертвой точки (ins Rollen kommen) и «изнутри» привести себя в движение, — причем таким образом, что вопрос, куда это катится (rollt), утрачивает для катящегося всякий смысл; сам субъект (Subjektum) есть свое собственное и единственное пространство и свое время, — эта безусловность выражается в том, что он характеризует себя как «вечного».

58

Этот «субъективизм» находится во внутренней связи с субъективизмом немецкого идеализма, который уже настаивал на безусловности субъекта, но искал его в разуме как абсолютном самопознании (Sichselbstwissen) (в духе). *Одна* из сторон этой односторонности есть марксизм, который возвел «материю» — чувственное (непосредственное) — в абсолют. Другая противоположная сторона вырастает из вражды к марксизму и спиритуализму. Она превращает плоть и кровь в абсолютный Subjectum, но в то же время пытается снять предыдущие односторонности в себе и описывает дугу от голоса крови и необходимости разведения <людей> до «переживания» и общности собратьев по этому возвращению.

Если только мы примем во внимание, что субъектный характер человека — как новоевропейского — является глубиннейшей исторической силой, то не впадем в поверхностный <подход, при котором> в указанном развитии абсолютного субъективизма видят лишь искусственную «диалектику» или даже только натиск каких-либо случайных «мировоззрений».

59 То, что выявляется в этом развитии безусловного субъективизма народа-расы (*des Rassevolkes*) и борьбы рас и, собственно говоря, подгоняет и поддерживает, есть, однако, *не творческий* прорыв *меняющегося* человека, но сила давления тянущих вниз сил в наличном, ориентирующемся на свою наличную <природу> человеке. Но это «тянущее вниз» понимается только метафизически, а не как моральное или «культурное» обесценивание (*Abwertung*).

Сущность человека напирает на области, в которых могут раскрываться его инстинкты и страсти, что не означает, будто узаконивается разнузданность, — напротив, возникают совершенно новые радикальные формы «дисциплины», которые одновременно в других отношениях не исключают полной распушенности, тем более что уже не воспринимают ее как таковую.

60 Именно на этих стадиях развития всегда остается вероятность «откатов назад», так что прошлое вновь овладевает стремящимся вперед <человеком> и таким образом <ход> истории Нового времени, несмотря на растущие скорости, все больше замедляется, застой становится все неотвязнее, а долговечность этой мешанины всех возможностей субъективизма — все вернее. Лишь когда мы раскроемся и узрим в этом господстве *Subjektum*, как он в качестве сердцевины сущего приносит себя, скажем так, полностью пред

<лицо> Бытия и его истины, мы сможем осознать нужду, в которую непременно должен быть заброшен человек, чтобы обрести себя в своей сущности — <быть> стражей истины Бытия.

44

Согласно большой «Логике» Гегеля¹³, всякого рода «учения о категориях» для каждого мало-мальски образованного ученого философа есть только дело прилежания и сноровки в преобразовании. Однако неснимаемым остается существенное различие: для Гегеля эта «логика» имеет свое абсолютное метафизическое основание, она и есть это основание в целом западноевропейской истории метафизики. Все более поздние учения о категориях, полагавшие, что могут сбросить абсолютный идеализм как устаревшее вооружение, чтобы затем еще получить возможность сохранить «категории в себе» как орехи для расколки, возможно, являются более «правильными» и «полными», но при этом в философском отношении <не содержат> необходимости и истины.

Следует ожидать, что философская ученость из-за растущего страха перед философией и из-за любви к предельно безобидным <вещам> еще ревностнее, чем прежде, займется фабрикацией «учений о категориях». Философская ученость черпает свою «необходимость» из наличия историографически передаваемой традиции — «философии» и того, что выступает под этим именем. Все результаты оцениваются путем включения в налич-

61

13. [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Erster und Zweiter Teil. Hrsg. von Georg Lasson. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1923.]

ное «философии» — к счастью, *имеется* именно эта сфера духовной деятельности и усердия. А кроме того, здесь ничего не нужно знать об «оправдании» самой философии.

Легко можно представить расчет, который делается в следующем направлении: сегодня у «нас» (у кого?) нет творческой философии и мы должны этим довольствоваться; но мы все-таки можем при помощи солидной детальной работы сохранить определенный уровень и интерес, так что затем из этого максимально хорошего среднего уровня философски-историографической традиции однажды вновь явятся творческие мыслители.

Здесь снова налицо обычный ложный вывод, согласно которому максимально хороший средний уровень обеспечивает максимально высокий «высший результат». Верно обратное; не говоря уж о том, что философская ученость никогда не порождает философию, *если* последняя не имеет свой исток где-либо еще. Это «если» находится всецело за пределами распоряжения философской традиции — в смысле историографической подготовки. Последняя *может* быть весьма важной — но лишь в том случае, если уже возникло мыслительное вопрошание. А оно? Это будет решено в самом Бытии.

Вся доброжелательная «апологетика» *в пользу* «философии», которая доказывает, сколь действительно нам *необходимо* философское «воспитание» везде в «науке» и в прояснении «мировоззрения», оказывает *философии* дурную услугу — ведь каждая «услуга», которая ей оказывается, плоха. «Философия» не относится к сфере полезности и подчиненности. Здесь защищают нечто, чем человек не «обладает»,

чего он не знает, и люди из лучших побуждений вносят <сюда> путаницу, ибо решения принимаются теперь где-то, а не в <ходе> обсуждения мер в рамках четко установленных видов культурной деятельности. И подлинные корни ошибок — в том, что люди не в состоянии распознать области решения. Итак, здесь вот что: вопрос не в том, является «философия» с «культурной» точки зрения необходимой или нет, требуется ли она с подобной целью или должна осуществляться по-другому, а в том, имеет ли вообще «культура» еще какой-то смысл в будущем, относится ли вообще философия к «культуре» и не отрицает ли <она> уже в себе самой сущность «культуры» — или проходит мимо нее <сущности>.

В соответствии с этим в данном рассуждении о «философии» также является существенным не то, что угадывается предложение и средство, чтобы помочь ей поднять престиж, — но что выясняется, насколько полно именно в этой сфере, где все же должно осмысляться «целое», непонимание и вообще незнание областей решения и осмысления господствуют над всеми соображениями — процесс, распространение которого сегодня невозможно не заметить. Но знать о нем означает быть готовым к явлениям, которые порождают вокруг себя колоссальную (т. е. почти нераспознаваемую) двусмысленность. Так, помимо грубого отвержения всякой философии могли бы возникать устремления, которые можно было бы приравнять к обновлению философии и «росту» «философского» интереса, — и это была бы только иллюзия, — хотя и не случайная, но необходимая мера предосторожности на службе *замедления всех решений* — только в отмене этого бытийно-исторического события осмысление того или другого начатого или заброшенно-

го предприятия (Betrieb) философской учености обладает ударной силой. Для участвующих в этом предприятии, однако, такое осмысление крайне труднодоступно — оно для них *и не нужно*, поскольку они спокойно будут оставаться теми же, какими они предстают и худо-бедно исполняют свое «дело» и в результате этого становятся «выражением» своей эпохи, что ведь является высшим из возможного по меркам Нового времени.

64

Однако наступит история человека — если он вообще еще раз будет брошен в нее, — где «выражения» эпохи утратят значение, поскольку все выраженное в свое время больше не будет в состоянии ничего давать и только задним числом будет оправдывать себя самого в качестве дополнения. Но если *быть выражением* подается даже в качестве «принципа» формообразования (Gestaltung), то этим доказывается, что где-то пустота, причем в образе отсутствия решения, стала *производящей* <силой> (zum Hervorbringenden). В этом положении у человека есть причины скрывать свое бессилие под видом его противоположности. Новоевропейский человек все чаще и чаще подходит к этим граничным областям. Не вызывающие эмоций происшествия в таких случайных областях, где пребывает и «философия», являются, однако, в основном более отчетливыми признаками настоящей скрытой истории, чем какие-нибудь привлекающие внимание происшествия «дня»; ибо они не только четырежды и пятикратно «редактируются» перед тем, как обретут публичный облик, — они прежде всего для участников лишь мнимо прозрачные — но <лежащие> в основе уже безмерной без-смысленности, благодаря которой человеческой массе повсюду на какое-то время удастся выйти из затруднений по поводу своих мелких и кратких неприятностей и забав.

65

Необходимость философии. — Лишь то мыслительное вопрошание есть соответствующая сущности (*wesensgerecht*) философия, которое всякий раз исходя из себя заново в новой — необычной — необходимости делает необходимой философию и потому никогда не ссылается на наличествование философии и ее «истории», но изначально призывает философию в сущее. Это справедливо в первую очередь в отношении другого начала; но является ли оно тем, чем оно является, в силу противодействия первому началу? Разве здесь, если вообще где-то — исторически не доказана необходимость философии? Исторически да, но не историографически; ведь исторически означает <следующее>: сущность истории сама заново определяется (из события) в ходе начального вопрошания в другом начале. Хотя — что правильно с историографической точки зрения — другое начало *следует* за первым, — но исторически «первое» становится первым только благодаря *другому* началу. Что здесь, однако, представляется разорванным <на части>, это как таковое *то же самое*: вопрос о бытии в первоначальной форме и форме другого начала.

Вопрос об истине Бытия перепрыгивает через всякое установление сущего в его особости, но *Da-sein*? ведь <оно, *Da-sein*> не является <просто> сущим, и человек становится сущим только на своей основе — *Da-sein* без поддержки и без защиты — вы-прыгивание промежутка — здесь нужда Бытия как события является принудительной — в *Da-sein* впервые открывается сущность Бытия, — иначе не открылась бы даже история первого начала; сущность не могла бы раскрыться даже как постоянство и присутствие, а оно — как «время», если бы в *Da-sein* не был основан первый просвет «здесь» («Да»).

Но и здесь имеется момент величайшей опасности — то, что это основание расширяется до учения и утрачивает всякую основывающую исполнительную силу, которую оно сохраняет, лишь если толчки основания способны создать свою собственную историю. Но уж слишком надолго застряли первые подготавливающие <деятели> на своих местах, где они еще могут поэтически говорить — т. е. называть то, что они увидели грядущим и *что поэтому* все еще *приходит*, — не находя идущее к нему и будущее.

47

История: когда расчищенная колея Бытия пронесется сквозь [сущее] и в своем затухании остается стоять невидимой, постоянно предлагая сущему блуждание (Igre) и распространение для освоения человеком, который, убегая от своей сущности, предпочитает сущее Бытию и в этом находит временное удовольствие. 67 *Историография* и всякая память движется в заросших колеях Бытия, даже не признавая в них таковые. Если когда-нибудь человеку придется охранять еще светящуюся колею Бытия и помогать сущему пройти сквозь нее — какое столкновение и с какими богами должно тут произойти? История — ненаступление Бытия? (См. Размышления VIII, 36.)

48

Ἐκφανέστατον¹⁴ Платона — это все еще последняя вспышка скрытого жара φύσις. Всякий жар темен.

14. [Platonis opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Clarendon: Oxonii 1901, Tomus II. Phaedrus,

И если являющееся отказывается от темноты, оно утрачивает свою основу и, чтобы еще оставаться устойчивым, должно держаться за причины (Ursachen) и средства своего причинения (Verursachung). ἑκφανεστάτος становится «чувственным». И теперь мораль и наука получают свою добычу. Мораль с подозрением относится к чувственному, наука его объясняет. И тогда спасение чувственности еще возможно только при противодействии морали и науке, т. е. все же в зависимости от них, и чувственное опускается до <уровня> просто «одобряемой» жизни. Всякий отзвук Бытия у него отнят.

И становится все тяжелее преодолеть искажения, если еще вообще делаются <такие> попытки. Возможно, сначала должны пробудиться совершенно иные способы и силы глубочайшей принадлежности и испробовать свою колею, если человек должен найти <доступ> в Da-sein, а Бытие — стать огнем в очаге между землей и миром. Мы чересчур охотно уклоняемся в привычное, чью привычность еще маскируем с помощью изношенного идеала. И все же тут и там рассеяны редкие <люди>, которые предчувствуют иное, которые знают, что помочь может только это, а не возврат в бывшее.

С тех пор как φύσις была лишена власти, все величие искусства пришло в беспорядок, и искусство становится тем запутаннее, чем сноровистее и чаще распространяется умение, а историографическое знание становится по силам каждому (handlich gemacht wird).

68

250d.] — Платон. Федр. Платон. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 159. ἑκφανεστάτος — отчетливость, отчетливый (греч.). Перевод А. Н. Егунова. — Прим. пер.

49

Вопрос: в какой мере историография искусств еще соучаствовала в разрушении истории искусств? Или так: историография искусств возникает лишь тогда, когда уже началось внутреннее разрушение истории искусств? В XIX веке эти «движения», как кажется, выглядят отчетливее, — но как обстоит дело в более ранние времена? С какого момента существует *историография*? Со времен отцов церкви — т. е. с конца эпохи античной Греции. Фукидид — не «историограф».

69 Все исключительное ведет свое начало от отказа и отречения; и то и другое пересекаются в редчайшей взаимоотсылке (*Zugewiesenheit*). В самой дальней дали — безмерная близь. Это время-свободное-пространство (*Zeit-spiel-Raum*) есть истина Бытия, раз уж оно стало о-своением *Da-sein* Богом.

50

Революции (<S.> 77) — суть перевороты уже имеющегося в наличии, но никогда не превращение в нечто совершенно иное. Они могут подготавливать превращения, но могут их и подрывать. История западноевропейского человека сходится к одной точке, каковую можно пройти только путем решений, тип которых оставался чуждым в предшествующей истории (см. О событии — Решения¹⁵).

Первое и потому наиболее давнее *решение* затрагивает само Решающее (*das Entscheidungshafte*): Бытие. Строит ли человек — принадлежащий к существу и с тех пор постоянно вверенный Бытию — свою

15. [Martin Heidegger: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). GA 65. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1989, S. 90—95.]

сущность из самого Бытия и из основания своей истины или же помрачение Бытия завершается устроением сущего в сущем как устанавливаемом и оставленность сущего бытием приведет вместе с оставленностью человека бытием в то конечное состояние, жуть которого заключается не в однообразии, а в бесконечности якобы все еще нового, — не-приютность (Un-heimlichkeit), которую как таковую невозможно больше познать, поскольку человек во всем освоился — возможно, даже в скуке от себя самого, которая маскируется перед ним сначала в форме высшей деятельности и безграничного использования всех средств устроения сущего. Тот, кто в своем мышлении вышел за пределы крайней и тем самым ближайшей решающей точки истории, должен иметь в виду возможность этого окончания бесконечности в одинаковом, чтобы знать, как мало здесь могут сделать перевороты, поскольку они все больше могут только откатываться в прошедшее и в свою давно уже историографически просчитанную традицию.

70

Первое и самое давнее решение должно вначале отделить друг от друга Бытие и сущее, между которыми высшее решение должно основать свое промежуточное и свободное пространство. Это решение (раз-деление, Ent-scheidung) было бы не самым давним, а значит, не старейшим, если бы оно, будучи уже искаженным и достаточно сокрытым, в каком-то обличье не достигло открытости. Наконец оно заключено в колею предшествующего (метафизического) мышления — как «различение» бытия и сущего (онтологическое различие). То, что, как кажется, возвращает на уровень «Логики», на самом деле мыслилось в смысле *наброска* и *Da-sein*, что сразу же запрещает выдвигать различаемые (Бытие и сущее) как два представимых предмета и относиться к ним с соответствующим равнодушием.

71

В осново-полагающем различении заложено знание о все еще не осуществленном решении. Оно должно — в наброске Бытия — решать *в пользу истины* Бытия против первенства сущего с условием — за истолкование сущести. Но тем самым ничего не решено против сущего, однако выигран простор для вопроса, как сущее в целом делается сущим исходя из Бытия и реет (*schwingt*) в нем. Но с этим «вопросом», который несет в себе необходимость сохранения (*Bergung*) истины в сущем, мы уже снова выходим из пространства первого решения. Промежуток для Бытия и сущего; однако этот «промежуток» не является третьим по отношению к различаемым, но поскольку он не может быть простым различием и само Бытие остается совершенно иным по отношению ко всякому сущему и одновременно его бездной, само Бытие является тем *«самым» промежуток*. Это настолько истинно, что еще в отдаленном следствии (и там, возможно, прежде всего) может быть понято — только где Бытие, там «пространство» и «время», и уж подавно: только где Бытие, там то изначальное времени-пространства (*jenes Ursprüngliche des Zeit-Raums*), а это и есть промежуток, который выбирает себя как само Бытие к истине (просвет его собственного сокрытия). Через то первое — и наиболее давнее — решение само Бытие вводит себя в колею «катастроф» своей истории, становясь в нем и через него очевидным; и «метафизика» оказывается прелюдией *«этой «катастрофической» истории»*.

Кто превратил *историю* в какое-то знание само по себе *«о том»*, почему сущностное происходит в принципиально различных сферах? Поэтому ис-

торическое осмысление должно сохранять внутреннюю свободу для всякий раз уникальных потребностей. Для историографа всякое протекает на немногих и к тому же всегда взаимосвязанных уровнях. Историограф рассчитывает на объясняющую *взаимосвязь*; исторический мыслитель всякий раз ищет — почти импульсивно — истоки необходимого, он мыслит, по видимости, бессвязно.

52

Вплотную к границе уничтожения (Vernichtung) пролегает путь, предписанный мышлению Бытием. И если только мышление издали через само Бытие направлено на решение к Бытию, то должен наступить момент, когда сама истина потребует основания своей сущности. Здесь отказано во всякой поддержке и всякой защите, нарушена всякая опора на сущее, поскольку опора направлена против истины, которая раскрывается к просвету, — в ее открытости, как в спокойном взгляде, все находит сохранение своей сущности — становится сущим. Но как долго странное племя мыслителей будет искать, нащупывая отрезки *этого пути*?

73

Или история мышления есть скорее ярое и веселое бегство прочь от этого пути и от точки решения, к которой он подводит?

53

Какой вес ты вкладываешь в сущее, уже определено способностью нести <его> (Trägerschaft), исходящей из сущности истины, каковая способность предписана ей реющей силой Бытия. А откуда <происходит> оно, если для него недостаточно никакого истока из сущего?

54

74 Там, где движения подаются как образец истории, первым результатом оказывается оцепенение, застой. Застойное предоставляет убежище пустому и понятному — понятное распространяется <исходя из> масштаба «простого». И все же простое является непостижимым и избежавшим всяких расчетов — что чаще скрывается, чем предлагает себя явно.

55

Искусство: что происходит, когда само искусство делается предметом «празднества» и это празднество «возвышается» до уровня организации? Это недвусмысленное доказательство — возможно, уже весьма излишнее, — что искусство закончилось — да и должно закончиться. Насколько мощнее могло бы проявиться это еще скрытое Бытие, если бы мы уже были способны признать этот конец и понять, что это означает, — вместо этого мы затуманиваем чувства и дух «историографическими» представлениями, которые не несут в себе никакой исторической необходимости, но только историографически оправдывают сегодняшнее как самое последнее и новейшее историографическое.

Если какой-либо народ уже не может славить своих богов, но свою «религию» должен переживать как «переживание» в организованных с этой целью празднествах, то даже обезбоживание покидает его и он есть только игралище разнузданной махины, которая прикрывается мимолетностью смены одного мероприятия другим.

Каким образом и с какой целью можем мы сегодня еще размышлять «об» искусствах? Вопросая, не следует ли рискнуть — *не подвергая* художественную деятельность (Kunstbetrieb) «сущему», — и таким образом вывести на свет осмысления поверхностность (Vordergründlichkeit) всякого «переживания» в его расширении, а *всех*, в том числе историографов искусств, кто, участвуя в художественной деятельности, предоставляет себе занятие и подтверждение, разоблачить в их случайности и оставленности всякой нуждой. Не принуждает ли *этот* риск «оказаться» вблизи Бытия и не ставит ли он под вопрос всякую культурную деятельность? В действительности она стремится к тому же самому, что *по-своему* поощряет беспочвенный (bodenlos) «культур-большевизм», и то, что некогда было необходимыми *путями* для определенного и ограниченного движения, ведущего к закату (т. е. к величию), теперь это — округленные в себе *цели* и «ценности» как повод избежать исторических решений и только обеспечить «существование» человека как Subjektum. Поскольку шаг к этому связан с сущностью Нового времени, но определенно был сделан во всей широте *историографического* представления (Veranstaltung) истории впервые в XIX столетии, должно также наступить время — причем довольно скоро, — когда XX век должен решиться на защиту именно XIX столетия. Без этого XX век ложно истолкует и неверно поймет свои первоочередные мероприятия и проекты.

Победа Рихарда Вагнера в XX веке «неизбежно» ведет к защите XIX столетия, а это одновременно создает то, в чем нуждаются все историографические представления истории: фон, на котором на сцену будет выведен собственный «прогресс».

77 *Стиль* (см. Размышления IV, 72¹⁶) — это способ самосознания, а потому — новоевропейское явление. Значит, у греков, например, не было стиля; да и нет. То, что мы называем стилем (самодостоверность созидательного законодательства), у них было — с нашей точки зрения; но они имели это не *как* стиль; то, что *мы* так понимаем, чем это было для них? Было это для них вообще в опыте? Надо обратить внимание на характерное *расширение* понятия стиля от искусств на культуру и тем самым вообще на субъектность человека. И наконец, *желание стиля* дает яснейшее указание на господство самоустановления, которое неизбежно должно переместиться в некий *способ*. Почему понятие стиля стало важным именно в <области> искусств? Вот и Ницше увязает в идее стиля. «Культура» как «стиль», т. е. искусство, т. е. τέχνη.

57 <так в тексте>

Революции (<S.> 69) никогда не смогут преодолеть историческую эпоху, ведь они хотят внутри эпохи сделать важным прежде подавляемое, еще не признанное, хотят закрепить эпоху именно только через ее завершение и в нем. Революции насаждают видимость нового начала истории, и тем не менее это только маска, за которой распространяется утверждение в историографическом — выдвиг-

16. [Martin Heidegger: Überlegungen II–VI. GA 94. Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main 2014.] — Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / пер. А. Б. Григорьева, науч. ред. перевода М. Маяцкий. М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. — *Прим. пер.*

жение прошлого в «новом» перекрашенном виде и изменившемся целеполагании и использовании и распределении; «толкование» есть нечто другое, но это другое хочет только сохранения прошлого и может поэтому оставаться лишь его следствием. Революции образуют цепь в неисторическом, тем самым давая всякий раз импульс историографии. Чем полнее распространяется революция, тем однозначнее становится этот процесс.

58

Все, что растет, должно оставаться на своем месте и ждать своего времени. Но рост мы воспринимаем охотно только в «живом», и, возможно, тут и кроется его <живого> сущность. Но как называть то, что становится *историческим* и в этом становлении, которое является иным, чем развитие, собственно, *есть*? Что сперва основывает для себя местоположение, а потому уже существенно постоянное в этом укореняется, чем всякое «живое» (Размышления VII, 55 сл.); это «постоянное» в смысле не степени, а сущности. набросок по-стоянства, в котором пребывает сам этот набросок: «рост» решений, которые чужды лишь всему живому.

78

Известно значительное число «философов» в историографической традиции, ибо «философия» допускает, как всякий серьезный путь завоевания Бытия — например, искусство, — круг действия и воздействия, в котором решающее имеет место только по названию, и тем не менее высказывается «нетленное». *Число* мыслителей безразлично; но не безразлично, «найдется» ли в нужный момент тот единственный, кто спасет редчайшее в его редкости и уловит толчок Бытия и даст возможность его трепету пронестись через сущее. Если это так, то

79 что мы знаем тогда о сущем? Каким оторванным от жизни, выброшенным на безлюдный берег оказывается тогда обычное, в котором массовый человек ищет «мир»? Насколько прочно сохраненной остается тогда всякая сущность для немногих? *Насколько* одинокими должны тогда быть боги? И об этом должно кое-что знать мышление мыслителей? Да, только об этом, если оно хочет обладать благородством принадлежности к о-своению (Er-eignung) Бытия исходя из последней замолчанности. Подлинные мыслители — мы их не знаем, как не знаем путей, на которых они, возможно, обращались к нам, — не принадлежат к «числу» философов. Почему знание этого *может* когда-либо стать решающим? Потому что, возможно, история еще раз дойдет до того места, где у богов появится нужда в человеке, и эта нужда <в связи с> их внезапным появлением (Ausbruch) далеко за пределами всего привычного и обеспеченного требует пространства попадания (Einschlagsraum). Поскольку это *может* быть, поскольку история, которую мы знаем и осуществляем (betreiben) только еще в историографическом облачении, находится в <рамках> *этой* возможности, то философия — как подготовка указанного мышления — необходима. Ее обоснование нельзя провести историографически, как доказательство продолжения существующего обычая. Необходимость философии проистекает только из предельных возможностей истории, в той мере, в какой она <история> укоренена в истине Бытия.

80 Значит, самое необходимое и уникальное основывается на некоей *возможности*? Да, и здесь всякая «логика», которая ведь еще никогда не выпрашивала *сущность* мышления, не говоря уже о том, чтобы ее понять, бросает нас на произвол судьбы. Этой исторической необходимости подлинного вы-мысли-

вания Бытия подчиняется также, пусть лишь едва затронутая ее определяющим настроением, всякая историческая подготовка этого мышления. Даже ей не дозволено оправдывать себя с помощью опоры на историографию. Ее историческим основанием может быть только история мышления — не как прошлое, но как история *первого начала* — это начало ведь есть якобы находящееся в прошлом, но как бывшее бытийствующее еще в будущем первое от-деление (Ent-scheidung) бытия к сущему в форме начала (φύσις) Бытия как самого сущего. Это решение (Entscheidung) не упраздняет возможности того, что имеется нужда в человеке как основателе истины Бытия, но открывает ее; а в скрытом назначении человека вопрошателем (Vernehmer) Бытия (из которого затем возникнет «разумное» живое существо, и этот разум в конечном счете будет претендовать на сущность субъективности субъекта) уже заключено то невозможнейшее из высшей возможности, что она утратит себя саму и таким образом доведет до крайности возможное своей сущности и вырвет не поддающееся расчету ее попадания из всякого условия: что теперь наконец появилась необходимость в человеке и для него прежде всего бытие как со-бытие становится нуждой Бога.

81

Затронута ли, однако, уже наша история намерком-знаком этой возможности? Хотя и не затронута, но, если здесь дозволительно предположение, возможно, все же избрана. Ибо как иначе должны мы истолковывать — предваряя в мышлении истину Бытия, — что Гёльдерлин и только Он <так в тексте> учредил этот знак-намек (Wink) Бытия для немцев, а потому его высказывание оставалось еще без тех, которые это *истолкуют*, при этом они знают, что должны от-ложить *в сторону* ту крайнюю возможность истории Бытия, чтобы в мышлении Бы-

тия и сущности его истории отважиться на самое неприметное, *уничтожить* с дерзновенным хладнокровием господство метафизики через высвобождение скрытой сущности ее вопроса: что есть сущее? — в вопрос об истине Бытия? Но с точки зрения западного новоевропейского человека готовность к этой возможности толчка бытия есть тяжелейшее бремя, которое необходимо исторически взять на себя и преобразовать в весомость Dasein.

Но чтобы взять на себя, нужно, однако, предварительно сделать следующее: отбросить эту возможность, пройти переход из Нового времени.

82

59

Если противник сразу же делается врагом, а враг перед этим стал «чертом», всякая вражда отнимает не только творческое <начало>, но вообще пространство для борьбы. Устранение борьбы приносит оцепенение воли в смысле через-себя-вовне-хотения. Оцепенение дает возможность свалиться в неисторическое. Моральная жестикуляция остается еще выходом, чтобы поддерживать бодрствование сознания значимости при снижении надежности позиции. Отсюда распознаются предпосылки, вынашивающие процессы, из-за которых сущность борьбы нарушается, и тем самым борьба за сущность делается невозможной. Сущность борьбы проистекает из сущности основателя.

60

Основатели. — Они должны даже превосходить богов; ибо этим последним при всех удачах, дающихся им без труда, отказано в бездне (в Бытии). Лишь те, кто знакомы с ней, хорошо (inständiglich)

ее знают, способны быть основателями, но являются ими только до тех пор, пока сохраняют подобное *превосходство* над богами. Однако это <превосходство> в то же время <еще> не вершина. Вот почему все основатели при таком масштабе превосходства погибают (*gehen zum Grunde*); гибель приберегается только для них. А лишенное основы (*Grundlose*) держится в постоянстве того, что всегда достижимо и всегда желаемо и постоянно используется. Поэтому основатель нуждается в расколе — предельном *как бытийствование самого Бытия*, в без-донности которого <раскола> накапливается всякий мятеж и всякое ликование, — ибо где еще могло бы появиться пространство для борьбы, если не во всепожирающем разрыве, из которого как его *источник* — не уравнивание (диалектика) — только и можно вы-мыслить «единство».

83

61

Избыток тишайших часов — в отдаленной каменоломне, откуда вечером доносятся удары и *обломки* указывают на растущую вглубь скалу, где только дробление ведет к основанию и любое формирование становится малой игрой, — обломки, когда с треском новый <обломок>, обрушиваясь под действием собственной тяжести, оказывается под другими.

Те же, кому предопределено принадлежать к дробящим, не должны больше быть разбивающими, равно как не могут еще быть формирующими. *Дробильщики* суть создающие нужду (*Notschaffen-de*), которые прежде предоставляли Бытию истину. Для этого необходимо раз-дробить тот промежуток и разыскать самую твердую скалу. Но что может быть тверже бытийствования Бытия, чем это

84

сущее, которое в оставленности бытием устраивает вокруг себя видимость Бытия? И где <искать> это устройство большей воли, если не там, где оно — как свершение окончания Нового времени — обеспечило себе все современные и будущие средства расчетливого разведения и планирования форм его осуществления, и само обеспечение возвышает до <уровня> увлекательных достижений и объявляет собственным культуро-созиданием?

В углублении этого процесса сущностного завершения Нового времени, в наибольшей непрямотности самого публичного из западноевропейской публичности и следует искать оставленность бытием сущего.

85 Дробильщики, которые должны взламывать промежуток в сущем в ответ на его упорядоченный и беспорядочный натиск, могут только опираться на радикальнейшие решения и отвечать (*zugüchsprachen*) исходя из них и в их пространства. Отсюда снова возникает, однако, новая двусмысленность их говорения и их позиции и постоянная опасность путаницы. Никогда до сих пор не было столь существенно, как это будет в будущем: то, что кто-то *не* делает и *больше не* делает и что кто-то не делает и *больше не* делает в отношении «предмета» своего высказывания. Подобное «нет» требует наивысшей решимости сущностного знания, исходя из наиболее далеко забегающего вперед осмысления. Но этим «нет» пользуются также все, кто исключительно из *нерешимости* все оставляют как есть и тем самым способствуют тому гигантскому замедлению решения. Но это замолчанное «нет» решенного обладает собственной силой замалчивания, по которой знающие распознают, что они пребывают не в пустом само-подтверждении, а <выступают> как предназначенные друг для друга *противники*.

Появление этих решающих дробильщиков и основателей происходит в свое время и не вписывается в историографию.

62

86

Шеллинг: понимаемый исторически исходя из истории бытия (т. е. здесь в преодолении метафизики), он находится между Лейбницем и Ницше. Его уход в мнимо аристотелевски-христианское <содержание> его позитивной/негативной философии в той же мере несуществен, как и его происхождение из романтики. И то и другое *историографически* важно и, возможно, настолько устойчиво для последующего, что он с этой точки зрения при отнесении немецкого идеализма к новоевропейскому мышлению мог бы еще обрести влияние. Ведь новоевропейское мышление еще не выполнило задачи, которая ему, по видимости, противоречит и могла бы выглядеть как его упразднение, но все же является только его последним подтверждением: то, что живое — природу — и ее неживое, т. е. «землю», делают предметом теории и понятийного истолкования и описания (в связи с обновлением гётеанской «картины мира»). Тогда мог бы начаться отбор среди «элементов», Парацельса и Бёме, и все оборотные стороны новоевропейского мышления могли бы еще раз возвратиться и теперь, как некогда Кант, Декарт, Гегель и Спиноза, подвергнуться научной переработке, <превращаясь> в отныне иррациональную философскую ученость.

87

Это заболачивание (*Versumpfung*) «философии» нужно вначале преодолеть; дать ему просто пройти мимо сущностного мышления — это для вопрошающих <дело> внутренней решимости, а вовсе не задание. Но в публичной культурной деятельности это

последнее заболачивание «философии» будет распространяться особенно упорно. Причем по двум причинам: *во-первых*, ученая и понятийная систематика и описание того, что *не* схватывается математически, предстают как «особо близкие к жизни» и «глубокие». — Это исследование противорационального — того, что нельзя рассчитать, выглядит так, будто тут всерьез имеют дело с не поддающимся расчету, тогда как ведь только не поддающееся расчету — то, при чем рассчитывание прекращается, — делается объектом лишь *соответственно* преобразованного расчета. Все предприятие является реактивным, а значит, зависимым от новоевропейского мышления, т.е. является только необходимым завершением и преувеличением того же самого с притязанием на «глубину» и даже преодоление. *Во-вторых*, эта ученая систематика бессистемного уходит в рекомендуемую близость тех мировоззрений, которые на основе предельного *расчета* понижают «*intellectus*» и предоставляют первенство «жизни». (Рихард Вагнер, Клагес как смесь наполовину понятых Ницше и Бахофена.)

88 К этому «примыкают» далее арийские видоизменения основных учений психоанализа и всего, что поддерживает свою значимость благодаря противоположности понятию, объяснимому. С помощью этих достижений философская ученость создает себе еще видимость «живого» и связанного с природой» мышления и тем самым, надо полагать, видимость «действительной философии». Это, однако, для данного процесса в большей степени попутное и неважное. Необходимое же кроется именно в том, что вообще сейчас пограничная область рассчитывающего мышления и новоевропейской метафизики также включается в сферу учености и системы космологии. Эта заболоченность (данное выраже-

ние подразумевает не упадок и не ошибку — заблуждение заложено уже в сущности философской *учености*) поощряет в новом собственном предприятии возможности «переживания» и тем самым оказывается подлинным и своевременным учреждением уже давно утратившего свои вопросы «мышления». Как только «жизнь» и «земля» и «природа» стали объектом якобы не ведущего расчеты, но тем не менее и подавно только рассчитывающего мышления, область представления Subjektum становится полностью доступной измерению и для науки и «философии» понятийно организованной. Тогда последнее побуждение к вопросу устраняется, ибо теперь овладевают также неовладеваемым и полагают, что одновременно <все> отдано в их распоряжение. Остается предположить, что западноевропейская метафизика историографически изучается и используется с точки зрения этой ее оборотной стороны, тем более что эти исследования предоставляют случай открывать «стороны», которыми пренебрегали рационалисты. Но, адвокаты болот и <болотных> испарений, кто поручится за то, что именно эти рационалисты и мастера мысли не оказались *ближе* к тому, что вы тут непосредственно «переживаете» и, «пребывая в переживании», выдаете за всеобщий «шедевр»?

Но Лейбницем и Шеллингом и Ницше — и любым значительным мыслителем западноевропейской метафизики — злоупотреблять подобным образом нельзя. Этого и не будет, коль скоро наше мышление является бытийно-историческим и движется, исходя из вопроса о Бытии, причем это движение никогда больше не может натолкнуться на различие рационализма-иррационализма, оптимизма-пессимизма. Вопросание исходя из Бытия есть иной исток, чем всякое вопрошание о сущем,

куда относится также пара-рациональное «мышление», чей решающий «успех» уже обеспечен.

90 Вот и здесь издатели найдут своих подручных. Но для знающих и спасающих перед лицом растущего, ибо неизбежного, заболачивания требуется прежде всего одно — не упускать из виду историю метафизики в ее бытийно-исторических основных условиях — для необходимостей перехода.

И еще: перед кажущейся глубиной болота не терять из виду нужду ясности и света; иначе Бытие не придет (*bleibt aus*) — ведь оно должно презирать затхлость, которая из путаницы делает принцип и средство «переживания».

63

Не поддающееся расчету. — Жесточайшая и исторически мощная «действительность» — это не действительное случайностей, а также не действительное стоящих за ними решений, но *то, что* сущее, оставаясь без истины бытия, распространяет видимость сущего и набрасывает на все нечто вроде непроницаемой сети. *Пусть это есть история*, но что это само по себе? Как нам трактовать *то, что* эта история бытия не ставит под сомнение сущее, а оно в своей махинации позволяет «действовать» дальше? А если мы это истолковываем, что может дать подобное знание? Является ли эта история все же только темным знаком одиночества самого Бытия, одиночества, до которого мы так редко снисходим (и в котором человек знает толк)? Как одинок свет, лежащий на вещах, которые в нем дарят друг другу свой блеск и обмениваются богатством своих образов? Что толку, если мы «объясним» этот свет, в результате чего мы — подобно тому, как свет никогда не встречается со <своей> тьмой — учтем лишь бес-

91

светное? Не станет ли свечение и высвечиваемый ему просвет еще более единственным и одиноким, так что любую точку зрения, в которую оно должно быть помещено, оно отвергает, но в этом отвержении делается *еще* более дарующим и возвещает себя само в ярчайшем светиле как тьму? Тогда ночь никогда не была бы до него и после него и только сопутствующим «кроме того», — но <была бы> самим светом в его одиночестве — глубочайшей ночью. Но свет тут для нас уже не только «образ» Бытия, — но сам отзвук Бытия (φύσις — φάος¹⁷).

И *то, что* сейчас, как никогда прежде, сущее оставлено Бытием, могло бы стать даже прорывом (Aufbruch) Бытия, в чем приближается к нам нужда Бога (Notschaft des Gottes), а в ней — он сам? Это могло бы быть — вопреки высшим и по-иному направленным ожиданиям продвижения в сущем — тем мгновением, когда единственный толчок сотрясает давно уже неподвижную историю богов и изменяет все меры и оценки и дает возможность существовавшему прежде в его собственной пустоте прийти к концу. *Не поддающееся расчету* (Unberechenbare) — не должно быть ближайшим, ближе чем всякая близь, — преходящее перешедшее (das durchgängig Übergangene), при всем ожидании неожиданное, ибо для него <этого ожидания> неожиданное (Nichterwartbare)? Не поддающееся расчету — относится к вычислителю, если он согласится с этим как с тем, чего он не достиг и никогда не достигнет, с тем, что бежит от *него* (vor ihm herflieht) — но так и так это еще есть вычислимое (Berechenbare), расчет которого только не обеспечивает исполнение. Не поддающееся расчету — это не

92

17. Свет (греч.). — Прим. пер.

93 сущее, оно бытийствует «только» как само Бытие, с которого не может «начаться» всякий расчет, не потому, что Бытие не годится для начала, но потому, что расчет и объяснение никогда не поймут начала. Но как бы *далеко* ни простиралось нынче рассчитывание, <пронизывая> всю сущность человека, поскольку человек, а в конце концов также и видимость, которую он называет «Богом», давно стали позицией (Posten) в <бухгалтерском> расчете, всё, возможно, хорошо и все лучше скрывается через добродетели и достижения, за которые люди выступают с благодушнейшим желанием? Как сверхблизко есть (ist) тогда — и все же абсолютно недостижимо для расчета — не поддающееся расчету (Unberechenbare)? Насколько изощренным является (ist) предельное решение о прыжке в Бытие <, исходящее> из расчета сущего?

Но это *есть* (ist) «только» для знающих, которые, чтобы спасти для сущего эту историю Бытия, должны надолго отказаться от историографии и отречься от всякого рассказывания и рассчитывания, коль скоро дело идет о *переходе*. А если же находят такие, кто отваживается на Бытие, кто при свете обыденнейшего дня, ставшем уже бледнейшей серостью, еще видит свет лишь как тьму, — если в стороне от дорог шел бы поэт, неведомый народу писатель, и если бы только он мог быть тем существом, которое кто-нибудь уже должен был предварительно описать, т. е. до времени пасть, — если неведомый поэту мыслитель шел бы по бездорожью, предмысли мышление как мышление Бытия, итак, если сущность истории — иначе, чем прежде, — должна была бы быть предварительно основана до всякого сбытия, тогда этим основателям лишь в том случае могло бы принадлежать их собственное существо, если бы оно могло упорно пребывать в глубочай-

94

шем вымалчивании, а фоном каждого указующего им слова еще осталась цельная бездна, тем самым они свидетельствуют, что не знают пути, но лишь догадываются о месте, откуда исходят все пути, на которых предстоит искать предопределение человека.

Но это «место» не есть некое наличное местоположение — но расщелина Бытия с возможностями простейших решений. А первое решение таково: хочет ли человек *принадлежать* Бытию, нужде Бога или хочет и далее рассчитывать для себя сущее и *обеспечивать* себя как наиболее сущее — будь то народ или остаток неизвестного племени? Но это решение имеет своим основанием <вот что>: возможность различения Бытия и сущего (см. S. III). А это различие не связано с мышлением и представлением, но проистекает из самого Бытия, решается ли оно на свою собственную истину (просвет) или нет. Бог и человек, тщательно разделенные и отличные <друг от друга> — принадлежат Бытию, как берега реке. А мост — это Da-sein.

Но всякий образ уводит [?] в блуждание (Igre) и в безыскусный [?] покой чистого созерцания. Таким образом, мы постоянно уходим от «близости» Бытия в ее исторической уникальности: так что мы остаемся без истины Бытия, занимаемся поддающимся расчету (Berechenbare) и не схватываем не поддающееся расчету (Unberechenbare) из-за чрезмерной его близости. А те, кто это схватывают, не способны в его пространстве вести (führen) в «пространство», каким оно само бытийствует. Всякое руководство (Führung) было бы здесь искушением, ибо Бытие, даже освобождение сущего в его открытость, может принадлежать только свободным — тем, кто привязывает себя к *первой* необходимости, делая *нужду Бога*, <закрывающуюся в том,> что он

нуждается в Бытии, своей собственной нуждой, и так исключают свою сущность из всякого расчета и позволяют осознать нужду <из-за> безнужности.

64

Отсутствие истории может быть подготовлено только вырождением и непокорностью историографии. Оно будет достигнуто лишь тогда, когда историография обустроится повсюду в человеческих делах и как таковая станет неузнаваемой. Газета и радио — такие устройства; то, что они сами натворят и устроят, сегодня еще вычислить невозможно, ибо эти возможности превосходят уже всякую «фантазию», поскольку эти устройства по своей сущности делаются все более невидимыми и лишенными наглядности, несмотря на то что они все крепче сцепляются с ближайшим наличным и ускользающим.

96 Почему с расчетом (*Berechnung*) и обеспечением его продвижения вперед связана неизбежная быстрота *забывания*? Не нуждается ли также расчет в соответствующем *ему* не поддающемся расчету (*Unberechenbare*), которое здесь всегда является лежащим в прошлом? Если устройство и расчет забывают, *что они* еще недавно явно и шумно натворили и как при этом действовали, то они принимают само это *забывание* за причину своих достижений, которые теперь внезапно становятся «иррациональными». Почему бы расчету с помощью этого жульничества не произвести свои расчеты и — не окупить свои расходы (*auf ihre Kosten kommen*)? «Иррациональное», «переживание» всегда есть внешний лоск тех рационалистов и вычислителей, которые не хотят слыть теми, каковыми они, однако, только и могут быть. Отсюда «интерес» всех рас-

четов к историографии, с помощью которой они что-то предают забвению, а другое вновь и вновь выставляют в выгодном свете как собственно «историческое» (историографическое — то из прошлого, что достойно упоминания). В этом причина того, что историография ориентируется (*angesetzt wird*) на пред-историю — как «доисторические» представления определяют «образ» «истории».

Как можно привести народ к признанию бесцельности «придания смысла» его сущности? Что должно произойти, чтобы подобное смогло быть предпринято?

Гёльдерлин и Ницше — история Бытия.

Мы охотно называем их сейчас вместе, но право на это имеем лишь в том случае, если знаем об их различии. Но в каком отношении, прежде всего, надо принимать решение об этом различии? В том, что только и вынуждает нас назвать одного и не пройти мимо другого. А что это такое? *История Бытия*, не историография метафизики или даже только «литературы».

История Бытия: <о том,> как оно утрачивает свою лишь открывающуюся истину, относящуюся к нему самому (*ἀλήθεια в φύσις'ε*), и вынуждено отложить (*verlegen*) свою «сущность» на первый план *сущести (Seiendheit)*. <О том,> как последняя дает возможность сущему сделаться порожденным тварным; как порожденное Богом-Творцом становится пред-ставимым для человека, делающего из себя *Subjektum*, как представимость, будучи сущностью сущего (предметного), возводит все больше скрывающуюся махинационную не-сущность Бытия (*φύσις — τέχνη*) до свержвласти.

Эти немногие толчки отдаляют на долгое время сущность Бытия от его собственной, исходящей из него и потому принадлежащей ему истины. Правда, 98 бытие все еще мыслится в некогда прочной сущности, и все же начиная с той первой утраты сущности (в платоновской *ιδέα*) оно стало дополнением (а *prōti*). С момента понижения <в ранге> до дополнения, которое в таком случае предстает как *условие* возможности (разумеется, *предмета*), Бытие терпит неудачу в своем бытийствовании, без того, чтобы эта неудача как таковая предугадывалась и в ее значении была бы оценена.

Между тем, однако, в этой истории Бытия впервые и как бы в стороне разыгрывалась борьба с другим: с нуждой <из-за> отсутствия решения относительно прихода и бегства богов — тем, что один, назвав их, помог им явиться в этой нужде и тем самым поставить под сомнение целое сущего в истории его Бытия. Перед этой нуждой устоял, т. е. сделал ее явной через гибель, — Гёльдерлин. Его «место», если это вообще может так называться, в истории Бытия уникально, и оно в первую очередь определяет сущность его поэтического творчества и то, что он должен создать (*dichten*) «этого» поэта (а именно <поэта> грядущей истории Бытия).

Но, подобно тому как в первом начале истории Бытия <нужда> в нем самом, теперь, как кажется, 99 и забывается в результате наступления Нового времени. Вот только между тем другой <мыслитель> (Ницше) в разнообразных сокрытиях и нарушениях проложил осмыслению истории «идеала» путь в устремлении к последнему, все переворачивающему и *только* переворачивающему завершению метафизики. Это стало *пред*последним шагом к необходимости лишь снова поставить под сомнение вопрос

о сущем, исходя из изначального решения в пользу Бытия, чья истина в первую очередь требует основания и тем самым бытийствование Бытия вымысливает к промежутку (zum Zwischen erdenkt), в котором означенная нужда <из-за> отсутствия решения может закрепиться в необходимости решения; в результате этого история Бытия приходит к переходу от конца метафизики в другое начало. Только в истории Бытия кроется причина того, что можно произносить имена Гёльдерлина и Ницше вместе, но одновременно помнить об их несравнимости; ибо то, что оба они имели существенное отношение к грекам, что оба они, хоть и совершенно по-разному, познали «дионисийское» и «аполлоновское» <начала>, что оба они среди прочего осуществляли критику немцев — все это лишь по-разному обоснованное следствие их бытийно-исторического назначения.

Но оно заметно менее всего, даже если попытаться взаимно истолковывать одного через другого и таким образом прибегнуть к методам и играм историографического сравнения. Искушение велико, ведь здесь можно было бы получить особенно богатые «результаты». Если бы нам посчастливилось получить их, стоило бы снова на какое-то время забыть о Гёльдерлине и Ницше. Возможно, об этом уже хлопочут. Центральные пункты культурной политики найдены. Гёльдерлин и Ницше изгнаны с помощью здорового инстинкта. Все же следует указать на опасный <момент> в данном процессе, — каким бы случайным все это ни казалось. Не там надо вести поиски, где молчаливо принижают обоих (естественно, с непременными изъявлениями почтения), но там, где обоих призывают теперь в качестве свидетелей <в защиту> происков (Umtriebe) всех тех, кто тянет назад и таким образом, собственно говоря, злоупотребляет ими.

Но, возможно, подобное указание здесь едва ли способно что-либо сделать — если только не мыслить вперед на длительный период, который необходим истории Бытия, чтобы истину Бытия подвести к решению и таким образом ослабить (lösen) определяющую власть тех, кто принадлежит этой истории.

101

66

«Предмет» философии. Здесь считается необходимым напрягать мышление для установления того, о чем следует выпрашивать (erfragen). <Это не так> — ведь выпрашивание и осуществляет это установление; ибо с его помощью и через него определяется выпрошенное.

Длительное сопровождение философии «наукой» уже давно привело к тому, что и для философии берут в качестве предмета наличное, которым многие исследователи должны заняться немедленно и с разных сторон. В противоположность этому необходимо только одно: путем мыслительного выпрашивания Бытия делать *беспредметность* философии все более явственной и тем самым добиваться такого положения, при котором имеет силу лишь одно решение <из двух>: является ли мышление достаточно сильным, чтобы выдержать <пребывание> в беспредметности и отречься от всех подпорок, которые предлагаются в виде якобы необходимой работы и выдвижения отдельных «проблем»; или же в осмыслении того, что нужно выпросить, видят только предварительные вещи и основополагающее (das Programmatische), которое находит свое оправдание лишь в осуществленной системе. Но теперь — в длительный период перехода от метафизики к истории бытия — необходим единственно опыт

102

того, что является наиболее достойным вопрошания, и единственная причина здесь в том, что это наиболее достойное вопрошания не случайно неизвестно и забыто и ложно истолковано, но по своей *сущности* ускользает от новоевропейского человека, причем именно тогда, когда превосходит его из сверхблизости в его человеческом бытии. Непривыкший к неисчерпаемости простого и падкий до меняющейся череды всегда нового, новоевропейский человек не способен постичь в беспредметности мышления ту пленительность, которая увлекает мыслящего в *Da-sein*, каковое таким образом сбывается (*sich er-eignet*) как страстно (*inständiglich*) захватываемое.

Лишь попутные <вещи> мы более или менее узнаем благодаря чрезмерным требованиям, которые предъявляет к мышлению явно непредметное и вообще не-сущее. И редкостное <в> философии должно, видимо, иметь причину в том, что человек даже тогда, когда его *однажды* Бытие вовлекло в свое бытийствование, сразу же начинает искать берега, где он <собирается> наращивать производительную силу своего мышления (*sein Denkgemächte anbaue*), выдавая его даже за сам поток. Слишком долго — в ходе истории метафизики от Платона до Ницше — мышление было загнано в поверхностное, где само мышление (как предметно представляющее высказывание о наличном) выдает себя за путеводную нить при определении сущего, в том числе там и именно там, где за пределами якобы нового рассмотрения сущего оно было возвышено до объекта для субъекта и, наконец, сам субъект как конечный субъект-объект был доверен абсолютному субъекту или чистой индифферентности и идентичности как его причине. Откуда тут должна вырасти готовность для впрыгивания в бытийствова-

ние самого Бытия, особенно когда метафизическое мышление сделалось большинству <людей> незнакомым и осталось только еще как предмет историографической отчетности относительно мнений и точек зрения философии. При господстве этого образа «мышления» («Denk»weise) любая попытка говорить о Бытии попадает в туманный круг ложного толкования, вне зависимости от того, соответствует ли полемика с подобными попытками их мысленным желаниям или нет.

104 Но есть еще более бездонные причины, которые, возможно, закрывают путь к истине Бытия: язык — не «сам по себе», ибо такого не существует, — но скорее судьба самого языка, то, что он попадает в образ и форму воздействия, где уже больше не обращается к Бытию, несмотря на то что его сущность имеет в нем свое первое и единственное определение. Между тем язык стал для нас привычным как инструмент. Даже если ложное толкование не заходит так далеко, <утверждая,> что слово должно быть только передачей и знаком познаваемого представления наличного, даже если — наконец, при <наличии> предпосылки этого мнения — приписывает языковому выражению чувственную ценность, все же остается сущностное ограничение языка и в соответствии с ним любое учение о языке застревает в области, которая отделяет это учение от изначальной связи с самим Бытием.

Станет ли когда-нибудь сущностный взгляд сущностных людей на нужду (Not) Бытия как нужды (Notschaft) Бога достаточно властным, чтобы победить бесовщину расчета и организации? Только если Бытие как дар войдет в сущность события.

Является ли *это* теперь единственным *решением*: полное разрушение и беспорядок или вынуждение всецелого принуждения? Будут ли еще в результате этого решения народы предназначены <стать> народами и как таковые спасены? Или это есть еще одно решение, которое остается *в рамках* новейшей европейской исторической науки (*Geschichtswesen*) и только решает, каким образом нужно довести Новое время до его конца? Может быть, данное решение в связи с этим все же *никакое не* решение, поскольку оно не отрывает *сущность* одной эпохи от другой и таким образом <не выставляет> лишь себя самого впервые на свет, который светит и за его пределы? <Это> не решение, поскольку оно также должно еще оставлять нерешенным продолжение деятельности тех сил, которые дают определение Западной Европы, особенно в его новейшей форме, как своеобразной смеси: «христианства» и «культуры», — как христианской культуры и как культурного христианства? И *почему* все это должно оставаться нерешенным и как долго? До тех пор, пока необходимость указанного подлинного решения может не делаться значимой исходя из превосходящей ее нужды? Но это <будет> длиться так долго, пока сущее этой истории не натолкнется на область потрясения Бытия, до тех пор, пока само Бытие не потерпит неудачу и пока эта неудача не будет познана как самое сущностное бытийствование — как отказ. Пока осмысление не дойдет до этого и не станет осмыслением решения и на долгих путях не проложит себе первые колеи, где мышление подготовится к толчку Бытия, который должен затронуть отдельного <человека>.

Но как быть, если при этом спасение и обеспечение массовости человека настолько продвинулся вперед, что только слепое «решение» среди масс еще будет считаться целью?

69

Опасность <для> мышления. — Подлинная опасность состоит не в том, что оно заглохнет из-за ненужности и прекратится, но в том, что оно даст вытеснить себя на ложный путь, что оно даст устроить из себя противоположное <себе> учреждение; что оно рассчитывает на то, чтобы удовлетворять требованиям пользы, непосредственного результата, общности, публичности и понятности.

107 Какова должна быть необходимая позиция у создающих в эпоху, которая собирается установить форму действия *до* <самого> действия — прояснения своих целей и накопления своих сил? К этому вопросу относятся чересчур легкомысленно, соотнося его только с сегодняшними обстоятельствами и тем самым отвечая на них, так что всякое вопрошание и осмысление оказываются излишними. Более того, вопрошание должно прокладывать-перед-собой колею (*vor-sich-her-bahnen*) своей собственной истории.

Сущность истории / определяется через истину Бытия / должна предварять историю; если судить исходя из этого, еще *темное преимущество* организации и расчета обнаруживает себя до того, что надо организовать, лишь в некоем свете; являющая себя в не-сущности сущность необходимостей перехода. Предельная оставленность сущего Бытием есть самый ближайший (а для оставленного, однако, самый дальний) намек-знак (*Wink*) Бытия. Преходящее, но темное господство преимущества организации

мы должны прежде всего перенести как достойное вопрошания (ein Fragwürdiges) в горизонт некоего осмысления; в особенности потому, что это преимущество должно еще в своей сущности измениться, поскольку то, что должно быть организовано, по отношению к организации из-за этого преимущества теряет в весе и сущностной силе, так что преимущество само лишает себя всякого смысла.

Проявляется это в равнодушии по отношению к любой организации, но это равнодушие все же позволяет с ней считаться, мало того, становится единственной формой признания (Geltenlassen). Что здесь происходит? И *как* мы должны вести себя в этом процессе? Если мы воспримем его как знак Бытия, <значит ли это,> что мы столкнулись тут с чем-то необходимым? Этот опыт принуждает нас к сущностным изменениям человека, о которых мы не знаем, кому предназначается их осуществление (wem ihr Vollzug aufbehalten ist), но которые мы уже сегодня, зная об этом, начинаем вносить в некую *истину*, разыскивая колеи, по коим продвинемся к возможному сохранению этой истины.

108

70

Участь человека — во всех формах ее организации и их снаряжения — настолько вытеснена в сферу махинаций, что больше не достигается метафизическое (а значит, как следствие, — моральное и относящееся к «идеалам» и «ценностям») решение, поскольку оно эту сущность человека в своем странстве решения уже не может ни догнать, ни вернуть.

Новоевропейская сущность человека вошла в *тот* отрезок своей истории, который настолько отдал эту сущность на произвол сущего, что

109

оставленность Бытием начинает кивать (*hinzuwinken anfängt*) на само Бытие; <а это> знак решающего перехода. Что это означает, что сейчас человек, который, будучи новоевропейским человеком, казалось бы, окончательно овладел своими целями и их расчетом, уже пребывает за пределами всякой возможности истолкования, горизонт которой еще берется из прошлого. <Что это означает>, что теперь человек, — <тем больше,> чем исключительнее он занимается расчетами и действиями, не сознавая и не имея возможности сознавать, что он становится чуждым посреди сущего, где считал себя своим, — что человек мчится к историческому моменту, когда эта чуждость овладеет им, а затем или убьет его своим ужасом, или же повергнет в нужду *быть* чужаком в жилище богов. Это «или-или» есть решение о том, готово ли в том историческом моменте открытое <пространство> (*ein Offenes*), в котором человек распознает странность и чуждость как таковые и может войти в них или нет. Эта начинающаяся с выходом из Нового времени история человека впервые приводит его собственно в пространство истории самого бытия, тогда как прежде Бытие воспринималось только как наружная оболочка сущего и даже как сущее.

110

71

Препятствие — но не опасность — для мышления Бытия могло бы вскоре распространиться в результате того, что «земля» и все, что к ней относится, объявляется *предметом* «философии»; что гётеанское отношение к природе снижается до <уровня> путеводной нити философской учености.

Это «духовное» проникновение в «природу» вводит в заблуждение больше, чем любой вид грубого

«биологического» толкования, чья вычислительная сущность (*Rechenhaftigkeit*) немедленно становится явной. Однако указанное препятствие почти накликало господствующей манией «переживания» и найдет непосредственное подтверждение и подкрепление своей мнимой истины в том, что называют «жизнью». (См. выше, *Schelling*, 86 слл.) Опасность грозит самой земле, поскольку подобный тип ее одухотворения представляет собой одну из форм опустошения, которой нельзя непосредственно воспрепятствовать, поскольку она учреждена и поощряется господствующей сущностью человека для ее собственного укрепления.

И опять-таки все это в историческом отношении намного опережает то, что Гёльдерлин называет «землей» и что можно прояснить только *историко-графически*, объединив с «Геей». Исторической — т. е. несущей грядущего человека — земля может сделаться, если человека прежде втолкнут в истину *Бытия* и если из вымысливания (*Erdenken*) Бытия боги и он сам войдут на место борьбы за их назначение, из которой только осветится мир, а земля вновь обретет свою тьму.

111

72

Мыслители суть различающие, чье различие принесено ветром из дали принятых *решений*. Мыслители суть бегуны — с открытыми глазами они бегут против этого ветра и сокрытых в нем толчков.

Мыслители отличают бытие от сущего, становясь решительными лишь исходя из сущности самого Бытия (см. S. 94 сл.).

Но мыслители отличают Бытие от сущего только тогда, когда Бытие как о-своение (*Er-eignis*) отличило богов от человека и стало различием (*Ge-*

schiednis) этого разделения. Только таким образом Бытие может о-своить мыслящих <как> решительных различающих и сохранить само мышление как <относящееся к> *своей* сущности в наиподлиннейшем бытийствовании, обеспечив философии безусловный исток в наиболее достойном вопрошания. Но различие — то же, что между бытием и сущим, — берется в его всецелой пустоте и широте, к тому же темноте и бездонности. И разделение (Ent-scheidung) есть сущностный толчок самого Бытия, коль скоро оно входит в истину своего бытийствования как событие. Различие бытия и сущего выделяется как состояние (Befund). И все же:

Куда должно вести *одно только* будущее мышление: к тому, что Бытие, вопреки всякой противоположной видимости, прежде не должно иметь никакого отношения к «сущему»; к тому, что «сущее» должно пониматься в его полной истине и всякий раз приводить к отходу от любого вопроса. К тому, что мы никогда не сможем в достаточной степени натренироваться в этой странности. Но и к тому, что никто не вправе отделиться от играющего овладения крутейшими тропами понятия и строгости простейшего слова, чтобы странное в чистейшем образе простого смогло оставаться странным; однако <и к тому>, что овладение оружием приходит из самой борьбы и заранее определяется боевым настроением также в виде выковывания оружия, а не только владения им (вопрос — понятие — слово и умалчивание).

Поэтому там, где техника мышления освоена лишь историографически и вообще перед всякой историей всегда стоит историография, даже искуснейшее «овладение» этой техникой укрепляет самоуверенную слепоту ученого сообщества в философии, которое всегда в первую очередь ссылается на «сущее» и «факты».

Оформление мысли:

1. Упорядоченное изложение названного.
2. Прокладывание пути вопрошания.
3. Движение толчка Бытия.

Третий <пункт> замыкает оба предыдущих, соответственно превращает в себя, — но сам никогда не может быть достигнут через первый и второй или даже заменен <ими>. Всякая ученая философия движется в <рамках> первого <пункта>, а также воспринимает вопрошание в научной форме «проблем». Второй уже определен из предвидения третьего и остается в переходе, вероятно, предельным <из того>, чего мы достигаем; возможно, он должен, из-за недостатка подлинной силы собственного выражения (*Eigenprägungskraft*) своей необходимости, даже искать прибежище в первом, хотя *этот* выход из положения должен мириться со многими ложными пониманиями. (См. *Sein und Zeit*¹⁸.) Третий, напротив, мог бы оказаться по соседству с «поэзией», хотя он принципиально отличен от нее. Но это принципиальное различие зримо прежде всего только для немногих глаз и едва ли может быть объяснено. Мышление Ницше пребывает в этой первоначально непреодолимой и для самого мыслителя менее всего видимой запутанности, которая для *него* остается силой его творчества; но если интерпретаторы возводят представление о «поэте-философе» в принцип и делают его ключевым для своих истолкований, то они тем самым заранее отказываются от всякого усилия понимания. До тех пор, пока мы эти различия в оформлении

114

18. [Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. GA 2. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1977.]

мысли (*der denkerischen Gestaltung*) видим недостаточно ясно или же предугадываем их, мы не будем отрывать историю западноевропейского мышления от историографической мании объяснения, которая уже, однако, сделала главное (*das Meiste*) настолько сподручным для знания и его оценки, что историческое осмысление, перемещенное в область толчка истории бытия, совершенно не обретает действительности; ибо его <осмысление>, когда с ним все «хорошо», в крайнем случае называют *историографическим* истолкованием нового типа, и это слегка натужное признание есть его окончательное осуждение. Но различия в оформлении мысли не могут быть сделаны предметом той или иной «типологии» «типов мышления». Осмысление их может исходить только из мощного предчувствия самого Бытия и быть пронизанным этим предчувствием. Все решается тем, поднимается ли сама философия до сущности и находятся ли немногие, которые до этого процесса на какие-то мгновения доросли и больше не нуждаются в публичности.

115

74

Ясность. Ясность объяснимого, несомненного, что опирается на избегание противоречия, это по сути не ясность, ибо последняя может сиять только там, где лежит тьма, необходимая как основание мышления, которая благодаря ясности не исчезает, но расширяется.

75

«Связь с природой». — Всюду, на различных путях, с меняющейся длительностью сегодняшней человек жаждет «действительного», а иногда эта жажда

внушается и навязывается ему некоторыми <людьми>. Эта жажда могла бы свидетельствовать о процессе (Vorgang), по поверхности которого движется сегодняшний человек, не сознавая, что плоскость его пути является поверхностью чего-то другого. Это могло бы быть так, но все прочее указывает на то, что это не так. Прежде всего, остается запутанным, чем же должна быть действительность «действительного», предлагает ли она себя масштабно и каким образом. То, что ищут под этим именем, должно ведь, пожалуй, быть противоположным тому, чего избегают как недействительного. И опять-таки нужно спросить, не потому ли так оценивается «недействительное», что о действительном еще не решено.

Так что могла бы господствовать — как таковая 116
вовсе не распознанная — беспомощность с обеих точек зрения, — ведь неизвестно, чего избегают, и остается нерешенным, чего жаждут. Это незнание — не простое необладание чем-то как бы наличным действительным, но нежелание и невозможность в более глубоком смысле знать действительность действительного — было бы тогда тайным жалом, подстегивающим то бегство и жажду и устанавливающим близость к действительности как цель поиска и как условие «жизни». Но указанное нежелание и невозможность знать действительность сами должны были бы иметь свою причину в необладании истиной Бытия. И это необладание могло бы уже привести к следствию самого Бытия, из-за которого оно отказывается от сущего и, по видимости, препоручает себе самому это именование и мнение. Но тогда жажда «действительного» была бы не каким-то устремлением сознательно противодействовать этой оставленности бытием, но стремлением (Getriebenheit) неумышленно усиливать и укреп-

117 лять ту уже господствующую видимость «сущего» и <видимость того,> что человек мог бы вступить в обладание ею. То, что это *так* и есть, что вместе с жадной близости к «жизни» и «действительности» происходит обратное тому, что имеется, что здесь не только вообще происходит *уклонение* от Бытия, но это уклонение специально организуется и проводится, — для этого повсюду и в любое время сегодня имеется простейшее «доказательство», готовое быть услышанным. Но то, что оно *не* будет услышано и больше не может быть услышано, само относится к доказываемому. И что это означает? То, что люди уклоняются от вопрошания и испытывают отвращение к достойному вопрошания как вреду и угрозе, а потому прямо искажают его, представляя как неуверенность, скептицизм, слабость и трусость, — чтобы *еще* более невозбранно поддерживать авторитет и «власть» этого самого уклонения от Бытия — под видом близости к сущему, — однако без всякого знания и предчувствия.

Но как же? Разве не сообщают отовсюду о потребностях в прояснении, в ответах на вопросы, не распространяется ли повсюду через людские массы непризнанная или признаваемая неуверенность? И это должно называться избеганием вопрошания и достоинства вопрошания (*Fragwürdigkeit*)? И все же, ведь это есть только хватание безвопросного; то, что это хватание *ничего* не улавливает, не делает его страстью и нуждой для достойного вопрошания как господствующая только по ту сторону успокаивания и беспокойств сущность Бытия; то хватание, которое умеет спрятаться в облачении «духовных» «интересов», все еще оставляет достойное вопрошания на стороне того, что следует отрицать; и то, что для этой жажды действительного считается (*gilt*) предвидимым подтверждением его возможности

118

и его права, есть именно мнение, что «действительное» (и подавно его «действительность») можно когда-нибудь и как-нибудь встретить и схватить — для этого нужно только что-то вроде изменения прежних маршрутов привычного осуществления того, что считается «жизнью». Подобное изменение, которое все же остается только сменой маршрута, есть требование «связи с природой» и забота об этой связи. И такие требования в пределе их горизонта имеют даже свое «благо», и это превращает всякое возражение во вредоносное разложение: *сколь бы* надежным ни *казалось* это обеспечение «близости к самой жизни», далеким от всякого осмысления *является* то, что осуждение всякого возражения при малейшей сомнительности «неизбежно» начнется.

И все же, как обстоят дела с этой «связью с природой» и с организацией этой связи? Лес и ручей, гору и луг, ветры и небо, море и остров человек воспринимает сейчас как повод для развлечения, как средство успокоения, как предмет своей восстановительно-оздоровляющей деятельности, которая обладает сложившимися формами организации и соответствующими учреждениями. В лучшем случае человек воспринимает названное как «ландшафт», который он при коротком пребывании или при спешном проезде принимает к сведению и, возможно, закладывает в свою память в качестве темы для будущих бесед. Кроме того, в последнее время человек обрушивается на ландшафты с присущими ему историографическим и этнографическим и доисториографическим любопытством и манией сравнения, полагая, что тем самым возвысился над простым наслаждением природой. Благодаря сочетанию того и другого, теперь уже на основе этой, возможно, еще неловкой (*ungeraden*) [?] способности наслаждаться и на основе историографи-

ческих знаний, люди воображают, что принадлежат к почвенникам и содействуют формированию почвенничества.

Это наслаждение природой и любопытство по отношению к ландшафту уже не будут отданы на откуп стараниям отдельных людей, доступ к «природе» организован по типу производства (организация сама уже отрасль дела, в которой участвуют те, кто, собственно, должен был бы быть «предметом» этой радости от «природы» — крестьяне и крестьянские дворы, если их еще можно так именовать).

Способность переживания для этого наслаждения природой, т. е. настоящее использование имеющихся возможностей, формируется и поощряется посредством соответствующей литературы (Schrifttum), а она в конечном счете «теоретически» и «мировоззренчески» «подпирается» теорией «земли» и «природы». Масштабом этого *природного предприятия* делают городскую жизнь, которая с ее производственными формами и развлекательными центрами не только движется далее, но одновременно внедряется в «природу», так что, вероятно, иногда возможности наслаждения взаимно усиливают друг друга и одновременно смешиваются. Уподобление «природы» производству (Angleichung des Naturbetriebs) облегчается тем, что сама природа стала ландшафтом, а ландшафт — «транспортным объектом». Сёла — уже больше не поселения крестьян, а города с сельскохозяйственным производством; это требует соответствующего включения в общую жизнь; самый дальний «крестьянский двор» уже *изнутри* подточен радиопередачами и газетами. Но это подтачивание опять-таки маскируется, поскольку «крестьяне» сейчас в свою очередь заимствовали «связанные с природой» и введенные

горожанами старинные формы «одежды», «игр» и т. д. и занимаются этим как природным предпринимательством, демонстрируя его другим — приезжим — по их просьбе. При всем том даже усиленно формируется «вкус», т. е. употреблявшееся в старину ловко подправляют, превращая в производственно наличествующее; люди даже испытывают «радость» и не жалеют денег, они знакомятся, ландшафты вступают в процесс обмена и создаются все возможности для приготовления любых смесей и дозировок этого природного производства.

Кто предчувствует утрату корней теми последними жалкими <признаками> роста, которые еще имели место? Кто вообще *хочет* предчувствовать, что здесь происходит нечто такое, что было бы абсолютно неправильно толковать (с расчетливым сожалением) только как утрату «доброе старое время». Ужас этого <кажущегося> со стороны развлекательным природного предприятия будет понят только в том случае, если мы без эмоциональной мечтательности вернемся в мыслях к тому процессу оставленности бытием сущего, который расширяет свое всевластие, с гигантской <силой> и беспощадностью навязывая расчет и производство. Это есть действительное, которое никто не видит и не желает видеть; ведь прогрессисты новой эпохи в принципе жестче всего держатся за ложно истолкованное прошлое и являются настоящими «романтиками»; *кто, как они, воспринимает историю историографически и только так, не способен и в своей современности — причем здесь больше всего — познать «действительное».*

Но ведь речь идет вовсе не о правильном или неправильном определении действительного, — но исключительно о настойчивости человека в бытии, из которой только и возникают *решения*, перенося че-

ловека в бездну свободы и помещая между богами и Ничто нечто открытое, — в котором именно это вновь находит в своей сущности то, что называют «природой» и что только оберегает подлинность своей сущности, исходя из принадлежности к тому или иному миру.

122 Но *это* — то, что Бытие снова вспоминает о человеке, что сам человек сквозь нужду Бытия снова становится нуждающимся (затронутым нуждой и используемым ею), *это* человек не может осуществить и организовать. Только в результате великих переворотов становится возможным о-своение Dasein исходя из нужды Бога. Однако эти перевороты происходят не внутри сущего [только как «революции» (см. S. 69 слл.)]. Даже такое событие, как «мировая война», оказалось бессильным, несмотря на «ад», в который был втянут человек, несмотря на жертвы и подвиги по большей части безвестных <героев>. Мировая война ничего не смогла, если мы мысленно выходим за пределы сущностного переворота в человеке; напротив, она стала подготовительной школой, чтобы сориентировать оснащение самоорганизующегося человека еще решительнее, еще полнее, еще удобнее на самосохранение его нынешнего сущностного состояния. Могут ли вообще когда-либо подобные события, будь они еще более ужасными и разрушительными, осуществить сущностный переворот в человеке? Нет; должно происходить то, что затрагивает человека в <его> сущности и только и делает его снова таким, который может знать, что он должен *рисковать* своей *сущностью* и не может коснеть в этом, если Бытие должно втянуть его в бездонность своего бытийствования. Но пока человек вращается только в сущем и выдает себя за его сердцевину и ведет себя так, он никогда не попадет в пространство возможного риска,

ибо это пространство открывается только с *различением бытия и сущего*.

Антропология. — Эпоха, в которой не только представление человека, но и представление сущего в целом сделались антропологическими в <полном> смысле этого слова, должна очеловечить человека уникальным способом. Что это значит: очеловечить человека? Воспринимать его *так*, как общее мнение воспринимает все, что оно считает сущим; как нечто наличное, в котором, помимо прочего, наличествуют также духовные свойства, а если не наличествуют, все же в любой момент могут быть созданы. В результате этого человек втискивается в некий способ своего представления, который ему самому скорее всего позволяет уйти от своей сущности и просто встроить себя самого в прочее сущее, но все же как его относительную сердцевину. По сути, однако, это очеловечение человека означает только одно: человека выводят из отношения к бытию; упрощенно говоря: имеет ли он какую-либо цель или нет, этот вопрос невозможен, ибо он сам в какой-либо форме своей массовой или особой сущности есть цель.

Это очеловечение окутывает «человека» как густой туман; поскольку же он при этом распоряжается всем (культурой и т. д.) и даже в чем-то полнее и быстрее, чем когда-либо, то прежде всего в этом «мире» с человеком никогда не может случиться ничего такого, что могло бы его свалить. К чему угодно может приспособиться, примениться (*anverwandeln*) этот очеловеченный человек. Есть ли здесь еще какая-то возможность <само>изменения? С точки зрения человека, никогда; Бытие должно

уже размахнуться для удара; многое должно пройти через уничтожение. <Всекие> «эволюции» и «развития» нынешних ситуаций суть только особые формы движения *в рамках* очеловечения. Даже если бы «антропология» была упразднена и нашлось другое самоистолкование, сущностное состояние человека не могло бы измениться. Даже если бы отдельные народы занялись осмыслением своего прошлого и исходя из него расчислили новые «идеалы», то и этот историографический путь оказался бы только новой формой, в которой уклоняются от решений (*sich die Entscheidungen entziehen*), а подготовка к ним задерживается.

Но хотя это очеловечение человека и вкатывает его полностью в его самосохранение, оно, однако, выталкивает одновременно эту самодостаточную человеческую вещь на края бездн, на которых она, если бы смогла самостоятельно пробудиться, никогда не способна была бы сориентироваться, — даже Ничто, тот скрытый отзвук Бытия, человек не в силах познать, мало того, его <собственная> ничтожность остается для него недоступна.

Но все «битвы» вокруг гипотез и теорий, «битвы» за «религиозную» или «политическую» «догматику» могут быть неизбежны в качестве преходящего эпизода, они не *суть* битвы, поскольку в них нет свободы, благодаря которой они <бойцы> усиливаются вместе с усилением противника; недостаток свободы настолько переходит в сущностное, что подобные «бойцы» даже не выбирают противника, т.е. могут при этом поставить под вопрос себя самих; выражением, что свобода проистекает из необходимости, сейчас злоупотребляют там, где от-

существует необходимость, ибо <она —> подлинная
 нужда, и где тем безудержнее насаждается целерас-
 считывающий произвол.

(См. S. 56.)

[УКАЗАТЕЛЬ КЛЮЧЕВЫХ СЛОВ]

«антитезисы» 49 сл. (см. VIII)

антропология 31, 123 слл.

безопасность 20

битва, борьба 82, 111

Бог 35

Бытие 1 сл., 8 сл., 33 слл., 49, 55 слл., 68 сл., 83, 97 сл.,
 102, 112

Вагнер, Рихард 76

Гёльдерлин 42 сл., 52, 81, 97 слл., 110

Декарт 30

«диалектика» 8, 40

дробильщики 84

зablуждение (Igre) 18 сл., 20, 48 сл.

замедление 59

земля 110

искусство 67 сл., 74 слл.

истина 73

историография 3 сл., 20, 68, 77, 95 сл.

история 1 сл., 54, 66, 72, 77 сл., 95 слл., 121

Кант 45 слл.

«католицизм» 4

красота 67 сл.

«культура» 2 сл., 16 слл., 105

метафизика 50. 97 слл.

мыслитель 7 слл., 72 сл., 106., 111 слл.

народ 45, 96

наука 73

немцы 11 сл., 32, 44 сл.

- не поддающееся расчету* 19, 91 сл.
Ницше 42 сл., 50, 52 сл., 77.
Новое время 4 слл., 18, 34, 35 сл., 105
«образование» 30
одиночество 52, 54
осмысление 23 слл., 33 сл., 53
основатели 82 сл.
оставленность бытием 84, 90 слл., 115 слл.
оформление 121
парадокс 18
«позитивное» 23 сл.
противо-речие 59 сл.
различение 70, 111, 122
размышления 33
расчет 96
«революции» 69 сл., 77, 122
решение 7. *68 сл.*, 94 сл., 105 сл., 108 сл., 111 сл., 121
«связь с природой» 115 слл.
сопротивляющиеся 47 сл., 55
стиль 76 сл.
«субъективизм» 56 сл.
сущность организации 106 сл.
учение о категориях 60
«факты» 21 слл.
философия 19, 20 сл., 36 слл., 61 слл., 65. 78 слл., 84 сл.,
86 сл., 101 сл., 114
человек 30 сл., 55 слл., 108 сл.
Шеллинг 86 слл.
«экзистенциальная философия» 50 сл.
язык 26 сл., 104
ясность 115

Размышления VIII

- а Сущее — одиночество Бытия, заблудившееся в публично наличном.

Наличное: доступное для у-становления (Her-stellung) и пред-ставления и в этом доступном отобранное и допускаемое только в этом поле зрения. Удержание подобного рода сущего развивается в организацию. Из нее вырастает гарантия публичности, распространяющая незримую защиту на наличное и берущая на себя управление *внешним видом* (*Schein*) того или иного бытия. «Природа» и «история» включаются в это окружение сущего, рассматриваются внутри этого окружения, т. е. объясняются и делаются подручными для органов самоуправления (*die öffentliche Hand*) рассчитывающей организации. Все, что превосходит наличное и в настоящий момент объяснимое, есть всегда только прояснение объяснимого. Всякое выхватывание бытия из публичности наличного доходит каждый раз только до прояснения. Чем более захватывающими и увлекательными будут средства прояснения, тем окончательнее перекрытие всех путей к изначальному. Все проясняющее впадает в прошедшее. Только изначальное выносит решение о будущем человека и указывает на мосты к приятию другой сущности.

Когда боги снова движутся к человеку издалека по длинному мосту, тогда многим из тех, кто желают всего и ни в чем не знают недостатка, нужно вначале из-за их ослепления в только-сущем наложить на глаза страхующую повязку, чтобы любопытство стремления к переживанию не перекрыло мост и не сорвало этот приход. Вот почему знающий не может жаловаться на буйство незрячих и безнуждых <людей> и не вправе ругать его; он должен разве что послать привет эпохе расчетов ее <точно> установленных потребностей, ибо речь идет о не поддающемся расчету, о темном знаке-намекке уходящего бога, который — этого мы не знаем — возможно, возвещает Последнего <Бога?> (den Letzten).

Решение будущих, вследствие которого они делаются будущими или теперь уже прошедшими: относишься ли ты к глашатаям только-сущего — или же ты замалчиватель Бытия (см. S. 39).

Подлинное знание о сущности *истории*, настаивание на ней — должно подготавливаться для тех, кто, затронутый оставленностью бытием <у> только-сущего, должен совершить переход в абсолютно иную эпоху; ведь этот переход возможно осуществить только на основе высшего знания, ибо оно прежде

всего должно сломить власть *историографии* — представляющего расчета, — а до того еще и распознать в ней власть разрушения. Но для такого сознательного перехода остается еще достаточно неведомого, ведь он один есть подготовка для истины сокрытого.

Тот, кто предчувствовал сущность истории — порождающего о-своения (Er-eignung) человека в Dasein из истории Бытия как события (Ereignis), — вполне ясно сознает, что вся «философия истории» как следствие «метафизики» служит только «историографии» и знакомит с историей в соответствии с «законами», стадиями и «типами».

Но для этого нам необходимо знать сущность истории, чтобы быть в состоянии хранить истину, <закрывающуюся в том,> что то, что непосредственно «происходит», всегда остается самым сокрытым.

3

Хлад отваги мышления, ночь блуждания в вопрошании наделяют *огнь Бытия* чистым (rein) напором, на который перекидывается его жар и его свет. Хлад и ночь суть скрытые сосуды, в которых неприкосновенно хранится простое. Но слишком охотно и слишком часто отвергаем мы хлад и ночь; мы еще терпим их как отрицания тепла и дня, ибо мыслим, помня об уюте повседневности. И это может оставаться столь убедительным, так как мы считаем, что уже обрели бытие в «сущем», «действительном», которое должна предложить нам повседневность.

Но недооценка в двояком обличье отвержения негативного лишает нас обладания жаром и светом; поэтому мы в первую очередь выбираем мрак и теплохладность, превращая их в сердцевину той мнимой сущности, с помощью которой вникаем в противоположности света и тьмы, тепла и холода. Мы

еще мало знаем о том, что взаимно противоположные сферы являются решающими для противоречий. Вот почему так легко дается нам игра в «анти-тезы», которая принимается за выражение знаний. И все же «антитезы» труднее всего перехитрить из-за нерешенности относительно их взаимно противоположных сфер. Но как они разрешаются? 2

Чтобы найти здесь опору для осмысления, мы должны повторять вопрошания вплоть до различия Бытия и сущего. Это различие, однако, не противоречие; если оно и то, что лежит в его основе, изначально есть первичное, то противоречие никогда не бывает первым. Тогда хлад и ночь не являются отрицателями; но и приятие — приписываемое им — не может сотворить чуда, <состоящего в том,> что они сохраняют простое в его первой решимости. Мы соотносим то и другое вместе с их противоположностями с нашими органами чувств и полагаем, что кое-что этим объясняем. Это предубеждение, однако, есть только непонятое следствие гораздо более раннего предубеждения, чья первичность уже запрещает назвать его предубеждением, — это более раннее предмнение есть мания объяснять бытие через сущее и тем самым прежде всего надолго скрывать бытие от вопрошающего знания. Однако ночь относится к Бытию и не является чем-то вроде только «образа» его, чувственным представлением о нечувственном: как нужно чувственно представлять ночь — если она не есть нечто чувственное, а потому и нечто нечувственное, да и вообще абсолютно не предметное и представимое — не сущее, а бытийствование Бытия. То, что мы в быту так называем и знаем благодаря древней традиции <, сохраняющейся> еще в остатке бытийственности, никогда не является первым, — это всегда нечто затертое (Abgegriffenes), что мы нынче упо- 3

требляем, дабы объяснить темень. Но эта отсылка к «ночи» позволяет лишь в общих чертах предчувствовать, насколько наш язык как таковой, — а не только, скажем, в его особенных средствах «выражения» — отчужден от Бытия — должен был стать чуждым, поскольку, возможно, уже первые — *исторически* важные слова не могли сохраниться в силе выговариваемого Бытия и потому бежали в сущее.

Мы еще ничего не знаем о сущностной сопринадлежности Бытия и языка; ведь сами грамматика и философия языка уже являются следствиями того, что сущее лишило Бытие его власти. Но когда же мы поймем бес-смыслицу (Un-ding) философии языка и осознаем, что сама философия может возникать лишь из полного сущностного изменения (Wesenswandel) — а скорее, из нового сущностного обретения языка. И скудной и предварительной 4 подготовкой этого обретения является точность говорения (die Sorgfalt des Sagens) во всякой попытке «мышления». Ибо здесь в первую очередь язык есть отнюдь не «выражение» и «средство формулирования» мысли, но изначальная взаимосвязь мышления и самого мыслимого, из которой затем лишь инструментальное использование языка извлекает «мысль», тогда только и становящуюся «мыслью», к которой должна прилагаться некая «действительность», чтобы мысль «считалась» еще в мире расчета и переживания. Чудовищные разрушения земли, приобретающие сейчас бешеный размах, — это лишь мелочи в сравнении с незримым и неслышным и незаметным в каждом направлении «переживания» процессом полного лишения языка его корней.

В ходе распространения ораторского и газетного дела, а его <в свою очередь> — в форме радиовещания, этот процесс выявляет не какие-то свои при-

чины, а только весьма далекие уже огрубленные последствия его предельного омассовления с гигантским масштабом своего полного сокрытия.

Вот почему «сегодня» — в эти столетия — мышление утратило свою силу; точнее: сила мышления — в том случае, если на него отваживались и отваживаются, лишена сопротивления и натиска (Anprall); ибо никогда безвопросное и эпоха полной безвопросности не могут оказать сопротивление достойнейшему вопрошания. Ближайшая область сопротивления есть только сомнительность всякого сущего, для которой эпоха не может набраться мужества, ведь тем самым она должна была бы поставить себя перед решением, что так же весьма противно всякому «доктринерству» и махинаторству. Мышление о Бытии могло бы натолкнуться на сущее и стать доступным пониманию; но что, если само сущее сделалось не-сущим, а всё в нем — понятным? Какова тут будет роль огня Бытия? Ему нечего делать здесь, — но лишь там, где человек раскрывается, чтобы вернуться к простым решениям, из которых возникает сущее как сохранение Бытия. Это «там» обрисовывает другое начало истории, которое наступит в том случае, если начинающаяся безысторичность историографического человека вообще не приведет к концу человека и в соответствии с этим, будучи безысторичной эпохой, не только будет обязана этим процессом самой себе, но и вообще сделает <его> недоступным и непостижимым.

Для противодействия этому процессу и для его преодоления всякая «революция» не только слишком слаба, но и в принципе не соразмерна. Но этому процессу *противостоит* — как воля к переходу — мышление о Бытии, которое прежде всего должно знать Одно: что только само Бытие в своем бытийствовании способно забросить подобное мышле-

5

6

ние в набросок, и тут не поможет ни планирование и расчет, ни «воля» — нынешний человек способен здесь, самое большее, только на не-противление (*das Nicht-widerstehen*). Но для этого требуется уже упорство для осмысления Одного необходимого в вопрошании, а это упорство не измеряется гигантскими масштабами сегодняшнего «расхода энергии», поскольку исходит из другой сущностной воли человеческого бытия, т. е. из другой истины Бытия.

Эта истина требует отваги мышления и блуждания вопрошания, которые оставили за собой все сомнения, ибо о скрытой сущности человека знают это Одно: человек заброшен в истину Бытия и тем самым отдан во власть возможности наброска той истины, но в этой заброшенности он является сущим, а *поскольку* он им является, он исключен из чистой настойчивости в Бытии, как *промежуток* единственной встречи богов и человека. Отсюда возникает возможность отваги и блуждания — ведь человек есть то сущее, которое на основе этого сущего пребывает в истине Бытия и все же никогда не в состоянии быть Бытием. Поэтому в редкие мгновения истории, которые из бытийствования Бытия вынуждают сущностное преобразование человека, изначально вводящее человека в блуждание и тем самым в близь истины Бытия, в мышлении *все должно быть поставлено на карту*: не только целое сущего и его сущностное основание (*seiender Grund*), но и единственность бытия и того, что Бытие *есть*. Но человек есть — с точки зрения его изначальноности — единственное сущее, которое, будучи вверено Бытию, одновременно остается лишенным его и из этого промежуточного положения может обрести Единственное основания (*das Einzige einer Gründung*) истины Бытия — основания, которое мы называем *Da-sein*.

Лишь тот, кто нерасторжимо связан с великими рисками вопрошания, может стать основателем истины Бытия. Лишь они способны видеть, что сейчас является историческим; совершенно иное, чем сегодняшние и завтрашние результаты историографии.

4

То, что сейчас происходит, это конец истории великого начала западноевропейского человека; в этом начале человек был призван на стражу Бытия, чтобы вскоре превратить это призвание в притязание на представление сущего в его махинаторской не-сущности.

Но конец этого первого начала является не прекращением <чего-то>, а подлинным начинанием, которое, однако, остается лишенным своей истины, поскольку все нужно выровнять до гладкой поверхности; ибо только из устройства поверхности и танца на ней нынешний человек может утверждать себя таким, каким он себя знает (как Subjektum). А утверждение необходимо ему из-за того, что он давно оставил рискованное предприятие (Wagnis) Бытия и положился на возвращение (Züchtung) и высчитывание исходя из наличного. То, что ныне происходит в форме такого конца, остается поэтому недоступным для осознания в первую очередь и окончательно именно для тех, кто призван положить начало этому концу в его последних формах (т. е. в гигантских масштабах) и выдавать безысторическое в маске историографического за «пресловутую» историю. Отсюда нет никакого перехода в другое начало. Переход должен распознать безысторическое как крайне близкую (grau) пену скрытой истории, чтобы тем самым — благодаря вопро-

шающему прыжку далеко вперед — спасти человека, <переместив его> в историю.

9 В безысторическом то, что только внутри себя обладает взаимосвязью, прежде всего попадает в единство полной мешанины; мнимое строительство и обновление и полное разрушение — это одно и то же — беспочвенное — только сущему подверженное и чуждое Бытию. Как только безысторическое «утвердилось», начинается разнузданность «историзма» («Historismus»); беспочвенное в самых разных и противоречивых формах — не распознавая себя как принадлежащее к одной и той же не-сущности — оказывается в состоянии крайней вражды и мании разрушения.

И возможно, в этой «битве», которая ведется ради абсолютной бесцельности и потому может быть только искаженным образом «борьбы», «победит» бóльшая беспочвенность, ни с чем не связанная, все берущая себе на службу (еврейство). Но настоящая победа — победа истории над безысторическим, будет достигнута лишь там, где само беспочвенное исключит себя, поскольку оно не отваживается на Бытие, но всегда только рассчитывает на сущее и подает свои расчеты как действительное.

5

Одной из самых скрытых форм *гигантского*, а возможно, и самой древней является упорная ловкость расчета и спекуляции и смешения-запутывания, на чем основана безмирность (*Weltlosigkeit*) еврейства.

6

«Повседневности» и «безликому человеку» (Man) предстоит еще переключиться на гигантский <мас-

штаб» (das Riesenhafte). «Неподлинность» Da-sein в настоящее время еще пребывает в безобидном. Но еще имеются безобидные, ребячливые расчётчики, полагающие, будто путем организации «народной общности» можно преодолеть «повседневность» и «безликого человека» (как мнимые явления упадочного мира больших городов). Слепота подобного мнения связана с растущей неспособностью мыслить о Бытии вместо того, чтобы констатировать «наличие» сущего.

10

7

Эпоху немецкого идеализма Трейчке называет «днями философского высокомерия (Übermut)»¹. Стоит ли удивляться, если обычные писатели и «публицисты» хулят ту эпоху и вменяют немцам в вину «философию» как некий «грех» и сущностное заблуждение? То, что при случае одновременно «прославляют» немецких «мыслителей» в культурно-политических целях, весьма хорошо сочетается с упомянутыми насмешками, ведь и то и другое исходит из одного и того же мутного источника безысторического невежества.

8

То, что в «историографические» («психологические» и «биографические») эпохи грубейшим образом заступает дорогу истине произведений и продукции создателей и препятствует всякому формированию пространства, — это сами созида-

1. [Heinrich von Treitschke: Deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts. 5 Bde. Hirzel Verlag: Leipzig 1879 ff. В главе 23 речь идет о «высокомерии умозрения».]

тели, их присутствие как «живущих» для их общест-
венности (*Öffentlichkeit*), которая воспринимает
их историографически еще до того, как они по-на-
стоящему получили возможность стать историче-
скими. То, что *Гёльдерлин* так рано сошел со сцены
и остался для своего «времени» и своей «обществен-
ности» закрытым и, будучи ложно истолкован как
«романтик», стал неудавшимся «классиком», это
можно воспринимать как смутный залог того, что
в его поэзии кроется дальновидящая, ушедшая
в сторону истина, возможно даже отзвук сущности
самой грядущей истины.

Но почему ушедшие больше способны прийти на
помощь по ступеням вопрошания о Бытии, чем те,
кто лишь запутался в сущем? Это, вероятно, связа-
но не с тем, что нынче «произведение» (*Werk*) ру-
чается само за себя, а с тем, что сам уход набрасы-
вает на произведение то неисчерпаемое и подающее
знак-намек, что всякая видимость незавершенной
работы далека от него и дарит самобытный тип ос-
нования истины. Это, однако, бывает только тогда,
когда уход не объясняется опять-таки лишь «исто-
риографически»-«психологически» и одновремен-
но не ложно используется как средство объяснения
«произведения». Но сегодня знают в первую оче-
редь только историографическое, а не историче-
ское понятие произведения.

Там, где хотят выйти за пределы историогра-
фического восприятия произведения, попадают
в «эстетику» (произведение как возбудитель пе-
реживания); но поскольку «эстетику» чисто пси-
хологически (а не исторически <, как следовало
бы>,) связывают с «эстетом», а его понимают как
отдельного чистого гурмана, произведение воспри-
нимается «политически»; однако это только осо-
бое обозначение для преувеличенно-эстетическо-

го, <превращающего> тихое наслаждение индивида в организованное мероприятие <по> переживанию и учреждение для доставления удовольствия «сообществу». Такое расширительное <понимание> эстетики — лишь следствие *историографического* образа мысли. Вот почему речь о произведении может вписываться также в недавно возникшую политическую эстетику, а она ведь опять-таки имеет в виду лишь то, что противостоит созидającym и наслаждающимся. Всякое истолкование Гёльдерлина (опирающееся исключительно на неявную бытийно-историческую задачу) безнадежным образом остается в эмоциональной сфере общественной эстетики в плену ложной трактовки, не пройдя предварительной проверки. Или же оно могло бы преодолеть эстетику? Для этого следовало бы сначала преодолеть историографию; но это требует упразднения безысторичности.

Все это говорит лишь о том, что здесь всякое намерение, непосредственно основанное на «преодолении», обречено на провал и действует против себя, если только в нем теплится предчувствие необходимости исторического начала. Тогда мы должны будем усвоить, что упомянутый уход поэта не является историографической случайностью, а проистекает из сущности самого Бытия. Она <сущность> стоит перед выбором, можем ли мы принадлежать Бытию или хотим только оставаться подчиненными существу. Но в любом случае, станет ли этот выбор необходимостью или нет, все кроется в свободе Бытия. Однако мы можем предчувствовать сокровытость и исходя из этого предчувствия сознавать отказ, когда простое затронет нас и выпустит на простор.

Противостоит свободе не принуждение, но видимость свободы в обличье дрессировки (*Abrichtung*).

Но там, где основанное на расчете формирование характера определяет порядок, там воспитание превращается в дрессировку. И тогда приученность (*Abgerichtetsein*) к опорам и выводам (*Auswege*) организации будет называться «характером»; ему это знание не нужно, а вопрошание для него во всяком случае объект насмешки, примитивнейший способ, чтобы получить в награду примитивнейшее — одобрение. Оно заполняет пустоту общественности и ложится как ее тень на безмолвующий глас народа, который знает себя только историографически, а если историография для него слишком ярка, то он ищет подтверждение своей сущности в предыстории (*Prähistorie*), окончательно распрощавшись с историей.

9

Историография есть, собственно говоря, полученная в ходе изучения констатация наличного, «настоящего»; историография постигает прошлое лишь задним числом (см. S. 28); понимать нечто историографически означает поэтому: делать его понятным как сегодняшнее и в доступности для сегодняшнего. Историзм (*Historismus*) — это не растворение всего в историографическом, в смысле уже прошедшего, а пересчет истории на настоящее средствами сегодняшнего. Чем беднее в историческом отношении становится эпоха по своей сущности, тем энергичнее она занимается историографией. Последняя делается основной формой ее самосознания. И тогда историография братается с «техникой»; и обе они, по сути, одно и то же; и в этом причина того, что новоевропейские естественные и гуманитарные науки на уровне своего собственного осуществления — т. е. уплощения — оказываются одним и тем

же, так что тут речь не может идти даже о родстве. Может показаться странным, что сегодня еще никто не видит этой сущностной тождественности и что, напротив, распространяется <представление о> такой «глубокой» противоположности обеих научных групп, которая исключает всякое взаимопонимание. Но именно это есть признак упомянутой сущностной тождественности; ибо взаимопонимание никогда не может наступить в содержательно-предметном отношении, поскольку оно неявно заключается уже в своей сущности, т. е. в типе образа действий, да и в самом образе действий. И эта тождественность допускает многообразие предметного, становящееся все более безразличным по отношению к однообразному, т. е. равногигантскому покорению всех и каждого исчисляемостью и объяснением. Здесь причина того, что науки все больше сливаются с повседневностью и тем самым становятся одновременно неважными и полезными, как булочные и канализация. Это означает <следующее>: науки придерживаются направления представления и у-становления (Vor- und Herstellen) сущего и развиваются <в рамках> всегда им недоступной истины о сущем как таковом и его возможном членении на области, которое даже в самих науках может стать значимым только как членение предметов (природа и история). Науки никогда не исследуют сущность сущего, но по-своему претендуют на определение сущности и ее использование. Сущность сущего — бытие — вообще *не поддается исследованию*, если под исследованием понимать характеристику научного подхода к сущему.

Когда бытие и вопрос о нем предаются забвению, тогда только обращают внимание на исследование с его продвижением вперед и его результатами; тогда оно берет на себя роль «духовного» сози-

16 дания; «искусство» и «науку» тогда ставят в один ряд. Науки не принимают решения, они не в состоянии сделать необходимым какое-то сущностное решение и развивать его. Их можно переключать то так, то эдак в направлении их деятельности и использования. Лишь потому, что нынешний «культур»-идеализм, для которого «наука» в себе и для себя обладала той же ценностью, что «искусство» и «религия», оставался в неведении о сущности этой «культуры» и ее новоевропейском характере, переход «наук в себе» в <ранг> «политической науки» произвел нечто вроде шока; но то, что вскоре все успокоилось и *выражение* «политическая наука» уже не услышишь, свидетельствует только о том, что при этом переходе вовсе ничего не изменилось и не могло измениться из того, к чему прежняя наука по сути смела бы прикоснуться. Этот «переход», который таковым и не является, но только показывает то же самое в определенном ракурсе, мог бы позволить исходя из нынешней ситуации понять предшествующую *как уже ту же самую*, так что сторонники «новой» науки лишились бы повода к превозношению, а приверженцы «старой» науки — причины для «печали» по исчезнувшему. Но такого вывода избегают, что означает: люди стали *еще* более научными в прежнем смысле, чем раньше; они не хотят ничего *знать* о себе, а стремятся только ко взаимному подтверждению уже наступившей ситуации, т. е. воспринимают себя историографически и на этом пути приходят к историографии науки. Однако даже эти рассуждения и объяснения остаются в плане актуальности результатов и полезности исследования на обочине научного производства.

17

Но даже это маргинальное и лишенное решения, этот <внешний> лоск духа нужно еще впрямь

в организацию в форме «академии доцентов»². Исходная идея, которую попытались реализовать под этим названием, уже извратилась в свою противоположность. Высшая школа доцентов могла бы иметь лишь *одну* задачу: поставить под вопрос новоевропейскую науку в целом и вместе с этим всю эпоху, т. е. побудить к такому разностороннему осмыслению серьезных и сведущих <людей> и подготовить ситуацию, в которой «науку» — без ущерба для ее продвижения вперед как исследования — уже больше нельзя воспринимать историографически, но ее историческая несущая сила должна определяться тем или иным решением. Эта «высшая школа доцентов» нуждалась в свободе, по отношению к которой пресловутая «свобода науки» могла бы представлять только чудовищную несообразность (Unwesen). Но «академии» имеют своей целью нечто противоположное: они занимаются формированием «догматики»; они стремятся переучивать высшую школу под *видом* более высокого осмысления. Чистым историзмом является и охвативший не только науки, но и все отрасли зуд <по созданию> «академий», а вместе с тем и распространение, вообще говоря, отвергнутого «академического» в кругах до сих пор исключенных <из него> — вскоре каждый <станет> членом какой-либо «академии».

18

То, что некогда было делом немногих и не всегда выдающихся и что вначале еще содержало в себе некое требование, стало нынче на «историографическом» пути (благодаря истористической (historistischen) культурной деятельности) само собой

2. [См. Martin Heidegger: Zur Einrichtung der Dozentenschule. In: Ders.: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. GA 16. A. a. O., S. 308—314.]

разумеющимся массовым состоянием. По таким процессам только и можно распознать «власть» «историографии» и оценить размах проводимого ею разрушения истории. Окончательно историография укрепляется лишь за счет того, что «образование» и «возможность переживания» «предметов культуры» стали правом и даже политическим долгом всех. Но ограничение историографии техникой происходит неизбежно и на основе сущности Нового времени и новоевропейского определения человека. Это ограничение позволяет придать организуемому с учетом его культурному производству видимость универсального и великого и на всех парусах ринуться мимо неведомых пучин истории. В этом кроется корень бессилия противостоять исторической гибели. «Историзм» становится базовой формой развития «нигилизма»; ибо последний только там приобретает свою непреодолимую несущую силу, где начинается уравнивание масс <в отношении> прежде великого и сущностного и тем самым предотвращается непосредственное принижение великого и сущностного. Там, где «культура» организована по типу производства и поощрение культуры подается как «лозунг», там уже полным ходом идет уклонение от решения по поводу Бытия.

В исключительном и «страстном» «да» «жизни» и сущему кроется опаснейший нигилизм. По отношению к ним этот «нигилизм» есть только видимость, которая несет перед собой, как щит, «не» и «нет» и «ничто», где без-божное и без-мирное и без-донное можно ухватить грубо, даже руками. Недопустимо вычитывать сущность историографии из «исторической науки» и ею ограничиваться; последняя есть скорее лишь довольно примитивное завершение и ремесленное закрепление историо-

графии. Столь же мало подходит отождествление историографии и историографического сознания (т. е. сознания прошлого). Метафизической предпосылкой историографии является определение человека как *animal rationale* — присутствие человека как «психологически», «биологически», «морально», «эстетически» представимого наличного, которое «развивается».

10

20

Язык. — Немцы не могли бы осознать свое западноевропейское предназначение, не говоря уже о том, чтобы его реализовать, не будь они изначально оснащены своим языком, который вновь и вновь должен возвращаться в простое неотчеканенное (*ungeprägte*) слово, где близь к Бытию несет и освежает чеканность говорения. Пока же немецкий язык явдятся жертвой римско-итальянского фразерства, газетной примитивизации и «технического» «нормирования». Простой отказ от иностранных слов или их перевод ничего не дают, если эта чистка не исходит из чеканящей необходимости говорения. Она становится тогда лишь прикрытием для названного способа разрушения языка.

11

Герои, которым нужна публичность или хотя бы доступ к ней, чтобы показать себя перед ней и для нее (*sich zu bewähren*), — не герои; ибо они уже отвергли первое условие высшей храбрости — одиночество. Откуда следует, что *мы* вообще не знаем подлинных героев, если здесь в принципе может идти речь о знании.

21. Историзм всегда приводил к поверхностной оценке «современности»; несмотря на это он должен был все же располагать всеми нитями и средствами, которые управляли бы прошлым и делали современное объяснимым, т. е. подчиненным историографическому подходу. Так, например, сегодня полагают, что можно обосновать особый взгляд на современность, отождествляя ее с поздней Античностью и при этом думая об упадке и конце, о безмерности и самопревозношении. Но это отождествление, даже если ослабить его, приняв за простую аналогию, не только исторически невозможно — оно прежде всего не дает осмысления современности, которая никогда не может быть «негативной», — чем является осмысление, — даже если исторически эпоха должна была бы быть концом. Однако даже «позитивная» оценка не помогает осмыслению; ибо она в принципе есть только истолкование, выросшее из встречной воли (*Gegenwille*); она реактивна — находит все «хорошим» или хотя бы «неплохим» и требует «подождать» — вот и здесь историографический расчет, только с обратным знаком. Осмысление эпохи, к которой само оно исторически принадлежит, должно быть исключено из оценочной противоположности «негативного» и «позитивного» и вообще должно находиться за пределами «оценки». Внеположная позиция выводит на грань сферы решения (*des Entscheidungsmäßigen*), причем настолько решительно, что нынче решение как таковое стоит перед выбором (*zur Entscheidung*): решение как таковое: откуда брать основу человека — из истины Бытия или из сущего. В первом случае возникает необходимость преобразования человека
- 22

в Da-sein, в другом, прежнем, случае осуществляется — возможно окончательное — закрепление прежнего человека, animal rationale, в форме «субъекта».

13

Когда масса должна определить, что есть «дух» и что «культура», власть в свои руки берет «психология» — исследующая и проясняющая «дух» и «духовное творчество» как нечто наличное; к какому типу относится «психология», объясняющему или описывающему, направленному на индивида или на массу, является ли она учением о «сознании» или «биологией» — все это имеет второстепенное значение, поскольку всякий раз *человеческое* бытие не подвергается выспрашиванию, но всегда только осуществляется объяснение сущего человека.

Ибо и «дух» и «духовное» («спиритуальное» и «пневматическое») относится к тому же уничтожительному и искажающему бытие типу, что и «душевное». Самый поверхностный из всех видов «психологии» и «антропологии», а потому и самый ходовой и больше всего внедренный в «народ», представляют учения о «типах» — здесь *подсчитывание* человеческих экземпляров как бы доведено до предела, а поскольку учения о типах всегда работают с «противоположностями» и «противоположности» (простые противоположности, которые никогда не вспоминают о своей основе) являются самым общим <местом>, которое усваивается обычным мышлением, то здесь размышление о человеке оказывается на уровне «ординарного». То, что подобные «типологии» сворованы из мышления Ницше, причем *лишены* его собственных побуждений и бездн, придает этим занятиям «психологии» для знающего характер фарса, однако авторов таких

фарсов следует отнести к наискучнейшим человеческим «типам», которые только можно отыскать. Когда, наконец, «психология» выстраивается как организация, в которой познание человека гарантировано тем, что поставлено на поток, тогда в таком «развитии» нет ничего удивительного. Если человек утратил способность встраиваться в существенные решения (т. е. исходя из сущности или несущности Бытия рисковать принять собственное определение и в этом риске подниматься или падать), то он додумывается до учения о человеке (антропология, биология и психология). Тогда «развивается» видимость, будто человек вглядывается в себя самого, хотя фактически он (в том числе и в «глубинной психологии») только ползает по поверхности самого себя как имеющегося в наличии предмета и вынюхивает свои особенности.

Эта видимость вхождения-в-себя порождает следующую <видимость>: будто в результате однажды найдется то, чем человек «является» и чем он соответственно должен быть. Но каким образом человеческое *бытие* может перейти в знание, если всякое вопрошание о бытии пресекается и *бытие* человека (*animal rationale — ens qua subiectum et obiectum*³) устанавливается без всякого вопрошания? Однако по этому нелепому заблуждению антропологии и психологии, впадающих в подобную многократную видимость, можно распознать причину, по которой всякое неразвитое «мышление» должно быть падко на такую науку; оно подтверждает мнимую правомочность той «воли» — исходя из самой себя ничего *не* знать о том, кем человек является, и тем не менее вести себя так, будто располагаешь надеж-

3. Рациональное животное — существо как субъект и объект (лат.) — Прим. пер.

ными знаниями о руководстве людьми. Вся психология играет поэтому роль лишь покорного исполнителя по защите от любого *вопроса* о человеке под флагом «человеко»-, «душе»- и «жизне»-ведения.

Та двойственная видимость (вхождения-в-себя и знания человеческого *бытия*) в конце концов приводит к третьей (если третья не приводит к первым двум): будто можно исходя из знаний о человеке как сердцевине сущего развивать познание сущего в целом. В соответствии с этой видимостью «психология» должна сделаться наукой о различных «мировоззрениях»; не только она сама настаивает на этом и таким образом заменяет «философию» или выдает себя за ее «научную» форму, но и сами «мировоззрения» пускают в ход свое тщеславие, чтобы увидеть себя «научно» обоснованными; в типе «мышления» («Denk»-art) «мировоззрений» это вполне связано с тем, что они одновременно скрыто или открыто борются с «интеллектуализмом» и «наукой».

25

Эти связи между «психологией» и «мировоззрением» и борьбой с философией при помощи «науки» были образцово испробованы в <18>80-е и <18>90-е годы — эпоху расцвета ординарнейшего либерализма — и «переживают» нынче лишь ее воскресение в формах гигантского. Все это увенчивается сводами христиански-языческого собора организованного вагнерианства и романтическим обновлением всякого рода романтизма. Гердер и Вагнер — кардиналы этой церкви, в которой и католицизм пристроил свои боковые часовенки, тогда как немецкий протестантизм (его составные части, связанные с поведением и образованием и традицией) теряет силу.

Но все то, что можно упомянуть в связи с «психологией», остается маловажным, если рассматривать

это как историографический признак нынешних обстоятельств. Важной является лишь история, которая только искажается этими обстоятельствами; «психология» и ее проникновение в противодействующее ей общественное понимание есть лишь побочное явление конца метафизики в смысле приоритета, отдаваемого сущему и его осуществлению перед Бытием и его истиной. От психологии должно быть скрыто, на чьей службе она находится; только так она может наращивать усердие и притязание, что необходимо ей для того, чтобы считать себя достаточно важной; ибо она в процессах завершения Нового времени всегда остается чем-то второстепенным, тщетно пытающимся выдавать себя за основу.

Но «психология» здесь вообще не имеется в виду в смысле «дисциплины» среди «университетских наук», как таковая она «жила» и «живет» от момента своего возникновения только обратными чувствами и «ре-активными» действиями. «Психология» в подразумеваемом здесь смысле затрагивает всякое самоистолкование любого «пере-живания»; имеется в виду также ее господство во всем том, что мы вынуждены называть литературщиной, которая охватывает «поэзию» и «газетную стряпню». Психология есть форма организации новоевропейского духа, причем сам «дух» был порожден средневековыми и позднеантичными людьми и организовал «культуру» для своей фабричной формы (zu seiner Betriebsform). И опять-таки: только как события оставленности сущего бытием и как свидетельства безнуждоты опьяненного потребностями новоевропейского человека осознаются обстоятельства, если в них должна присутствовать некая истина и сущностность.

Историография как благоговение перед сущим. — Наука (исследование) как «религиозная» позиция (Halting) (см. S. 116).

Может закрасться подозрение, будто «историография» в противоположность истории повсюду и всегда оценивается только отрицательно. Однако, прежде всего, историография никогда не является «противоположностью» истории; сущности обеих настолько различны, что они даже не могут быть включены в противопоставление. Это не исключает различия. Историография в эпоху, характеризующую ее господством, может сделаться базовой формой, в которой мыслится о сущем в целом, все прежнее великое (необъяснимое) сохраняется в памяти, к ней обращаются — и так осуществляется все настоящее; будущее тут — лишь вспомогательное средство для настоящего, окольный путь, который быстро вновь покидают или же, наоборот, вступают на него, чтобы иметь возможность возвратиться к настоящему. Историографическое мышление мыслит обо всем и в силу этого обладания привносит в человека настрой на богатство и на принадлежность к нему, так что человек — незаметно только через себя самого — утверждает себя как приверженца высших благ человека. — В отсутствие богов, о которых уже особо и не жалеют, переживание историографических переживательных мероприятий становится благоговейным актом, а тем самым — формой религиозного действия; например, *проведение* вагнеровских фестивалей как мероприятий; то, что при этом еще звучит музыка плотских инстинктов (Unterleibsmusik) Вагнера и многое другое в обычном смысле «романтическое», не случайно, поскольку подлинный и сущностный роман-

тизм ведь и есть не что иное, как благоговейная организация благоговения перед «переживанием» (музыка, древнегерманское «начало» и искусство как религия).

Все это предполагает, что человек сделался Subjektum. Романтизм есть сущностная ступень Нового времени и возможен только в эту эпоху. Его значение для облика XIX столетия можно понять лишь тогда, когда оно сущностно познается так, как это делается в великолепной — но тоже романтической — книге настоящего и дальновидного романтика Рихарда Бенца⁴. Лишь в сущности господства историографического сливаются «элементы» романтизма; то, что эта сущность историографии, собственно, не проявляется, только подтверждает эту взаимосвязь; историографическая работа романтиков и их влияние на формирование историографии как науки в XIX и XX столетиях — *только следствие* указанного господства «историографии» (см. выше S. 13 сл.).

- 29 Но сегодня, поскольку историография уже прошла через историзм (Historismus) (20 сл.) и теперь вновь организуется <в виде> полноценного <историзма>, она становится в первую очередь подлинной формой благоговения, которая делает предметом религиозного переживания «религию», не нуждающуюся в богах. Эпоха, в которой культура как таковая (а тем самым и учение о культуре XIX века и религия как культурная ценность) становится предметом переживания, должна сознавать, что обладает «истинной» «религиозностью»; ее «бог» есть переживание самой религии; просчитываемая сплошная *организация* всего происходящего и пред-

4. [Richard Benz: Die deutsche Romantik. Geschichte einer geistigen Bewegung. Reclam-Verlag: Leipzig 1937.]

ставляемого дает этой религиозности вместе с тем и соответствующую ей «церковь». И слишком односторонне судят те, кто в этой решающей для Нового времени, его завершения, эпохе не ищет синтеза (*Zusammennahme*) латинизированной Античности, романтического Средневековья и воспринимаемого из XIX века Нового времени, а тем самым не познаёт новоевропейскую форму историографического расчета всей предыдущей западноевропейской «истории». Поскольку церковное христианство в его различных обликах претендует на соответствующий (апологетический) синтез «истинного» предыдущей истории, оно вынуждено попытаться ныне — в союзе с силами разрушения и лишения корней — вступить в «полемику» с завершением Нового времени, чтобы по возможности включить и Новое время в свою «истину» или — что было бы еще опаснее — склонить его к слиянию с собой.

30

В условиях распространенного однообразия организаций представления и действия (*Vorgehen*) — при всей, казалось бы, необозримой противоречивости в содержательном отношении — подобная незаметная «победа» давно уже ставшего нетворческим и без-божным христианства и римского католицизма (*Christen- und Römertum*) не исключена. Тем самым историография, вышедшая из «лона» *христианской апологетики*, снова возвратилась бы к своим истокам и подошла бы к концу своего господства. Сохранится ли внешне и в какой мере римско-католическая церковь, имеет второстепенное значение. Уход этой внешней фигуры мог бы в крайнем случае ввести в заблуждение относительно способности данной организации изменяться и затаиваться. В окончательном господстве историографии — т. е. в Новое время — все прошлое превращается в постоянное, по мере надобности не-

31 медленно и легко управляемое настоящее, причем настолько, что *это* настоящее уже не может и не хочет знать, что *оно* само есть прошлое; безнуждно в образе высшего предприятия и отрицания всякой возможности истории. Тогда человек столь изнеживается в сущем, что Бытие для него должно быть абсолютно отрезано.

Но тогда лишь близится момент первого, основывающего историю решения. Никто не знает, когда и как <наступит> этот момент; только *о том, что это случится*, и его происхождении из свободнейшей свободы *ведаят* те, кто — будучи разбросанными <повсюду> — несут балки для узкой лестницы перехода из растущей нерешимости в еще неуловимое решение. Это знание — не «вера», поскольку под этим всегда имеется в виду лишь дополняющая, а значит, зависимая контр-позиция по отношению к объясняющему представлению. Это знание есть настойчивость (*Inständigkeit*) в истине Бытия; не посреди рассчитывания и «нереально» по меркам действительности всего организованного и подвластных ему «действий» и «достижений». Подобное знание является в себе самом — т. е. именно в его затронутости Бытием — *мерой* того, что достойно решения, и *знаком-намеком* предварительных решений: <кто же ты?>

тот, кто развлекает и раздражает современников;
 тот, кто может вспомнить о великом и простом;
 тот, кто становится толчком для осмыслений;
 тот, кто прокладывает Бытию колею его истории?

Но там, где царит историография, там жажда влияния и потребность в значимости в добром союзе с «культурной работой» являются контр-формами для «благоговения» (*Andacht*).

Тем, что *философию* (если предположить, что такая имеется) делают понятной, <показывают, что> ее еще не поняли, т.е. не думали о ней в ее понятиях, выходя за ее пределы; напротив, ее лишь опустили ниже ее самой. «Профан» полагает, что философское мышление «абстрактно», да и «специалист», ученый-философ, пользуется этим мнением. Но в действительности философское мышление не является ни абстрактным, ни конкретным, но как мышление о Бытии вообще не может оцениваться по типу представления сущего. (См. S. 40/1.)

Историография и культура. — Сущность сегодняшней культуры — культурная политика. Она осуществляет продолжение втянутого в сферу массовости, привычности и шумихи, но при этом планомерного и особым образом организованного «романтизма» под знаменем Рихарда Вагнера. Те, у кого осталось еще достаточно вкуса и образования и твердости суждения, могут поэтому полагать, что с помощью историографического подхода содействуют подлинному романтическому движению при строительстве общей немецкой культуры. Здесь и *христианская* культурная политика, старейшая в своем роде, может надеяться на то, что когда-нибудь весьма незаметно приобщится к этому. Все эти усилия в области культуры основаны на историографических расчетах. И если уж историзм овладевает народным началом (*des Volkshafte*n) как своим предметом, он кажется оправданным этим материалом как определяющим методом, с помощью которого народ приходит к самому себе и вступает в обла-

дание своей «истиной». Этот народный (volklich) историзм накладывает теперь на всякое созидание пути народной солидарности под видом того, что наконец открыты и продемонстрированы подлинные корневые основы культуры. То, что не соответствует этим — надо сказать, весьма путанным и эклектичным — представлениям историографии о народном и народу присущем (vom Volkhaften und Volksmäßigen), является — в историографических расчетах — чуждым народу.

В сущности всякого созидания заложено, что оно в первую очередь разбивает историографически известное, поскольку оно — как созидание — отваживается выйти в неопределенное, другое. Но эта отвага настолько проистекает из подлинной укорененности в народе, что об этом нет ни речи, ни еще какого-либо указания, ибо отвага прежде всего превращает народное (das Volkliche) в свою до сих пор неизвестную и историографически не привычную сущность, а потому — историографически — остается странной и «возмутительной». Отвага созидания в конце концов непременно становится опасностью и отстраняется, когда «истина», обладая которой человек создает историческую основу, должна выйти на простор лишь через вопрошание того, что наиболее достойно вопрошания. Правда, кажется, что благодаря историографическим мероприятиям по организации народной культуры преодолен (подлинный и неподлинный) интернационализм, который, надо сказать, всегда двусмыслен. Но его сменяет жалкая мешанина историографически доступного собственно-национального. Основанные на расчетах средства смешения в различных областях (например, в искусстве) могут даже имитировать творчество, хотя на деле уже отсутствует сила подлинной преэминентности, которая, в отличие

от историографического подражания, предполагает собственную историческую силу. Планирования в отношении совокупной культуры (*Gesamtkultur*) являются, однако, преждевременными и даже излишними, если <при этом> не объясняется и не обосновывается, может ли вообще «культура» быть исторической силой и исторической опорой, поскольку именно «культура» предполагает <наличие> определенного человека — того, кто поставил себе целью *занятие* сущим и его сферами и в этом целеполагании окончательно предвосхищает сохранение своей сущности, — т. е. новоевропейского человека.

Но если, не ради продвижения вперед, но ради бытия, Новое время устремляется к завершению и концу, если тем самым начинается некая история, для которой «культура» должна быть несоответствующей и прежде всего недостаточной как форма достижений и позиции человека, то все усилия в отношении совокупной народной культуры оборачиваются противоположными тому, на что они были нацелены. Да, они ведь как культурные усилия уже окончательно *пребывают* в оковах историзма, которому остается последнее: закрепить мешанину прошлого в качестве вечного настоящего и ввести безысторичность.

Но из-за историографии история подвергается еще большей опасности, поскольку историография — то, что относится к ее понятию, — упрочилась как незаметная базовая форма повседневного представления и мнения: что все творческое, едва оно рискнет появиться в сфере публичного, вместо того чтобы преобразовывать, само превращается в прошлое, не в грубой форме (объясняя его как уже бывшее и делая его безобидным), но тем изощренным способом, посредством которого изменение и впадение в прошлое одновременно при-

знает новое и овладевает им, но в действительности противится всякому решению и сущностному преобразованию. Но даже если то, что творит историю, преодолет сопротивление историографического (историографически сделанного ходовым и устойчивым), оно остается в опасности, которая связана с ним по сути и независимо от господства историографии. Созидающие сами отдают мерила суждения в руки и головы грядущим преодолевателям и осудителям. Они маскируют первичную изначальность созданного неизбежным вхождением в публичное и обыденное.

Однако под «первичной» изначальностью понимается здесь не «оригинальность»; последняя есть «историографическая категория» ошибочного расчета исходя из настоящего. Первичная изначальность основывает историю, поскольку содержит уникальность необходимых решений в уникальности оформления (*Gestaltung*) и учреждает будущее, возводя бывшее по отношению к нему самому в изначальную сущностную истину. Но когда подобные решения (*Entscheidungen*) осуществлены и взяты на себя, изначальное отступает за решенное им самим и впредь более не обдумываемое. Подобный уход решающего изначального (*des entscheidungshaften Ursprünglichen*) не является бегством из теперешнего сущего, но лишь свидетельствует о его принадлежности к Бытию, о происхождении из события. Входить в историю — становиться историческим — означает: происходить из Бытия и путем выведения себя из сущего принадлежать Бытию; будучи сокрытым, отказаться от себя (*sich verweigern*) и из этого отказа о-сваивать человека в *Da-sein* (*den Menschen in das Da-sein er-eignen*). История есть о-своение (*Er-eignung*) сокрытости Бытия (Размышления VII, 66 сл.); в историю — если мыс-

лить исторически — входит *лишь* то, что произошло из Бытия. Мыслить историографически означает «входить в историю»: быть отосланным к прошлому и завершеному и таким образом историографически всегда доступному констатации. Мы мало знаем об истории, а сколько именно — тут еще и несущественно. Лишь то, *что* мы кое-что о ней знаем, является решающим в плане свободы <отношения> к истории и господства над историографией. Подобное *знание* есть корень той тихой страсти творческого почитания единственного и великого; эта страсть, как правило, отсутствует у немцев; вместо нее им достаточно заученного или в приказном порядке навязанного громкого и краткого превознесения до небес того, что было упорядочено историографически. Только из прозорливости почитания вырастает постоянство и настойчивость в сущностном.

Сила почитания может не быть привитой воспитанием, но семя ее роста западает в человека, если он отстраняет (ent-setzt) сущее и оказывается в ужасе (in das Entsetzen) перед Бытием, освобожденный для порыва к свободе и вверенный опасности того, что наиболее достойно вопрошания. Но пока сила почитания отсутствует, историография может беспрепятственно и неослабно пускаться в ход свое искусство. Неважно, уменьшаются или возрастают при этом историографические знания. История закрывается перед историографией, а «культура» как культурная политика есть последняя помеха на пути к истории. Чем лучше *историографическое* образование, тем более единой оказывается культурная политика. Чем решительнее усилия последней, тем более незаменимым остается первое. Вот почему «необходимое» сохранение историографических наук о духе так же необходимо («вынужденно») в десятилетнем плане

культурной политики, как защита естественных наук через запросы экономических планов и планов военной промышленности; с «метафизической» точки зрения (т. е., по сути, Бытийно-исторически) историография имеет ту же сущность, что и техника, а это прежде всего означает <следующее>: *техника есть историография природы*. Лишь в результате этого приходят к изначальнейшему понятию историографии, оказываясь на колоссальном расстоянии от истории. Поэтому знание о сущности связи историографии и культуры необходимо — для знающих.

38

17

Надо быть глупцом, чтобы полагать, будто изменение человека, в данном случае — народа или даже Западной Европы, можно провести мгновенно, да и вообще осуществить. Еще ничтожнее те, кто никогда не осознаёт, что подобное превращение, хотя историографически никоим образом не определимо, тем не менее *является* историческим и будет таковым, в соответствии с той глубокой сущностью истории (S. 36), в которой происходит (*ereignet*) сокрытое Бытия, так что событие скрывается. Поэтому завоевание единичности Бытия как таковой состоит в самопознании знающих — за рамками историографических временных расчетов и культурных периодизаций и за пределами блеклого однообразия вечности, остающейся всегда слишком слабой. Знать сущность истории — т. е. созидая пребывать в истине ее сущности, быть постоянным в этой настойчивости — это значит: быть будущим в историческом смысле. Это будущее не имеет ничего общего с историографически рассчитываемым прилипанием к грядущим и не грядущим «лучшим» временам, которое колеблется туда-

сюда между мечтательностью и отчаянием. Однако самоосознание знающих само относится к бытийствованию Бытия, являясь вовсе не «общностью» избранных, а одиночеством одиноких (Размышления VII, 59), из которого каждый сущностно основывающий знает, что произошел от Бытия как промежуточный <элемент> в самом Бытии — промежутке для богов и человека, — из которого возникает спор мира и земли и завоевывается истинное для сохранения в сущем.

39

18

О решении (Entscheidung). — Нынче речь идет не об от-делении (Ent-scheidung) воли одного поколения от воли предыдущего, «духа» одного столетия от «духа» уходящего <столетия>, сущности одной эпохи от <сущности> грядущей, христианства от «новой» религии, двухтысячелетней западно-европейской истории от чужой, но о выборе между слишком известным и подчиненным *сущим* и сокрытостью *Бытия*. Утвердится ли первое или же последнее вспыхнет лучом своей сущности и даст возможность человеку вернуться в изначальность, которая ему в начале западноевропейской истории была весьма туманно предсказана, но сразу же была утрачена: самому завоевывать свою сущность как основателя и хранителя истины Бытия. Этот выбор между сущим и Бытием (который не является логическим <выбором> «или—или») сам определяется из остроты своей изначальности по отношению к уникальности единственного исторического назначения народа. Из времени-свободного-пространства (Zeit-Spiel-Raum) этого решения исходит только сущностное устройство народа, а все историографически-биологическое разведывание

и объяснение его обусловленностей есть ослепление, которое делает человека неподходящим для о-своения (Er-eignung) через Бытие и слишком мелким для масштаба истории.

40 В этом выборе между сущим и Бытием борьба за известное, подчиненное и правильное ведется сущим, а за сокрытое — Бытием: борьба между ними идет одновременно — как пространство решения — за сущность и сущностную власть правильности и сокрытости, которые по-разному изначально принадлежат сущности истины (просвет сокрытого). Поэтому в указанном <выше> выборе-решении, необходимом для его собственной решаемости (Entscheidbarkeit), заодно решена сущность истины. И так мы, поскольку мы знаем о решении и принуждены его нуждой, оказываемся заброшенными в вопрос о сущности истины. Этот вопрос ставит предел всякой гонке с целью ухватить «истинное» и «истину», коль скоро у подобных усилий отсутствует почва и колея и не имеется сущностного обоснования истины как таковой. Но он остается всецело встроенным в то решение и потому не является последующим и, соответственно, излишним вопросом по поводу общих признаков «истин», уже принятых в собственность (см. Лекции <19>37/8⁵). Но уже *это* вопрошание о сущности истины не дает возможности искать «истинное» прежде всего и только в сущем (как действительном); подобное вопрошание есть уже как таковое изменение человека в его прежней позиции по отношению к сущему и к самому себе. Здесь открывается в первую очередь сила (бытийно-исторического) мышле-

5. [Martin Heidegger: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik». GA 45. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1984.]

ния, которое никогда не может быть от-влеченным (ab-strakt), поскольку оно никогда не является конкретным, а значит, не подчиняется никакой «логике» как «норме».

41

И тем не менее это мышление (подготовка философии в другом начале) остается само по себе лишь тихим дуновением, коль скоро люди полагают, что оно может и должно принудить сущее и только в нем способного маневрировать человека выйти из оцепенения. Решающим для выбора решения никогда не является непосредственное изменение сущего, а опосредованное основание той изначальной сущности человека, из которой он обращается к вольному простору Бытия и побуждает поэтически-мыслительное к высказыванию (es dichtend-denkend zur Sprache bringt), чтобы одновременно сущность языка обрела твердую почву. Вот почему <для> подготовки, а тем более осуществления решения уже недостаточно усилия ради «лучшего» и «связанного с народом» «искусства»; здесь в крайнем случае еще достаточно осмысления сущности искусства и того, какая сущность у него должна быть, чтобы привести к господству истину Бытия. Но эта сущность сама является исторической, сущностная способность и сущностная высота искусства зависят от его отношения к сущему и его неотношения (Unverhältnis) к Бытию. Однако вместе с сущностной историчностью искусства решается также, какой из известных и еще неизвестных «родов» предназначен для того, чтобы основывать историю Бытия. (Заниматься *любым* искусством чисто счетно (rechnerisch) означает — если полностью отвлечься от самого занятия — не понимать сущность искусства в его основывающем историю предназначении.) Вместе с решением о сущности истины принимается решение и о сущности

42

искусства, а тем самым опять-таки о главном предназначении решающего «рода» искусства.

Решение является историческим в сущностном смысле — оно решает об истории или безысторичности. *Историографическое* размышление, например, по поводу современного *положения* Западной Европы и ее народов поэтому никогда не достигнет хотя бы только «уровня», а лучше сказать, странства решения; историография как таковая относится к тому, *о чем* решается. На основе подобного осмысления можно уяснить, что обозначения «положение» уже недостаточно, чтобы оценить уникальность нашего «Da-sein», — которое еще таковым не является, — хотя бы только в основных чертах для решающего осмысления; ибо мы уже не находимся на том месте внутри историографически определяемого сущего, но осознаём, что пребываем в пространстве решения между сущим (и всем историографическим) и Бытием (и историей); это есть «место» (Ort), которое сначала должно стать временем-пространством местоположения (Standort), а скорее, в нем необходимой тропой к истоку (Бытийно-исторический мостик; переход). Возможно, это «место» и является прародиной сущности одиночества при условии, что последнее, соединенное братскими узами с сущностью Бытия, предложит ему его первое и постоянное место (Stätte).

43

19

Вечность. — Странное заблуждение владеет человеческим мышлением, будто бы вечное можно объяснить безвременностью, хотя сущность вечного все же должна быть не чем иным, как глубочайшим проникновением (Durchschwingung) *времени* с его отказом и дарением, сохранением и утратой.

20

Удержатъ глубочайшее предназначение, едва угадываемое и редко постигаемое, исходя из его собственного основного значения, отказаться от всякой опоры, выбросить в пустоту все костыли и подпорки — это, возможно, дерзость, но без нее не добиться необходимого.

21

Местоположение. — Наше местоположение — не «место», не наличная и непосредственно фиксируемая пространственная точка (Raumstelle) в пространстве сущего (подобное подходит Subjectum); наше положение безместно (ortlos), оно есть настойчивость в высвобождении промежутка для богов и человека — без знакомства с богами и без приближения к человеку в свойственной ему сущностной изначальности. Наше «местоположение» определяет всякий поиск прибежища в «культуре», в ее целях и их требованиях как уклонение от решений. Наше местоположение делает явной обусловленность всякой заботы о народной «субстанции», тем паче если последняя — как безусловное — ставится впереди всего. Наше местоположение не отрицает попутничества, потребного для продолжения и неизбежного завершения эпохи, — но ничего этого не имеется в его собственном горизонте, даже масштаба исторического Dasein. За пределами этого, вне всякой оценки масштаба, в эпохе — как переходное для нее самой — таится нужда в решении, которая во всей предыдущей истории никогда не могла сохраниться и не сохранялась.

Эта нужда в решении — нужда, <закрывающаяся в том,> что это решение еще не познано в его не-

обходимости и еще меньше подготовлено, — относится не к какому-либо решению, развившемуся из определенных культурных ситуаций и обусловленному в первую очередь определенными политическими отношениями, порожденными положением народов, но затрагивает решение самой сути решения (*die Entscheidung des Entscheidungshaften selbst*): возникнет ли история вновь на основе первого раз-деления (см. S. 39 сл.). Будет ли все сущее снова вверено Бытию, сможет ли Бытие быть основанным исходя из уникальности его сущности. Эта нужда в решении скрыто пронизывает эпоху, как первый признак перехода. Отсюда мятеж полной бесцельности всего, отсюда путаница в мерилах образа действий и суждения; отсюда закоснение в «положении» и его непосредственном изменении, отсюда спешное собирание всех историографически достижимых и знакомых целей и мероприятий, отсюда напор раскрепощенных масс < вторгающихся > в ставшие за это время доступными области знания, наслаждения и переживания, отсюда невозможность <отхода-> ни-шагу-назад и ни-шагу-за-пределы-колеи. Все это в соответствии с его внешним проявлением и натиском является настолько гигантским и непреодолимым, что в результате и подавно самое сокровище — когда нам выпадает указание на него — выглядит как ничтожное.

45 Не сами массы, но охватывающие их учреждения внедряются теперь в историографическое самосознание и тем самым <добиваются> господства; теперь «берут в руки» судьбы народов, объемля гигантскими планами; все пронизано *историографией*, так что даже *историческое* осмысление может утратить уверенность в том, что оно сохраняет основу своего вопрошания; вот почему следует задаться вопросом, не является ли величие и великое

(die Größe und das Große) — в чем, как кажется, сосредоточено историческое истории, — просто «историографической категорией», скрытой формой рассчитывания, а не исходит от самого Бытия? По крайней мере, некоторая двусмысленность присутствует в понятии «величие»: в том, что оно предполагает нечто выдающееся, на что глядят снизу вверх и по отношению к чему ощущают дистанцию: здесь мериллом служит еще просчитывающе-историографическое; или в том, что оно подразумевает несравненное и не допускающее сравнения, не дающее возможности для мании сравнения — исключительно исходящее из Бытия; но *в таком случае* великое уже нельзя называть великим — не только из-за того, что это название недостаточно, но потому, что так понятое «великое» не допускает какого бы то ни было обнародования и в этом недопущении замалчивает свою сущность.

46

22

Втискивание в лишь-противо-речивое и переворачивающее (Umkehrende) яснее всего указывает на то, что нынче эпоха Нового времени неизбежно должна взять на себя и осуществить свое сущностное завершение. К этому последнему можно отнести и историографически богатое — еще небывалое — развитие, настолько всеохватывающее, что бытие-никогда-еще-не-бывалым (das Nie-noch-dagewesen-sein) возводится в «принцип» развития. Однако этим только подтверждается, что эпоха «субъекта» (des «Subjektums») вовсе не вырастает из себя самой, а должна все дальнейшее и грядущее исполнить как дополнительное столкновение интересов. Пока эпоха мыслит только в противоречиях, она не в состоянии освободиться и от самой себя или

даже возвыситься над собой. Но почему она способна прийти только до противоречий и переворачиваний своих «целей» и «ценностей» (см. Ницше)?

47 Потому что для нее — как совести себя самой — существо как таковое безвопросно, а истина — не вопрос. Вот почему она не может признать вне себя вообще любое пространство для того, что достойно вопрошания, и как раз мнимо радикальнейшее самовращение (*Selbstzüchtung*) и планирование упорнее всего применяется к ней самой. Втискивание в это всецело скрытое и измененное до неузнаваемости себялюбие имеет свои корни в подспудном и безмятежном господстве «метафизики».

23

«Что не убивает меня, то делает меня сильнее»⁶, — частенько говорит Ницше. Может быть, следует задать вопрос, что можно сказать о том, что нас убивает; последнее, пожалуй, встречается *еще* реже, чем первое; *но то, что нас убивает, — сделало нас сильными*. Но сколь редко мы отваживаемся на то, что нас убивает; насколько больше мы стремимся стать сильнее, а не *быть* сильными, — если понимать под этим настойчивость в сущностных решениях. Здесь «конечность» Бытия коренным образом выдержала испытание, не та конечность, которая является ограничением бесконечности, но безмерно выросшая определенность решенного — *что должно уби-*

6. [См., например, Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*. In: Ders.: *Werke*. Bd. VIII. Kröner Verlag: Leipzig 1919, S. 62.] Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом. Перевод Н. Полилова // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 558. — В цитате, приводимой М. Хайдеггером, говорится «о нас». — *Прим. пер.*

вать, чтобы ему снова хватило решимости, — тем более тогда, когда нужно положить <чему-то> начало. Для этого требуется прежде всего полное освобождение и прыжок далеко вперед.

48

Решимость, из которой проистекает и то, и другое (но которая не является делом «простой» воли), открывает — через освобождение и прыжок вперед — «пространство» временно-пространственного перехода, которое не знает пустоты, но в своей сокровеннейшей протяженности пронизывается молниями того, что достойно вопрошания, а оно требует сохранения в том, что вновь запечатлевается в сущем. Пространство этой решимости и его пронизывание есть то, о чем, в сущности, — не случайно — нужно говорить, что оно «нас» *убивает*.

24

Науки никогда не могут пройти через решения, да вовсе и не нуждаются в этом; решения всегда принимаются *о* них; решающие силы и организации различаются исторически. То, что науки не только могут приспособливаться к этим различиям, *но* и одновременно всегда испытывают побуждения от таких более или менее категорических решений, говорит не об их «надвременности», *но* об их деятельно-суетливом характере (Vorgehens- und Betriebscharakter). Прогресс наук состоит поэтому также не в получении новых результатов, *а* в превращении производственного процесса во все более упрощенный и само собой разумеющийся. Со временем поэтому также серьезно уменьшатся требования к знаниям, предъявляемые <управленцам> для руководства производством, и, соответственно, требования к людям, занимающимся научным «производством». Возможно, два года солдатской службы являются

49

лучшей подготовкой к науке, чем четыре семестра «обучения в высшей школе», которая еще по старой традиции обучает всякой всячине или даже еще наставляет «философски». Форма труда и поведения, существующая лишь до тех пор, пока в *отношении* нее принимаются решения, требует способности к незаметному и привычному рабству, которое имело соответствующие ему противовесы в других уже готовых формах и организациях удовольствия и развлечения. Эти противовесы четко настроены на то, чтобы не подвергать опасности бездумность.

«Техническая высшая школа» давно обогнала «университеты»; последние могут выживать, лишь уподобляясь первой; из этого уподобления возникает комплекс университетских наук, собранных вокруг ядра — технической высшей школы, в центре которой в свою очередь находится военно-технический факультет. Берлинский «университетский» город — речь об университете является здесь «анахронизмом», необходимым в «культурно-политических целях», — достаточно отчетливо говорит для имеющих уши, а эти люди не только не «сожалеют» о подобном «развитии» наук, но и приветствуют как опосредованную помощь для прояснения вещей, прежде называвшихся «духовными». Если уж здесь вообще говорить о какой-то опасности, то лишь о том, что «ученые» опять-таки слишком поздно замечают, что с ними происходит, а это значит, что в очередной раз «романтизм» «духа» не поддержит их запоздалые попытки как помехи в «производственном» процессе; «помехи», которые только на время могут отразиться на гладкости и однозначности исследований. Поэтому надо (а так и будет) — если придет время для осознания — вместо совершенно излишних и лишь «декоративных» «академий доцентов» воздвигнуть танцбары

в окрестностях исследовательских университетов. Из них исследователь будет черпать «свежесть», необходимую для его деятельности. Всякое умствование (*Geistig-tun*) здесь — просто лживость.

«Идея» «академий доцентов» некогда, надо сказать, родилась как действительно «революционная», в основе своей толкающая к преодолению и обязывающая к *вопрошанию* форма объединения. Но почему всякая важная мысль обращается здесь в свою противоположность, как только она непосредственно и поспешно и однообразно втискивается в какую-нибудь организацию, как правило, скопированную с другой? Научным устремлениям и проектам это уплотнение не повредит, но та «идея» «академии доцентов» была философской — не для ученых-философов, чтобы они имели возможность поважничать, — философской: т. е. мыслящей, выходя за пределы, в сторону изначального *раз-деляющего* преодоления нынешней сущности науки и тем самым только подготавливающей и насаждающей рост; никакого судорожного управления. Но как <суть> подобного проекта довести до сознания чиновников той или иной администрации? Это невозможно. И это сближение было затем своевременно пресечено.

Однако и внутренняя возможность той идеи *высшей школы доцентов*, как ее собирались назвать, утрачена. А в сущности, и она *не* была продумана достаточно *решительно*; она (она в том числе) проистекала из мнения, что можно добиться существенного влияния путем вмешательства — пусть и опосредованного и долгождущего. Вот и здесь еще «науки» рассматриваются слишком уж изнутри, а не в аспекте их исключительной принадлежности к эпохе, так что для философии остается только такой вариант: пройти мимо (*Vorbeigehen*). Относительно наук принимается решение. Однако философия редко — и по-

чти незаметно — выносит решение; это означает: она не разрабатывает решения произвольного характера о произвольных предметах — она развивает сущностные решения сущностно решаемого, что прежде всего — т. е. <на протяжении> всей истории метафизики — выражается только как *различие* сущего и сущести, — даже это различие *как* таковое не постигается; это ведь уже означало бы: осмысление его истока исходя из решения (события), а это значило бы: конец метафизики в смысле первого *решенного* перехода.

52 Следствие *характера решения* у философии проявляется в возможности «критики» в кантовском смысле. Она действует, однако, только на необоснованной почве различения сущего и сущести в смысле новейших истолкований бытия как предметности. *Едва ли* прослеживается изначальное единство основания возможности различения (трансцендентальная способность воображения) вплоть до его корней (см. книгу о Канте⁷). В отношении философии к наукам еще слышится ложный отзвук трансцендентальной постановки вопроса, когда вообще пытаются через непосредственную философию наук — ее структуру и условия — существенным образом повлиять на науки. В первую очередь, и только так, необходимо понимать «эту» науку *исторически* (Бытийно-исторически) в ее новейшей сущности, тогда для философии выявится следствие: дать возможность наукам в такой их сущности оказать свое влияние и вообще отказаться от новейшего объединения наук

7. [Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik (1929). GA 3. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1991.] — Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики: пер. с нем. / Перевод, послесловие О. В. Никифорова. М.: Логос, 1997. — Прим. пер.

и философии. Оно встречается уже в греческой Античности, но в другом смысле — хотя возможность новоевропейского отношения заложена уже здесь.

25

Величайшее рабство заключается в том, чтобы незаметно сделаться зависимым от собственного раба и ведомым им.

26

53

Лишь тот, кто должен справиться с крупными темами [христианство, культура, «наука», «университет», западноевропейская метафизика, мировоззрение, жажда переживания, желание непосредственно воспитывать (не желание «воздействовать»)] и каждую из них никогда не отбрасывает пинком от себя, но преодолевает исходя из <позиции чего-то> самого могущественного (aus einem Mächtigen), попадает в колею местоположений, исходя из которых делаются необходимыми важные решения. Способность к *изменениям* и исторические предпосылки для этого всегда уменьшаются, все становится прямолинейнее, запланированное, а *перевороты* (Umkippen) не происходят, поэтому созидющие, и так редкие, делаются еще более редкими. Из-за того, что все мыслят только историографически и предпочитают объяснимое, любой *переворот* и даже их череда, как *внутренне* обусловленные, уже являются достаточным поводом и побуждением, чтобы сделать вывод о сомнительности. В то время, как в действительности череда необходимых переворотов только свидетельствует о единственности творческого должностования, его сущность еще не знает, куда и как далеко оно пойдет. *Бес-цельность* и *бес-цельность* —

не одно и то же. Так можно называть простую путаницу и смешение многих целей, но и созидательное превосходство над всякими целеполагающими махинациями и <соответствующей> возней.

54 Среди мыслителей можно назвать Лейбница, Канта, Шеллинга, Ницше, которые не только испытали на своем опыте перевороты, но и оказывались в опасности, «на краю». И как раз на их примере можно установить, что в едва различимых и всякий раз меняющихся формах проносится и ищется *одно и то же*. Но это «то же самое» нельзя выделить и поставить над изменением как нечто постоянное; это также не только «то же самое» в изменении, а оно стоит на краю, что как таковое никогда не может быть тем же самым. Однако в рамках метафизики «край» есть всегда еще нечто обусловленное — обусловленное через невопрошающее самоутверждение (*das fragile Fußfassen*) в сущем (его преимущество). Но как быть, если это преимущество исчезнет? Какой переворот *тогда* будет нужен? Всякое прояснение сущего и переход через него становится явным в своей мнимости, всякое стояние-на-почве-фактов оказывается колебанием вслепую; начинается подлинное странствие (*Wandern*), которое прежде всего должно вступить на мост Бытия и нуждается в устойчивости моста. Решения придают пути форму; но они никогда не следуют друг за другом по порядку, а накладываются друг на друга и в этом наложении становятся все более устойчивыми. Ничто не имеет, подобно им, силы обратного воздействия (*Rückwirkung*).

55

27

В скрытом свете сущности истории, основанной на решениях, и ее блужданий подвижность живого есть еще чистое оцепенение в параллелизме его по-

стоянно повторяющихся путей и форм. Откуда же берется заблуждение, будто мы видим в живом *самое подвижное*, видим «становление», которое даже противопоставляют «бытию» (т. е. сущее <понимается> как наличное — присутствующее)? Только исходя из этого мнения о самом бытии, согласно которому мы истолковываем для себя живое лишь как величайшее, непостижимое чередование всякий раз иного наличного и тем самым также выдвигаем живое (якобы другое по отношению к бытию) в горизонт именно этого бытия, — лишь таким образом мы можем присудить ему превосходство в «подвижности» по сравнению с сущим, которое одновременно принижается до наличного. Мало того, *сущность* самого движения понимается исходя из οὐσία (δύναμις — ἐνέργεια). Но живому и жизни, пожалуй, еще более присущи неподвижность и оцепенение, чем безжизненному, которое лишено даже этой возможности. До тех пор пока западноевропейский человек остается привязан к метафизике — тем сильнее, чем меньше он хотел и мог бы об этом знать, — до тех пор преобразование в живое и жизнь и связанное с этим восхваление «жизни» будет постоянно считаться обретением более высшего и подлинного «бытия». Вот и Ницше — возможно, потому, что он всецело был метафизиком, как ни один западноевропейский мыслитель, именно в переворачивании (Umkehrung) платонизма, — впал в эту оценку «жизни». Кроме того, эта оценка также легко получает одобрение ставшего на ее сторону Обыденного Мышления, и тогда близость к «жизни» является здесь «действительным», т. е. сущим вообще. Всякий «материализм» и все, что относится к данному типу, — еще безобидное заблуждение по сравнению с этой, претендующей на высшее, шумной метафизикой «жизни».

Но «жизнь» все-таки отличается гарантированностью *роста*, под которым мы понимаем не только увеличение в размерах, но и развитие задатков (Anlagen) наряду с укреплением всего состояния (des ganzen Bestandes); это самоукрепляющее развитие <протекает> одновременно в виде укоренения и *вовлечения* окружения (сущего) как условия сохранности (Bestandsbedingung). Тем не менее оцепенение, даже если к нему отнести полное богатство всевозможных форм и их видоизменений и повторения, сохраняет во всем живом главное управление сущностью подобного сущего. Этому управлению не хватает открытости по отношению к сущему как таковому; нигде след *истины* не является основой этого сущего.

Но там, где это управление несет какое-либо сущее, так *что* несущее превратилось в отпусkanie (Loslassen) в сферу решения Бытия (in das Entscheidungshafte des Seyns), где такое отпусkanie прежде всего делает необходимыми связи и развязки, переплетения и заплетения (Verwindungen und Überwindungen), где оно одновременно сохраняет все решенное и не допускает <его> отбрасывания, где истина (как просвет в сущем и к сущему) все сияние и каждый звук, любой взмах и всякую жесткость всегда уже вплетала в Бытие, — там близь к «жизни» никогда не решает о действительном и его действительности. Здесь важен только уклон Da-sein в человеке к бездне Бытия и сила, чтобы отважиться на истину Бытия в свободном сопряжении бездонного с основанием, которое тогда как сущее того Бытия становится ему <Бытию> необходимым. Здесь, в бытийствовании истины, где просвет сущего к сокрытому (Бытия) позволяет быть прежде всего тому сущему, которое может быть из «числа» его скрытых возможностей, здесь возникает *история* чело-

века, забрасываемое вперед и в неизменности одновременно обязывающее понятие (Ineinanderbegriff) никогда не гаснущих, а воспламеняющих решений, которые исходят из нужды самого Бытия. Здесь терпит неудачу всякое бегство в прояснение, в то возвышение (Hochtreiben), у которого *нет* высоты, ибо эта высота лишь обманывает себя мнимым отстоянием от более низкого.

58

Иметь высоту означает: *быть* наверху. Но *это* бытие больше не знает верха и низа и не может быть объяснено различием низкого и высокого; ибо бездны — это не то, что простирается вниз, если смотреть с безопасного верха, — но бездны пребывают, если еще допустима эта точка зрения, одновременно вверху и внизу — безосновное, но несущее основание истока (о-своение богов и человека, <приведшее> к спору мира и земли). Здесь бытийствуют лишь движение и становление, не достигающие жизненности, где всегда возможны только сдвиги и придвиги и отодвиги (Verschiebung und Zuschiebung und Abschiebung) одного и того же. Но чем исключительнее мы держимся в представлении и представляющем объяснении, чем категоричнее это предопределяет всякую точку зрения и все зримое, тем более подвижным и становящимся покажется нам то, что в его толчее не расходится, но остается в нем еще сдвинутым вместе как поток живого, которое поэтому имеет свою сущность в роде (Gattung) и выделяет «индивидов» лишь для того, чтобы их использовать, — процветание в постоянной порче (ein Gedeihen in einem ständigen Verderben).

Но это уже больше не объяснить *механически* или, скорее: это *еще нельзя* сменить (absetzbar) на чехарду простого изменения места. Но подвижность живого, если здесь можно говорить о движении, мы не можем объяснять исходя из более высокого. Не-

59

объяснимость живого является для него подлинной защитой его сущности как такого сущего, которое есть то, что оно есть, не благодаря истине Бытия, но все же и тогда остается непостижимым, когда оно полностью должно было быть объяснено; ибо для живого характерно, что окружение того, чем оно не является, оно не замечает и вовлекает <в себя?>, так что это вовлечение не может «иметь» вовлеченное ни как нечто внешнее, ни как нечто внутреннее в смысле овладения (*Aneignung*). О-владение имеет место только там, где сущее пребывает в собственности своей сущности, т. е. передано на *сохранение* сущности и эта передача является его наиподлиннейшим бытием. Если живое когда-либо будет объяснено и, возможно, даже определено, тогда указанное *вовлечение*, которое мы должны называть лишенным собственности, будет завершено и забыто, тогда «живое» станет только видом безжизненного. Но тогда прогресс науки будет состоять не столько в создаваемости (*Herstellbarkeit*) живого, сколько в окончательном *отказе* от того, чтобы познать живое как таковое.

60

Этот отказ, однако, не считается отказом, а наука классифицирует его как выигрыш, причем такой, к которому она издавна направляется. Не распознанный как таковой и все менее и наконец вообще не замечаемый отказ от познания живого распространяется как надежное суждение о том, как понимать и жизнь. Один школьный пример лучше всего иллюстрирует, что вообще прогресс наук, который, без сомнения, остался таковым в горизонте Нового времени, опирается не на вторжение в сущее (а это значит в истину его Бытия), но на все более широкий отход (*Abgücken*) от сущего к лежащему на поверхности его предметности, причем лежащее на поверхности становится все более удобным в обра-

щении, а «принципы» объяснения все более скудными и пустыми, т. е. все более лишенными решения и все-пошлыми.

Техника как историография природы делается вообще формой «знания» сущего, она овладевает также историографией истории (прошлого) и распространяется, становясь базовой формой отношения к сущему. Всякое притязание на Бытие искоренено, но одновременно создана высшая видимость свободы (овладение всем); глубиннейшая двусмысленность оставленности бытием сущего достигла ставшей теперь совершенно незамечаемой остроты. В беспредельных окрестностях техники все «живо»; эта живость — эрзац достигнутой безысторичности, которая поэтому считается историей. Τέχνη после многих окольных путей и перемен одержало победу над поначалу еще сохранявшейся ἀλήθεια (см. «Федр» Платона⁸). Очеловечение человека достигло своей цели.

61

Высшая форма объяснения и потому все еще <остающаяся> объяснением есть прояснение (Erklärung ist die Verklärung). Ибо этот безысторичный, но всецело историографический человек никоим образом не трезвый вычислитель, в нем романтика празднует свой высший триумф; музыка, лишенная слов и истины, но всецело рассчитанная и все же действующая на «жизнь», на тело, становится «искусством», которое собирает в себе и вокруг себя все искусства; т. е. искусство становится τέχνη в смысле техники, политически заказанной и предвидимой, средством среди прочих для управления (Handlich-

8. [См. Martin Heidegger: Platons Phaidros. Übungen im Sommersemester 1932. In: Ders.: Seminare. Platon — Aristoteles — Augustinus. GA 83. Hrsg. von Mark Michalski. Frankfurt am Main 2012, S. 85—148.]

machung) наличным, причем путем прояснения. «Лоэнгрин» и опять-таки «Лоэнгрин» и танки и эскадрильи самолетов — все это связано друг с другом, являются одним и тем же.

62 Но единообразие таких якобы различных <вещей> есть только убогое начало «развития», следствие еще-никогда-не-бывшего, перед которым человек все увереннее подтверждает свое очеловечение и находит его все более приятным. Вот и «катастрофы», подобные <Первой> «мировой войне», будут выдержаны, а в свое время станут рассматриваться как полезные, хотя из нее не могло возникнуть ничего решающего (Entscheidungshaftes). Опустошение, достигшее своей кульминации, не воспринимается как таковое. Но все еще сияет в непроглядной ночи свет решающей истории, в чьей бездне, пройденной богами, гигантская безысторичности в мнимой «живости» все же остается лишь фасадом не-сущности, от которой никогда не избавится (sich nie entschlägt) бытийствование Бытия, ибо оно в себе — как нужда (Not-schaft) богов — уже *вынесло решение* обо всех превращенных в нужды потребностях представляющего и производящего человека в их не-сущности, а потому человеку как существу, которое придано Бытию, предоставляет возможность быть более решающим и когда-либо отважиться на выбор между сущим и Бытием или постоянно избегать его (см. Размышления VII, 77 слл.).

63 Передний и дальний планы установленной историографией «истории» распознают лишь те, кто знает о безднах Бытия. Но само это знание есть настойчивость в истине Бытия, посредством которой формируется единственное местоположение (местоположение перехода) (см. S. 43 слл.). Через последнее востребовано осмысление, которое

познало все, что еще привлекает «критику культуры» к отрицанию, в его неизбежности и потому не «критикует», а постигает как не-сущность и тем самым уже дает себе предварительное указание на сущность Бытия, которую нужно отважиться вы-мыслить в переходе. Подобную отвагу можно, если вообще это необходимо, счесть отблеском, на миг отбрасываемым вспышкой истории Бытия на мрак безысторичности, которая в ярком сиянии своего самоуверенного довольства переоценивает все ночи по-новому как повседневность. Если мышление о Бытии — самое незначительное на фоне гигантского расточительства (*Aufwand*) сущего — действительно есть мышления *Бытия*, от него исходит, то оно хотя и предчувствует этот знак-намек, но не знает момента его истории, а потому никогда не может непосредственно обосноваться в «живом», любит блуждание (*Igge*) как ландшафт истины, ненавидит правильности, которые вновь подтверждают наличное и привязывают к сущему, чтобы Бытие осталось забытым.

28

64

Древнейшие мыслители имели право говорить напрямик об истине сущего; современные могли высказываться о правильности человека представляющего; будущие должны выучиться вы-мысливать Бытие. «Школа», где учат этому, называется *Da-sein*.

29

Искусство — то, что мы так называем и знаем историкографически его историю, — возможно только на основе метафизического решения, которое естественным образом выносится как различие сущест-

го и сущности (Seiendheit), чувственного и не(сверх) чувственного, «действительного» и «идеи», объясненного и прояснения. Хотя метафизическое различие господствует, принимая разнообразнейшие формы, — в основном ставшие неразличимыми, — в сегодняшней и последующей организации «жизни» и «действительности» его *используют*, чтобы учить мировоззренческим «идеям» и «ценностям» как таковым и «претворяют» их в «дела». Но само различие настолько захватано, что уже никто больше не спотыкается на нем и не мог бы предполагать, что тут еще имеется незаданный вопрос. (Философская ученость обеспечивает себе кое-какую связь с историографически данной «метафизикой» или смешанным образованием, составленным из многих метафизических учений, и лишена всякой определяющей силы, которая к тому же при само собой разумеющемся различии сделалась излишней. И если ради соответствия духу времени философская ученость откроет теперь и «жизнь» и «народ» и «дело» и «полезное», то и это будет лишь школярски заимствованным применением перевернутого платонизма.)

Между тем искусство содействовало распространению метафизического различения на расхожее и массовое, оно теперь — историографически традиционное и историографически все более искусно отобранное и вдохновленное, для многих привычное и зачастую даже «недурственное» исполнение (Anfertigung) того, что некогда было «произведением» и еще и теперь — согласно историзму — так и называется. В соответствии с естественностью (Selbstverständlichkeit) его метафизической основы «искусство» укоренилось в качестве более «высокого» средства культурного производства, вместе с уверением, что оно призвано к украшению

и облегчению «жизни», вместе с притязанием сравниться с более ранним. Однако лишенность почвы и решения, что подкрепляет метафизическое различие, делая его пусть едва замечаемым, но тем не менее все несущим, есть также причина того, что художественное производство, особенно в рамках растущего вокруг него историзма, не тревожится уже о наступившем конце (метафизически поддерживаемого) искусства. Но если конец метафизики является не концом мышления, а только завершением истории его первого начала, если мышление становится мышлением о Бытии и указанное различие нарушается впрыгиванием (Einsprung) в его исток (Ursprung) (решение), что же тогда придет на смену тому, что метафизически до сих пор было искусством? Не должно ли тогда более изначальное, более жуткое (поскольку из самого Бытия вынужденное (Ernötigtes)) возвестить о своей необходимости, не следует ли, чтобы смочь ответить ему, сначала потребовать именно освобождения от всякого художественного производства и от всякого *историографического* рассмотрения истории искусств? Имеются ли и здесь пути осмысления; может ли история искусств опосредованно дать по крайней мере знак-намек не о том, как нужно начать, чтобы снова прийти к искусству, а хотя бы о том, как мы должны подготовиться к толчку самого Бытия?

Или же сейчас Всё должно первым делом выйти из другого начала и осознать все переходное *как* переходное? Должно ли сейчас другое «искусства» (das Andere der «Kunst»), что ему Бытийно-исторически соответствует (ведь должно же ему вообще полагаться какое-то соответствие?), быть основано не на твердом *знании* и настаивать вот на чем — на длительном упорстве немногих в вопрошании об

67 *Одном* (раз-делении) (*Ent-scheidung*). Что должно с учетом этих необходимостей <делать> «мусическое воспитание» и вообще «мусическое» и даже в форме выдвигания вперед «музыки»? Но, возможно, это необходимо как удерживание масс от уродования Бытия. «Музыка» в широчайшем смысле есть, возможно, задерживание (*Hinhalten*) в хрупкой видимости «жизненности», которая всегда придает больше скромности и чуждости по отношению ко всякому опыту нужды Бытия. С помощью «сущего» («полноты-переживания») («*Erlebnis-fülle*») уклонение от Бытия?

Всякая формальная оценка текущего художественного производства и историографических обновлений истории искусств, всякое *содержательное* освежение художественного производства путем подбрасывания новых «идеалов» и «ценностей» — все это неизбежно застревает в прошлом, чем можно было бы пренебречь, если бы в результате не оттягивалось решение об искусстве, если бы само «искусство» не оттягивалось как решение. Вопрос об «истоке художественного творения»⁹ стремится втиснуть осмысление искусства в эту область решающего и подготовить исторический миг изменения сущности искусства от поддерживаемого «метафизикой» к другому. Но здесь сохраняется возможность того, что искусство больше не найдет *никакого* соответствия, что тогда тем постояннее и сноровистее и расчетливее художественное про-

9. [Martin Heidegger: Der Ursprung des Kunstwerkes. In: Holzwege. GA 5. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 2/2003, S. 1—74, а также Martin Heidegger: Vom Ursprung des Kunstwerks: Erste Ausarbeitung. In: Heidegger Studies. Vol. 5. 1989, S. 5—22.] — Хайдеггер М. Исток художественного творения. М.: Академический проект, 2008. Перевод А. В. Михайлова. — *Прим. пер.*

изводство будет превращаться в нечто обыкновенное, а *сохранение истины Бытия в сущем* характеризует процесс, чья будущая форма столь же упорно остается скрытой от нас, как отказ — в качестве бытийствования Бытия — дает нам просвет (*sich unslichtet*) и *приводит нас в ужас* от затерянности в сущем и из этого ужасания настраивает настроение Da-sein (*die Stimmung des Da-seins bestimmt*).

Если кто-либо просто действует и даже действует много, но при этом всегда «является» только *тем*, чем уже «являются» все (*dabei immer nur das «ist», was alle schon «sind»*), то ему не хватает всего для единственности, т. е. для изначальной принадлежности к Бытию. И когда «искусство» стало средством выражения и подтверждением и представлением этого *действия*, оно достигло предельной полезности и его *сущность* истощилась до конца. — Но что подразумевает другое искусства? *Осуществление истины*. Но истина означает здесь истину Бытия и становится необходимой, чтобы само Бытие — что и является его сущностью — выводило нас в ужас из превосходства сущего (и тем самым метафизики). Но «творение» есть действие (*Wirkung*) «Бытия» (в смысле Бытийно-исторического родительного падежа), а не изображение сущего. Но «действие» «Бытия» не может быть результатом и следствием некоей причины, но воздействием «промежутка» — перемещения во время-свободное-пространство (*Zeit-Spiel-Raum*) решения между богами и людьми — начало истории.

68

Шпенглер: в нем переворачивание платонизма, осуществленное Ницше, превратилось в сплошное господство голого «факта» перед лицом бессилия

«истин», за которые он принимает «общие места» простого мнения. Обоожествление «факта», которое, возможно, представляет собой скучнейший и одновременно самый ограниченный «романтизм», более всего презираемый Шпенглером, ведет к последнему изводу (Austrag) восхваления римской культуры и цезаризма — половинчатый Ницше, лишь более *историографичный* и решительный, чем тот биологически-нудный у Клагеса. Бесплодным занятием было бы выискивать у Шпенглера места, где он сам себе противоречит. Его слепоту в отношении того, что одновременно придает его изложениям (и мнимым «опытным свидетельствам», лишь заимствованным из историографической «литературы») убойную силу, устранить этим невозможно. Его можно воспринимать только как то, за что его следует принимать в соответствии с его собственным «учением», — как явление его эпохи, которую он, однако, рассматривает лишь в своей «перспективе», считая ее «абсолютной».

В учении Шпенглера не является «опасным» ни «пессимизм», ни «релятивизм», ни «зоологизм» («Человечество для меня — лишь зоологическая величина»¹⁰); здесь уже больше нет ничего опасного, но только простая логичность потомка, для которого грубейшие удары собственной руки в его собственное лицо больше ничего не значат, поскольку все дело только в воздействии «фактов» и их судьбоносном значении. «Во всем XIX столетии нет ни одного вопроса, которого бы схоластика не раскрыла, не продумала и не облекла бы в блестящую фор-

10. [Oswald Spengler: Pessimismus? Stilke-Verlag: Berlin 1921 [Schriftenreihe der Preußischen Jahrbücher], S. 14.] — Шпенглер О. Пессимизм ли это? // Шпенглер О. Пессимизм? М.: Крафт+, 2003. С. 20. Перевод П. Попова. — *Прим. пер.*

му в качестве одной из своих проблем»¹¹. Шпенглеровским восхищением «фактами», видимо, можно здесь пренебречь, ибо в противном случае Шпенглер должен был бы знать (но что такое «знание» для пишущего «фактографа»), что «схоластика» не только вообще не была знакома с «проблемами», но и от XIX века так или иначе была далека, а потому никогда не могла впасть в его «проблемы». Но хотя такие суждения, как приведенное выше, могут произвести «впечатление» на невежественных «фактографов» (директоров банков и техников), хотя они могут быть отмечены ухмылкой на устах апологетически вышколенных капелланов, однако они показывают только безысторичность этого прообраза всех сегодняшних «историографов». Перед этим стоит фраза: «Действительно, новой мысли не существует в такую позднюю эпоху, как наша»¹². Какая поразительная [?] честность и скромность! Но тут же следуют целые страницы перечислений того, что Шпенглер «создал нового». Однако противоречие самому себе — каким бы грубым оно ни было — не имеет здесь никакого значения, ибо оно относится к тому виду «философии», который перед «фактами», <перед> сущим складывает оружие, если только оно вообще может быть ему доверено. Это *всецелое* погружение в платонизм (то, что он перевернутый, ничего не меняет в его сущности), это невежественное провозглашение оставленности бытием сущего лишает подобный образ мысли, а точнее, отказывает ему во всякой опасности. Рядом с этим простодушием идет рука об руку тот метод, который как «противник» всегда забирает только слабое и случайное и позднейшее (Nachträgliche) и нетворческое; над

71

11. [Ibid., S. 8.]. Рус. перевод. С. 14. — Прим. пер.

12. [Ibid.]. — Рус. перевод. Там же. — Прим. пер.

этой бездушной «вузовской философией» смеются и не ведают самых первых предпосылок, необходимых, например, для полемики с Кантом (в этом Шпенглер также оказывается дурной копией половинчатого Ницше). Но меньше всего удивляет то, что, погружаясь в платонизм, он громит «романтизм» и насмехается надо всем, что называется «наброском», как над идеализмом, т. е. «бездельничаньем» («Vorsichherschlendern»). Как же должен узнавать себя платонизм, особенно стоящий на голове, в том, что он забывает и никогда не способен понять, поскольку для него уже «понятие» <вообще> может быть только неким «понятием» (weil ihm schon der «Begriff» nur noch ein «Begriff» sein kann).

Здесь — в этой опасности — и безнужности мышления, лишённого мысли, никогда не будет познано, что набросок изначально есть открытие истины Бытия, а не простая «программа», или «перспектива», или простое представление, парящее «над» «жизнью».

Но как получилось, что Шпенглер в критике эпохи многое замечает верно и в отрицании действует столь уверенно? Вот и здесь угадывается голос Ницше — но только снова переднепланового Ницше, не подлинного «нигилизма» Ницше, который нельзя оторвать от его «метафизики» и тем самым от платонизма. Безысторичность этого «философа истории», возможно, лучше всего подтверждается суждением, будто бы некогда высказанным по поводу Гёльдерлина, — когда он посмеивался — причем в весьма сомнительной форме — над тем, что круг Георга искал у Гёльдерлина образ эллинов, вместо того чтобы восхвалять римскую культуру (Römertum).

Вместе с тем все возражения в адрес Шпенглера лишь тогда имеют какой-то вес, когда призна-

ется, что в нем выразилась *подлинная сила его эпохи*, которая, несмотря на все пережитые ею геллертерские противоречия, подействовала именно на тех, кто впоследствии думал, что отрекся от своего пессимизма и «настроения заката» и преодолел его. Шпенглер помог, пусть и весьма поверхностно, хотя бы сделать доступным для деятельных людей передний план мышления Ницше. Не должно удивлять, что это имело следствием теперь и по-давно подтвержденное презрение к «философии», поскольку именно Шпенглер является «выражением» современной «культурной души» в его непонимании того, что философски-метафизически происходило в мышлении Ницше. Но по этой причине было бы совершенно неверно полагать, что можно «покончить» со Шпенглером учеными опровержениями; с ним нельзя покончить, пока область осмысления не будет перенесена вперед на мышление Ницше, а тогда разговоры о том, чтобы «покончить», и без того станут бессмысленными. Может ли постигать *историю* и даже говорить о ней всерьез тот, для кого человек является «зоологической величиной»?

История и первенство неистины историографического объяснения: с помощью так называемых «фактов» можно всегда «доказать», что «великие историографические события» повлияли на «художников» и «мыслителей» и привели к «созданию» «произведений»; *никогда нельзя* соответствующим образом «доказать», что исполнители, осуществлявшие те события, появились только благодаря поэтам и мыслителям. Итак, доказана их вторичность, если не ненужность. Разумеется. Но для кого? Для тех, кто

полагает, что историю можно объяснить с помощью «фактов». Но путаница достигает своего максимума, когда почитатели «фактов» думают понять судьбоносность истории — в противовес «причинности» выведения — исходя из «идей» и «программ». Подлинная судьбоносность истории проявляется именно в том, что она избегает этого пресмыкательства перед «фактами» и отказывает ему в знании кое-чего об истоке «фактов», который, однако, надо искать не в «идеях». И «судьба» — если бы это понятие было только последним выходом из положения, используемым историографией, — есть выход в бездорожье, отрицание всякого осмысления?

75

32

Новое время в соответствии с характерным для него положением человека подгоняет к решению, которое включает всю предыдущую базирующуюся на метафизике историю Западной Европы. Вот почему никакая случайность, и никакое достижение, и никакое движение текущего столетия не могут приниматься и поощряться ради них самих и их целей — все должно быть принято в своей новоевропейскости и одновременно молчаливо развиваться для своей переходности и возможной силы подготовки к переходу. Почему? Потому что все западноевропейские цели исчерпаны и все дальнейшее может быть только перемешивающим изменением предыдущего; но это так, поскольку отношение к сущему может быть исчислено исходя из этого все еще только сущего (для достижения и «переживания») и никогда не способно открыть другой источник, если только оно (отношение) не будет в основе своей подорвано; но это «возможно», ибо лишь само Бытие способно предоставить сущему изначальность;

однако Бытие никогда нельзя обнаружить, в отличие от сущего, и уж точно не через эпоху, в которой сущее давно уже сделалось предметным <воплощением> расчета и переживания.

76

Таким образом, Бытие раскрывается только на основе сущностного разделения и отъединения (Scheidung und Abgeschiedenheit) от всего сущего, что, однако, не следует трактовать в смысле метафизического различения сущего и сущести. Это сущностное разделение проистекает лишь из одного решения (Entscheiden), решимость (Entschiedenheit) которого должна была вырасти задолго до этого из готовности отпасть от самого Бытия и в своей сущности преобразиться. Однако подобная готовность означает уже: все предмыслить и нести вперед (vordenken und vortragen) в переходное (Übergängliche) того разделения между оставленностью бытием сущего и бытийствованием истины Бытия. Подобное происходит не благодаря «программам» и их «осуществлению», — но только в результате осмысления (см. выше S. 64 слл. об искусстве). Но это осмысление приводит к следующему: к возможности отречения от до сих пор обычного, а также — в будущем — от прежде всего ценимого как идеал (культура и т. п.).

Сюда относится в первую очередь способность выносить видимость того, будто это отречение есть только «негатив» и «результат отчаяния», хотя оно все же, наоборот, является *первым* и *потому* труднейшим шагом осмысления, благодаря которому с далеким опережением и все же *без* программы и расчета подготавливается возможность совершенно другого местоположения (<S.> 43 слл.). Этот самый большой шаг к переходу и к закреплению на мосту является самым неприметным и самым неизбежным. Его нельзя сравнивать с прежними «культурными достижениями» и «мыслительными

77

построениями». Его невозможно расчислить историкографически, поскольку уже знание об оторванности всех прежних целеполаганий проистекает из осмысления истины Бытия и оставленности сущего; поскольку переходное, которое сейчас становится необходимым, протекает не на уровне историкографического сущего, но как раз и покидает этот уровень и лишь в прыжке схватывает решение.

Но этот прыжок не произволен, ибо он вопреки угасшим возможностям сущего и заботе о нем (культура) достигает только одного и причем единственного — Бытия и его открытия, поскольку замах прыжка о-сваивается прыгуном лишь исходя из самого Бытия и его бытийствования. Лишь на «месте», которого достигает в прыжке это решение (как прорыв метафизического различия), становятся видны обе крайние и единственные возможности западноевропейской истории:

1) полная, но прикрываемая историографией безысторичность;

78 2) долгая незаметная подготовка основания истины Бытия, благодаря которой боги и человек вновь встречаются друг с другом, а эта встреча расширяет время-свободное-пространство, в рамках которого открытое и замкнутое, имеющие один и тот же исток, достигают бытийствования Бытия и как некое сущее передаются для сохранения.

Подготовка такого выбора между этими крайними возможностями прежде всего переводит их *как таковые* в осмысление и «ставит» перед сохранением настойчивости вы-терпеливания их развития. Подготовка местоположения готовности осваивается в — историкографически рассчитанном — жутком терпеливом выжидании совершенно другого, которое всегда чересчур сущностно, чтобы когда-либо принять вид чего-то «нового».

И все же *отречение* от мнимой деятельности по поддержке культуры и от бесцельного шатания в прежних «религиозных», «художественных», «политических» целеполаганиях метафизически выродившейся Западной Европы — самое малое, что должна выдержать указанная подготовка. Но труднее заранее осознать неизмеримость осмысления всего гигантского, которое между тем как раз и начинает исчерпывать свои возможности. Эта неизмеримость по господствующим масштабам означает здесь полное исчезновение, а лучше сказать, вообще неприметность в сравнении с тем, что одно считается соразмерным им.

79

Эта незаметность — еще замаскированный признак совершенно иного вида «величия», которое, возможно, даже сущностно перерастает и это название, — эта незаметность обладает как бы силой и типом только ей соразмерного явления в «знаках-намёках», также становящихся известными историографическому расчету, — от которого ничего не ускользает, — пусть только в форме полного непонимания; так событие безвременного ухода *Гёльдерлина* превосходит все происшествия наполеоновской эпохи и все произведения «классического» и «романтического» искусства, — превосходит все, что последовало с тех пор в области «истории». Но даже незаметность этого события не имела права на значимость в рамках историографии; <ему> дают «наследственно-биологическое» объяснение, возможно и «христианское», и могут, вероятно, подыскать еще соответствующие «случаи». Происшествие здесь объясняют и завершают выражением сожаления, что потомки лишились обладания полным собранием сочинений. Люди фиксируют разрыв и не догадываются о решающей силе (*Entscheidungskraft*) этого незаметного «события», поскольку само собрание оши-

80

бочно относят только к современной ему эпохе, на фоне которой и выделяют его особенности.

Мы еще не догадываемся, что здесь происходит первое потрясение Западной Европы — ее фундаментальных опор, т.е. ее метафизики, что это потрясение хотя и может быть прикрито, но никогда не будет изглажено <из памяти>, поскольку важность его заключается в том, что оно уже создало совершенно иной способ своего пребывания (незаметность) и основало его крепость в способности ожидания (*Warten-können*). Пока в этот период *историография* начала приобретать форму устойчивой организации в качестве исследования и науки и распространяться, незаметность начинает совершенно иную *историю*. В то время как «христианство» благодаря немецкому идеализму получило оправдание в абсолютном мышлении (Гегель) или как контр-факт к нему (философия позднего Шеллинга), исторически <вопрос о христианстве> был уже решен помещением его Бога среди «богов», началом бегства богов (*Götterflucht*) как допущение (*Einräumung*) совершенно иного «метафизически» — т.е. прежним западноевропейским <сознанием> во все не схватываемого и не постигаемого и не поддающегося оформлению допущения (*gestaltbaren Räumens*) совершенно другого времени, лежащего за рамками всякого расчета и потому «длительного». Тогда как всякое искусство (с потрясением — весьма скрытым — всякой метафизики) в сущности пришло к концу, а стоящее на весьма высоком уровне и мастеровитое и умелое художественное производство лишь теперь вступило в полную силу, причем «совокупное художественное произведение» на основе правильного расчета сделалось производственной программой, — тогда как историзм Геглера и романтизм начали прорисовывать форму

культуры XIX и XX столетий, незаметными стали совершенно иное говорение и <другая> поэзия.

Но горе — если мы сейчас, <вооружившись> всеми легкими средствами историографического расчета, опрометчиво захотим рассчитать нынешнее и ближайшее только что пришедшей к господству эпохи и должны будем полностью ошибиться в отношении незаметного и закона *его* воздействия (начинающаяся филология <творчества> Гёльдерлина, оценка Гёльдерлина как путеводителя к грекам, «патриотическое» («*vaterländische*») вырождение его поэзии, христианское католическое апологетическое использование в связи с вышеназванным и одновременно против него). Горе — если мы забудем, что знак-намек возлагает на нас задачу долгого осмысления, в результате которого мы оставим в покое произведение в его высшей защите — незаметности, пока не примыслим ему из своего собственного усилия приготовления сущностное *решение*, чье направление размаха мы поистине должны познать и вымыслить и выпросить только из опыта того потрясения. Горе, если мы вместо того, чтобы стать переходными, будем спасаться в историографическое почитание и восхваление поэта и его «творчества» и тем самым только в коварнейшей форме постараемся замаскировать указанное потрясение.

Но закон незаметного остается в силе и здесь — в противоположность историографическим расчетам, даже если они очень старательны, серьезны и полны «добрых намерений», — чтобы подготавливать историческое осмысление даже ценой отказа от, возможно, впервые ставшего необходимым «истолкования» того поэта. Горе также — если кто-то вздумает сделать из этой поэзии, чье пространство и время еще не основано, хотя и установлено, «философию» или даже «подпереть» ее чем-то вроде «фи-

лософии». — Горе, если мы забудем, что теперь *мышлению* задано его *наиподлиннейшее начальное*, которое «древнее» метафизики, — вопрос о бытии как вопрос об истине Бытия, как подготовка готовности к решению относительно истории и безысторичности.

- 83 Невозможно и вместе с тем бесполезно приводить с помощью Гёльдерлина это вопрошание в объяснимую историографическую связь с тем потрясением истории; мы знаем только это: из преодолевающей метафизику постановки вопроса о бытии открывается тропа, причем весьма узкая, <чтобы> узнать хоть немного о том потрясении и поместить его в границы внутри коренного закона мыслительной колеи для подготовки совершенно иного местоположения. Поэтическое творчество и мышление вступают в существенно изменившееся отношение, которое неподвластно расчету. Когда и каким образом оба они как *Da-sein* заявят о себе в рамках изменяющегося сущего, не будучи публичными и «действующими», не знает и не желает знать никто из тех, кто постиг лишь самое малое из необходимостей перехода и его подготовки; ибо подлинное осмысление не приклеено ни к прошлому, ни к грядущему в смысле историографически представимого — оно еще меньше рассматривает текущее положение, а, напротив, постигает эпоху в ее простейших сущностных чертах (приоритет человека, картина мира, оставленность бытием, начинающаяся безысторичность) и познаёт их в их принадлежности к истории Бытия.

Философия: если задуматься о том, как немногие чрезвычайно редко постигали сущностное мышление в его скрытой воле, о том, насколько в этом

мышлении отсутствуют мосты (brückenlos) — несмотря на его мнимо установленные «влияния» в рамках представления и действия, — по отношению к «сущему», то вопрос «для чего?» может показаться практически излишним.

И он таким и является, ибо мышление о Бытии не должно приносить никакой пользы, оно также не может ни на что «повлиять», поскольку исчерпывается как Бытие вот чем: пребывать как *Da-sein* в бытийствовании самого Бытия. Но значит ли это больше, чем просто излишество, ради которого Бытие иногда привлекает какого-нибудь мыслителя? В самом деле — мы не располагаем мерилami, чтобы оценить подобную преходящую настойчивость в Бытии; тут иногда *мышление* о Бытии потребовалось бы самому Бытию, «только» благодаря этому оно бытийствует. Возможно, такая эпоха, как «новоевропейская», всецело лишена способности хоть сколько-нибудь познавать бес-цельное и полностью лишенное расчета как «сущностное», да и вообще находить некое бытие в подобной настойчивости.

Но, возможно, это и есть то время, когда сущность философии должна лучше узнаваться, поскольку Бытие толкает себя к решению относительно сущего. Само Бытие *есть* и только Бытие *есть* — и как Бытие *есть без* цели. Подобное «без» означает здесь: целеполагание должно оставаться чуждым как несоразмерное и умаляющее. Истину Бытия нужно основать, ибо она принадлежит Бытию. *Можно ли* и как построить на таком фундаменте другое — сохранение сущего, для Бытия несущественно, ведь бытийствование Бытия уже превзошло всякое сохранение сущего и может поэтому обходиться без него.

Коль скоро Бытие *есть* только бездонное основание, оно не имеет целей и отвергает любое целе-

полагание. Даже преодоление Ничто не может стать целью Бытия, поскольку Ничто лишь от Бытия получает полномочия для своего ничтожения (Nichtung), из которого Бытие спасается в свою уникальность. Оттого, что Бытие только есть, человек становится (как настойчивый в Da-sein) все сущностнее. Чем сущностнее человек о-сваивается со стороны Бытия, тем менее важным делается он как некое сущее среди других и перед другими. (Не-возможность субъективности субъекта (des Subjektums).) Но прежде всего и, вероятно, еще долгое время человек будет пониматься как Subjectum среди сущего. За этим понятием стоит не пустое всеобщее представление, но внутреннее понятие прочных сопряжений, в которых движется человеческое бытие. Ведь кажется, что только сейчас субъективность человека всерьез относится к ее подлиннейшим — еще неисчерпанным сущностным последствиям, коль скоро человек полностью настроен больше не полагаться на «случай», но все «без остатка» включать в планирующий расчет разума. Но это означает, что сама исчисляемость (Berechenbarkeit) устанавливается как *цель* и бес-цельность в смысле даже превосходства над целью вообще должна считаться просто гадостью.

Мышление о Бытии возвышается таким образом впервые, <обретая> свою неприкосновенную странность (Befremdlichkeit); готовится исторический момент, в котором крайние противоположности противостоят высшему решению. Вот почему болтовня о возвращении позднеримской эпохи — не говоря уже о его невозможности — противоречит подлинно историческому осмыслению, которое в сегодняшнем распознаёт не «позднее», но — если уж так можно рассчитывать — раннее, т. е. в данном случае такое, что еще имеет перед собой долгое бу-

дущее. Слишком отчетливо, слишком решительно, слишком многообразно и слишком долго готовились все признаки, указывающие на то, что только сейчас при концентрации всей мощи, с неограниченной затратой всех сил и желаний начинается эпоха *завершенной субъективности*, когда изглажен всякий след «субъективизма», якобы лишь явной субъективности. Уникальный исторический момент грядущей «истории» безысторичного предопределяет в результате этого, что осмысление и неосмысленность как базовые настройки достигают предельной синхронности и благодаря своей удвоенной решительности придают эпохе (перехода) до сих пор чуждую истории остроту одновременно замолчанного и прикрытого внутреннего разлада.

Лежащая на поверхности форма этой синхронности приводит к тому, что осмысление предстает как лишенное цели, т. е. бесполезное. Это означает: оно исчезает из сферы публичного и даже не может больше считаться исключением, каковая оценка еще говорит о минимальном признании со стороны обычного и привычного. Но отсутствие осмысления предстает как прорыв (Vorgrall) хитроумнейшего расчета и несгибаемой деятельной энергии, которые овладели сферой общественности и вообще публичностью как единственной областью «Dasein», в результате чего само это именование исчезает. Однако человек завершенной субъективности вовсе не является вычислительной машиной; «эпоха техники» как раз делает «технику» не целью, но все больше средством неосмысляемого расчета. — И поскольку техника становится таким образом наиболее удобной и понятной, она не порождает ни «материализм», ни душевную нищету. Напротив: человек — ставший завершенным субъектом — способен в первую очередь полностью развить и орга-

низовать то, что знающий все наперед (*vorwissen-*
de) дух языка уже давно называет «переживанием». Только теперь выходят за пределы простого на-
строения и странности отдельных маргиналов и пе-
реводят во всеобщую потребность и ее притязание:
ощущать свои чувства и наслаждаться страстями
(это слово употребляю *не* в христиански пренебре-
жительном тоне). Однако наслаждение чувствами
89 заключает в себе — поскольку всякое чувствование
есть *самочувствование* — эмоциональное наслажде-
ние самим *собой*, а именно человеком как *Subjek-*
tum. Когда человек ощущает себя в своих *чувствах*,
ему кажется, что в них он встречает нечто другое,
чем он сам, и все же в этом другом он опять-таки
встречает самого себя. Пере-живание как наслажде-
ние чувствами таким образом подталкивает челове-
ка к тому, чтобы все исключительнее обеспечивать
эту субъективность, поскольку она в *чувствах* одно-
временно возвышается в нечто другое, в чем чело-
век избавляется от собственного «я». Способность
ощущать чувства и растворяться в этом наслажде-
нии есть высшее переживание.

Осуществление и организацию переживания как
ощущения-чувства берет на себя «искусство», вот по-
чему не может не возникнуть убеждение, что лишь
теперь раскрывается и укрепляется поддающаяся
расчету и планированию задача, а значит, сущность
искусства. Но поскольку наслаждение чувством ста-
новится тем более всепоглощающим и приятным,
чем неопределеннее, бессодержательнее чувство,
постольку подобному возбуждению чувств наибо-
лее непосредственным образом соответствует му-
зыка, а потому она становится главным родом ис-
кусств (см. романтизм, Вагнер и — Ницше). То, что
музыка в себе самой содержит свою собственную
высшую законность и доступность рассчитыванию,

этому не противоречит, но только показывает, сколь безоговорочно чистое число и простое чувствование чувства уживаются друг с другом и нуждаются друг в друге. Все рода искусств понимаются как музыкальные, музыкоподобные, т. е. как выражение и источник наслаждения чувствами (чувствами деятельности и славы и власти и общности). Поэзия, если вообще нечто подобное выходит за пределы литературщины, становится «песнью», слово — только приложением к звуку и его течению и колебанию. «Мысли», особенно если они препятствуют неосмысленности, запрещаются; кроме того, люди располагают подлинными мыслями (λόγοι) в расчитывании и планировании, которые способны на что-то «воздействовать». Но истолкование искусства в плане переживания возвышается до роли масштаба для всякого деятельного и творческого поведения человека (τέχνη); считается высшим отличием, если что-то оценивается как «художественное» (государство как «произведение искусства»). По меркам искусства оформляется и восприятие культуры и культурной политики — она есть организация переживания как выражение «жизни» организатора. Производимая таким образом культура становится — как политическая культура — базовой формой устройства переживания и планирования завершенной субъективности.

Ощущение чувств как *само-*чувствование в смысле творца чувств оправдывается как «живая» форма само-сознания и таким образом одновременно решает вопрос о виде подлинного «знания», которое и является *подобным* чувством. Соответствующее эмоциональное привыкание и привычка называются «инстинктом» или «характером». Лишь под влиянием недальновидности и брюзгливости можно полагать, будто здесь сказывается произвольное

90

91

«мировоззрение» немногих достаточно грубых людей. В действительности здесь происходит берущая на себя все последствия вспышка (*folgenechte Ausbruch*) сущностной воли субъективности субъекта, охватывающей уже в самом начале под характерным названием *cogitationes* (как у Декарта) все виды «сознания» вплоть до *sentire* — само-ощущения (*das Sich-fühlen*). Само мировоззренческое становится сейчас авторитетным и единственным мировоззрением, которое в определенных политических и народно-националистических (*völkisch*) формах демонстрирует своих решительных поборников. Но в сущности даже противники и тянущие назад поддерживаются *мировоззренческим началом* (*Weltanschaulichkeit*) человека как субъекта, т. е. у них неосмысленность рассчитывания только рядится в историографически традиционное, которое с фальшивым, ибо нетворческим, лоском присваивает себе устаревшее как мнимое «свидетельство своего» превосходства.

92 Поскольку, однако, едва ли найдется кто-либо, кто в господстве рассчитывания всего и в безграничной способности к любой форме переживания всего и к само-чувствованию во всем, и в распоряжении быстрейшими и эффективнейшими «способами» передачи всего переживаемого всем непосредственно не переживающим хотел бы предполагать или только признать неосмысленность, постольку связанное с субъективностью субъекта самосознание (в базовой форме пропаганды) безусловно уверено в самом себе, настолько уверено, что возможность какого-либо другого знания отвергается как немыслимая, более того, уже не рассматривается как возможность. Эпоха завершенной субъективности является, согласно предрешенному заранее господству *certitudo* (достоверности) субъекта, эпохой

абсолютной безвопросности. Исчезают не только вопросы, относящиеся к сущностному изменению, <но и> вопрошание как таковое — в смысле решения о наиболее достойном вопрошания — не возникает и больше не достигает даже силы странной (*befremdlich*) границы, отделяющей от чего-то другого.

Тот, кто в несомненности этого завершения субъективности не способен увидеть никакого величия, тот лишен всякого предварительного условия для исторического осмысления. Однако здесь необходимо понимание субъективности как таковой и лишь для нее возможного *вида* величия, чтобы исторически воздать должное масштабу эпохи. Подобное понимание порождает также знание, что эта эпоха никогда не поймет и не допустит сущности осмысления. Эпоха субъективности есть крайняя форма поворота (*Umkehrung*) всего только еще предчувствуемого бытия в <сторону> объяснимого исходя из сущего — бытие становится для мыслящего субъекта конечной или бес-конечной предметностью. В результате этого он берет на себя распоряжение бытием и делает его принадлежащим себе — рассчитыванию и переживанию «подлинно» сущего (*Subjektum*) — и ставит себе на службу: бытие есть последнее служение сущему, улетающему в чистое мышление, — а потому еще и такое сущее.

Но тем самым вынесено решение о возможности осмысления (вопрошания об истине Бытия). Мышление о Бытии выпадает из *сущности* эпохи, нет — оно даже не выпадает, поскольку никогда и не могло там пребывать. А где его исток? В Бытии — но когда «есть» Бытие? Вопрошая так, мы уже приняли решение в пользу осмысления, в пользу готовности к бес-цельному, которое нельзя мерить по его воздействию и заново выводить из воздействий. И все же мы живем в эпоху неосмысленно-

сти, осуществляем ее вид представления, полагаения, обладания и использования. Или же мы стоим на переходе? И что здесь такое мышление о Бытии? Как мы поступаем по отношению к переживанию и к субъекту (zum Subjektum)? Ощущать чувство считается «высшей точкой» переживания (поэтому музыка слывет «абсолютным искусством»). Чувство при этом есть нечто происходящее в человеке, такое, что Subjektum «имеет» и что в нем может быть возбуждено. И как такому пониманию чувства, как и всякому другому свойству человека, не быть «естественным» и сразу не находить на взгляд каждого подтверждение?

Но, возможно, это «естественное», т. е. просто «понятное», некогда было чем-то непривычным; тогда, когда человек познавал себя и понимал себя как «animal rationale»; это истолкование человека, выросшее из базовой концепции сущего как $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ $\delta\upsilon$ ¹³, одновременно укрепило указанное воззрение на сущее; тело, душа, дух выступают в свете $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ в их различии и единстве, а чувства ($\pi\acute{\alpha}\theta\eta$) сделались чем-то добавочным к наличному ($\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\omicron\tau\alpha$ ¹⁴ в самом широком смысле). Они должны были впоследствии обесцениться и вообще стать различными после того, как они оказали и сами испытали
 95 воздействие (воздействие (Wirken): выступать в качестве наличествующего как следствие уже наличного). Таким образом, человек есть вещь, с которой происходят эти воздействующие и подвергающиеся воздействию чувственные влияния (diese gewirkten und erwirkbaren Gefühlswirkungen), — их носитель и потребитель и пользователь. Эти связи позднее

13. Сущее, бытие которого определяется через $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ (греч.). — Прим. пер.

14. Акциденции, внешние признаки (греч.). — Прим. пер.

будут точно научно исследованы и объяснены в физиологии и психологии — и настоящий «прогресс», который приносят эти познания, состоит в закреплении основополагающего понимания человека и вообще сущего. Другая возможность по отношению к этому «естественному» пониманию человека, кажется, исключена, и если она все же заявляла о себе, то сразу — чтобы быть естественной.

Но почему некогда бывшее *необычным*, которое стало основой для сегодняшнего «естественного», остается единственным, уникальным? Необычное всегда есть знак того, что в его области соответствующие ему возможности закрыты, причем надолго. Но то необычное (истолкование человека как *animal rationale*) уже потому нуждается в праве на единственность, что оно возникло на основе вполне *определенной* истории Бытия, которую мы только теперь начинаем познавать как лишение власти φύσις и как обрушение еще неоснованной ἀλήθεια. Начало истории бытия было завещано через приоритет сущего, необходимо созданный им самим и сделавшийся к тому же непреодолимым из-за истолкования выдвинувшегося вперед сущего в смысле постоянно присутствующего. Самые начальные возможности первого начала истории Бытия были перекрыты; они в своей первоначальной форме так никогда и не смогут быть высвобождены.

Но, пожалуй, из-за них с самого начала поколеблены единственность и <статус> само собой разумеющегося так называемого «естественного», хотя эта поколебленность благодаря авторитету «естественного» стала недоступной для опыта (*unerfahrbar*). Но если теперь «естественность» истолкования человеческой «природы» в завершении субъективности субъекта достигнет конечного состояния, то тем самым подготовится решение, ко-

торое прежде всего должно повлиять на то (darüber ergehen muß), дойдет ли дело до решения или данное конечное состояние одновременно увековечит отсутствие решения как нечто «естественное», т. е. сохранится до тех пор, пока вообще продлится безысторичность человека, в силу которой он утвердится в роли технического животного и возвратится в наличное, растворившее последний проблеск *сущности* некоего бытия не в своем мраке, а в отсутствии мрака и подавно в отсутствии света (см. выше S. 39 сл.).

97 Но решающим решением может стать лишь такое, в котором само Бытие в своей решимости как события определяет то, что следует решить: *его* господство или новое изменение приоритета сущего (т. е. некоторое новое Новое время). В ходе этих бытийно-исторических решений параллельно выносится решение о человеке, а именно о виде его *сущностного* определения и сущностного оформления, не только потому, что человек *также* принадлежит к сущему, но и потому, что ему предписано сущностное отношение к Бытию, отношение, которое всякий раз, причем незаметно, проявляется в завуалированном и *измененном* виде в animal rationale и в Subjectum. Однако это бытийно-историческое решение относится поэтому не только к новоевропейской окончательной форме человеческого бытия, но и к «переживанию» как ощущению чувств, причем опять-таки не тогда, когда они лишь как способности и свойства принадлежат к составу (Bestand) человека, но когда они составляют человеческое *бытие* субъекта. Однако это решение о чувстве как таковом не затрагивает простое восприятие и «понятие» «чувства» и тем самым, скажем, правильность и неправильность психологических учений и психологии вообще, но бытий-

но-историческое решение различает тот или иной способ, каким человек в чувстве и чувствовании является человеком; иными словами, является ли он носителем и устройтеlem и потребителем чувств и они, скажем, суть с ним происходящее, — или же то, что человек уже издавна и естественно знает как чувство, преобразуется (*erwandelt*) сообразно Бытию в то, что, не находясь в наличии у человека, коренным образом (*von Grund aus*) несет бытие человека и берет на себя прежде всего его сущностное определение, а значит, исключает *animal rationale* и субъект как способ человеческого бытия.

98

О подготовке решения относительно *этой* возможности указано в «Бытии и времени»¹⁵, где «чувства» называются «настроением». (Здесь речь идет не об изменении психологически-антропологического объяснения чувственной стороны человека, но об определяемом *исключительно* исходя из вопроса о бытии принципиальном и другом сущностном основании (*Wesensgründung*) человека в *Da-sein*. Выполнение этой решительно осознанной задачи является полностью неудовлетворительным — но решающим остается здесь совершенно иное вопрошание, исходящее из совершенно другого горизонта.) Настроение (см. Зимний семестр <19>37/8¹⁶) настраивает человека на его изначальное предназначение — назначение в стражи истины Бытия. Быть настроенным не значит наслаждаться настроениями как чувствами и ощущать эти чувства, но означает: принадлежа Бы-

15. [Heidegger: *Sein und Zeit*. GA 2. A. a. O., S. 178 ff.] «Фактично ведь настроение жутки и остается большей частью экзистентно непонятым». Перевод В. В. Библихина. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 190.

16. [Heidegger: *Grundfragen der Philosophie*. GA 45. A. a. O., S. 151 ff.]

99 тию, *быть* «здесь» (das Da) как просветом сокрытия как такового. Чувствовать чувства — это <жесткая> прикованность к субъекту, настроенность — это от-решенность в открытость истины Бытия, так что оно не мыслится задним числом как крайняя бес-цветность представленного наличным, но в пер-вую очередь и всегда не представляется предметно как событие (см. «К философии»¹⁷), а настойчи-во по-знается (inständig er-fahren wird). Настро-енный человек обретает определение своей сущно-сти исходя из настроенного в о-своении базового настроения. И определение есть предназначение к Da-sein, к основательству (Gründerschaft) ради истины Бытия. Сущность человека исходит теперь, бытий-ствуя, из Бытия, и такое бытийствование есть изна-чальная история — ибо исходит из самого события.

Однако для этого бытийно-исторического мыш-ления не было бы характерным предварительное вычисление последствия и воздействия его хода — это мышление должно сосредоточиваться на сво-ем мгновении и *осознавать* сокрытую мгновенность своей грядущей истории как отказанное и таким об-разом изначально уже «сущее». Основание истины Бытия бес-цельно, поскольку всякая цель и всякое целеполагание должно было бы свести бытийство-вание Бытия к средству, как будто родник может быть средством реки. Когда бытие — и к тому же еще как таковое неопознанное — просто непрерыв-но, постоянно притекает из окружения всякий раз озабоченного сущего, тогда человек упорствует в своем человеческом (<присущем> animal rationa-
100 le) и оттого ему (субъекту) кажется, что ему принад-

17. [Heidegger: Beiträge zur Philosophie. GA 65. A. a. O.]

лежит и все сущее (объективное) и действительное (действенное и сделанное (Wirksame und Gewirkte)).

И все же человек с подобной сущностью исключен из решения об истоке его сущности. Но исключенный обнаруживает себя возвышенным в сущем, сквозь которое он проводит свои радости и горести, свое счастье и несчастье. Может показаться целью обеспечение *этому* человеку максимальных «шансов» его сущности в их полной широте и длительности. Тем самым «история» этого все более историографически (безысторически) формирующегося человека была бы направлена на все более «новые» и «новейшие» времена, рассчитываемость целеполаганий возрастала бы, авторитет и могущество сущего — лишь потому, что оно «действительно» — должны были бы нарастать: именно через рассчитывающее овладение оно полностью скукоживается до беспредметного, из которого невозможно выбить импульсы и <выведать> пути для своего сохранения. Неомраченная привычность авторитета сущего в смысле наличного, лишь потому что оно наличное, может только когда-нибудь быть нарушена молниеносным исчезновением Бытия по причине способности человека к опыту ради Бытия.

101

34

«Природа» (Natur) и «естественное» (natürlich) есть прежде всего то, что первоначально было φύσις; ибо ей было присуще совершенно удивительное, не-обычное и не-естественное; тем самым было сказано, что ныне и уже давно понимают <под словом> «естественное»: прямиком дающее себя для здравого человеческого рассудка — то, что для долгой, больше не осознаваемой в ее истоках привычки опыта сущего есть понятное в том смысле, что

явствует само собой. Ссылка на «естественное» создает видимость непосредственности и первоначального отношения к сущему. В действительности это естественное обязано своим преимущественным положением вплетенности представления и мнения в безвопросность бытия, которая открывает все шлюзы под напором историографически ставшего само собой разумеющимся. «Естественное» есть историографически упорядоченное, чья упорядоченность настолько отшлифована, что как таковая уже не замечается, причем менее всего там, где образ действий (*Vorgehen*) и оценка жаждут выставить в выгодном свете новое вопреки устаревшему.

«Классицизм» есть сущностное следствие историзма, причем в той мере, в какой последний в своей голой расчетливости стремился бы к самоотрицанию. Он пытается осуществить это посредством рассчитанного заимствования «идеала», создавая видимость того, что он сам вновь открыл этот идеал и способствовал приданию ему сущностной значимости. При этом он вытесняет все важное для решения (*Entscheidungshafte*) и обоюдную чуждость всякого изначального всякому изначальному и заменяет недостаток изначальности упорной приверженностью к идеалу. Вытеснение важного для решения и бегство от прыжка — в возможность долга отречения (так что теперь, например, искусство стало невозможным) — означает то присущее любому классицизму отсутствие отношения (*Bezugslosigkeit*) к истории, которая все еще направляет решенное к сиюминутной возможности гибели. В противовес этому классицизм снова выдвигает и возвещает свою привязку к «идеалу» для <решения> «веч-

ной» задачи. Историческое никогда не возвещает, оно *есть*. Насквозь историографический образ действий, нацеленный на рассчитывающее представление и установление (Vor- und Herstellen), — в рамках классицизма состоит не только в том, что он делает «классическое» идеалом, но что он *вообще* закрепляет «классическое» в смысле абсолютно образцового и задающего масштаб.

103

История не знает «классики», потому что она, происходя из сущности Бытия, как и оно, есть лишь то, что она есть, и никогда — разве что в противоречии с ее сущностью — не позволяет ложно использовать и истолковывать себя как цель и ценность. Но поскольку наше представление о сущем издавна — с момента перехода от ἀλήθεια к подобию (ὁμοίωσις) и правильности логоса (λόγος) как высказывания — сделалось *историографическим*, то и *все отношение к истории* носит характер классицизма или, что то же самое, его противоположности, романтизма. Из-за этого историографического отношения к «истории» становятся равно возможными задающее масштаб образцовое закрепление и наслаждающееся самим собой прояснение ее прошлого, и всякий раз история является предметом представления и установления и никогда самим бытием, которому бытие человека — т. е. его взлет и падение — на одно мгновение бросает вызов.

Классицизм, а с ним также романтизм задуманы — как историзм — с учетом их собственной традиции и возвещения и имеют для каждого «исторического» явления уже готовый масштаб и понятное объяснение (его зависимость и происхождение). Классическое не исключает «творчества», но также предполагает, что бытие сущего без вопрошания безвопросно (ungefragt fraglos). Но коль скоро мы приближаемся к определенному историческо-

104

му моменту, который требует решения и *является*, таким между истоком сущего и изначальностью Бытия, то преодоление всякого рода классицизма и романтизма — т.е. преодоление их сущности — должно проявиться как историческая необходимость. А потому все зависит от осмысления истории, при условии, что мы настроены не дать пройти мимо мгновению Бытия, но предоставить себя ему и знать, что *подобный* переход, который нельзя сравнивать ни со сменой поколений, ни с поворотом от одного «тысячелетия» к другому, не столько настаивает (да и вовсе не настаивает) на постоянстве «культурного строительства» и на темпе «революций» с сомнительными выгодами свержения по сравнению со свергаемым, но требует сиюминутности великих отречений, силы к незаметности не-делания привычного в деянии, оценках и — мышлении, твердости к несению видимости уже-не-желания и «пессимизма». Все это лишь для того, чтобы то тут, то там смело впрыгнуть в область истории и сделать зримым *Da-sein*, — этим словом именуется «нечто», что вначале о-сваивается, когда истина Бытия высвобождается к тишине своей сокрытой власти. Все отговорки историографического «характера», всякие привязки к прежнему тонут в нереальном. В *Dasein* ставится на карту оставленность бытием сущего как начало решения, с которым кончается историография и начинается история.

Все явные и скрытые «классицизмы» выдают себя как злоупотребление историей со стороны историографии, процесс, на величии и многообразии которого никак не отражается осуждающее наименование его зло-употреблением, поскольку здесь зло-употребление понимается в метафизическом смысле, означающем структуру сущего и его

представимость вопреки Бытию и его отказ, и должно мыслиться за пределами историографических и «философских» оценок.

36

История и решение. — Всякое подлинное действие, а особенно всякое бытие нуждается в возможности постоянно обновляемой *собранности*, которая является не просто завершением, а нахождением дороги к источнику, питающему необходимость каждого шага. Эта собранность остается самым незаметным из того, что должно произойти там, где свершится история. Но в ходе гигантского размаха общественного строительства и организации может произойти разрушение, которое незаметно искоренит возможность указанного незаметнейшего и прежде всего потребности в нем. То, что между строительством и разрушением внутри их одновременности подготавливается непубличное и жутко тихое решение, указывает на то, что мы приближаемся к важному моменту западноевропейской истории в непривычном для нас темпе. Возможно, это решение никогда не будет историографически установлено и останется сокрытым в знании спасителей незаметного, чтобы в измененном виде и неузнаваемо в один из новых дней истории пронизать своими лучами существование немцев.

106

37

Аристократия — возникает только там, где благородство заранее организовало возможный простор действия в форме благородного сословия (*Edeltum*). Главенство в этом учреждении принадлежит тем, кто в состоянии *быть* спасителями незаметного.

107 Но незаметнейшее есть сама незаметность, то *Da-sein*, которое в своем свершении упорно не замечает мысли об *успехе* и потому никогда не может быть увлечено самовосхвалением через успехи и возвещать о себе как наличное перед общественностью, а также растягивать «ординарное» как действенный фон теперешнего прогресса. Всякое благородное, не зная об этом и действуя так, далеко от любого сравнения, всякого преувеличения и принижения. Незаметно, — не «действуя», — приводит оно к бытию тишину и укорененное в необходимом. Оно никогда не нуждается еще и в удостоверении отличия от своего другого.

38

«Идеал» «порядочной прессы» опирается на сущностное непонимание «публичности», которая превращает непорядочность в сомнительную основу своего существования. Указанный «идеал» покоится на самообмане или же сознательно или неосознанно делается кульминацией непорядочности. Пожалуй, можно и должно возвещать этот идеал, но нужно знать, что он является и остается именно идеалом «*прессы*». Всякое моральное возмущение этим наивно.

108

Но все же можно было бы ликвидировать «прессу», тогда публичность и ее возможное искажение (*Verunstaltung*) были бы одним махом устранены (особенно если мы включим сюда «прессу» для уха — радио). Но это означало бы устранение новоевропейского человека на пике его завершения. Вот и остается только действительно организовывать этот идеал «порядочной прессы». Неважно, *знают* ли некоторые о ее роли в формировании Нового времени. Но возможно, что из подобного знания

со временем вырастет история. Однако эта возможность — ничто для зажмуренных глаз и заткнутых ушей. Она уже учтена вместе со всеми расчетами.

39

Народно-националистический (völkisch) принцип являет себя во всем своем гигантском новоевропейском значении, когда его понимают как модификацию и результат господства *социологии* общества. Случайно ли, что национал-социализм истребил «социологию» как имя? Почему социологией с особой любовью занимались евреи и католики?

40

«Наука», исходящая из Da-sein и в качестве Da-sein, свидетельствует о совершенно иной позиции, которая предполагает прохождение через исследование как неизбежное в повседневной жизни и тем самым овладевает им на основе знания, благодаря которому всякое сущее помещается в огонь Бытия. Будущая наука, воспламененная переходом в другое — коренным образом отличающееся от новоевропейского — местоположение, уже определяет себя не исходя из представления, которое в соответствии со своей самоорганизацией для исследования обретает производственно-предпринимательское <начало> как сущность и все более и более отвергает знание, но исходя из такого знания, т. е. из вопрошающей настойчивости в истине Бытия.

109

41

Величие. — Мы должны мыслить смело, но трезво, настолько сущностно, чтобы познавать всякое «вели-

чие» и возможные различные в разные эпохи представления о величии как *историографическом* понятии. Историография в своем предметном поле обнаруживает «величия» — или не замечает их, поскольку является сравнивающе-рассчитывающим *объяснением* человеческого бытия, также и там, причем именно там, где она излагает, как бы только созерцая. Но величие есть там, где оно не остается лишь измеренным, но возвышается до масштабного, соотносимого с мерой и оценкой, так что оно всегда еще онагляднивает и искажает историческое бытие, т. е. само бытие, которое и есть история. Хотя мы и тщимся, почитая великое, ближе всего подойти к самой истории, но всегда только в представлении и в подсчете образцов. Подобная историография одновременно предельно далека от дерзания и согласия («да») на <присущее> истории бездонное и в себе и по отношению к себе достойное вопрошания. Но история держится от нас еще столь же далеко, как и все Бытие, искаженное господством сущего.

Великое и малое и лежащее в промежутке между ними — пошное — находятся вне истории, но зато они управляют рассчитыванием в «историографии», <которое используется> не только «наукой», носящей это название, но всем «переживанием» «жизни» и «действительности».

42

Как изгнать неистовую, ни перед чем не останавливающуюся ловкость все более успешного забалтывания (Hinwegreden) величайших и простейших творений мышления и поэзии? Что предпринимает подобное сверхловкое время перед лицом менее важных вопросов в неброской форме незаметного говорения? Оно проходит мимо. И это все еще самое

умеренное; ибо простое и сущностное мы понимаем только тогда, когда удастся еще более сущностная простота. Но обычно — т. е. из-за долгой привычки — «понимание» оказывается впутанностью в далеко идущие ошибочные расчеты. «Историзм», который несет и запечатлевает в себе все виды поведения и позиций и оценок сегодняшнего человека, невозможно изгнать. Он должен прекратиться «в силу» порожденной им самим опустошенности. Сущностная причина для этой необходимости состоит в том, что историческое никогда не «воздействует» и во всяком случае не на историческое — здесь налицо только коренные порождения время-пространственности бытия, которое — само одиночество — одинокое одиноко противопоставляет одинокому.

43

Молодежь: «за кем молодежь, за тем и будущее»¹⁸ — известное изречение, об ужасном смысле которого поэтому никто не догадывался. Кто здесь «кто»? Эпоха, предназначенная стать началом, которая в силу своей бездонности и изначальной зрелости должна быть недоступна для молодежи и лишь вызывать ужас, никогда не будет «иметь» молодежь, но, отталкивая, возможно, озадачит немногих, чтобы подготовиться к мимолетности и замкнутой переходной стадии зрелости — знания о Бытии. Эпоха, на которую возложена задача завершения эпохи и которая тем самым должна прежде всего использовать в качестве подтверждения прогрессивность и успехи, обладает этой молодежью, т. е. теми, кто, буду-

112

18. [Это изречение первоначально приписывалось Наполеону Бонапарту.] — Буквально: «кто имеет молодежь, имеет будущее». — *Прим. пер.*

чи молодым, уже сделался «старым», поскольку возвел «молодость» в принцип. Там, где конец той или иной эпохи бахвалится своими последними и долговременными успехами, Скрытая История парализует все необходимости начала и тем самым «зрелости» (ибо зрелость не является концом и завершением, она есть ставшее одиноким начало со всеми его скрытыми возможностями). Лишь для конечного и его переднего плана всем доступного и осуществимого завершения нужно воодушевлять «молодежь», у которой есть молодость в качестве принципа. «Обладать» этой молодежью означает заколдовать поколение, нуждающееся одновременно в слепоте и понятливости и отвергающее всякие претензии, которые могли бы их подорвать потрясениями.

113 «За кем молодежь, за тем и будущее». Разумеется — но какое будущее? Лишь то, которое уже предвосхищено самой этой молодежью и больше не является будущим. Тот же, кто «обладает» будущим, являясь будущим человеком (*Zukünftiger*), никогда не может обладать «молодежью»; зато он когда-нибудь будет «обладать» «зрелыми» и, не зная, как их ему сохранить, оттолкнет их в необходимость начала. Быть будущим человеком — означает: принадлежать истоку истории — Бытию — как нужде (*Not-schaft*) богов, чтобы быть заброшенным в стражу *Da-sein*. Приведенное <выше> изречение есть правило — и почему не самое понятное? — историографического расчета, а значит, свидетельствует о неосведомленности в отношении всей истории.

То, чего идущие от конца метафизики, возможно, хотели бы избежать как *последней* попытки мышления, должно стать *первым* в форме вопроса об

истине Бытия. Под конец метафизики мышление все больше и больше становится погоней-за-науками, заимствованием сущего в форме предметности, которая закрепляет обычное представление во всех областях и выделяет как культурные сферы. Сама философия, кроме того, в ходе истории метафизики распределила свои «проблемы» по дисциплинам, которые и тогда управляют «обработкой проблем», когда школьная философия вызывает только отвращение. Подобное втискивание мышления в жесткие рамки, где все блокируется через соответствующую предметную область, делает любую попытку изначально мыслить исходя из Бытия и упорно пребывать в его бытийствовании заведомо странным процессом. Опасность ложного понимания, однако, связана не с теми, кто следует подобному процессу и настаивает на «понятности», а с теми, кто, возможно, однажды все же соблазнится пренебрежением к сущностной странности (*die wesenhafte Befremdung*) всякого мышления о Бытии и будет настаивать на понимании. Вот почему необходима та неотступная принадлежность к бытийствованию Бытия, которая зачастую открывает свою необычную власть «лишь» в форме высшего одиночества.

114

45

Распад мышления связан не с падением уровня «образования» и воспитания, не следует этот процесс презрительно оценивать как упадок. Распад относится к сущности Нового времени и проистекает из отпадения мышления от того, что в действительности следует мыслить, — от бытия. Это отпадение имеет свою скрытую причину в том, что вообще мышление никогда не могло попытаться всерьез

115

заняться истиной Бытия, но тут же вводило определенчивание бытия (в сущность) как представление. С тех пор человек хотя и развился из своей сущности (*animal rationale*) в Subjectum — но одновременно он также все больше и больше и неосознаннее, чем когда-либо, становился не-смелым перед Бытием.

Взамен же отпадение мышления от бытия (ибо по сути мышление все еще мыслит бытие) отпустило его <вовне, подарив> жутчайшую легкость в навязывании сущего, наслаждения наличным. Надежность подобного господства, однако, требует все больше временных вещей, — непостоянство изменений, невыдерживание в укорененном постоянстве относятся к беспокойству рассчитывания, которое овладело сущностными признаками мышления. Распад мышления может быть преодолен только путем изменения отношения человека к бытию; преодоление здесь, как всегда, когда оно хочет быть настоящим, является обязательной заменой. Но как заменить эпоху, а вдобавок ту же самую единственную историю (метафизическую)?

«Историография»: древние отличали «историографию» не от естественных наук (например, ἐπιστήμη φυσική), а от мифа (μῦθος); ведь историография (ἱστορεῖν) пустила в обращение как раз определенное истолкование (что свойственно каждому противопоставлению) μῦθος; μῦθος в соответствии с этим — сказка, «рассказ о чудесах» — ἡ δ' ἱστορία βούλεται τάληθές (Страбон, XI, 5¹⁹). Историография

19. [Strabonis Geographica. Volumen I–III. Recognovit Augustus Meineke. Teubner: Leipzig 1866.] — «Историография же тре-

требует подлинного — того, что есть на самом деле, в действительности; кроме того, здесь не имеется в виду критический метод историографии в смысле критики источников, ибо приведенное определение соотносит историографию не с прошлым, а просто с несокрытым, не замаскированным туманом всякого рода. Более поздний и более узкий термин «историография» основан на этом; причем ἀληθές уже осуществляется благодаря процессу разыскания, расспрашивания, осведомления в смысле τέχνη — создания (des Her-stellens) больше в смысле представления (des Vor-stellens), научения, чем «изготовления». ἱστορία означает здесь тем самым просвещение в основополагающем смысле; более позднее историческое явление «просвещения» обладает определенностью вследствие того, что оно направлено против христианского мифа (μῦθος).

47

История: если мы весьма решительно определяем сущность истории не исходя из отношения к историографии как ее предмета и если мы не возвращаемся к лежащей «за» этим предметом действительности и тем самым уже не используем историографию в качестве путеводной нити, если мы понимаем историю исходя из Бытия (а не из

117

бует истины» (*греч.*). В издании: Страбон. География в 17 книгах. Репринтное воспроизведение текста издания 1964 г. М.: Ладомир, 1994. С. 504. Перевод, статья и комментарии Г. А. Стратановского под общей редакцией проф. С. Л. Утченко. Редактор перевода проф. О. О. Крюгер. Этот фрагмент приводится в переводе полностью в таком виде: «Ведь старина, вымысел и чудесное называются мифами, история же — будь то древняя или новая, — требует истины, а чудесно в ней нет места или оно встречается редко». — *Прим. пер.*

какой-то сферы сущего), то важное (ereignishafte) определение гласит: 1) что Бытие вступает в свою истину и только так бытийствует; 2) что это бытийствование себя скрывает; 3) что знание истории возможно только как основание истины Бытия.

История есть там, где никто ее не ожидает, она пребывает в редком, даже скрытом сиянии. Историческое может нести в себе мрачную злокачественность, что не следует путать с историографическим понятием «нравственной» порочности и просто пошлости.

Сущность истории *только* тогда может быть определена исходя из временности, когда, как основная воля в «*Бытии и времени*», время заранее определяется здесь в отношении Бытия как признак истины Бытия. Но если рассматривать «временность» в смысле обычной внутривременности человеческого поведения и действий, то сведение истории ко времени является не только общим местом, но, кроме того, и ошибочным. Но то сокровенное, что присуще всей истории, мы порой воспринимаем в форме бесследного исчезновения и погружения в отсутствие воздействия, хотя и здесь легко впасть в ложное толкование, поскольку «воздействие» не существенно для истории.

Гёльдерлин в смысле того отсутствия воздействия — историчен.

Декарт. — Атака на Декарта, т. е. *адекватное* его основной метафизической позиции контр-вопрошание исходя из принципиального преодоления метафизики, может быть осуществлена только путем постановки вопроса о бытии. Первая атака подобного рода была предпринята в «*Бытии и време-*

ни»²⁰ (1927). Она не имеет ничего общего с предшествующей и последующей «критикой» «картезианства». Эта атака своим выбором противника впервые демонстрирует его неоспоримое величие в истории западноевропейского мышления. Эта атака ведется в сознании того, что «опровержениями» здесь ничего не добьешься, что, напротив, благодаря изначальности атаки атакуемый и подавно обретает историческую непоколебимость, а потому все меньше может считаться, что с ним «покончено», коль скоро Западной Европе еще остается сохранять будущее мыслительного вопрошания. Вот почему эта атака (хотя она с тех пор эксплуатировалась в равной мере евреями и национал-социалистами, не будучи понятой в своем сущностном ядре) не имеет ничего общего с расцветшим пышным цветом глупо-нахальным критиканством в адрес Декарта с националистически-политических (völkisch-politischen) позиций со стороны сверхусердных и еще не удостоившихся кафедр приват-доцентов «философии». Нет нужды, чего бы многие хотели, публично выступать против подобной писанины. Важным и перспективным остается здесь только *понимание* причины, по которой подобные опровержения Декарта превращаются в плохо разыгранную комедию: ведь эти мировоззренческие точки зрения — ссылка на «жизнь» и «иначе» настроенных «людей» — всецело обязаны своим возникновением Декарту, т. е. заимствуют, однако, «изменяя» вплоть до полной неузнаваемости, основанное Декартом назначение (Ansetzung) человеческого начала «субъектом» («Subjektum»).

119

20. [Heidegger: Sein und Zeit. GA 2. A. a. O., S. 119 слл.] — Хайдеггер М. Бытие и время. Рус. перевод В. В. Бибихина, цит. издание, с. 89.

Они укрепляют картезианство, уповая на то, что в силу топорности <подачи> оно вскоре будет все более понятно «народу». Что должно делать всякое туманное и пространное «опровержение», если оно питается господствующим *заввением бытия*, а также само себя подтверждает, хотя ведь на атаку можно отважиться только исходя из постановки *вопроса о бытии*, которая, однако, должна была бы вывести на свет неожиданно торжествующих «противников» Декарта с их жалкими повадками, что, впрочем, было бы лишь *еще* одним свидетельством <их> исторической незначительности.

49

«*Бытие и время*». — Он не выходит за пределы «Бытия и времени». Впрочем, это и к счастью. Беда, если бы было иначе. Тогда сущностное вопрошание было бы отдано на произвол судьбы и необходимость мышления превратилась бы в занятие, которое «способствует» «прогрессу» и доводит эти сфабрикованные прогрессы до сведения современников, снабжая всеобщую говорильню свежим «материалом». Если бы где-нибудь был подан знак, что указанное вопрошание *востребовано*, то, *возможно*, — но только «возможно» — возникла бы необходимость снова принять участие в вопрошании. Но в действительности мышление и говорение о Бытии определяется исходя из самого *Бытия*: а если оно — с точки зрения публичной области и в эпоху только что начинающегося Нового времени — потребовало молчания и воспитания к умению-молчать? А если подобное воспитание принесет с собой свой собственный способ исторической традиции и однажды кто-нибудь из замолчанности должен будет «больше» научиться, чем из всякой обширной «литературы»?

«*Метафизика*». Разве это только «удивительно» (*merkwürdig*), «когда народ утрачивает свою метафизику»²¹, как полагает Гегель, — или же достойно *вопрошания*, обладал ли он (народ) когда-либо *своей* «метафизикой» и когда-либо ее развивал? Но этот вопрос порождает другой: должен ли «народ» развивать свою «*метафизику*» и обладать ею, чтобы создать действительность своей сущности, — или не *может* ли народ быть предопределен к тому, чтобы *преодолеть* метафизику как таковую и поймать себя исходя из изначальной приданности бытию в своей сущности; вопрошать так означает одновременно, что следует задуматься, в какой мере тогда человечество должно осознавать себя как «народ» и откуда проистекает необходимость *этого* само-сознания. Утрату метафизики считает удивительной лишь тот, кто полагает повторное обретение само собой разумеющимся и воспринимает саму *метафизику* как высшее знание о бытии. Но если мы должны отважиться выйти в неспрошенность за пределы этого вопрошания, исчезнет всякая опора на предшествующее и не поможет бегство в лишь-рассчитанное и принятое на веру из задач. Не только «истолкование» бытия, но прежде всего уже *истина* бытия, в которой каждое истолкование должно иметь возможность двигаться, теперь сомнительна и метафизика как таковая становится несущественной и остается — если не дает Бытийно-исторического ответа — предметом «духовно-исторических» расчетов.

121

21. [Hegel: Wissenschaft der Logik. Erster Teil. A. a. O., S. 4.] — Рус. перевод Б. Г. Столпнера: «...настолько же удивительно, когда народ утрачивает свою метафизику». Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. С. 17. — *Прим. пер.*

К <будущему> заявлению: я не имею никакого отношения к «экзистенциальной философии» и уж подавно к таковой <образца> Хайзе²². Имеет ли его водянистая похлебка, семижды вываренная из непонимания «Бытия и времени» и щедро сдобренная «национал-социалистическим идейным достоянием», какое-либо отношение ко мне, я предоставляю подумать этому «мыслителю».

Пожалуй, в отличие от этого я со всей серьезностью должен отнестись к образу мыслей и взглядам Карла Ясперса, однако от его «философии» мою постановку вопроса в «Бытии и времени» отделяет пропасть — факт, никоим образом не затрагивающий уважения и благодарности, которые я к нему испытываю.

Паскаль в свое время назвал человека «мыслящим тростником»²³; возможно, Хайзе, который своими собственными фразами подбадривает себя, заняв эту странную позицию, и есть такой «тростник», — вот только *не* мыслящий. Но подобная писанина лишь потому достойна упоминания, что она вырастает из состояния новоевропейской эпохи, которая уже утратила силу мыслительного осмысления и поставила на его место напыщенное фразерство, так что всякий находит это в порядке вещей и никто больше не способен ощутить подлинную потребность в другом. *Эта* бесчувственность,

22. [Hans Heyses: Idee und Existenz. Hanseatische Verlagsanstalt: Harnburg 1935.]

23. [Blaise Pascal: Pensées. Édition par Léon Brunschvicg. Hachette: Paris 1904, n. 346 ff.]. В переводе Ю.А. Гинзбург: «Человек — всего лишь тростинка, самая слабая в природе, но это тростинка мыслящая». — Паскаль Блез. Мысли. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 136.

перед «глазами» которой разыгрывается «живая», «духовная» «борьба», есть лучшая защита от — впрочем, все уменьшающейся — опасности, что подобное варварство «мышления» однажды будет вынуждено отступить от своей собственной жути — куда?

В защиту политической действительности. *Не* она и *не* простой поддельный упадок мышления, но лишь *то*, что подобный упадок скрывается и даже выдается за подъем с помощью некоторой действительности совсем иного происхождения, свидетельствует об этом масштабе отчуждения по отношению к подлинному мышлению. *Не* на расцвет подобных махинаций, — которые при своем возникновении (до 1933 года) еще имели совершенно иные «целеполагания», — стоит обратить внимание, но на готовность наивных людей, принимающих «всерьез» нечто, что еще можно «принимать всерьез» в области мышления. Все, что тут происходит, не «вина» сегодняшнего момента, а широчайший и поверхностнейший выплеск минувшего и скрытого события.

Вот почему человек может в лучшем случае *заявить* о своем несогласии, но ни в коем случае не кидаться в полемику. Даже указанная констатация может считаться лишь закреплением собственного осмысления, но только не служить публичному остракизму (*Absetzung*); тогда он мог бы быть использован только для снабжения производства «духовной жизни» «новостями» и подтверждения своей мнимой незаменимости.

124

Реальную угрозу для *подлинного* мышления (т. е. для мышления, принужденного <пробиваться> из своей собственной сущности *через свое То-что-нужно-мыслить* (Бытие)), никогда не представляет собой гру-

бое пренебрежение и «отрицание» философии. Так, кстати, обстоит дело сегодня, когда «нет» больше философии — никаких «достижений» и никаких заслуг. Мышление начинает подвергаться опасности лишь там, где утверждается «мышление» и «философия» или где есть запрос на «дух как власть», где в формировании культуры все эти испытанные инструменты ревностно добываются и где в расчитывании подобного действия совершается нечто «весьма солидное», так что даже непосредственно прошедшее время отодвигается в тень. Здесь начинается господство двусмысленного. Здесь путаница превращается в оружие.

«Рационализм» *Декарта* означает, что сущность бытия определяется исходя из достоверности мышления, из самодостоверности мыслимости. Бытие окончательно приобретает теперь характер, до настоящего времени скрытый или только схваченный в общих чертах, расчитываемости — осуществимости (*Machbarkeit*) — в широчайшем смысле. Истолкование бытия становится базовым условием Нового времени и новоевропейского человека. Это базовое условие, однако, приобретает неограниченную власть лишь тогда, когда эта эпоха подходит к своему собственному завершению. В этом моменте пребывает история нынешнего человека.

Вот почему почти безумным непониманием нынешней эпохи и только ей присущих мировоззрений является попытка исходя из этого (например, на основе «национал-социалистической» псевдофилософии) противодействовать «рационализму» Декарта, вероятно, потому, что Декарт француз и «западник». — Более того, подлинное величие нынешних мировоззрений и их притязания на «тотальность»

состоит в том, что они *метафизически* понимаемый «рационализм» (см. выше) применяют как глубинную власть своей воли к власти, отвергая всякую искусственную «мистику» и «мифологию». Рационализм Декарта не является ни «французским», ни западным (westlich) — но западным (abendländisch), а французскость, если угодно, состоит в том, что она привнесла в игру способность впервые сделать то самое истолкование бытия познаваемым (wißbar). Познаваемое (das Wißbare) само по себе — не французское, не немецкое, не итальянское, не английское, не американское, — но зато это *основа* этих наций!

[УКАЗАТЕЛЬ КЛЮЧЕВЫХ СЛОВ]

Da-sein 7, 104 сл.

«антитезы» 1 сл. (см. VII)

бездна 58

благородство 106 сл.

Бытие 1 сл., 38 сл., 42 сл., 57, 67, 85, 111, 120

время 43

Гегель 120 сл.

Гёльдерлин 10 сл., 79 сл.

гигантское 9

Декарт 118 сл., 125

жизнь 55

знание 33, 109

зрелость 122 сл.

искусство 41 сл., 61, 64 сл., 89 сл., 102

истина 40, 56 сл.

исток 58

историография 10 сл., 13 сл., 20 сл., 27 сл.,

32 сл., 45, 70, 80, 102, 116

история (см. «историография») 36, 38, 55, 57 сл.,

74, 80, 99, 102 сл., 105 сл., 110 сл., 116 сл.

- Кант 51 сл.
«классицизм» 102
культура 32 слл., 89
местоположение 42 сл., 43 слл., 46, 55 сл., 75 слл.,
86 слл.
метафизика 120 сл.
молодежь 111 сл.
мышление 114 сл., 124
настроение 87 слл., 98 сл.
науки 13 слл., 48 сл., 60, 108 сл.
нигилизм 19
Ницше 72 сл.
одиночество 42 сл.
осмысление 76 сл.
оставленность бытием 60 сл., 119
переворачивание 53 сл.
«переживание» 88 сл.
переход 7 сл.
природа 100
прояснение (или преобразование) а, б1
психология 22 слл.
решение 21 слл., 31 сл., 39, 43 слл., 47 сл., 54, 57
сл., 75 слл., 96, 105 сл.
романтизм 28
сущее а
техника 37, 61, 88 сл. (τέχνη), 116
учреждение 13
философия 32, 51 сл., 64, 84 слл., 113 сл.
христианство 29 сл.
цель 53, 85
человек 85 слл.
Шпенглер 69 слл.
«экзистенцфилософия» 122 сл.
«эстетика» 11 сл.
язык 3 сл., 20, 41

Размышления IX

Немцы, помимо всего прочего, оторвались от своего так и не обретенного (и не обоснованного) сущностного основания (*Wesensgrund*) и болтаются, пребывая в сущностной отчужденности (*Wesensfremdheit*), навязанной им Новым временем. В этом кроется опасность, что они окажутся всецело во власти своей собственной не-сущности (*Unwesen*). Поэтому — *пред-мыслить* (*vor-denken*) в другом *начале*.

Но как быть с борьбой пред-мыслящих основателей и учредителей?

<Итак,> бытие есть Бытие (*Das Sein ist das Seyn*).

[см. □¹ боги, S. 45 сл.²]

Западноевропейская забота: лишь немногие знающие догадываются, что вопрос об истине Бытия является именно западноевропейской заботой. Ни «ты», ни «я» как особые случаи наличного человека, ни «общность» как объединение многих таковых не имеют значения, — ни взятый в отдельности просто народ в силу своего наличествования не притязает на историческое существование.

1. Значком □ Хайдеггер обозначает «рукопись». — *Прим. пер.*

2. [Martin Heidegger: *Besinnung*. GA 66. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1997, S. 253 f.]

Забота — западноевропейская: она втаскивает нас в нужду истины Бытия; ибо существует опасность, что скрытый знак-намек предопределения Западной Европы для основания времени-пространства благороднейших и бездоннейших богов больше никогда не будет воспринят жаром созидających сердец, из которых еще раз может родиться история богов перед лицом бодрствующего человека — вместо историографии тусклых деяний, сквозь которые новоевропейский человек ковыляет навстречу жалкому околеванью, подготовленному им самим. —

Где будут *тогда* боги требовать Бытия?

Там, где прежде Бытие освоило для себя тот про-свет («а именно» *Da-sein*), в открытости которого оно себе отказывает, чтобы отказ впервые добился колеблющегося в себе события возможной встречи (*Entgegnung*) того, что обнаруживается благодаря такому возвращению-к-себе в сущность бога и человека.

1

3

Когда бес-цельность человека делается полной (когда цели еще ставятся лишь в рамках сущего, и средства осуществления и пути и организационные методы (*Unternehmungen*) сами становятся «этими» целями («*die*» *Zwecke*), а потому их исполнение все легче и окончательнее обеспечивает удовлетворение всех притязаний, и тем самым эти притязания выглядят все более первоочередными и «близкими к жизни»), тогда человек — неожиданно и ничего не подозревая — начинает извлекать выгоду из великого разрушения, которое представляется ему гигантским строительством. А почему бы этому человеку не чувствовать себя хорошо и все лучше и лучше в его дерзком не-ведении, которое он замещает

толковостью и мастерством в использовании разрушения. (Таким образом, это есть разрушение — возможно, уже более не достойное внимания, — коль скоро с самыми добрыми намерениями поэзия Гёльдерлина используется для ловкого говорения, причем тем самым описывается сегодняшнее. Однако решающим является не злоупотребление Гёльдерлином, но уничтожение любой возможности предчувствия, что этот поэт есть решение нашей истории и, возможно, требует решимости к отречению от всякого поэтического сочинительства — пока *его* слово не будет освобождено для настройки радостной серьезности Da-sein.)

Зачем же мы мучаем этих добродушных историографических животных, — становящихся все более сытыми и веселыми благодаря историографии их собственных продвижений вперед (Fortschritte) и удовлетворений их потребностей, — вопросами, которые им представляются пустыми, странными и вычурными? Из *animal rationale* получилось *историографическое животное*, т. е. то живое существо, которое осуществляет «жизнь», ее сохранение и развитие и считает это «целью». Но осуществление происходит «историографически» путем перерасчета (Verrechnung) прежних идеалов и достижений («великое прошлое» как средство для формирования общественного мнения) в запланированные желания и притязания. Господство историографического «подхода» исключает всякое серьезное соперничество; перерасчет преодолел всякую уступку тому, что как серьезное сопротивление неизбежно приводит к постоянной борьбе, в которой только и объединяются решения, помещая историографическое животное в историю Da-sein. Чем более историографическим становится человек, тем более животным делается животное,

3 тем исключительнее все вращается вокруг сохранения и взращивания (Züchtung) жизни как таковой, тем невероятнее становится возможность гибели. Любое поведение оценивается по результату, а результат есть проявление жизни, которая живет ради жизни. Таким образом, замыкание историографии животным подчиняет историографическое животное просто животному и вообще любому растущему <организму>, мало того, «выросшему» камню, ибо здесь распространяется существо, которое принадлежит к Бытию, но, будучи оторванным от него, превращает оставленность сущего бытием в цель своего продвижения вперед. Но это прежде всего имеет место там, где, опираясь на прежние культурные «достижения» и подражая им, добиваются даже чего-то вполне «приличного», поскольку при этом избегают всякого решения и фабрикация того, что может считаться «неплохим», все же слывет более важным, чем отречение, которое проистекает из подлинного знания и изначальной силы почитания.

Похоже, никто не понимает, что мы приближаемся к моменту принятия решения, преддверие которого должно быть заполнено *сущностными самоотречениями*. Никто, как кажется, не видит и не судит о том, что *не* делается на основе предмысливающего знания (aus einem vordenkenden Wissen) и не вправе быть сделано, поскольку оно приводит только к скрытому торможению сущностного решения.

4 Эту половинчатость оправдывают необходимостью того, чтобы нечто произошло; не догадываются о том, что эта «половина» всегда лишь делает потребность и притязания более спокойными и уверенными и препятствует возможности того, что когда-нибудь не притязание *рассчитывающего* человека на сущее, но удар (Stoß) Бытия в незащи-

щенного и лишеного опоры человека положит начало некоей истории, во времени-пространстве которой возникнут боги — например, Те, кто внезапно заставят человека быть настойчивым в *Da-sein*, дабы истина Бытия возвестила уникальность этого Необычного, где встречаются боги и человек и дают вызреть (*zeitigen*) моменту, в котором сосредоточивается *сам факт* Бытия (*das Daß des Seyns*) вопреки слепому безразличию ничто.

Эта встреча (*Ent-gegnung*) не является возможной целью и не знает никаких целей. Она бытийствует как без-дна, откуда всякое основывание черпает свою свободу, которая, всякий раз ни с чем не сравнимо, благодаря своей неподверженности расчетам свидетельствует о бытийствовании Бытия и помещает человека в тишь его сокровеннейшего достоинства, откуда к нему приходит не удовлетворение и наслаждение, но, скорее, тот ужас, который поднимает его навстречу знаку-намеку богов в принадлежности к той встрече. Лишь когда человек прежде всего и в колоссальных внутренних потрясениях вынесет решение об этой истории Бытия, он нащупает основу, откуда ему забьет источник необходимого созидания, в рамках которого всякое произведение сохраняет истину Бытия в некоем сущем и лишь через это сохранение позволит сущему *как* конкретному сущему выдвинуться в открытость времени-пространства исторического *Da-sein* и охранит мгновение Бытия как свою высшую возможность. Лишь благодаря такому охранению сущее вновь станет сущим и будет мирствовать на основе мира (*weltet es aus einer Welt*) и превозможет — как земля — истощение естественных (*bloßen*) веществ и сил.

4

Но чтобы этот мир многозначных и многоэтапных переходов мог существовать и оставаться пронизательным в отношении «трагедий» и жертв беззвучного вопрошания и знания и вынесения решения, которых он потребует, необходимо далеко предмыслящее спокойствие, вымалчивающее свое знание и лишь позволяющее вымолчанному проникать в выспрашивание в первых робких и все же решительных разделениях и делениях, через которые человек должен пройти, чтобы отринуть историографическое животное и суметь подготовить историческое Dasein.

То, что мы должны *знать* для этого, поясним на примере, если его вообще можно назвать неким «примером».

Как далеко простираются еще горизонты наших стараний и действий? Имеется три элемента: *народ, культура, христианство*. «Народ» — не цель, а только основа пути, который никогда не определяет себя сам. «Культура» есть утверждение новоевропейской самоуверенности человека в махинации сущего; не цель и не область возможных решений, а только лазейка (Ausweg) для уподобления (Angleichung) предшествующей истории. «Христианство» — вспомогательное средство, лишенное всякой творческой силы, ибо оно не знало и не терпело ничего достойного вопрошания, но лишь искало компромиссов (Ausgleiche), а в крайнем случае — утешения и обнадеживания. Повсеместно эти горизонты не простираются до областей < требующих > решений: их господство ставит препоны смыслу и воле для этих решений и лишает нас всякого знания и принуждает к — к тому же — ложно самоистолковываемому рассчитыванию.

Не «интернациональным» и не европейским (europäisch) должно быть наше мышление, но зато западноевропейским (abendländisch) <и> метафизическим — чтобы более изначально заложить основу нашей истории исходя из сущности Бытия — из промежутка встречи богов и людей. Несравненна наша забота как забота Da-sein: куда должна пустить корни истина Бытия. В своем хозяйничании эта забота обретает широту и масштабы, нигде не затрагиваемые поверхностными, пусть даже и мятежными и навязчивыми столкновениями народов, культур и мировоззрений, — поскольку мы воспринимаем их как Последнее и не догадываемся, что сами они уже находятся на службе пришедшего издали начала, из-за которого человек оказывается перед необходимостью серьезно отнестись к *бесцельности* и *поверхностности* своих, пусть даже живейших и напряженнейших, действий и ощутить в этом первичное ликование Da-sein, которое настраивается ужасом, благодаря чему мы замечаем, что Бытие еще только ожидает основания, чтобы из звучащей в нем беседы богов вновь заставить заговорить сущность человека.

Народ, культура, христианство — в каких бы изменениях и сочетаниях <они ни пребывали>, — это уже прошлое, которое для будущих решений не сохраняет в себе изначальной сущностной силы, ибо в них изначальное отношение к бытию и его достоинства вопрошания (Fragwürdigkeit) в многообразнейших формах заранее (а значит, издавна) пресечено, да и никогда не осознавалось и не испытывалось на опыте. Но то, что лишь эти три горизонта выделены теперь для обсуждения и изучения и что именно *они* только и прикрывают в действительности уже заметное отсутствие кругозора, указывает на то, *что* Бытие уже стучится внутри за-

7

8

падноевропейского забвения бытия и забрасывает свои еще непонятые знаки в область сегодняшнего человека, и уже одно это и только оно ставит перед решением, отважатся ли уже немногие предвидеть эти знаки и на основе таких предвидений ввести в грядущее вопрошание и знание, а следовательно, созидание другое настроение и предназначение: являемся ли мы — являются ли именно немцы — достаточно сильными, чтобы взять на себя эту высшую и самую замолчанную заботу, заботу об истине бытия.

- 9 Ибо не в том родственны мы грекам, что мы их, пожалуй, особо защищаем, причем не просто как «гуманизм» и «классицизм», и берем за образец, — но в том, что мы, как и они, отважились на первое начало западноевропейской истории, осуществляем абсолютно *иное* начало и для этого осуществления возлагаем на себя, возможно, чрезвычайно длительную и допускающую весьма превратное толкование и только «фантастическую» подготовку. Данные подготовительные *внутренние* решения называются «внутренними», ибо относятся к сокровитости Бытия и потому никогда не терпят откладывания — как выполнимых расчетов и планирования — в рамках сущего. Эти внутренние решения (см. Размышления VIII и VII) должны быть заранее продуманы и высказаны теми, кто уже начал делать вид, будто стремится к простому отрицанию всего прошедшего и нынешнего, будто питается самой скудной пищей безысходности так называемого культурного развития и сыт по горло «наслаждением» от продолжающейся констатации «упадка», что ведь предполагает *расчет* на «взлет».

Если мы, кроме того, рассчитываем на убедительное учение и руководство по достижению блаженной жизни, если мы надеемся на представле-

ния о предметах, к которым мы могли бы в случае нужды прибегнуть, если мы выпрашиваем непосредственное спасение и вызволение нас при всякой *значительной* тревоге, то Гёльдерлин и Ницше — каждый на свой манер — оставляют нас «неудовлетворенными» — настолько, что мы так и не узнаем, чего мы должны ожидать в постижении их предвосхищающего предвидения.

10

5

Еще более пустынным и в то же время бесплодным, чем грубейшее восхваление голого материала и слепых сил (в том числе только наличного жизненного материала), является шумный, лишенный кругозора и неспособный к принятию решения «идеализм» маленького человека.

6

Может ли в области мышления идти речь о борьбе «не на жизнь, а на смерть»? В какие сферы отважится тогда вторгнуться мышление?

7

От-вращению (Ent-setzen), тому исходящему из бытия отрешению от всего сущего в сокровитность Бытия, может соответствовать лишь наивысшее равнодушие, которым пронизано Da-sein.

8

Происходящее сейчас есть только одна из многих судорог лишенной решения сущности Нового времени. То, что спустя два десятилетия после миро-

11

вой войны, вопреки всем переворотам, то же самое слепое беснование, лишь слегка для видимости ограниченное, но нигде не побежденное, рвется наружу и заполняет единственную лицевую поверхность сплошного и шумного круга занятий новоевропейского человека, указывает на то, что Новое время не может выскочить из своей колеи, а человек в нем — как цель себя самого — так или иначе должен околеть. Переход к другому началу должен быть подготовлен осознанными причинами, которые действуют (*sich bewegen*) с иной решительностью (*Entschiedenheit*).

9

Противоположность к *пóлeμoς* (как сущностной причине от-сутствия (*Ab-wesen*) войны (битвы)) — не вялый мир и простое прогрессивное поощрение культуры и «нравственное» развитие «общества»; изначально совершенно иным по отношению к *пóлeμoς* является выбор-решение между Бытием и «сущим».

пóлeμoς — война — мир — выбор-решение

Бытие

см. S. 85 сл.

10

- 12 Тот, кто не знаком с решениями, никогда не узнает, что такое война, даже если он в ней «участвовал». Ему введома только ужасающая и горчайшая доля ужасов из того, что происходит, ему ведомы также взлеты жертвенности и стойкости в ходе разворачивающихся событий, но он никогда не узнает об

истинной основе и бездне, о том, что война и мир все еще находятся на *одной* стороне — <на стороне> сущего — и никогда не содержат в себе силы бытийствования конкретной истины Бытия.

11

Его бессилие (Ohnmacht) соответствует изначальности *сущностного мышления*, если «власть» (Macht) означает: способность распоряжаться непосредственным осуществлением того или иного плана в рамках наличного, — а сущностное мышление свершается в наброске истины Бытия. Но остается вопрос: что является более сущим (was seiender sei) — указанная способность осуществлять и та заложенная в ней абсолютная зависимость от «сущего», в смысле уже наличного и руководящего, — или Бытие и бытийствование его истины в смысле истока других возможностей решения. Сущностное мышление по своему характеру неопределимо и непереодолимо в привычную нам суету вещей со времен начавшегося господства *τέχνη*³, которое лишь в ходе значительной трансформации ремесленника (des Ausübenden) (τεχνίτης) и среды, в которой оно практикуется, может превратиться в *технику*. Это превращение *τέχνη* в технику, однако, происходит не благодаря машине, а *наоборот*, сущностное превращение в технику (представление как из-готовление предметов для Subjektum) обуславливает вначале открытие машины: изобретение паровой машины есть не причина, а только побуждение к разработке техники в *темпе*, который также и *благодаря* самой технике обуславливает и завершает — чему

13

3. Искусство, ремесло, наука (греч.). — Прим. пер.

способствует быстрота — полное овладение предметным миром.

12

К сущности народа относится также доверчивость (*Gutgläubigkeit*) — она является не недостатком, но «условием» деятельности, совершаемой безо всяких условий. Чем больше эта доверчивость становится подвластной и формируемой, чем надежнее она подчиняется управляемым учреждениям и встраивается в них, тем больше она превращается в сплошную *глупость*. Она представляет собой чудовищное оружие, если только ее вовремя и полностью удержать в ее собственных желательных рамках. Историография учит, что властитель лишь *после* закрепления успеха имеет право признаться своему «народу», что он *собственно* собирался сделать. Для того же, чтобы добиться успеха, народ должен думать, что в реализации воли властителя он осуществляет свою собственную волю и только ее. Эту маскировку и симуляцию степеней воли нельзя обесценить с помощью каких-либо «моральных» точек зрения. Если только не отречься от достижения ближайших целей; если только это отречение не останется ненужным, поскольку *Da-sein* поддерживается истиной, которая создает другие истоки властвования и не знает ни целей, ни «успехов». Но тогда «мораль» как дополнительное учение и подавно невозможна.

13

«Правление» (*гех*) означает царствование: исходя из подобного бытия действовать по-царски. Мы понимаем сегодня под «правлением» только привыч-

ную организацию административного управления. Тот, кто способен властвовать и пользуется предоставившимся для этого случаем, еще вовсе не обязательно умеет «править». Для «правления» в подлинном смысле требуется благородство молчащего бытия, которое с презрением отвергает всякую шумиху и никогда не впадает в «ординарное».

14

Почему тот, кто бранится и стремится унижить всеми средствами, пусть они и соответствуют «фактам», всегда не-прав? Не-прав — не в смысле неправильности и голой неправомочности, но в более глубоком смысле: такой человек лишает себя истинного ранга <с характерным для него> благородным поведением и достоинством. (Как исходя из этого понять «стравливание» народов?) 15

15

Нельзя ссылаться на *честь*, если она прежде не проявила свою сущность в том, чтобы быть оберегающим щитом для *почитания*, в силу которого всякий ссылающийся на честь является призванным теми необходимостями (Notwendigkeiten), каковые никогда не исходят из уже сущего, а являются намеком-знаком Бытия <, призывающего к> изначальному риску истины: т.е. к встрече богов и людей. Область этой встречи, возникающая лишь <вместе> с самой встречей и ее одновременно пронизывающая (durchschwingt), предназначена только *ищущим*, которые отмечены беспокойством Бытия и всюду от-вращены (ent-setzt) от сущего, даже там, где они искони должны соучаствовать <в нем> и использовать его. Честь никогда не может ссылаться

на наличное, а значит, и на некий «идеал». А где же и когда же почитание? Знакомы ли ищущие <с ним> — или каждый обязательно впутан в свои блуждания и *потому* далек от всякого безумия?

16

Если теперь вторая мировая война попадает порой в поле зрения людей, то кажется, будто в очередной раз *подлинное решение* не смогло быть вычислено; ибо оно вовсе не гласит: война или мир, демократия или авторитаризм, большевизм или христианская культура, — но: *осмысление* и поиск начального сбывания через Бытие или *безумие* окончательного очеловечения (Vermenschung) человека без корней. Но, возможно, человек уже настолько одержим стремлением к непритязательности в своих потребностях, быть может, «образованное» омассовление человека причастно довольству (Vergnüglichkeit) все-знания и возможности-обладания, так что человек этой эпохи вообще не способен на решения, поскольку сделался абсолютно не нуждающимся в них. Вот почему в малом и большом ныне противостоят друг другу всегда считающие только так или так, лозунги против лозунгов, назначение которых состоит лишь в том, *что* они являются лозунгами. Уже нигде не встречаются друг с другом вопрошающие, чтобы, попеременно указывая в сторону того, что наиболее достойно вопрошания, открывать бездонное пространство сокрытого, которое не терпит никакой публичности, но делает ищущих основателями мира, который, несомый тайной земли в споре с ней, обретает время-свободное-пространство встречи богов и людей благодаря их мирствованию (durch ihr Welten). Но, возможно, сейчас начинается, причем в самых раз-

ных и самых противоположных, а потому *одинаковых* политических и культурных формах, та эпоха, в которой непритязательность человека в отношении его довольства (в мещанстве и насилии, дружно идущих рука об руку) возрастает до гигантских масштабов.

17

Притязание на принадлежность к выпрашиванию того, что наиболее достойно вопрошания, не возникает. Там, где отсутствует это притязание, все настоятельнее становятся потребности простого поддержания «жизни». Чем больше эти потребности маскируют свою непокорность, чем больше «жизнь» делается историографической и включает в сферу потребностей блага «образования» и «духа», тем низменнее становятся потребности — это значит: привычное и все более разжигающее и поддающееся расчету наслаждение делается одновременно «более духовным», поскольку оно подмешивает «духовное» и «культурное» в свои стремления и тем самым принимает свое право на все за доказательство своей правоты и «высоты». Жажда потребностей (*Bedürfnisgier*) — страсть к разжиганию потребности и «ее» удовлетворению — порождает *непритязательность*, которая выглядит как жизненное здоровье и уверенность «инстинкта», но по сути означает чудовищное устранение Бытия и как раз там, где внутри этого жизне-утверждения ведется «борьба» за «идеалы». Но нужно знать, что всякое жизнеутверждение как «позиция» и «мировоззрение» всегда сопутствует жизне-отрицанию — вырастающему из отказа допускать колебание сущего как такового в целом в базовом настрое поиска и отваги. «Жизне-утверждение» есть

всегда раболепие перед наличным и свидетельство неспособности человека дать сущности возникнуть из <его> решений. Тогда можно мировоззренчески уклониться от жизне-утверждения, ссылаясь на дарованное и установленное «*Богом*», — причем человек во внешней оболочке своего «внутреннего» при имени «Бог» моргает⁴ и не думает когда-либо всерьез обратиться к предпосылкам, содержащим в себе подобную ссылку. Предпосылки одновременно высвечивают беспочвенность этой ссылки или же требуют одобрения «веро-»учений, согласных которым «жизнеутверждение» на сей раз запрещается.

19

18

Взаимопонимание европейских народов лишь тогда будет иметь собственный выходящий за свои рамки смысл, когда оно возникнет из решения о *спорности* (букв.: *достойности вопрошания, Fragwürdigkeit*) истории Западной Европы и тем самым о борьбе за более изначальное обоснование истины Бытия, из которой вновь могла бы родиться некая история. *Простое* взаимопонимание на уровне растущей апатии в отношении всех сущностных решений, простое дрейфование в сторону примирения и обеспечения довольства (*Vergnüglichkeit*) — это

4. [См. Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Werke. Bd. VI. C. G. Naumann: Leipzig 1904, S. 19: «„Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?“ — so fragt der letzte Mensch und blinzelt».] «„Что такое любовь? Что такое творение? Что такое желание-чаянье? Что такое звезда?“ — так спрашивает последний человек и моргает». Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Перевод Я. Голосовкера // Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Стихотворения. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. С. 37. — *Прим. пер.*

тя и позволяет избежать множества страшных щей и многих страданий и огорчений, но еще льше и еще коварнее толкает человека к очеловечению его самого и сущего и втискивает его в почти ке не замечаемую тупость безысторичного овладения всем.

Боги пустились в бегство, поскольку для них забыты все пути к божественности, — даже для проых идолов очеловеченный человек слишком добен и слишком тверд в хлопотах обо всех победностях и их удовлетворении.

19

20

урное ликование» — это сегодня еще слабо сказано по поводу рукоплесканий.

20

огда с ростом успехов неприязательность в существенном настолько снизится, что она сама себя узнает, тогда, очевидно, всеобщее блаженство и довольство сделаются главным состоянием человека.

21

величение народа до размеров толпы как уменьшение — значительное — возможности богов. В кон-концов имеются же учреждения для уклонения от возможного воспламенения истины — для чего же боги? Для чего еще переносить страдания в свя-с с возможностью решения о них, т. е. о способности человека принять богов (Gottfähigkeit) и тем самым о его единственном «величии», которое столь значительно, что его путают с «величиной»?

22

21 Что такое глупость? Состояние общности, в котором отдельные <ее члены> попеременно внушают друг другу отказ от всякого побуждения к осмыслению, обретая тем самым инстинктивную уверенность, благодаря чему они избегают любого бремени и опасности того, что достойно вопрошания, взаимно подтверждают свои достижения как неслыханные успехи и провозглашают приравнивание непритязательности в знании существенного к росту «культуры». Отдельный человек никогда не может быть глупым в этом смысле.

23

Постичь Бытие означает: занять позицию за пределами мира, т. е. того, что называют «миром», — пред-ставимого и у-станавливаемого сущего в целом. Для Бытия и его истины безразлично, догадываются ли многие или вот эти многие, причем в массовом порядке, что оно постигается и происходит то, что несет и настраивает высшие решения.

24

Отсутствие решения в смысле пребывания-вовне или в смысле области решения по поводу Бытия или только-сущего есть базовое условие для исключительного господства расчета.

22

25

Всякое сущее, которое признаёт, что может опираться на свои собственные силы, не вправе теперь, если такая самостоятельность не является просто

формулой речи, использовать свои успехи для замены бытия, особенно тогда, когда эти успехи рассчитываются исходя из дистанции от неудач других сущих. Само-стоятельное должно всегда и только так оценивать себя в соответствии с установлением исходящего из себя сущностного закона. И при этом мерой может считаться высь и даль, в которых оно принимает решение о своем сущностном ранге, если вообще для его сущности сохранены решения; ибо больше всего шумит то, что рассчитывает на успехи и только исходя из них рассчитывает бытие, при отсутствии решения.

26

«Немецкое будущее» и человек как *историографическое животное* (см. выше S. 1 слл.). Что это такое — немецкое будущее? Кто скажет, ведь никто же не знает, что случится в грядущую эпоху с немцами? Или это слово подразумевает нечто другое, чем только позднейшую ситуацию? Простое продолжение существования наличной и возрастающей массы народа и ее приукрашивание культурой — это будущее? Нет, это современнейшая современность, полная безбудущность, которой, таким образом, можно достичь исключительно только через историографическую — т. е. все исследующую и учитывающую — сущность. Это мнимое будущее (Zukunft) не позволяет ничему *при-двигаться* (zu-kommen) к немцам в смысле того *при-ближающегося*, которое втягивает в борьбу за достоинство вопрошания подлиннейшей сущностной глубины.

Подобным будущим-при-ближением мы «располагаем» не исходя из перспективы надежного продолжения существования — таким будущим-приближением вообще невозможно «располагать», —

но мы должны им *быть*. А это даруется нам лишь в том случае, если историографическое животное уничтожено и воля к его уничтожению правит волей к будущему. Но как мы должны уничтожить историографическое животное — протискивающегося к своему завершению новоевропейского человека, если мы везде будем отказываться его выслеживать и распознавать в последней неприкрытости? Какое уж тут будущее-при-ближение, если мы не желаем знать, что оно становится свободным в первую очередь и только в борьбе, превосходящей по жестокости и длительности всякое ужасающее течение новоевропейской — со всей историографической, а значит, технической выдумкой организованной мировой войны. Откуда берется притязание на будущее-при-ближение, пока «целью» остается простое сохранение и укрепление наличного? Как должно *к нам приближаться* то, что забросит нас в достойность вопрошания нашей сущности — если уж мы *таким образом «есть»*, что полагаем, будто будущее, т. е. лишь позднейшее и от нас убегающее и еще не достигнутое, может быть достигнуто нами? Где основа этой — западно-ноевропейской безбудущности, которая в неустанном планировании — как опережающем мышлении (*Vorausdenken*) — все натужнее имитирует для себя некую будущность? Это опережающее мышление мыслит ведь вовсе не вперед-вовне — дерзновенно выходя вовне, вопрошая, в другое пространство обоснования сущности, — но оно «мыслит» все еще *только позади себя*, сохраняя в сознании неизменный образ (*Gestalt*) человека как историографического животного, а его спасение видит в количественном росте (*durch Steigerung*). Это «опережающее мышление» остается полностью отличным от того «пред-мышления» (*Vor-denken*), которое, вопрошая, подвергает себя возможности

сущностного истока, никогда не рассчитывает исходя из прошлого позади себя, но «себя» — прошлое — оставляет позади себя.

Но эти различия (Abschiede) следует прежде всего и часто выстрадывать заранее (vorgelittenwerden), пока немногих грядущих охватит первый ужас и их передаст их предназначению. Лишь весьма обширной, но тем не менее все более съеживающейся игрой с цифрами (Rechenspiel) являются все гигантские планирования, посредством которых историографическое животное окончательно обустроится на земном шаре, — игрой с цифрами, в ходе которой все довольные (vergnüglichen) рабы и рабовладельцы будут впряжены в работу в самых разнообразных видах и станут трудиться в поте лица своего.

25

И все же это не борьба — ведь все уже решено в результате уклонения от решений из-за неведения их. Умаление человека переходит в гигантское — оно есть крайнее следствие «господства» историографического животного. Но чтобы грядущие высвободились в борьбе (losringen), это предельное умаление человека должно совершиться под видом величайшего триумфа — ибо только так открывается бездна, которая отделяет будущую сущность человека от предшествующей.

Что такое немецкое будущее? То, что отдельные немцы станут будущими, такими — пусть и на мгновения — примут на себя толчок Бытия и в этом грядущем будут пред-мыслить и вновь создадут на земле пространство борьбы за решение относительно богов и тем самым заложат основу некоей истории. Будущие должны выносить долгие периоды одиночества. Опасность для них состоит в том, что они *слишком рано* распростились со знанием, передав его запутыванию и перемешиванию в поспешно-алчном ошибочном расчете и выравнивании, чтобы

26

удовлетворить требованию — и без того «понятному», — что для «своего времени» нужно что-то делать. Опасность для них заключается в том, что они слишком рано ослабляют ужас, вызванный ударом Бытия, чтобы одновременно сделать его «общедоступным», — ведь больше не *принимается всерьез* то, что не отмечено печатью общественного мнения. Опасность для них состоит в том, что, поскольку они являются вопрошающими, вопрошание становится для них привычкой и способом, вместо того чтобы на мгновение сделаться вновь и вновь раскрывающейся бездной. Одной из этих опасностей всегда и непременно станут подвергаться будущие из немцев, т. е. будущее как немецкое — станет долгой борьбой, в которой многие молча падут замолчанными, — тогда как шум от планирований и стон от истощения земли сопровождает триумфальное шествие ничтожнейшего из всех человеческих типов.

27

И все же немецкое будущее «станет» не впервые «быть», оно уже «есть» с тех пор, как Гёльдерлин его основал, — но это «есть» имеет иную истину, которая для любого представления и действия, сколь бы правильным оно ни было, останется закрытой. Но это будущее не позволяет ухватить его как «перспективу» (*Ausblick*) и «желательную вещь» и как предвидимое состояние — оно «есть» — в то время и до тех пор, пока *суть* грядущие.

27

Историографическая (филологическая) наука начинает постепенно превращать выводы Ницше об эллинизме в общие места, а затем строго доказывать (даже не замечая, — как бывает в любом подобном случае, — что уже само *разыскание* доказательств

и оснований предполагает истину (историческую) того, что надо доказать). Однако «истина» принятого Ницше истолкования эллинства является не историографической, а исторической, причем относящейся к концу истории Нового времени, поскольку все истолковывается исходя из «жизни» как воли к власти. Но историческую истину того истолкования эллинства не только превращают в историографическую правильность, но и полагают сейчас, что ученые сопоставления эллинства с немецкой классикой (при этом можно делать бесконечные открытия, если, разумеется, обладаешь изрядной усидчивостью) кое-что приносят и нам самим, и необходимому историческому решению (*die aufbehaltene geschichtliche Entscheidung*). Вместо этого повсюду разрастается и «совершенствуется» историографическое образование, люди знают еще то, а еще сё, отходя еще дальше от знания того, что работа совершается для нашего будущего лишь тогда, когда мы возводим эллинство в <ранг> соперника высшего разряда и сознаем, что сами из него исключены.

28

Эпигонство при опошлении (*Vergemeinerung*) творчества Ницше и Буркхардта, а также Гёльдерлина достигает теперь невыносимого размаха, поскольку по сравнению с ранними видами классицизма действуют гораздо более умело и коварно (*verfänglicher*). И все же нигде не встречается вопрошание: ведь если бы подобное содержалось в «произведении», то дело не дошло бы до этого усиления «классицизма» — которое, несмотря на якобы большие глубины, может претендовать разве что на большее отсутствие решения по сравнению с более древней «классикой». По сути, и этот гуманизм Ницше—Буркхардта—Георге—Рильке, приправленный националистически-расистски-

29

ми специями, представляет собой только выход, — которым пользуются сегодняшние образованные люди, — позволяющий им сделать то, что делали Ницше и Буркхардт, совершенно по-разному относившиеся к решению, а именно — *обойти* решение по поводу человека как новоевропейского историографического животного и этот обход замаскировать. Параллельно такому гуманизму происходит обновление католицизма и сближение с ним протестантизма под лозунгом культурного христианства. И в конце концов политические условия этого гуманизма и католицизма остаются незатронутыми, ибо «культурная политика» сделалась оружием политики. Все это сливается в историографическую бурду, которой историографический человек утоляет свою жажду «переживания» и образования или даже опьяняется своего рода культуртрегерством.

30 Почему все это <стало> возможным? Потому что человек уклоняется от оставленности бытием всего сущего, став достаточно ловким, чтобы нацепить на себя все прошлое — ведь возможность в самых умелых и «поэтических» изложениях изъясняться историографически об истории сближается с уже привычными приемами репортажей газет и радио. Дело не только в том, что для «источников» и «чтения» одного и того же больше нет «времени», — само «чтение» не стремится обременять себя вопросами. Вот почему вполне во вкусе классицистической эпохи объединять свое пристрастие к описаниям путешествий и стран, историографическим обобщениям и «историям из жизни» с переживаниями от <посещения> кинотеатра. Повсюду отвлечение и развлечение, но только не осмысление. В крайнем случае у людей есть в запасе их «вера» и суеверие. И из этого должно вырасти не-

мецкое будущее? Перечисление всех этих явлений затрагивает лишь поверхность процесса, на который, правда, указывает историзирование существа «человек», но который еще не постигнут с такой остротой и масштабностью, что в результате грядущие решения могли бы быть в достаточной мере подготовлены.

Нереальными и лишенными веса и исторической силы являются эти историографические перекрашивания (*Übermalungen*) ситуации новоевропейского человека, которая явлена лишь беспощадному размышлению, а для него беспочвенное и бесцельное, коль скоро оно познается только как бытийствующее (*wesend*) в своей несущности (*Unwesen*), остается более сущим, чем все рассчитывающие с оглядкой назад (*zurückrechnenden*) подновления того, что именно в своей нетронутой бытности (*Gewesenheit*) еще набирает уникальную силу исторического бытия.

31

28

Однако то, что затрудняет нынешнее осмысление сокрытой истории, а потому и делает его редкостным, — двояко (*ein Doppeltes*): во-первых, страх перед признанием бесцельности (отсутствия таких целей, на которых должна прежде всего надломиться и опрокинуться история); во-вторых, та привычка к рассчитывающему подходу во всем, так что вскоре уже будет непонятно, в какой мере за пределами рассчитываемого еще можно всерьез обращаться к чему бы то ни было как к сущему. Обе позиции сливаются и предстают одновременно в форме, которая не позволяет искать в них какой-нибудь стопор (*Verhemmtheit*) и отрицание; это форма наполовину наигранной, наполовину искренней, но вместе

с тем легковесной (*gewichtsfremd*) беззаботности, которая не может скрыть ужасного влияния американизма.

- 32 Куда может еще прийти мышление, опирающееся на подобную позицию, как ему осмысливать немецкое будущее? Здесь имеется только мимохождение, всякая попытка преобразования впадает в заблуждение относительно метафизически-исторического условия человечества, которое ширится в таком направлении и этой ширью должно было охватить свою массовость.

29

На что еще способна эпоха, в которой уход от процесса разрушения, самой ею и организованного, представляется гигантским успехом? Что означает избегание войны, если тут же уверяют, что дальнейшее вооружение не будет прерываться? И опять-таки, война не самое страшное — еще более ужасным является отсутствие потребности в цели у историографической жизни, замкнутой на себя.

- Но для кого оно является от-вращающим (*ent-setzend*)? Не для тех — массы — кто только сопутствует, но для знающих. Но для них от-вращение (*Ent-setzen*) является без-донным настроением, по ту сторону обычного испуга и привычного удовольствия; изначальный удар Бытия, для которого всякое ликование слишком мелко, а всякая скорбь слишком робка, — ему мы, обладая знанием, можем
33 только сохранять верность и идти на жертвы, если мы несравнимое этого базового настроения выдерживаем в важные моменты и предлагаем Бытию места, в которых мимохождение обратившихся в бегство и нерешительных богов — но все-таки богов — становится знаком-намеком, приглашающим

к единственному воспоминанию (hereinwinkt zu einem einzigen Erinnern).

30

Если всякое действие и планирование, всякое удовольствие и всякая приятность увязли в простом процессе расширения и обеспечения массовости, если масса, подгоняемая к размножению и росту, требует утвердить то, чем является «ее» «жизнь», то никакое улучшение и повышение «уровня», никакое усвоение хорошо зарекомендовавших себя традиций и прежде ценимых благ не способно привести к изменению — ибо тщеславие масс немедленно постарается присвоить себе подобное и таким образом лишит его исторической действенной силы, которая всегда может состоять только в том, чтобы втайне пробудить новую достоинство вопрошания неисчерпаемого Бытия и поместить <ее> в колею человека. Однако подобное улучшение и устранение недостатков, подобный перевод массового состояния в обычное обладает вероятной пользой, вытекает из благожелательного настроя и является тем не менее лишь бегством от решающего признания в бес-цельности, которая уже сделалась следствием неспособности-к-выбору-цели (Ziel-unfähigkeit).

34

На это с легкостью отвечают контр-вопросом: как же иначе можно обуздать массовость человека, как можно защититься от наводнения, вызванного <наплывом> становящейся все лучше и тем самым безнадежнее посредственности? Что в противном случае должно произойти с человеком? Ответ: ничего иного, чем то, что происходит, — но мы должны сознавать, что эта гигантская работа, впрягающая всех и дающая удовлетворение каждому, все же остается только приложением и никогда не мо-

жет стать главным: то, что за пределами этого — без отрицания и противоположного настроения, а даже с обусловленным согласием работника (*des Betriebsen*), — разгорается *борьба*, в результате которой борющиеся прежде всего погружаются в осмысленные того, что без ориентации (*Zugewiesenheit*) на достоинство вопрошания Бытия человеку окончательно отказано в истории. Разжигание этой борьбы требует *долгого* времени и *сил*, чтобы выстоять в не-
35 приметности, даже мнимой ничтожности (по сравнению с теми гигантскими усилиями), чтобы из далекой принадлежности к Бытию *знать* (а не только «верить»), что немногие когда-нибудь наведут мосты в другое начало, обладая богатством такого знания, отрекутся от поспешных решений и <попыток> спасения и от «истин», с помощью которых отдельные <индивиды>, быть может, чересчур охотно хотели бы противостоять своему времени. Все это требует разжигания указанной борьбы. Но требуемое должно утверждаться в ситуациях и средствах и методах, которые ему нигде не благоприятствуют, но и не задевают его.

Однако самое существенное и одновременно редчайшее, что необходимо для разжигания этой борьбы за постижение достоинства вопрошания Бытия, призывает нас к *мужеству заблуждения*. Ибо только ложные пути плодотворны, ведь они, пересекая в блужданиях пространства, набредают на бездны, в то время как простые правильности и совершенное из-за них неправильное оттесняют человека в сторону достигнутого им и изгоняют из области сущностного. Наряду с этим всегда существует опасность, что господство массы, все более уверенно укрепляющееся в привычке и манипулировании,
36 больше не потерпит того, что могло бы поставить его под вопрос. А потому в судьбе Западной Евро-

пы, если обратить внимание на главное, таится четвертая возможность:

либо господство массы, либо уравнивание западноевропейских ситуаций в области политики и культуры (демократические — авторитарные государства) до компромисса (Ausgleich) (т. е. полная бесплодность), либо другое начало истории в сокрытости сущностных индивидов, либо подобное начало как основание какого-то нового народа. Две первые возможности исчерпываются в утверждении и укреплении приоритета сущего (прежде всего в форме «жизни»); другие открываются и приносят себя в жертву прыжку в достоинство вопрошания Бытия и ожидание встречи богов и человека.

31

Простая масса неопасна — в крайнем случае <от нее можно ожидать> недолгой вспышки ослепления и растерянности. Масса становится значимой только будучи *ведомой*, организованной. Вследствие этого она не теряет массовости и силы опосредованного и потому тем более жуткого законодательства; напротив, она приходит к себе самой только <в лице> вождей и властителей — они *являются* «средоточием» (Zusammenballung) массы — масса как мяч (der Ball), который рассчитывает свой бросок, пока его не бросили. В массовости человека историография впервые обретает свой масштаб и возможности полного и быстрого разворачивания.

37

32

Бытие — жаркий <кузнечный> горн, во мраке которого созидательно-порождающий взгляд человека и богов друг на друга лучится как сущее в основан-

ном хранении своей истины. Но где взять надежных кузнецов, которые в таком горне перекуют истину Бытия в сущее?

33

Гигантское в человеческой массе — это не ее численность, но способ, каким она за пределами привычного и повседневного в совместной жизни людей и человеческих групп подает в выгодном свете отсутствие решения как законодательную и решающую власть. Абсолютность притязания этой массы не нарушается и там, где она высвобождает с целью <достижения> своего господства «индивида» в его собственной задаче — в служении *ей*.

38

В эпохи господства массы, как правило, чаще всего и громче всего звучит ссылка на «личность». И то и другое соответствуют друг другу, их общий исток — в формировании человеческого существа в «Subjektum», в рамках которого предписанная фигура (Gestalt) человека подобной истории развивается в историографическое животное. Желать что-либо изменить в этой истории — например, даже путем простой критики — равносильно непониманию сущностной силы и масштаба решающей и потому долгосрочной сущностной фигуры человека. Но совсем другое — постоянно и по-новому осмыслять якобы рассеянную и случайную полноту форм осуществления этого <типа> человечества как новоевропейского, а главное — видеть самые противоречивые фигуры в их корневом единстве. Лишь таким образом новоевропейская история возвращается к той простоте, с которой она только и может прийти к решению о другом начале. В самом мимолетном внимании к ближайшему всего современного хода вещей мы должны почувствовать не знающее колебаний

осмысление самой дальней сущностной основы, что, однако, не лишит выстрадывания подготовки великих решений его всеразъедающей остроты, но все же удержит его в базовом настрое от-вратительного предчувствия, которое знает, как решительно уже знаки-намекы Бытия *приближаются* к грядущим <людям>. Правда, мы проводим — строго удовлетворяя притязаниям *историографического* животного — исследование предчувствия и прежде всего изгоняем всякий след изрядной воли к *предчувствию* того, что наиболее достойно вопрошания, а это предчувствие распространяет втайне изменяющееся будущее на человеческое существо, придавая ему силы для впрыгивания в Da-sein.

39

34

Лишь *начальное* осмысление способно вновь пробудить древнее предчувствие близкого к богам человека и Бога, опьяненного Бытием. И пусть это осмысление в своем начале будет еще очень жестким и холодным и недейственным и словно бы нащупывающим первые робкие признаки ранней весны. Выдержка в долгом вопрошании одного и того же придает человеку мужество учиться познавать достойнейшее из всего сущего — Бытие. Но, говоря «Бытие», он выскажет, *умалчивая*, истину и охватит *робостью* все, что снова может быть достигнуто как сущее и развернуто до своих сокровеннейших возможностей.

35

«*Историография*» и *воспоминание*. — Когда в свое время историографическое животное будет уничтожено и расчет с «жизнью» согласен «ценностям»

40

обернется чем-то другим, когда прошедшее, следовательно, больше не будет <бюджетной> статьей (ein Posten) в расчете чисто современного и само станет таковым, тогда только победит воспоминание. Ибо оно не цепляется с сожалением за брненное прошлое, будучи оторванным от него, но сохраняет бывшее; и опять же не как только что спасенное «имущество» — но *вопрошая*, чем же все-таки было бывшее? В этом вопрошании бывшее очищается до простоты самого существенного; возникает возможность, что из того, что было, предчувствуется, что будущее (das Zukünftige) некогда возвещалось, но должно было пройти мимо историографического животного, которое — всегда заранее рассчитав — постоянно приходит слишком поздно для бывшего. Но вопрошание бывшего также не увлекается бесплодным размышлением, это вопрошание есть перенос уже подающего знак-намека (der Übertrag des schon Winkenden) в созвучие при-ближающегося-к-нам. <Из-за> того, что в долгой истории, поскольку боги встречаются все реже и делаются все безбожнее, все же именно сущее налегает на человека и несет его, что он пытался, хотя все более внешним образом и принужденно и только замышляя, добиться от сущего чего-то, что было бы не только сущим, — из-за этого в истории человека уже было то, что в качестве Бытия ожидает начального учреждения (Stiftung) и тем не менее никогда не стремится пробиться на место сущего — на передний план повседневной деятельности и объяснения. Вопрошание о том, что же это было во всей истории сущего (и его сущести), является не историографическим, а историческим, причем в том смысле, что оно способствует началу истории (подлинному ее самой (das Eigentliche ihrer selbst)), обеспечивая ее пространством и основой.

Уже давно или, пожалуй, всегда прежде «воспоминание» ложно трактовалось историографией, отягощенной обозначением, что она смотрит только назад, — хотя впереди ждут «прогресс» и «жизнь». Однако какая будущность сильнее и решительнее, чем та, которая в *сущностном воспоминании* (о Бытии, сокрытом в правильностях сущего) перепрыгнула все случайное и вообще не знакома со *сферой* метаний туда-сюда между надоедливym отрицанием современного и перекрикивающим себя одобрением? Но можем ли и должны ли мы попытаться превратить полное размывание всякого представления в историографическое объяснение и прояснение непосредственно в Бытийно-историческое воспоминание? Будто бы оно стало тогда особым видом смотрения назад. — Нет, здесь начинается долгое ожидание толчка Бытия, преимущество по сравнению с замаскированной безысторичностью историографических успехов — знание того, что историография всякий раз осуществляет исключительно *отражение*, в котором настоящее и *его* запланированное (ложная видимость будущего) находит и подтверждает *себя*, т. е. не ставит под вопрос, а оправдывает «перед историей», ясно не осознавая этого, уклонение от достоинства вопрошания.

Это уклонение, однако, как бы ни было оно скрыто и всецело освещено сверх-ярким светом беспощадного отражения, несет в себе тайную связь с Бытием — как основой решения о сущности человека — и потому является, против своей воли и своего «знания», движением сущностной истории. Вот почему воспоминание не может и это уклонение оценивать отрицательно, но должно указать ему на скрытое назначение истории Бытия и распознать в нем необъяснимый отклик кого-то из будущих.

- 43 Историография путем утаивания и препятствования всякой попытке воспоминания *разрушает базовые настрои*, из которых в долгие <времена> одиночества единодушно настроенных возникают простейшее воздействие на ближнего, сцепление вещей и одаривание сердец.

36

- На <примере> историографии искусств (не только по организованной «науке» — но по всему, что связано с ней и в свою очередь неприметно оказывает на нее влияние как писанина об искусстве (Kunstschriftstellerei) и музейное дело) можно лучше всего уяснить сущность историографии. Причем не потому, что историография искусств, скажем, раньше всего и тщательнее всего формировала «историографию» (напротив, она является ее позднейшим ответвлением), но потому, что здесь «искусство» принимается в предметную сферу историографии, хотя искусство, однако, относится к изначальным основаниям *истории*. Тем не менее оно уже *давно*, на что намекает его название (τέχνη — искусство), понималось как «историографическое» в смысле продвигающегося вперед самопонимания (Sich-auskennen), а затем (с развитием «культурных» представлений) все больше понималось как достижение, выражение и созидание и исследовалось историографически сообразно всем условиям и влияниям. Сегодня мы находимся перед <выбором> «или-или»: историографическое объяснение и выявление истоков произведения — и «переживание» <его>. Однако последнее есть также способ историографического расчета — но только с отказом от объясняющих сведений, на место которых заступают только что пробужденные «чувства» со-
- 44

временников. Указанный <выбор> «или-или» не является выбором: историография искусств в значительной мере повлияла на возникновение переживания искусств. В историографии искусств сливаются огонь и вода, но дело доходит до затухания последних тлеющих искорок искусства (нужда и необходимость его и его сущностного обоснования) из-за водянистости историографического объяснения.

37

Историография и базовый настрой. — Уничтожит ли историография только настрой в смысле «атмосферы иллюзии» (Illusionsstimmung)⁵, которую Ницше считал необходимой для творчества и «стремления к созиданию» (Bautrieb)? Тогда «настрой», «атмосфера» мыслились бы только психологически-биологически в рамках представления Ницше о «жизни», жизненность которой он позднее осмыслил как волю к власти. Однако «настрой», «атмосфера» для нас являются не подхлестыванием само-ощущения в проясняющей видимости, но выдвиганием в предназначение к истине Бытия — выдвиганием, которое при простой разрядке творческого напора, всегда биологически лежащего в основе любого человеческого дела, еще никоим образом не достигается. Настрой — как *базовый* настрой — охватывает человека как то собы-

45

5. [Friedrich Nietzsche: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. In: Ders.: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen. Werke. Bd. I. Kröner-Verlag: Leipzig 1917, S. 339.] — Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Перевод Я. Бермана // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 200. — *Прим. пер.*

тие, благодаря которому он был помещен в разделение бытия и сущего и выдвинут для решения по поводу них. Базовый настрой к тому же является редким и уникальным. А долгая психологическая мыслительная привычка еще довольно упорно будет удерживать нас от того знания, которое способно находиться в согласии с базовыми настройками (у-дивление — от-вращение) (Er-staunen — Ent-setzen). Не потому, что историография мешает «иллюзии» и непосредственности, ведь последняя сохраняется и лелеется в «переживании», — но поскольку она вообще впрягает сущее в объяснимость и тем самым также делает вид, что схватывает и бытие (с тем допускаемым для «переживания» остатком необъяснимого), поскольку историография извлекает человека из нужды разделения между сущим и бытием, демонстрируя ему вместо них потребности и успехи культурного творчества и таким образом помещая его в «атмосферу иллюзии», постольку она разрушает базовый настрой; поскольку она как историография все больше прибегает к животности человека как движущему и творческому «началу» и включает его в свою объяснительную схему, поскольку она окончательно оправдывает историографическое животное историографически и тем самым в господствующем горизонте, постольку она полностью отделяет человека от Бытия как последней основы той необходимости, которая творит сущность (Not-Grund jeder wesen-stiftenden Notwendigkeit).

46

Масштабом подобного вытеснения в «сферу» отсутствия решения измеряется, однако, лишь то знание, которое сама историография постигла во всей своей сущностной области, познав — как историография природы — также *технику*. Все же обычное мнение именно здесь впадает в коварное заблужде-

ние. Оно принимает «технику» за решающую противоположность историографии, противопоставляя их друг другу как созидательно-изобретающий напор, движущий вперед, и лишь глядящее назад собрание уже найденного и «устаревшего». Техника и историография это *одно и то же* (метафизическая основа заложена в истолковании *ὄν* как *νοούμενον*⁶). И пока мы не познаем эту тождественность (*Selbigkeit*), мы ничего не будем знать о западноевропейском человеке, т.е. не преодолеем антропологического очеловечения человека и не дадим знанию о человеке — включающему предзнание истины Бытия — возможности стать историей. Но откуда берется та находящаяся на переднем плане видимость, в которой историография и техника предстают как крайние противоположности?

Порождена ли эта видимость ими обеими, пусть и по-разному, и почему? Что такое *одинаковость*, которая здесь разделяется, создавая вид взаимоисключения? Если на этом пути возможность нужды базового настроения все дольше и увереннее должна была откладываться? Пока историография и техника делят <между собой> осуществление сущего и к тому же внезапно меняются <ролями> в процессе; пока вследствие этого раздела сущего укрепляется видимость, будто теперь, кроме этого, ничего больше не «существует» и не может быть сущим — разве что сам человек, который как масса и раса организовался в гигантизм осуществления того и другого; пока в результате этой видимости господства сущего (под лозунгом и девизом близости к «действительности» и к «жизни») всякое бытие не более как рассеивающийся дым и бледнеющая тень изго-

47

6. Сущего как постигаемого (греч.). — Прим. пер.

няется из-за крайнего пренебрежения всяким представлением и разве что отправляется в школьные «онтологии» для занятий. Но если, несмотря на это, Бытие благодаря такому уходу из всякой публичности вооружилось для самого одинокого удара, а знание о необоснованности (*Grundlosigkeit*) господства историографии и техники уже показало (ent-zündete), что вовсе не нужно было ввязываться в случайную и лишь «романтическую» неприязнь к «техническому» прогрессу? Должна ли видимость противоположности историографии и техники беречь этот удар Бытия от досрочного и опять-таки только рассчитанного перехвата, когда технике (которая все же является самой историографией) будет отведена роль созидательного и творческого, чтобы таким образом искоренить любые другие потребности в истоке и изначальности, но также оставить подготовку другой истории неосознанно нетронутой?

Коль скоро историография и техника, по видимости, исключают друг друга, тем исключительнее они могут проводить — каждая из них для себя — свое и тем самым все же единое <дело> упрочения оставленности сущего бытием. Там, где историография и техника связываются в такой мнимой противоположности, они могут объединиться для поощрения того, что некогда сущностно участвовало в обосновании истории человека и того, что мы называем «искусством». Историография хорошо и быстро и в зависимости от потребности порождает всевозможные стимулы и образцы <для> подражания, а техника облегчает любой вид деятельности и доставки средств изображения и форм воздействия (*Wirkungsformen*). Взаимодействие (*Ineinanderspiel*) обеих, поддерживаемое растущей быстротой в овладении любым процессом и до-

стижением и выражением, закрепляет мнимое превосходство по отношению ко всей предыдущей художественной деятельности. Притом все лишено корней и никогда не проверялось в отношении нужды и необходимости, — но только рассчитывалось и выдавалось как «переживание». Никогда подобное искусство, несмотря на рост собраний его продукции, не способно достичь того уровня, где только еще и могло быть возможным начало: области решения о сущности и необходимости искусства исходя из нужды самого Бытия.

38

Для перехода вспыхивает ярчайший свет из воспоминания о бывшем. Пред-мышление (Vordenken) о другом начале не впадает в мечтательство о пустом будущем и не возбуждается для простых продвижений вперед.

39

Через *Бытие* — как событие — боги вербуют людей, а человек сгорает в Бытии по призыву Бога (Anruf des Gottes). Между тем (Inzwischen) мир пребывает в открытости, а земля покоится в зачарованности своей закрытости. И это *между тем* — источник мгновений сущностных оснований сущего. Созреет ли еще раз когда-нибудь это время?

40

Другое начало — в котором история основывается на истине Бытия, — *древнее, чем первое*. Все, что оно выносит в открытость и отказывает, не позволяет проводить измерения с помощью обычных мерок.

Люди пребывают в отчуждении от самого чуждого Бога, и все является бездонным, так что всякая машинация, без подпорок и подтверждения, рушится.

41

Безбожность богов будет восприниматься — вследствие очеловечения человека — как находящаяся в несущности, пока между теми и другим не внедрится Бытие. Но тот, кто выдерживает это событие и основывает на нем основу мира, благосклонного к земле, больше ему <миру> не вредит? Лишь то, что исходит из выдерживания этого события, содержит в мыслительном необходимости вопрошания. Остальное чувствует себя прекрасно и находит оправдание в удовлетворенности <собственным> значением, которая еще предлагает там и сям дальнейшее толкание туда-сюда ученых вещей.

42

51 То, что мы ставим перед собой цели, хотя, возможно, еще даже не достигаем условий, исходя из которых решается будущая сущность человека, — указывает на то, как мало мы знаем о сущности человека и его отношении к достоинству вопрошания Бытия. (Сущность Бытийно-исторически мыслимой бесцельности — см. Размышления X, S. 83 слл.)

43

Изначальные пути — это ложные пути, отвага заблуждения предоставляет (*vollzieht die Eingäumung*) пространство, которое они опробуют. Пути предназначены для того, чтобы по ним *ходили*, коль скоро они *изначальные*; ходить можно только по при-

вычным. Всякое описание изначального пути, если оно вообще имеет право <на это>, вновь превращается в путь, прекращая тем самым изложение и рассказывание (Darstellen und Berichten).

44

Если удастся изгнание «науки», столетиями обитающей в философии и в представлении о ней (в самых разных обличьях), без подготовки одно временно прибежища для мечтательства, то мы могли бы проникнуть в трезвость сущностного знания и кое-что узнать (vernehmen) о скрытом ходе истории Бытия. Но мы уже слишком отделились от времени-пространства этой истории, чтобы быть достаточно оснащенными для ее непосредственного восприятия (vernehmen). Вот почему прежде необходимо *воспоминание об истории* мышления, которая с самого своего начала была погребена под (verschüttet wurde) философской историографией. Это историческое воспоминание — осуществимое только в отношении важных «работ», а не как общее изображение наподобие картины, — правда, содержит в себе нечто двусмысленное, будто нацеливает на возрождение прошлого или же на примиряющее продолжение — тогда как в действительности оно решительно ищет другое начало, которое никогда не желает стать «новым», но должно быть старейшим из старого, а потому и подавно нуждается в историческом воспоминании. Но почему заканчивается всякая попытка пробудить подобное воспоминание и сразу же сделать это постоянным в историографическом производстве историографии?

Христианство — пост-эллинская Западная Европа — как и эллинизм, лишилось возможности для обоснования изначальной истины. На что же еще может рассчитывать голое *анти*-христианство?

53 Будучи *контр*-движением, оно побуждает к «утверждению жизни» и приковывает само себя исключительно к тому, что оно отрицает. Таким образом, именно ему *еще* решительнее отказано в той возможности изначального, чем всему, что уже сделалось «историографическим». Даже если учесть путаницу, которую должно прикрыть слово «утверждение жизни», это утверждение все же загоняет в двойную базовую иллюзию, из-за которой «утверждение жизни» неизбежно уже сделалось тем, что оно напрасно ненавидит как смертельного врага, — *отрицанием* (*Verleugnung*), причем неосознанным (а лучше сказать — невежественным), Бытия. Оно в значительной мере затрагивает еще и всякое *отрицание* (*Verneinung*) сущего («жизни» и «действительного»). Двойная «базовая иллюзия» такова:

1) «утверждение жизни» — запуск всех относящихся сюда и известных как *христианские* (т. е. в христианском отрицании) «инстинктов» — вводит само себя в видимость того, что оно черпает из источника «жизни», мало того, что оно и является этой самой «жизнью», а значит, изначальным. «Утверждение жизни» считает себя поэтому уже решением об истинном, т. е., для него, — о сущем, — и вследствие этого с подозрением относится ко всякому вопрошанию. Это не вредит вопрошанию и никогда не может затронуть и достойное вопрошания. Но «утверждение жизни» превращается в простое бегство в «жизнь», правда так, что оно запрещает себе знать, кто же принижает «жизнь»

54

и *кто* чего требует от «жизни» и так только показывает, что надо понимать под «этой» жизнью.

2. Это утверждение «жизни», к которому стремятся, по сути, все лишь отрицающие и только до наличного доросшие «силы», не только исключает себя из того, что достойно вопрошания, но и вообще не имеет возможности освободить для себя время-пространство для решений, тогда как ему могло бы быть даровано в первую очередь и лишь благодаря твердости длительного осмысления то, к чему оно якобы стремится: «возрастание» (*Steigerung*) жизни. Эта активизация, однако, остается лишь количественным и массовым распространением того же самого, все более целесообразным и энергичным и опасным распределением всего посредственного среди всей «жизни», стремящейся к среднему состоянию. Никогда дело здесь не дойдет до значительного толчка, в результате чего все сущее будет перемещено в другой исток. Утверждение и отрицание жизни остаются привязанными к приоритету лишь-сущего — взаимопротивоположными способами. *Оба* они одинаково мало чувствуют достоинство вопрошания Бытия, столь мало, что даже не способны отвернуться от нее. Необычная — с Бытийно-исторической точки зрения — слабость «утверждения жизни» в противовес всему Бытию кроется (для знающих) именно в том, что шумно-«торжественное» утверждение жизни, которое никогда не догадывается о причине «торжества», в неведающем отрицании должно оставаться привязанным к Бытию. А что, если шум от завершенного новоевропейского безусловного утверждения жизни окажется вполне обусловленным и совсем неузнаваемым отзвуком лязга тех цепей оставленности бытием?

55

Но там, где антихристианское утверждение жизни вновь делают теперь предметом мнимо хри-

стианского противодвижения и в подобном неизбежном круговороте «жизнь» и «народ» крайне сомнительно и претенциозно и на основании полноты обладания истиной немедленно ставят «пред Богом» и столь же ловко с «народом пред Богом» подают свои расчеты, там вновь усиливается бегство от того, что достойно вопрошания, и безначальность «жизни», по видимости, теперь преодолевается окончательно и полностью. Ни в утверждении жизни, ни в ее отрицании ни малейшим образом не познается нужда обоих — нужда безнуждоты — самая жуткая, ибо самая многозначная и наиболее основательно замаскированная нужда.

46

Если сейчас длинные черно-коричневые полосы свежеспаванных полей снова вынырнут из последней зелени ивняка, простираясь навстречу осеннему небу, — где-нибудь, возможно, установится тишина на какой-то час, в котором светящаяся власть Бытия — напрасно еще для того или иного человеческого года — от тупо-слепого своенравия (Eigensinn) сущего должна затухнуть.

47

Серьезное заблуждение *Ницше* (см. S. 67 слл.) состоит в том, что он полагает, будто можно осуществить замену «сознания» и «логики» путем внедрения инстинктов. Ницше не видит, что инстинкты (стремления и т. д.) как определения человека происходят из того же корня, что и представления (πάθη — νοήματα). Но это означает: сущность человека никогда не может быть изменена, если перед этим не будет вырван корень его первого западноевропей-

ского определения (как *animal rationale*) — т. е. когда *вопрос* об изначальных возможностях сущностного определения человека не ставится. Следствием ницшевской антропологии является и догматическая ссылка на «жизнь» как абсолютную действительность. Сколь рано Ницше увидел и зафиксировал горизонт «жизненного», столь же мало это представление о жизненном выводит его за пределы грубой метафизики наличного.

Но, строго говоря, указание на инстинкты как на собственно жизненное жизни возможно только в рамках и на основе *со-знания* — т. е. ясного представления о человеке как об одном из налично имеющихся. То, что Ницше «тело» и телесность (*das Leiben*) жизни превращает в базовую действительность, во-первых, содержит относительно сущностный прорыв в / согласно платонизму / оставленную без внимания или разве что относимую к познанию и восприятию область (чувственность), во-вторых, однако, тело в результате этого попадает в подчинение «биологизму», который хотя и легко понятен эпохе, чуждой уже всем сущностным вопросам мышления, и повсюду слывет правильным, но для которого все же исключается любая возможность *выспрашивания* Бытия и помещения *сущности* человека в это отношение к Бытию. Все, что принадлежит к области этого решающего вопроса, уже без всяких вопросов заимствовано традиционным указанием на «логику» (категория и суждение) и биологистическим включением «логики» и «истины» в «жизнь» в смысле необходимого для «этой» жизни закрепления становления в представлении. То, что базовую позицию Ницше еще делает «метафизической», а его тем самым, несмотря на все «перевороты», очень сильно зависимым от прошлого, — не биологизм как таковой, а некритическое заимство-

вание разделения сущего и становящегося (Парменид — Гераклит! школярски упрощенно) с целью заложить фундамент установления (*Ansetzung*) «этой» жизни и истолковать саму «эту» жизнь. Лишь когда мы вдумаемся в эти всё поддерживающие отношения, которые якобы являются только именами для наиболее всеобщих руководящих представлений и «систем порядка», проявится полная хрупкость этого мышления; хрупкость, которая создана вовсе не этим мышлением, но им неосмотрительно — как нечто прочное — была заимствована.

- 59 Нельзя выйти из этой ставшей безосновной метафизики с помощью ссылок на то, что вдобавок и прежде всего можно найти у Ницше среди «психологических» и «культурфилософских» его взглядов. Ибо все это является для него самого и в соответствии с его волей опять же только переходом к сущностным определениям, которые под именем «воли к власти» и «вечного возвращения» претендуют на истолкование «сущего». Здесь у Ницше, как у каждого серьезного мыслителя, открывается то поле решения, которое для обычного и «культурного» влияния и использования «философии» остается, как правило, неважным и как голая «спекуляция» терпится и одновременно презирается, но Бытийно-исторически содержит единственное и сущностное философии, поскольку здесь решается, достаточно ли сильно мышление, чтобы возжечь (*befeuern*) и изменить бытийствование Бытия в истоке из него, или оно уклоняется в безвопросное традиционного, избегая того, что наиболее достойно вопрошания, и себя самого как *вопрошающее* мышление лишает глубочайшего и широчайшего предназначения. Повседневное «образование» и использование «духовного» достояния всегда
- 60 будет оценивать, т. е. историографически рассчи-

тывать, с точки зрения пользы и «воздействия» и «возможности воздействия» философии, — редко и в принципе только самими мыслителями философия понимается в ее подлинной и уникальной сути и просматривается в ее неизбежных границах, а потому никогда и не осуждается.

Поскольку для большинства <людей> все, что не может быть подтверждено историографически (т. е. в принципе не дается глазам и рукам и носу), нельзя выдумать и в мышлении, постольку история мышления воспринимается как диалог и беседа мыслителей, а эти диалог и беседа — в качестве истории самого Бытия — остаются скрытыми от публичного мнения и обычного представления. Какова бы ни была старательность в учении и знании, сравнении и рассчитывании, здесь она не может заменить сущностное (риски вымысливающих скачков и знание об их внутренней взаимосвязи). Напротив, здесь, как и повсюду, слишком большая и исключительная старательность находится в опасности: она может однажды *исключить* человека из всего сущностного и из осмысления его сущности, ведь старательность в конце концов также убеждена, будто *она* способна на все. И как только это убеждение — его называют также «верой» — обращается в другое <, то оказывается>: лишь то, что может совершить старательность, вообще *существует* и имеет право на то, чтобы цениться как сущее.

Попав под тиранию этого «естественного» мышления, человек лишается всякой возможности *сущностного* осмысления, которое всегда означает потрясение и прорыв занятой позиции и решение для возможности и необходимости изменения. Вот почему Ницше, как и любой мыслитель до него, хотя и будет историографически влиять или в своем историографическом влиянии историографически

препятствовать, — однако исторически ему — как любому сущностному мышлению — не нужно «влиять», поскольку это мышление уже *существует*, завершая конец метафизики. Крупные заблуждения, которых опять-таки не может избежать ни один мыслитель, означают и здесь — как во всей предыдущей истории мышления — неизбежную привязанность к историографической традиции, которая всегда предлагает ближайшее, что для прояснения совершенно другого подхватывается как представление. Влияние Ницше в сфере историографии и политики — даже если не обращать внимания на неизбежные ложные толкования и огрубления — это не сам Ницше, т. е. не тот момент, за который его мышление боролось как за просвет истины Бытия.

48

Бытийно-историческое мышление выступает за привычное представление и вследствие этого за всякую «науку» из-за опасений в «идеализме», который исходя из иллюзорного представления принижает и отрицает подлинно «действительное». Хотя Бытийно-историческое мышление должно отдавать себе отчет в том, что оно никогда не может сделаться непосредственно «понятным», оно все же не вправе отказываться от попытки ознакомить со своей сущностью также и обычное мнение. И здесь главное — признание того, что обычное представление и традиционный способ оценки и господствующее истолкование «мира» и «человека» остаются передоверенными их собственной сегодняшней и еще грядущей неизбежности. Где бы и сколь бы часто Бытийно-историческое мышление как выспрашивание истины Бытия ни отмежевывалось от метафизического мышления и основанного на нем

западноевропейского представления, в рассчитываемом мнении никогда не происходит так, что это традиционное представление заменяется тем, первым мышлением.

И то, и другое не поддается непосредственному сравнению; и то, что на первый взгляд выглядит как отвержение и «критика» эпохи, есть ведь только отскок в сторону осмысления того, что является более древним, чем погребенная, но тем не менее бытийствующая основа сегодняшнего и будущего (приоритет сущего перед истиной Бытия). Поскольку лишь Бытийно-историческое мышление знает, *сколь необходимо и уникально* обоснован именно приоритет сущего перед бытием и опирающийся на это производный приоритет человека как центра наличного в уникальной истории Бытия (свержение φύσις как крушение ἀλήθεια), постольку оно заранее остережется видеть в сегодняшнем и будущем Нового времени нечто случайное, которое в своей сущности — через столь же случайное мнение и осуждение и улучшение — когда-либо могло быть постигнуто. Совсем наоборот: Бытийно-историческое мышление познаёт причину необходимости предстоящей эпохи и ее зловещей логичности. Бытийно-историческое мышление знает, что подобную эпоху можно только довести до долгого конца, если человек этой эпохи будет лишен всех сущностных противоречий и решений и сможет жить <, сохраняя> уверенность в своем собственном великолепии и довольстве. Как иначе сможет человек этой эпохи выйти за пределы «бес-цельности» сущего, если он постоянно не будет выдвигать перед собой самого себя (в виде некоего идеала его собственного формирования человека) как постоянную цель, легко подтверждаемую мнимой вечностью «этой» жизни?

63

64

Весь колоссальный ресурс старательности и про-
ницательности, предприимчивости и организаци-
онных форм нужно привести в движение, чтобы ново-
европейский человек сохранил пространство, где
его существо может дышать, пространство, которое
посредством «историографии» в буквальном смыс-
ле может вбирать в себя — в зависимости от потреб-
ностей — также все прошлое и придает уверенность
в богатстве, откуда немедленно возникает убежде-
ние в «собственном» превосходстве. Однако сущ-
ностное решение (см. выше S. 6 слл.) относительно
окончательной безысторичности или обоснования
истории исходя из истины Бытия может быть вы-
несено лишь тогда, когда то, о чем выносятся ре-
шение, может само развиваться в своей сущностной
окончательности (*Wesensendgültigkeit*) (Новое вре-
мя) и сущностной изначальности (*Wesensursprüng-
lichkeit*) (в начале). То, в чем *не* осведомлено Бы-
тийно-историческое мышление и что оно всегда
будет отвергать на *своем* пути как противоречащее
сущности, есть всякое поспешное улучшение и пер-
естраивание сегодняшней современности посред-
ством надуманных, т. е. чуждых решению, целепо-
лаганий и «культурных идеалов». История Бытия
есть бездна, над которой парит, само того не ведая,
сущее — особенно в его разнузданных махинациях.
Как может бездна чего-то ожидать от беспокойства
того, что удостоверилось в себе как своей собствен-
ной основе и поэтому бессильно чувствовать (*ah-
nen*) без-донное в его бытийствовании, в силу чего
оно «бездонное» может стать истоком встречи бо-
гов и человека, а значит, спора мира и земли. Ред-
ко кто-нибудь в этой истории станет чужим-своим
(*unheimisch einheimisch*); и если он является челове-
ком, он в состоянии сказать лишь немного об этой
истории, из которой проистекает все сущее и по от-

ношению к которой оно отрицает свое происхождение, коль скоро оно с помощью историографии (т. е. объяснения) застраховало себя от всего, что достойно вопрошания. Своими (einheimisch) в этой чуждой-жуткой (unheimisch) для прежнего, а также будущего человека бездне, т. е. в постоянном блуждании по ложному пути (in der Irre), будут только поэзия и мышление Бытия — здесь пробуждается знание, которое равно известно (gleichfern weiss) человеку и богам, но все же далеко от последних и тем самым находится в отношении бездонной близости к ним. Здесь всякая доверительность, всякое удовольствие доходят до своих границ — как и любое самомнение и всякое превосходство. Здесь устранены все окольные пути, на которых могло бы действовать жадное до гешефта втирание в доверие к жалкому «богу», низводя божественность богов до рассчитываемой сущности.

66

Человек — сущий, будучи настоящим, в Da-sein — является существом дали; но этой «дали» непозволительно мириться с «идеалистическим» платонически-христианским ложным толкованием и становится поводом одних только «стремлений». Даль проистекает здесь из бездонности близости — из знания, что боги и люди не состоят в общении подобно сущим вещам, но возникают из бытийствования Бытия — обосновывая это бытийствование исходя из нужды (Notschaft) и стояния на страже (Wächterschaft). Чем изначально человек решает-ся на «приятие» своей сущности (чтобы стать основателем истины Бытия в Da-sein), чем решительнее он обращается к своей сущности (совершенно иной, чем сосредоточение на себе как Subjektum), тем ближе в смысле той близости оказывается прежде всего божественность богов. Но тогда исчезает всякая надежда на то, чтобы путем непосредственно-

67

го умаления именно сущего сумеет также указать на Бытие. Лишь без одного Бытийно-историческое мышление не может обойтись — без воспоминания о своей истории, т. е., говоря по-школярски: без *правильно понятого* осмысления ключевых вопросов и базовых позиций *метафизического* мышления, которое до сих пор в одиночку, если не учитывать первое начало, поддерживает историю Бытия, совершающуюся на основе мышления. Подобное воспоминание является в нынешнюю эпоху единственным способом сделать для нее понятным, что непонятное стремится быть основанным лишь на знании, коль скоро сущее в целом должно подвергнуться некоему решению.

49

Ницше и определение сущности человека. (См. Размышления X, 71 слл.)

Для Ницше человек является «еще *не установленным животным типом*»⁷. Но констатацией, что человек — животное (ζῷον, animal), сущность уже установлена, а поскольку именно с *этим* установлением совпадает определение, которое делает человека понимающим сущее животным (ζῷον λόγον ἔχον, animal rationale), животное также уже определено; вот только требуется достаточное истолкование λόγος и ratio и разума. Истолкование сразу же становится недостаточным, если ratio в духе Нового времени

7. [Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In: Ders.: Werke. Bd. VII. Kröner Verlag: Stuttgart 1921, S. 88.] Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 289. Перевод Н. Полилова.— *Прим. пер.*

понимается как сознание (самосознание); недостаточным оно остается и тогда, когда сюда включают и «инстинкты», и «волю», т. е. базовая позиция Декарта не преодолевает, но только закрепляет этого *animal rationale* в *телесности* и еще более сводит <его> к сущему наличного (Subjectum), как на деле и происходит у Ницше (см. выше S. 56 сл.). Установление человека — предыдущего, который еще долго будет теперешним, — осуществилось, и именно на основе метафизики. Но что еще не осуществлено — это *то* истолкование этого установления, благодаря которому пробуждается осмысление человека, выводящее его за пределы его прежней сущности. Это истолкование *animal rationale* должно ухватить в *ratio* то самое, что составляет его метафизическую сущность: отношение к сущему как таковому — и оно должно познавать это отношение как отношение объясняющего представления — т. е. *istoréiv* в самом широком смысле. (См. все об «историографии».)

69

Тогда оказывается: животное человек установлен как «историографическое» животное — и крайнее следствие *этого* установления есть человек как «сверхчеловек», как тот, кто выходит за пределы прошлого лишь в той мере, в какой он серьезно относится к своему прошлому, — т. е. признает «жизнь», *животность* вообще, как определяющее сущность основание в его всецелой масштабности. Прежняя метафизика тем самым уже заранее закрепила последнюю возможность ее толкования человека, как этого хочет сущность начала; «сверхчеловек» — высший предел *очеловечения* человека, а потому конец, не начало (см. S. 12 сл.); сверхчеловек есть переворот «платонического»-«христианского» человека — и он встроен (*zurückgebaut*) в те самые определения сущего, которые истоща-

ются во всеобщем различении бытия и становления. Когда давно уже свершившееся установление человека познаёт свое до сих пор отсутствующее истолкование, согласно которому теперь человек определяется как историографическое животное, то на первых порах покажется, что это только на-
 70 верстывание упущенного, без того, чтобы в результате этого была обдумана вся прежняя история сущего и даже запущен переход. Однако именование «историографический» — это не просто изменение характеристики «разумный»; более того, оно должно указывать, что отношение к сущему как таковому остается объясняющим исследованием (при том, что необходимым образом учитывается новоевропейское развертывание историографии). Указанием на отношение к сущему как таковому напоминает и одновременно предмыслится (*vorgedacht*) более изначальное отношение к бытию — определение человека как историографического животного помещает таким образом сущность человека уже в переходе от метафизики к Бытийно-историческому мышлению. Под *переходом* здесь всегда имеется в виду двоякое: переходение в другое начало (а тем самым подготовка первопрыжка (*das Vorberreiten der Ersprungung eines Ursprungs*)) и *переход* через прежнее в том смысле, что оно непосредственно — в его историографической передаче — больше не может определять вопрошание.

50

«Историография» — если мы мыслим о ней не поверхностно и не заимствуем <чужое> — ни в коем случае не является болезнью новейшей эпохи, но основой ее оздоровления, если здоровье означает
 71 бесперебойное течение упорядоченного процесса

неограниченного использования всех имеющихся сил. «Историография» понимается при этом в сущностном смысле, т. е. метафизически, а не, скажем, как занятие «историка» и уж вовсе не как история. (См. S. 76 слл.)

51

Если бы мышление могло сослаться на «результаты» «наук», пришли бы <мы> когда-нибудь к *началу философии*? Но если начало является сущностным и высшим, то в своего рода ненаучном начале философии заложено представление (Vorweisung) о том, что надо сторониться науки. Почему же произошло обратное? Потому что само мышление на его пути стало неуверенным и окостенело в своем вопрошании. Не удалось закрепиться на высоте ненуждаемости (Unbedürftigkeit) в заимствованных и даже отделившихся от *него* <мышления> путях познания и методах объяснения. А почему? Разве сама сущность Бытия не терпит того, что предлагают позднейшие представления в качестве стабильного прогресса познания? Не должны ли для <сохранения> высот когда-нибудь широко распространиться обвалы и обрушения и наконец обеспечить себе обзорность равнин (Flachen)? Не неспособность человека мыслить только о существенном, но прежде всего достоинство самого Бытия как мышления-о-чем-то (das Zu-Denkende) требует вершинно выдающегося и редкостного. Вот почему нет толку в развитии навыка мышления, если Бытие пребывает в недостижимой выси и препоручает приоритету сущего даже определение сущности человека.

72

А между тем мышление всецело стало чуждым Бытию, настолько, что требование отречься в рамках философии от науки порождает только лож-

ное понимание, будто философия есть либо произвольное мнение, либо позднейшее, объективно незначительное, формальное очищение и оттачивание «понятий». Правда, деяния изменяют *мир*, и чем больше становится масса людей, тем больше все должно зависеть от возрастания ее деятельной силы (*Tatkraft*), чтобы массовость постоянно охватывала все новые соответствующие ей сферы деятельности. Но деяниями невозможно основать *мир*,
73 коль скоро некий мир сосредоточивает в себе господство Бытия и вообще господствует только в силу этого сосредоточения, пусть это столь ничтожно, что еще сущее *как* таковое узнается во всех деяниях и побуждениях, вместо того чтобы в конце концов на манер животных — как простая и скрытая причина сохранения жизни и роста в течение жизненного цикла — быть включенным в окружающую среду своих <внешних> проявлений (*in das Umfeld seiner Ausdrücke*), поглощенным и вновь отторгнутым. Но пока некий мир (который является «более» и существенно иным, чем просто суммами сущего) как правление Бытия может быть установлен только в поэзии и основан только в мышлении, он может также быть разрушен лишь в результате отказа мышления и бессилия поэзии. Но отказ и бессилие того и другого уже засвидетельствованы там, где они <мышление и поэзия> допущены только для обслуживания при господстве сущего.

Новоевропейское базовое событие возникновения «*мировоззрений*» есть начало разрушения мира внутри исторической сферы западноевропейской метафизики. Поэтому в кругу господства новоевропейской сущности человека изначальное мышление будет неизбежно отдано на откуп непознаваемости (*Unerkennbarkeit*). Это не считается — исходя
74 из сущностного мышления — недостатком и пре-

пятствием, но воспринимается как защита и преимущество; ибо всякое сущностное мышление нуждается в свободе <совершать> ошибку, в долгом бесполезном блуждании, в ходе которого «учатся» своему существеннейшему только предназначенные к мышлению и настроенные на него <люди>. История философии хотя и не является «историей» заблуждений в смысле историографического нанизывания одной неправильности на другую, но, пожалуй, как таковая есть блуждание (Irrfahrt), в ходе которого познается (er-fahren) ошибка и всякий раз предугадываются ущелья истины Бытия. Здесь мы давно уже недостаточно опытные мореплаватели, чтобы проблуждать насквозь эту историю, не закончив ее установлением ложного или, что имеет ту же ценность, пустыми восхвалениями философов. Мы можем отважиться на решительную не-научность философии лишь тогда, когда будем в состоянии проплутать по ложным путям ее истории — т. е. мыслить только как вопрошающие исходя из основания. Отсюда мы кое-что представим (ahnen) о сущности начала мышления и окинем взглядом что-то из того, что мы прежде всего обязаны отмыслить (hinwegdenken), чтобы иметь право вымыслить (erdenken) Бытие; ибо меньше всего усваивается обычным мнением и его прямо-таки нащупыванием то, что отмысливание должно не разрушать и не отрицать, но создавать колеи, в которые может направиться бег вопрошающего. Подобное отмысливание (неправильно названное однажды «деструкцией») означает преодоление всюду могущественного и одновременно незаметного приоритета сущего.

52

76 Сколько раз надо прощаться с мнимыми базовыми позициями в *предмышлении* (*im Vordenken*) об истине Бытия, пока не будет познан источник истока (толчки самого Бытия)? Однако наиболее трудными являются те из самих завоеванных исходных постановок вопросов, чье привычное бремя редко кто-нибудь сбрасывает. Но для знающих миновали те времена, когда опорные пункты поиска еще могли быть собственно описаны и переданы. Одно только молчаливое блуждание имеет значение, пока право на сущностное слово найдет свою основу. Лишь будущее «воспитание» к «философии» является в текущую эпоху воспитанием к обоснованному, ориентированному на высшие масштабы умению молчать (*Schweigenkönnen*). (См. S. 113 сл.)

53

Всякая «революционность» неизбежно является еще (как простое переворачивание) чересчур «консервативной» (привязанной к прошлому и сохранению опробованного), чтобы когда-либо смочь предложить свободный путь к древнейшему истоку. Воля к истоку, однако, всегда сохраняет — в ее поверхностном развертывании — склонность к «революционности» и одновременно к «консерватизму». Однако изначальное, исходящее из бытийствования Бытия, в действительности никогда не опирается на опробованное, поскольку опробование уже заранее установило масштаб, который изначальное больше не может признать сущностным. Лишь изначальное, относящееся к необходимости Бытия и превосходящее все потребности сущего, немедленно познаёт, что «революционность» несет с собой только

видимость изначальности и лишь до тех пор, пока сохраняет оценку себя самой через недооценку того, *что* она перевернула. Революции никогда не являются радикальными; ибо корни имеет то, что находит и основывает из себя простое-бытийствующее как свою основу. Но революции всякий раз являются собой начало завершения того, что лишь наугад ищет осуществления своей сущности. Особый новоевропейский характер революций указывает на то, что Новое время, поскольку его сущность решена уже давно, подкатывает лишь медленно и в растущем распространении своих возможностей завершения, а это завершение снова откатывает к состоянию *всего* земного шара — через границы народов и континентов. Замедленность этого процесса маскируется с помощью использования скорости и преодоления расстояния. Такой маскировке нужна эпоха, ведь иначе эпохе в один прекрасный день будет навязана уже решенная оставленность бытием всего сущего, создавая опасность для выхода в конечное состояние. Вот почему новые революции вероятны, но они не указывают на отдаленное господство изначального и ему указанных его сущностных решений, а являются знаком растущей сущностной уверенности Нового времени (власть историографии в этом процессе). (См. выше S. 70 сл.)

77

78

54

Сущностные люди должны То, что общепринятым и общепользным образом претендует на незаметно публичное установление масштабов для всего, предоставить его притязанию, ибо они знают о неизбежности несущности и высекают искры своей замалчиваемой страсти не из прославляемых успехов, а из скрытой нужды.

55

Никто из всезнающих и все берущих штурмом не переживал мгновений, в которые звезды обрушиваются друг на друга, а миры сторают. Бесшумно и не становясь жертвой оповещения всех, То и происходит.

56

79 Бетховен говорит где-то (в Хайлигенштадтском завещании?) в том смысле, что на него оказывается давление, чтобы он уже в 28 лет стал философом, а это исключительно трудно для художника⁸. Но что делать, если человек уже *является* философом и должен вынести подобное Da-sein как настойчивость в решении о принадлежности к истине Бытия, не имея возможности стать художником и без приданого — прельстительной отрешенности (die Mitgift der berückenden Entrückung) через сущее произведения, настроенное и предопределенное Бытием? Не застывать перед произведениями, а идти путями, которые ищут пространств для неоснованного.

8. [Ludwig van Beethoven: Das Heiligenstädter Testament vom Oktober 1802. Wilhelm Kumm Verlag: Offenbach am Main 1941, o. S.: «Schon in meinem 28. Jahre gezwungen, Philosoph zu werden, es ist nicht leicht, für den Künstler schwerer als für irgend jemand».] — Хайлигенштадтское завещание, написанное в октябре 1802 г., где говорилось: «На двадцать восьмом году жизни я принужден уже стать философом; это — не легко, а для артиста труднее, чем для кого-нибудь другого». Хайлигенштадтское (Гейлигенштадтское) завещание Бетховена в переводе Ларисы Кириллиной см. <http://www.beethoven.ru/node/488>. — *Прим. пер.*

57

Если бы исследователи и <люди>, занимающиеся наукой, знали, что их собственные открытия сделаны еще до того, как они сами занялись своей работой, не было бы никакого научного прогресса и самодовольного удовольствия от собственной значимости. А подлинные открытия всегда уже сделаны, поскольку новое, которого та или иная наука достигает в своем поле, состоит собственно не в объяснении сущего, а в том, чтобы принять другой горизонт объясняемости. Этот горизонт, однако, никогда не открывает наука, но мыслительное мышление и поэзия (в буквальном смысле искусство). Поскольку науки не могут быть не чем иным, как позднейшим обходом (*Abschreitung*) и соответствующим предоставлением (*Beistellung*) указанного горизонта, постольку они всегда имеют широкий и продолжительный разбег (*Auslauf*) как возможность для начала своей деятельности. Задним числом и как бы на обратном пути к тому, что они едва ли могли и хотели бы припомнить, демонстрируется тогда и тот горизонт и внезапно возникает порой удивление тем, в какие глубины духа все-таки могут проникать науки.

80

58

Пусть в эпоху не знающего меры говорения и безудержной писанины растет неосознанное недоверие к простому слову, пусть даже это недоверие на долгое время затронет простое и важное слово, скрывающее в себе требование начального осмысления, пусть в конце концов язык потонет в пустой болтовне и искуснейшей писанине, — наступит время, когда всякое слово обретет первоначальное зву-

чание и возвестит эхо Бытия, основанного в его истине: ибо слово есть основа языка.

58a

- 81 Политическую деятельность нельзя измерять мерилom чувствительности и морализации. Но и успех не может служить позднейшим оправданием. Вот и приходится двигаться вслепую. Где закон этой деятельности? В какой-то выгоде народа, в чести нации? — Этого требует заранее право на «бытие» в смысле развивающегося наличия (entfaltbaren Bestandes), — но в чем сущее (народ), к которому мы принадлежим, имеет основание своего притязания на бытие? Какого рода бытие имеется здесь в виду, исходя из чего оно определяется — как оно позволяет себя определять, если осмысление бытия задушено и умерло и провозглашено излишним при ссылке на «жизнь» — чью «жизненность» всякий здравомыслящий не может не понять. Но кто говорит, что здесь — в не-только-телесном — здравость? Политическая деятельность, которая ведь сама по себе ничто, но всецело встроена в сущность новоевропейского человека и его истории, руководствуется своим законом, нацеливающим только на безудержное развитие в сторону разнузданного чистого расчета на раскачку масс в целом, — все ссылки на сохранение народной субстанции и тому подобного необходимы, но они всегда остаются только предлогом для неограниченного господства политического; ибо что это за цель — простое сохранение «народа» и его массовости, если «эта» жизнь не усматривается именно в сохранении и возрастании подвижности. Всякая «культура» — как культурная политика — точно так же крайне необходима, но опять-таки лишь как средство власти и украшение —
- 82

не как возможная базовая форма человеческого бытия, — каковая возможность уже в силу бытования так называемых «ценностей» лишена корней.

59

То, что не зафиксировано в правилах и не стоит в плане, не обладает действительностью. Вооруженный заранее таким новоевропейским мнением человек заходит весьма далеко, настолько, что однажды забывает вопрос: куда? Но человек идет вперед, и всё большие массы разделяют убеждение, что они продвигаются вперед; и наконец повсюду возникает только суета и недоверие и вооружение и принятие мер предосторожности и никто не знает, для чего, — но что-то происходит само собой и выглядит так, будто это и есть «жизнь». Но знающему не следует поднимать шум из-за этой несущности сущего, он должен пройти мимо.

60

83

Во что разовьется немецкое мышление (в смысле того, что некогда носило имя «философия»), какой облик примет, если оно порождается необходимостью, — об этом заранее думать нет смысла, да и надобности. Все аналогии с прошлым — бледны и искусственны. Лишь одно справедливо: постичь нужду в той необходимости и для этого постижения сделаться сильным. Но нужда, если уж она глубочайшая и принуждает к некоему началу, должна исходить из того, что отрицалось при закате прошлой философии как метафизики: из Бытия. То, что на краях пропастей Ничто (*an den Rändern der Abgründe des Nichts*) человеку подается знак-намеки и человек может на него ответить, — вот что реша-

84 ет. Но до сих пор мы превращаем само ничто лишь в некий «предмет» и рассчитываем, что он не имеет никакого значения и даже упоминание <о нем> указывает на слабость и растерянность. Кроме этого бегства от действительного и долгого опыта нужды (ведь Бытие остается без обоснования его истины) есть еще привычка к традиционным формам философии и ее передачи, что заковывает наше мышление в узы и позволяет находить удовольствие в том, что фабрикуют посредственные и ничтожные умельцы-подражатели. Однако в подобной — ведущей к существенным решениям — ситуации мудрое терпение в перенесении неудач важнее, чем барахтанье в фантомах, позволяющих уйти от серьезного осмысления.

61

35 Вот уже полстолетия как творения Ницше дошли до своих пределов. Вплоть до сегодняшнего дня немцы еще не имели возможности подготовить для хранения фрагментарный «главный опус» Ницше в той форме будущей истории, которая без потерь внедрит все важные усилия мышления Ницше в немецкое мышление. Все должно еще перебраться в недалёковидной и произвольной перебранке, чтобы вообще сделать зримой необходимость *исторической* задачи в противовес нынешнему расчётливому важничанью мельчайших «властителей». Но, возможно, немцы прежде всего не заслуживают того, чтобы для них мышление Ницше в его Бытийно-историческом волении стало реальностью. И все же немногие обязаны попытаться сделать самое необходимое: представить «миру» будущего Ницше и — в его переходной фигуре — *последнее* мышление метафизики в ее закате. Но чуждые предмету, т. е.

неисторические намерения и недолговечные (*kurztragende*) движущие причины, личное тщеславие и публичные потребности власти еще напирают и тянут всё на окольные пути. — Индивиды своими усилиями также не в состоянии чего-либо добиться *непосредственно*; все это является ложной жаждой деятельности, которая должна подражать господствующей суете, вместо того чтобы положить начало совершенно другому осмыслению, выводящему в еще не установленное историческое местоположение: но оно является предрешенным в начале западноевропейского мышления закатом мышления и вопрошания, которые ставят на первое место сущее — действительное (для Ницше как новоевропейского мыслителя: «жизнь»).

62

Дни и ночи заботы о Бытийном определении Западной Европы (*des Abendlandes*), которую, пожалуй, не встретить больше ни в одном существенном осмыслении. Полагают, что, когда опасность войны устранена, «мировая война» выполнила свое великое предназначение и можно начинать заново строительство «культуры». Это замыслено хорошо, но недальновидно, является историографическим расчитыванием в новоевропейских, национальных, этно-националистических (*völkisch*), культурно-политических горизонтах; здесь налицо неведение того, что опасность войны и беспредельное само-вооружение представляют собой для мира (*Frieden*) только передний план махинации сущего (историографии и техники); война и мир — это или — или, не достигающее области <принятия> решений о том, сможет ли человек еще отважиться на сущностное бытие и его истину, чтобы ему ответило

отказанное и наиболее достойное вопрошания, которое определило бы его в некое Da-sein, требующее большей храбрости, чем война, и более глубокой искренности, чем любой «мир» как простая сговорчивость для спокойного проворачивания делишек и беспрепятственного осуществления честолюбивых затей (zum Zwecke des beruhigten Geschäftemachens und der Störungslosigkeit des Geltungsdranges). (См. выше S. 11.)

63

87 Я долго боролся с идеей, забрезжившей (aufdämmernde) в ходе моей постановки вопроса о Бытии, что техника и историография в метафизическом смысле суть одно и то же; ибо еще полагал, будто историография пустила более глубокие корни в самой истории (см. «Бытие и время»⁹). Но уклониться от этой мысли больше не получится. В *тожести (Selbigkeit) историографии и техники* заложена причина, почему человек, который ими занимался и в конечном счете возвел их в приоритет, сделался невыносимым для богов и препоручен его несущности, которая теперь полностью помогает сущему <достичь> исключительного господства над истиной Бытия. Но тожесть основывается в свою очередь на истолковании сущести как постоянного присутствия, которое представляющему — установлению (объяснению и его ясности — правильности представления как истине) излагает себя и передает. То истолкование сущести есть в первом начале мышле-

9. [Heidegger: Sein und Zeit. GA 2. A.a.O., S. 518 ff.] — § 76. Экзистенциальное происхождение историографии из историчности присутствия. Перевод В. В. Библихина // Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 392 слл.

ния о бытии — как начале — уже предрешенный закат. С него начинается история философии с ее еще непризнанными трагедиями познания.

64

Люди, которые, долго обдумывая путем вопрошания какую-то мысль, способны осуществить в мышлении деяние бытия, не написав немедленно книги об этом или не выдумав некоего мировоззрения, вымирают. Идущие ложными путями (Irrgänger) и без того являются для насквозь пропланированной эпохи бесполезными людьми. Там, где все оценивается по служебной деятельности, жертвенности, активности и делам, не существует *Da-sein*, которое — не бездействуя, не бедное на решения — прежде всего решительно приводит Бытие к открытости и берет на себя единственную нужду (нужду богов), которая не способна достичь всех нуждающихся в удовлетворении всех потребностей.

88

65

Что может быть понятнее: все, что нужно создать для «народа», должно быть создано и передано ему как владельцу? Вот почему также и те современники, которые спасли в себе определенный вкус в оценке еще как раз возможного (т. е. допустимого), стараются служить своими «произведениями» «народу»; и это не только для того, чтобы заставить выслушать себя, но, скорее, еще и потому, что они здесь находят то, что всегда искали для своей потребности оказывать влияние. Как только этот образ мыслей будет поддержан еще какой-либо «философией жизни», то, похоже, его исключительная истина будет гарантирована. На этом основании

89

формируется устройство народной жизни, которое, будучи самодостаточным, более не нуждается для себя ни в каком целеполагании и ни в каком вопрошании о целях. Это отсутствие потребностей, которое все быстрее и шире разрастается, превращаясь в само собой разумеющееся, никогда больше не сможет постичь идею, что смыслы и причины, задачи и цели всюду остаются лишь переднеплановыми причинами (Vordergründe), даже тогда, когда они свертываются в себе самих, — переднеплановыми причинами не другой и заднеплановой причины, но бездны, где возникает свободное от целеполагания и бес-цельное необходимое нужды Бытия (das zweck-freie und ziel-lose Entspringen des Notwendigen einer Not des Seyns). Где бездонное более не познаваемо (nicht mehr wißbar), там отсутствует готовность к сущностному, которое всякий раз, когда речь заходит о бытийствовании, требует изначальности бытия и тем самым отказа от сущего и его первенства. Поскольку указанный подчиненный цели образ мыслей повсюду сделался сейчас у «культурных» народов категорическим законом, постольку через него засвидетельствовано, что Бытие заслуживает ненавистнейшей ненависти, чтобы была достигнута самая нижняя область нигилизма, если одновременно понимать его метафизически Бытийно-исторически.

Молодежь. Есть ли у нас молодежь и можем ли мы иметь ее? Нет. Хотя в биологическом смысле молодые и юные имеются и им растет смена, — но это не «молодежь». С другой стороны, трудно считать безоговорочно справедливым расхожее суждение: мо-

лодость возможна в любом «возрасте», так же как дряхление.

Молодежь — ищущие люди, которые видят, что сущностное поставлено под вопрос, и одновременно хотят в нем быть испытанными, а не просто спастись в безвопросном. — Молодежь сильна, если она не просто полагается на наличное, но от осмысления и страсти к темному также не разрушается и не становится ни «эстетической», ни равнодушной.

Умеют молчать и притом не лезут в карман за подходящим словом.

Их сила исходит не только и не в первую очередь от мускулов и голоса, но от силы *почитания*. Но в нем правит гордое преодоление приобретенного сущностного состояния (*Wesensstandes*).

Почему и по какому праву «молодежь» представляет собой *исторический* вопрос? В эпоху перехода — поскольку сущность человека как таковая должна меняться — этот вопрос становится неизбежным.

Но он никогда не может иметь смысл *психологического* самосозерцания.

91

67

Вопрошание: почему на первых порах едва удастся лишить вопрошание *видимости* простого сомнения, колебания, недоверия? Потому что обычное вопрошание в основном стоит на службе этих позиций. Однако сущностное вопрошание: какова и на чем основана истина Бытия — не находится на службе, а само является господствующим базовым настроением; оно относится к *изначальному знанию* о приоритете Бытия — и является *способом поведения* (*Verhaltenheit*) этого знания, чтобы оно не возвышало себя над познанным (*Gewußte*) — Бытием, — а всегда было готово подчиниться Бытию.

Обычное мнение всюду, где обнаруживаются упадок и конец, видит закат и воспринимает его как конец конца. Или же оно противится неизбежности подобных явлений с деланой радостью надежды, исходя из которой заранее вычисляет всякий прогресс, убеждая себя <в нем>. Если смотреть в суть, подобное мнение препятствует всякому знанию об истории и стоит прежде всего на пути базового познания, которое, однако, не может не оставаться чуждым (*befremdend*), пока мы избегаем исторического осмысления. Это познание открывает одно: длительная и теперь клонящаяся к концу история метафизически обоснованной Западной Европы есть только *предыстория* уже установленно-го в ее первом начале более изначального: бытия-ствования основанной истины Бытия как сбывания (*Er-eignung*) богов и человека исходя из Бытия. Освобождение из махинации сущего путем превращения человека в *Da-sein*.

До сих пор, да и сейчас еще человек мог и может, в соответствии с приоритетом сущего, двигаться в качестве *animal rationale* лишь как бы в скрытом преддверии *Da-sein*, причем «истина» и «красота» становились для него «идеалами» и «ценностями» и «целями», — т. е. претерпевали только животное истолкование (*eine nur tierische Deutung*). Рискованное предприятие бездонности Бытия и тем самым «истинной» неисчерпаемости сущностной простоты сущего было ему заказано и постепенно заменено усовершенствованием и переустройством (*Fort- und Umbildung*) всего созданного доселе. Если мы вправе в какой-то момент — вместо того чтобы, как необходимо, мыслить исходя из Бытия и обратно в него, — осмыслять историю от человека

и к нему, тогда человек все еще оказывается, пусть даже только сейчас, перед несслыханным <фактом> его сущностных возможностей: перед в-прыгиванием в Dasein, для коего почитание и хранение сущего превращается в большую игру, которая разыгрывается исходя из глубинной принадлежности к месту <принятия> решения о близости и дали богов. Это не-слыханное не есть нечто новое лишь в смене того, что было прежде привычным в прошлом (im Wechsel des Fortlaufes des bisherig Gewohnten), — ведь раскрытие истины Бытия в Dasein есть то со-бытие, услышать и предчувствовать которое мы еще не способны.

Всякий *оптимизм* никогда не достигает области знания об этом другом начале, ведь чтобы добиться своих прав (um sich ins Recht zu setzen), он нуждается в противовесе к «пессимизму», поскольку оптимизм, как и пессимизм, существует внутри оценки только сущего, безвопросно оставленного в его *Бытии*. Новая молодежь появится лишь тогда, когда *исторически* встретится с этим другим началом и предчувствием его будущего-приближения и сделается достаточно сильной, чтобы услышать *тех*, что, выпрыгивая вперед (vorspringend) в бездонность Бытия, осуществляют переход к эпохе, когда еще продолжение предыдущего могло бы достичь своего нового расцвета таким способом, который без восхваления и агитации безмолвно использует глубочайший характер деяния (Tatcharakter) для поэзии и мышления. «Деяние» (Tat), однако, означает здесь: достижение в прыжке (Er-springen) и удержание того «здесь», которое становится основанием для всяких «где» и «когда», в коих — открыто для мира на замолчанной земле — выпрашиваются взаимные указания (Gegenweisungen) божественности богов и человечества человека.

Посредники (*Zwischenständigen*) в этом «здесь» — призывают другое поколение, для которого *это* Бытие является *этой* заботой.

69

95 Историографический человек сейчас дрейфует — если кто-нибудь этого еще не заметил — в сторону жутчайшей опасности: что всякая сущностная нужда безосновности все еще забытого Бытия, в результате гигантского распространения махинаций, окажется окончательно погребенной, — причем эта опасность не может быть когда-либо предчувствована как таковая, но, скорее, каждый видит себя вовлеченным в обновление народов, навязанное историографическим человеком. Историографический человек с уверенностью лунатика продвигается в своей колее, так что он, согласно притязаниям разума на объяснения, сам вкладывает сюда свою «гордость, чтобы быть в состоянии научно» обосновать свой прогресс с помощью учения о расе и наследственности — однако через грубую метафизику «жизни», которая все объясняет, ибо нигде не ставит вопросов, которая понятна каждому, ведь никто не мог бы признать, что он себя самого не должен знать как «живое существо», немедленно перетолковывающее всякое «новое» в нечто известное, коль скоро оно также есть лишь «проявление» жизни и народа. Но вследствие чего первое осмысление и постепенное прислушивание ввергаются в это ослепление, <присущее> «биологическому» мышлению? Вследствие знания об *отношении* человека к сущему как таковому в целом — вследствие вопрошания о сущностной основе этого «отношения», которое может быть так названо лишь поверхностно, в первом приближении. Но это зна-

ние и его сила изменения (Verwandlungskraft), похоже, остаются бессильными — в самом деле, они никогда не смогут «воздействовать», но должны изменять — т.е. создавать сущностную основу для возможностей воздействия (Wirkungsmöglichkeiten).

96

70

Если «мыслители» лишь тогда сообщают свои мысли, когда они испытали и расспросили (durchfragt) длительную нужду скрытого Бытия, они должны слиться в малую форму простого, откуда может вновь возникнуть редкость говорения, основывающего историю. Но почему сейчас «нужда» всегда имеет только искаженный облик «*потребностей*», идет ли речь о «состоянии науки» («Stand der Wissenschaft»), которое ставит задачи, или о стремлении приобрести значимость и господствующее положение среди писателей, или о приятном ощущении беспрепятственного продолжения деятельности, надежной и обычной? Является ли это лишь следствием колоссального равнодушия или же за всем этим стоит еще непознанная сила впутывания человека в его историографию?

71

Непомерные требования суть источник богатства в душе — и особенно если они становятся знаками-намёками изначального, которое требует от нас прыжка и обличает расчет в его недостаточности.

72

Если «наука» — чем основательнее она продвигается вперед, чем шире используются ее поучения — дол-

97

жна делать *знание* (Wissen) все более избыточным, ведь в пространстве твердо установленной «истины» вполне достаточно хороших и лучших знаний (Kenntnisse), — <то> «вера» в «науку» (в ново-европейском смысле) есть подрыв осмысляющего вопрошания. «Наука» — первый «поборник» «догматизма»; это есть внутреннее следствие ее ново-европейского притязания на овладение сущим в смысле предметного.

73

Сейчас можно услышать, будто философы до сих пор все делали «неправильно», поскольку (якобы) учили, что человек есть только наличествующий для себя «индивид». Эта «критика» философии слишком скудна, чтобы влиять, вызывая сочувствие. Подобные авторитетные высказывания просто бессмысленны. Чего только не приходится брать на себя и нести дальше «жизненному пространству» немецкого человека. Что станет с народом, которого потчуют подобными беспочвенными общими местами? Достаточно <ли того>, что многие лишь проходят мимо этого, чтобы укрыться в своем прошлом?

74

Дородные и всем довольные <люди> (Die ganz Behäbigen) полагают, что подобные «речи» не имеют значения; это самый дешевый путь, чтобы защитить собственные тривиальности от всяких помех. Разумеется, всякое «опровержение» здесь бесполезно. Однако следует знать, что для нас, новоевропейских людей, означает *эта возрастающая жажда об-*

щих мест — какие процессы поддерживают эти тривиальности и позволяют считать их тривиальными.

75

Народ не имеет отношения к Бытию, если он вместе со своими учреждениями и мероприятиями не может погибнуть, дабы из этой гибели возникло начало созидающего сущность поэта и выпрашивающего Бытие мыслителя. Но это не означает, что «индивид» предшествует «сообществу», ибо именно эти индивиды в первую очередь приносятся в жертву; пожалуй, против этого говорит следующее: обоснование Da-sein — как места идеи и места отказа Бытия и, следовательно, основы промежутка (Zwischengrund) для богов и людей — есть необходимость <, исходящая > из Бытия, бытийствующая в себе, превосходящая все цели (zwecküberlegen). (См. S. 116.)

76

99

Почему *Бытие* на длительное (по человеческим меркам) время препоручает сущее ему самому — т. е. разворачиванию (Ausfaltung) и вырождению (Ausartung) определенной сущности? Почему это <происходит> в таких масштабах и столь насильственно, что Бытие забывается, как и Ничто?

77

Бытие никогда не является «задним планом» (Hinterwelt) сущего, — но скорее уж постоянно не замечаемым передним планом — как бездна. (Основанное: отрешенное открытое.) Сущее не есть также одно из явлений Бытия — оно <Бытие> само есть сущее, — но, будучи таковым — бытийствуя в бездне, —

закреплено главным образом в «основах» (Gründen), которые опираются на ложное понимание бытия, делая его высшим сущим. «Идеализм» «ближе» подходит к Бытию — поскольку он вообще с ним считается; но поэтому он является одновременно и более глубоким непониманием его сущности, поскольку реализм тогда «есть» все только «сущее», даже не используя высоту и силу непонимания.

Бытие: лишь с трудом мы преодолеваем платонический образ мысли, который остается тут и в его переворачивании — и все же — от этого зависит всё — особенно тогда, когда распространяется лишенное мысли мышление и мнит использовать «понятия» и «идеи» лишь как вспомогательное биологическое средство.

78

Нужда: что Бытие находит собственную истину и как <оно ее находит>, а последняя находит свою сущность в некотором основании. Почему нужда является именно этим — бытийствованием Бытия? Потому что Бытие единственное, что когда-либо допускает сущее как таковое, и потому что это единственное — как самоскрывающееся в собственной сущности бездны — наиболее подвержено опасности из-за видимости бытия, которую всякое сущее ставит перед собой и распространяет. Без следа истины (Основывающего просвета) Бытия отсутствует мост, дарующий сущность, между богами и человеком — Бытие есть нужда, вырастающая выше всего, когда безнуждность (при которой любая нужда не познается на опыте и не предвидится, и даже более не становится предвидимой) как оставленность сущего Бытием достигает господства, и эта оставленность сущего, не зная о нем <господстве>, искажа-

ется (umgefälscht) в наконец-то достигнутую близь самого «действительного» — в смысле напирющей в себя и движущейся дальше «жизни» как таковой.

Вы-спрашивать нужду, мысль раскалять ее сокрытое, — в этом сущность философии; т. е. не делать какие-либо человеческое желание и потребность, какое-либо влечение поводом (Anlaß) для его устранения или удовлетворения в «мировоззрении», но в самом Бытии узреть нужду и ее основание и поэтому не воспринимать «нужду» в расчитывающем значении простого затруднительного положения и трудности; нужду — как причину — необходимого — возможного и свободного — следует вымысливать лишь в базовом настрое удивляющего от-вращения (Ent-setzen). Это слово обозначает якобы только нечто «человеческое» — и все же сущность самого человека может существовать лишь как постоянство (Beständnis) указанной нужды и тем самым также как уклонение от нее и ослабление именно ее нежнейших и тишайших знаков-намеков.

101

79

Историография. — Правильный подсчет «пользы и вреда истории для жизни»¹⁰ не достаточен и не является больше решающим вопросом, ведь достойной вопрошания является не историография, а «жизнь»; но «жизнь» в свою очередь не в отношении ее цели, а в отношении себя самой: составляет ли она сущность человека и его сущностную основу и может ли «жизнь» вообще как бытие сущего быть

10. [Nietzsche: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. A. a. O.] — Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. Там же. Перевод Я. Бермана.

102 определена; в состоянии ли человек вообще ставить этот вопрос и дорос ли он до того, что наиболее достойно вопрошания. Направить на это упорно-единственное (ausdauernd-einzige) осмысление означает вступить на первый путь к выпрашиванию нужды и разрушить безнуждность.

80

Нужда — то, что и как Бытие основывает собственную истину, — является внутренней бездной самого Бытия, что вынашивает в своей сущности высоту всего высокого и глубину всякой глубины и широту всякой широты, всякому существу позволяет являться как ничтожное и тем не менее само остается только предоставлением (Einräumung) времени промежутка для богов и человека. Под предлогом того, что он собственными силами противостоит существу и принуждает его к подчинению (Botmäßigkeit), вырывая у него его последние тайны и таким путем повсюду отваживаясь выходить на простор, новоевропейский культурный человек все больше высматривает для себя прибежище, защищающее его и постоянно дающее ему занятие: исчисляемость и устрояемость (Berechenbarkeit und Einrichtbarkeit) всего является защитным покровом, который он заранее накинул на все. Никогда страх перед сущностно достойным вопрошания не был сильнее, чем в эпоху жадного до успехов человека, который уже заранее предначертал и просчитал главные линии своей историографии, как когда-нибудь он — т. е. в последующие десятилетия окончательного господства историографического человека — будет пребывать в историографии. Но те, кто не может одобрять эту эпоху, хотя и пользуется ее успехами, обзаваются подстраховкой в виде бег-

103

ства в церковную веру, ссылаясь на то, что некогда было историей, поскольку оно ее такой создало (weil es solche schuf). Всюду — уклонение и даже еще «борьба» среди самих уклоняющихся, всюду — не смотря на большое привлечение «веры» самых различных видов, глубоко спрятанное недоверие к непонятому определению исторического человека, <состоящему в том,> чтобы с помощью настроенного бытием изменения его сущности поднять (ersteigen) уровень его сущностного призвания — взять на себя роль стража истины Бытия.

То вхождение человека в сущее, вследствие которого всякий горизонт возможного, а притом и сущностного вопрошания-за-пределы-себя съезживается для него до полного исчезновения, достигнет своего завершения тогда, когда человек как историографическое животное вернет историографию в животное состояние и подчинит ее ему и объявит базовой действительностью жажду жизни (Lebensdrang) как таковую. Жизненность жизни, провозглашенная таким образом, есть смерть всякой возможности добыть когда-либо в борьбе для человека истину Бытия хотя бы только как вопрос.

104

81

Ницше не осознавал, что его переворот платонизма, т. е. установление (Ansetzung) жизни как исключительной базовой действительности, которая также ослабляет различие посюсторонности и потусторонности, по сути противоречил его сокровенному намерению <создать> высшего, удачного человека (великие экземпляры); ибо упомянутое установление оправдывает массовость живого и его жажды жизни как таковой; но признание ее (массовости) в качестве основания и опоры для индивида есть

105 только видимость, поскольку сами индивиды могут осознавать себя сразу лишь как уполномоченных «жизни», а значит, <действующих> *ради* масс и их блага и счастья. Для их собственной воли остается только отзвук «жизни» и ее усиления, и всякий «живущий» как таковой будет заявлять претензию на право жизни, и это растущее притязание будет усиливать «жизнь». Иными словами, возможное свободное пространство жизни «за пределами ее самой» становится все более узким, поскольку оно уже по сути — после возникновения жизни — есть не что иное, как нужная жизни «иллюзия» и даже только явление ее, которое может исчезнуть в тот момент, когда это станет обременительным самому живущему. Человек — как историографическое животное — в результате того, что животность сущности сущего провозглашена (как жизнь), будет историографически развивать свою собственную сущность «под» животного — т. е. воля к власти как таковая есть непременно повторение одного и того же, причем так, что оно даже будет становиться все более историографическим — т. е. техническим — т. е. неважным. Поэтому сейчас нужны «знатоки Ницше», достаточно хитрые, чтобы своевременно замаскировать подлинную истину этого мышления под «лозунгом» — спасти великих мыслителей для 106 «народа»; это означает: обезопасить «народ» от великого мыслителя и всякую область, где возможна достойность вопрошания, «удостоверить» как несуществующую. Вот это настоящая «политическая наука».

В результате потрясения *метафизики* (приоритет сущего перед бытием, так что это добавление и дол-

жно стать идеей и идеалом), будь она платонизмом или его переворачиванием, подорвана сущностная возможность «культуры». Всякое мышление в «культурных» идеалах и формах и даже «культурных» программах является сегодня всего лишь закоснением человека в забвении бытия, уже давно овладевшем им, как *новоевропейское* следствие начавшегося в Средневековье и в Античности — *после* их великого начала — оставления бытием сущего. Забвение бытия авторитетно выступает, в начале Нового времени, в форме «абсолютной достоверности», и тем самым в форме, которая имитирует как раз противоположность и в последующие столетия распространяет эту имитацию, ставшую само собой разумеющимся явлением. Забвение бытия закрепляется преимуществом человека как Subjectum.

83

107

Привычное понятие *веры*: убеждать себя, что насытился в своих и без того слабых притязаниях на вопрошающее осмысление сущего и отношение к нему; подобное насыщение принимает слепых за зрячих. Для внутренней подготовки этого вида веры необходимо постоянно возвещать, будто вера есть самое трудное, тогда как она — самое удобное.

84

«Наука» в качестве «идеала» познания может быть двусмысленной. Наука может означать: простое знание, и объяснение еще *не* есть познавание — оно начинается лишь в сущностном — вопрошающем — решающем *знании*. «Научность» есть таким образом только название для позиции, которая всю рассчитывающую «науку» оставила позади себя как «по-

зитивное исследование»; но это название выражает лишь беспомощность, поскольку «наука» со временем обрела другое значение, согласно которому не *знание* сущностно, в смысле наброска сущностного основания сущего (как дерзание на истину Бытия), а отказ от такого знания в пользу *scientia* в значении *science*, объясняюще-овладевающего рассчитывания именно предметно полезного и значительно (*Belangvolles*).

108

Многозначность и произвольность подобных названий (вера, знание, наука, культура и т. д.) — это уже не просто колебание внутри обоснованного в себе пространства значений (ведь всякий язык изначально обладает этой амплитудой (*Ausschläge*) значений как сущностной силы и не может быть никакой знаковой системой, тем более «нормированной»), но признак лишения корней истины Бытия — в том случае, если уже существует укоренение в Бытии; это следствие того, что «язык» и «мышление», «понятие» и представление психологически-биологически сведены к средствам организации освоения жизни и овнешнены. Это не означает, что нельзя «объединиться», признав сущностные цели и их обоснованный статут, но означает, что вообще основанный на опыте взгляд (*Erfahrungsblick*) на сущее путается, и эта путаница выдается за безопасную, поскольку непосредственная польза оправдывает все и вся, а «вред» и «промах» как таковые не принимаются в расчет.

85

109

Каким образом начиная с XIX века (вторая половина) «жизнь» обрела ранг всеобъемлющей действительности? Во-первых, благодаря философии Шопенгауэра — несмотря на ее платонизм; затем через

переворачивание платонизма, проведенное Ницше, но прежде всего благодаря бессильной мнимой сущности всех «идеализмов» (учение о ценностях), благодаря само собой разумеющемуся и доступному из всех <видов> «позитивизма» для поднимающихся масс, — и, наконец, благодаря господству «переживания» вместо опыта и осмысления. Сведение жизни к жизни народов и рас является одновременно следствием <разного рода> национализмов и новоевропейской культуры. Эгоизм вообще — который не ограничивается индивидуальным «я» (Einzelnich), причем менее всего им, — раскрывает свои значительные возможности лишь в «я», т. е. в субъекте общности. Само собой разумеющаяся ссылка на «жизнь» как естественное и единственно действительное, дарующее всему пространство и свет, стала очевидной, так что она уже больше не предлагает определенной опоры для осмысления, но обрела свою высшую надежность в затертом лозунге.

86

Времена, в которых нуждаются немецкие мыслители, чтобы быть понятыми — *в их существенной непонятности для обычного рассудка*, — всегда долгие времена, — но сейчас они, возможно, сделаются вообще необозримыми. Но что, если осмысление этого «факта» — неистребимый остаток историографического расчета? Те «времена» <для нас> безразличны, поскольку взяты еще из последовательности «хронологической системы». Мы должны подумать о том, что поэзия и мышление заключают в себе свои собственные времена, никогда не дающие возможности судить о продолжительности влияния и дате, когда на них <поэзию и мышление> обратили внимание или лишь встретились с ними; здесь

111 также историография втискивается между временами рассчитывания и временами истории. Времена истории возникают всякий раз только из просвета Бытия и сами являются лишь способом, каким этот просвет спланирует свое свободное пространство. Нынешнее «время» уже *безысторично*, причем с необходимостью, — поскольку для Бытия истина остается запретной и человек, хотя и отдан на откуп организации и оглашению гигантских махинаций, но нигде не удостоен пространства сущностных решений и входа в них. «Культурная» политика и вообще всякое мышление в «культурах» (см. S. 106) является нынче той формой, в которой человек якобы творит «историю», но в действительности приближается к безысторичности в обличье безусловного господства историографии.

87

Вопрос о *бытии* — это вопрос, который наталкивается на сущность истины и познает ее принадлежность самому Бытию. Вот почему вопрос о бытии известен как выпрашивание единственного, которое не терпит никаких подпорок и должно оставаться без защиты, для которого *нужда* является сущностью и по ту и по эту сторону недостатка и достатка. Бытие есть нужда, в которой нуждаются боги для своего бытийствования и которая одновременно принуждает человека к изменению его сущности < чтобы заняться > основанием (Gründerschaft) истины Бытия. Нужда как основа вынуждения и принуждения является, если и мыслима как лишение, всегда лишь тем, у чего «отсутствует» выведенное и основанное, объясненное и подчиненное, поскольку во встречном движении о-своения (Er-eignung) она указывает богам на их сущность

и забрасывает человека в Da-sein, чтобы в подобном разделении (Ent-scheidung) и широчайшем отбрасывании их друг от друга — принудить их к изначальному взгляду друг на друга.

Единственное, что необходимо, должно быть как таковое высшей нуждой, которую в человеческом словоупотреблении можно было бы назвать «блаженством», если бы за этим словом, немедленно внушающим всем мнениям представление об «идеале», не таился бесконечный соблазн грубейших ложных толкований. И потому это мнение, разумеется, думает при слове «нужда» только о «злосчастном, пагубном» (das Unselige), — т. е. рассчитывает на некий «идеал», исходя из подчиненного ему состояния чувств (Gefühlszustand). Однако «нужда» здесь слово самого Бытия и его бытийствования. И соответственно, «забота» — это не жалкая озабоченность и мрачное препровождение «жизни», а имя первого робкого отзвука Бытия в сущности и как сущность Dasein. Вместе с тем, пока мы мыслим «метафизически»-историографически и сравниваем взгляды и рассчитываем точки зрения и при этом еще «мировоззренчески» «переживаем», мы не догадаемся об области истока, из которого в постановке вопроса о Бытии «выспрашивается изначально-начинающая *нужда*» и «забота» перемещается в <сферу> знания. — Коль скоро требуется по какому-либо пути *непосредственного* понимания (Verständigung) подвести к области Бытийно-исторического мышления, пусть удастся умолчать о «нужде» и «заботе»; (и при таком подходе «Бытие и время» оказывается чересчур *непосредственно* преждевременным — не говоря уже о других «недостатках»), ибо сегодняшний человек еще слишком легко «мыслит» все бытийствующее и *бездонное* в представлениях о том, что могло бы нанести

112

113

ущерб его комфортно доволеству и уверенности в успехе и бросить на них тень. Короче говоря, он рассчитывает исходя из *сущего* и только с ним; *какое дело ему тут до непомерного требования Бытия* — как он должен хотя бы только догадываться, что это требование заключает в себе полноту простоты всего изначального? Откуда ему знать, / *приходя сюда* (из занятий сущим) /, что нужда как без-дна есть сама свобода — как зачинающееся ликование, с которым из отдаленнейшей дали их угадываемой собственной сущности устремляются друг к другу боги и человек и все же из-за странного благородства их собственной сущности застывают в от-стоянии про-никновенности (Innigkeit).

Вопрос о бытии — это не само начало, а набат, зовущий приготовиться к тому, что лишено защиты и опоры, где только толчок нужды находит время-свободное пространство. Но в пределах горизонта историографического животного мы постоянно уступаем опасности, вместо того чтобы то и дело 114 бить в набат, т.е. оставаться при простом осмыслении и подготовке той готовности распространять некое учение — по крайней мере кажущееся таким — объяснение, которое, возможно, навесит на «человека» новые или старые «понятия» и подбавит писанине дальнейший материал. Но упомянутый «набат» есть отзвук (Anklingenlassen) тишины осмысления (см. S. 75 сл.), для которого требуется собственное знание: чем изначальнее вопрошание, тем замолчаннее остается говорение; чем реже оно, тем нужнее указание на происшедшие — но не прошлые, — а лишь будущие начала (первое начало западноевропейского мышления; совершенно иное начало Гёльдерлина; признак перехода в мышлении Ницше, несмотря на своеобразный откат во всецело прежную, причем ушедшую в прошлое

метафизику — именно в результате «переворота» и «переоценки»). Чем сдержаннее это указание, тем решительнее выдерживание (Aushalten) в переходе и преодолении видимости уже возникшего начала.

88

В сущности историографии заложено откладывание решений и уклонение от областей решений; поэтому, когда историография захватывает сущность человека (как историографического животного), она являет потребность в длительном затухании (Auslauf) «истории» этого человека; это затухание предстает как гигантское будущее и вовлекает в себя все «стремящиеся к строительству» силы — выстраивается гигантская фабрика (Werk) полного разрушения всякого возможного моста в нужду Бытия, — но все это в горизонте удовлетворенности тем, будто всюду народы находятся на взлете и «мир» меняется, — однако изменение состоит лишь в устранении еще существующих маскировок (Verhüllungen) их уже решенной сущности, — в которой махинация сущего обладает преимуществом и требует от человека «переживания» жизни, теперь же махинация должна <предстать> в ярком свете общей публичности.

115

89

Искусство — будучи *первоначальным*, грядущим (ist *anfänglich*, *künftig*), требует оправдания только «произведением», поскольку произведение вносит *истину* (Бытия) в сущее и таким образом приводит сущее к нему самому как сохранению Бытия, — чтобы последнее случалось как о-своение (als *Eg-eignis sich ereigne*). Вот почему произведение <нельзя

116 рассматривать» как *достижение*, а достижение — как «продукт» (*Erzeugung*) и совершение «жизненного акта» — все это относится к прошлой истории метафизики. Ницше не вышел за пределы истолкования искусства и художника <в духе> метафизики жизни. С другой стороны, сам по себе дешевый акцент на «произведении» как таковом ничего не значит, если Бытийно-историческая сущность произведения, а в особенности поэзии, — не выпрашивается и путем этого выпрашивания не совершается изменение человека.

90

Понимать Бытие как «нужду» не означает того, в чем «есть нужда» (*was «not-tut»*) — скажем, в идеалистическом смысле требуемого условия для схватывания сущего в его предметности. Бытие «есть» и только Бытие «есть» изначально — в нем «нет нужды», оно *принуждает*; Бытие не соответствует какой-нибудь потребности, — но является бездной всех сущностных настроев, которые, будучи расстроенными, спасаются бегством в уродство голых потребностей и, как таковые, претендуют на человека.

91

117 *Ницше*: решающее преодоление Ницше (а не какое-нибудь, как правило, нефилософское его «опровержение») никогда не может быть проведено непосредственно; более того, оно состоит в потрясении (базовом изъятии) западноевропейской метафизики как таковой; вследствие этого установление «жизни» как сущего беспочвенно — поскольку «сущее» вообще утрачивает приоритет. Вместе с пре-

одолением этого установления «жизни» отпадает то, что должно составлять его сущность: воля к власти; и то, что осуществляет его способ быть: вечное возвращение. Преодоление метафизики — это потрясение платонизма — т. е. платонической философии и ее истории, потрясение всякого переворота платонизма и, наконец, устранение всякой сферы подобного переворота и установления *Идеа* в качестве сущности. Любая другая полемика с Ницше бесплодна и поверхностна и лишь имитирует схватку. Особенно это относится к любой полемике с Ницше, которую ведет христианство, если оно еще действительно существует, — такая полемика — просто дурная шутка, поскольку грубый платонизм здесь только противопоставляется его отражению.

Почему Ницше в результате борьбы против современной биологии (дарвинизм — борьба за существование — естественный отбор) все решительнее загоняется в его метафизику жизни? Можно ли его загнать туда — или же он не примет бой, потому что он уже благодаря Шопенгауэру и Гёте и романтикам прочно обосновался в метафизике «жизни», т. е. в таком истолковании сущего в целом, при котором и для которого «жизнь» составляет фундаментальную действительность. Решающим для метафизики Ницше является переворот платонизма (в первую очередь Шопенгауэрова) и тем самым включение не-чувственного (духовное — гений и его творчество) в саму жизнь. Но этот переворот заключает в себе все более решительное основывание всего в «жизни» *как таковой*, поскольку она не просто жажда и натиск, — но *созидание* и *подъем* и тем самым делает чем-то привходящим всякое целе-полагание. История есть только одна из форм «жизни» — т. е. *Physis* в буквальном смысле. Жизнь — как чистый созидательный <выход за пределы себя> (*Übersich-*

119

hinaus) — навязывает усиленную жизнь (in gesteigertes Leben drängen). Воля к власти. В сущности не исчезающая (das Entrückungslose) и все включающая в свою туманную атмосферу; *горизонт* — но именно согласно буквальному пониманию (Wortverstand) как замыкающе — ограничивающе — / не открывающее перемещение в Бытие /, так что отсюда вообще определяется в первую очередь сущность человека и граница всего живого. Оправданный «страх» перед всяким возвратом к платонизму и лишь *наполовину* продумывание его (без предвосхищения вопроса о бытии) все исключительнее загоняли Ницше в простое восхваление жизни — как усиление власти; т. е. отгоняли его от вопроса: не следует ли определить человека в его сущности *еще* более изначально исходя из отрешенной и открытой подверженности бытию — как событию, — в результате чего разрушена одновременно и в равной изначальноности всякая возможность платонизма, но также всякая антропологическая метафизика «жизни», — да и метафизика вообще и тем самым уловка «опровергнуть» Ницше с христианских или политических позиций, например путем возврата в расплывчатое вагнерианство.

Понятие «горизонта» у Ницше имеет, согласно историографической традиции и в связи с учением *Лейбница* о перспективах (point de vue), всегда смысл ограничения и сужения и тем самым «жизненной» безопасности. (Однако в «Бытии и времени» «горизонт» понимается как перспектива (Aussicht) — как открытость и свобода прорыва (Entrückung) — как принадлежность к самому бытию — (понимание бытия, Seinsverständnis), — но это не «идеализм», который забывает о «жизни» и пренебрегает ею, — но совершенно другое начало определения человека из основы Da-sein. Все это заложено *до* всех антро-

пологически-биологических постулатов и направлено исключительно на вопрос о бытии как выспрашивание истины Бытия.) Ницше настаивает на характерном для его мышления чистом исходящем из себя «действии» («Aktion») самой усиливающейся «жизни», а в решающем — в установлении и истолковании «этой» жизни он все же является насквозь ре-активным: он мыслит исходя из противопоставления Шопенгауэру (жизнь как голая алчность) и Дарвину (жизнь как сплошная борьба за существование); из противопоставления Гегелю и гегельянству (история как действительность разума — его цели и намерения); из противопоставления Платону (установление чувственного («жизненного») — как μή ὄν).

Все противопоставления впадают в одно: чистое утверждение не замечающей себя, не думающей о цели жизни как таковой. Но разве эти противопоставления не вытекают из этого более изначального «да» — разумеется — но этому «да» не нужно разворачиваться как «да» в сущее таким способом — ре-активно. Почему «да» жизни как сущему не становится утверждающим вопросом о сущем как таковом? Почему Ницше остается *в рамках* метафизики? Почему он не задается вопросом различения сущего и бытия, в чем в первую очередь и уже коренится вся метафизика, предоставляя приоритет сущему (и у Платона εἶναι (бытие) как οὐσία (сущее) есть ὄντως ὄν (истинно сущее))? Почему Ницше вновь мыслит всю метафизику <исходя> из перелома ее господствующей формы? Потому что он <Ницше> должен быть концом метафизики. Откуда и каким образом мы можем это знать? Из базового опыта более изначальных решений в самом начале. Но подобный опыт находится под знаком-намеком Бытия. Как осмысление начального он должен от-

120

121

казаться от заимствования всех последующих форм и путей и в толчке к выпрашиванию Бытия испытать свое неисчерпаемое.

Ницше есть последнее и величайшее и грубейшее, а потому опаснейшее торможение и замедление первоначального вопроса о бытии (не о сущем, которое он в соответствии с нормами своего времени *тоже* называет «бытие»); поэтому он есть конец — что означает: начало длительного затухания (Auslauf), в котором все перемешано и выделяется только нужное — служащее пользе. С Ницше начинается решающий отрезок Нового времени. (См. S. 67 слл.)

122 Масштаб мыслительного суждения, которое всегда есть определенное — отстраненное (abständige) — почитание кого-нибудь единичного (eines je Einzigen), может также в случае Ницше быть взят только у него самого. Мыслительное почитание исходит из глубиннейшей необходимости признания — «да» сущностному, — что не имеет ничего общего с одобрением или даже согласием. Отношение к авторитетным мыслителям редко является мыслительным, а чаще всего «научным» (в соответствии с правильностями и неправильностями — пересчитывающим), или мировоззренческим (в соответствии с базовыми воззрениями — без отхода к более изначальному вопрошанию — умалаяющим), или «художественным» (в соответствии с писательским — конструктивным и творческим вкусом — уважительным). Все три пересекаются, и путаница путает мышление и сдвигает подлинную историю мышления и его ничем не нарушаемую будущность за пределы простого отношения изначального почитания.

Осмысление: мужество двигаться по следам собственных пред-посылок (Voraus-setzungen) к их основанию и вопрошать целеполагания в отношении их необходимости. Если сегодня кто-нибудь делает попытку «осмысления», оно вскоре завершается «психологически»-«характерологически»-биологически-типологическим дроблением, — т. е. скучным и дешевым возвращением сущего и «жизни» к своего рода «переживанию» и его побудительным причинам и потребностям.

Кажется странным (befremdlich), что осмысление может выходить к вопрошанию чего-то совершенно другого, <к вопрошанию> бытия и его истины и их основания и бездонности — так что осмысление как само-осмысление не будет иметь ничего общего с оценкой подоплеки переживаний; форма этого дробления осталась даже после того, как вперед выдвинулся еврейский «психоанализ». Эта форма сохранится, пока <человек> будет считать себя человеком переживания (Erlebnismensch). Но пока осмысление в мыслительном смысле невозможно.

Почему Бытие бессильно перед сущим? Потому что человек отвязался от Бытия и отворил предметному и данному (Zuständlichen) последние двери своей публичной несущности и от этого впускания «сущего» получает удовольствие. Связано ли это с произволом и эгоизмом несущности человека, или они являются замаскированным под колоссальные достижения произволом только продолжающей привлекать (fortreizend) видимости, скрывающей принуждение Бытия, которое человека (еще не ре-

124 шившегося стать стражем истины Бытия) вынуждает к <принятию> решения, коль скоро отпускает его в указанную отвязанность? Что означает, что *Бытие больше не предъявляет существу непомерных требований*, отказываясь от «характера» (Gemüt) как просто «души» в пользу «переживаний» «жизни», вместо того чтобы забросить его в сущностную возможность Da-sein как основы измененного человека?

Является ли «заброшенность» человека в Da-sein уже предвосхищением забегающего вперед мышления, которому человек как историографическое животное более не способен следовать, поскольку свой страх перед Бытием и его достоинством вопрошания уже давно ложно истолковал в обратном смысле (sich zurückgefälscht hat), превратив в «героический реализм»?¹¹ Если человеческая *сущность* сузится, т. е. упадет в несущность отвязанности от Бытия, возрастет притязание «действительного» — «обеими ногами стоящего в действительности» человека. Почему не должны внушать ему его успехи, что случайностей не бывает и все является лишь делом «воли»? А что, если Бытие будет случайностью для всякого сущего, ибо является единственным не-обходимым (Not-wendige) — самой нуждой?

125

94

Пусть теперь, поскольку это актуально для сохранения своевременности, — энергично и с привлечением всей массы «литературы» и мнений об этом — «преодолевают» «экзистенциальную философию» ра-

11. [Ernst Jünger: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. Hanseatische Verlagsanstalt: Hamburg 1932, S. 34.] — Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли / пер. с нем. и послowie А. В. Михайловского. СПб.: Наука, 2000.

достным «опровержением», — со всей этой возней, однако, вопрос и внутреннее и единственное мыслительное притязание в «Бытии и времени» даже не предугадываются, но лишь закрыты — возможно, в этом есть своя польза, — так что подлинный вопрос еще на долгое время будет избавлен от назойливости нарастающего шумного бессилия мышления. Но тут имеется еще предварительное условие, чтобы она сама <назойливость> прекрасно себя чувствовала в ее собственном великолепии.

Между тем тайна сущностных мыслителей западноевропейской метафизики становится все таинственнее, раз любой сущностный <мыслитель> благодаря своему истоку уже избежал всякой опровержимости.

Что говорит Гераклит? Κύνες γὰρ καὶ βαῦζουσι ὦν ἄν μὴ γινώσκωσι¹².

А именно, что *собаки* как раз облаивают тех, кого не знают.

ПРИЛОЖЕНИЯ

1

Самое простое есть общее и его обобщение.

Познать его — из неспособности — несравнимо единственное в том же самом и сохранить его в его тайне — благодаря этому!

12. [Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von Hermann Diels. Erster Band. Vierte Auflage. Weidmannsche Buchhandlung: Berlin 1922, В97.] — «ибо собаки на того и лают, кого они не знают» (22 (97 DK)). Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. С. 197. — *Прим. пер.*

2

Один выпускник гимназии сказал по поводу моего доклада о Гёльдерлине в Мюнхене¹³: «Как он вовсе не затронул стихотворение! Как он создал фон, на котором стихотворение само собой сделалось видимым, вот настоящее искусство — делать видимым».

3

Сиять

Входить в свет
 Воспринимать сокрытое
 Принадлежать событию

—

Сиять — а не блеснуть.

4

«И со-чувствовать...»

«...а их жизнь, жарко-гудящая, тоже
 эхо от тени,
 как в точку горенья
 собрана. Золотая пустыня.

II, 249¹⁴

и потерянная любовь»

13. [Martin Heidegger: Hölderlins Erde und Himmel. In: Ders.: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. GA 4. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1981, S. 152—181.]

14. [Friedrich Hölderlin: Gedichte nach 1800. Hrsg. von Friedrich Beißner. Stuttgarter Ausgabe. Bd. 2.1. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart 1951.] — Гёльдерлин Ф. Огненный бег: Стихотворения, гимны, оды, элегии, песни, эпиграммы, наброски / пер. с нем. Владимира Летучего. 2-е изд. — М.: Водолей, 2016. С. 134. — *Прим. пер.*

5

πρώτιστον μὲν Ἐρωτα θεῶν μητίσατο πάντων
Парменид. Фрагмент 131¹⁵

(σελήνη) <Луна>

νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς...¹⁶
αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς ἀνὰ γὰρ ἡελίοιο 14, 15¹⁷
γαῖα ὑδατόριζονι 5a¹⁸

6

Витгенштейн — /

в одном докладе в Вене:
«Абсолют есть суждение»
т. е. высказывание¹⁹.

-
15. [Die Fragmente der Vorsokratiker. A. a. O.] «Наипервейшим из всех богов она смастерила Эрота...» (греч.). См. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. С. 293. — *Прим. пер.*
16. [Die Fragmente der Vorsokratiker. A. a. O.] «Прячущийся-ночью... обегаящий Землю по кругу «свет»» (греч.). (Аристотель. Метафизика, Z 15. 1040 a 31: [О солнце].) См. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. С. 293. — *Прим. пер.*
17. [Die Fragmente der Vorsokratiker. A. a. O.] «Вечно обращая взор к лучам Солнца» (греч.). — (Плутарх. О лице на Луне, 16, б. 929 А.) См. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. С. 293. — *Прим. пер.*
18. [Die Fragmente der Vorsokratiker. A. a. O.] Земля, «коренящаяся в воде» — См. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. С. 294. — *Прим. пер.*
19. [Ничего не известно ни о «докладе», ни о цитате, ни об источнике, которым воспользовался Хайдеггер.]

Michel, Wilhelm

Hölderlins Übersetzung eines Götternamens (Persephone = Licht)

Kunstwart Jahrgang 41, 2. 1928

S. 59—61

Гёльдерлин. Перевод «Антигоны» (стих 922 слл.) (St. A.):

«О, могила! О, брачное ложе! Подземное
Жилище, вечный страж! Туда отправлюсь я
К моим близким, из коих к мертвым
Великое число двинувшихся дальше
Приветствовал гневно-сострадающий свет»²⁰.

Элевсинские мистерии

«Мист после очищения спускался в подземный мир, подобно людям после смерти. Он проходил сквозь узкие проходы во мраке, пока не достигал помещения, где стояла лежанка, символизирующая мистическое бракосочетание с Персефоной, которая принимала его здесь. И тут вспыхивал яркий свет, освещавший ему дальнейший путь. Таким образом, Персефона в этом ритуале является всецело световым началом подземного мира. В тот момент, когда она приветствует странствующего по подземному миру, вспыхивает для него новый, сильный свет, анти-Солнце, которое разгоняет ужас от ночи смерти».

—
«Таким образом, перевод имени Персефона словом «свет» имеет глубокое и всеохватывающее значение. Миф здесь становится «более доказуемым», когда

20. [Friedrich Hölderlin: Übersetzungen. Hrsg. von Friedrich Beißner. Stuttgarter Ausgabe. Bd. 5. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart 1952, S. 242.]

Гёльдерлин глубочайшую идею древних мистерий и одновременно его собственной религии заставляет вспыхнуть в нем <мифе>, примешивая к туманному, мрачному слову тайну радости. Пасмурная Персефона, царствующая в застывшем мире праха и теней, была возмутительна для жизни, пышущей в нем <?>, и дважды возмутительна именно в устах этой Антигоны, живительная любовь которой уже отважилась так далеко пройти в царство теней. Так смерть становится «продолжением» и «проходом», а Персефона — богиней антисолнца. Слово «свет» для властительницы подземного мира срывает обманчивую видимость конца и оцепенения, налагая над смертью всепокрывающие небесные своды вечной жизни».

8

αὐδάω

говорить — называть — звать, призывать

σὺμμαχος

содействие (богов)

9

Передаваемое традицией закосневшее мнение

<будто> сущее «есть» бытие

|

присутствуй как

и

сверши

но

бытие «есть» — сущее

происходит (вещь)

(Но это не по-платоновски.)

10

«не в водоворот мышления»

—
 собственная сфера опыта

без мышления — без немого само-говoreния
 (Sichsagen) — и размышления.

/

Гёльдерлин:

«Срывают грозди, дразнят

тебя, смеясь,

Лозой убогой, что, качаясь,

В дикости бродит по тучной почве...»²¹

Ты мысли — поскольку ты на нее как на свое (субъективно) не претендуешь — |
 думайте!

«Об образе действия поэтического духа»!

III, 277—309²² | «язык»

В мышлении

11

Адекватность

Понимание

Озарение

как без ἀλήθεια!?

21. [Friedrich Hölderlin: Gesang des Deutschen. In: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. 4. Besorgt durch Norbert von Hellingrath. Propyläen-Verlag: Berlin 2/1923, S. 129.] — Гёльдерлин Ф. Огненный бег / пер. с нем. Владимира Летушего. 2-е изд. М.: Водолей, 2016. С. 68. — *Прим. пер.*

22. [Friedrich Hölderlin: Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes. In: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. 3. Besorgt durch Ludwig von Pigenot. Propyläen Verlag: Berlin 2/1923.]

12

Речь идет только о том, заметит ли кто-нибудь, почувствует ли, что халтура П<ауля>Х<юнерфельда>²³ подлая проплаченная<дрянь> и потому полна ложью, особенно там, где он будто бы расточает похвалы, — или кто-нибудь, вместо того чтобы рыться в вещах Х<айдеггера>, продумает и обдумает дело, о котором пытается размышлять Х. Все прочее есть незнание жуткой власти публичности и владеющей ею жажды мести.

13

Смерть

Гёльдерлин. Гиперион. Книга первая. Три последних письма

Книга вторая. Третье письмо

14

«Разве не всегда бывает так в конце, когда человек уже больше не рассеян и обращает внимание на детали, на современное, на счастье и несчастье, когда все уже решено, начало снова навязчиво присутствует тут, все это, что надо было бы предать забвению, чтобы двинуться дальше, переполненное полнотой и чересчур многообразной человеческой жизнью? И разве начало не ведет себя всегда как подлинное, не разрушимое, как сердцевина?»²⁴

Рахель Фарнхаген Х<анна> А<рендт>

160 сл.

23. [Paul Hühnerfeld: In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie. Hoffmann und Campe: Hamburg 1959.]

24. [Hannah Arendt: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik. Piper Verlag: München 1959.]

15

Мышление — страсть к бесполезному. Оно, как правило, считается ненужным. А потому не используется. Вот почему все нацелено на извлечение пользы — на достижение, и будет обходить мышление <стороной>. *Люди* (man) даже соответствуют таким образом мышлению — но лишь в отрицающем смысле.

16

Три «Г»²⁵ — Гераклит, Гегель, Гёльдерлин.

Событие: непостижимо — для рассудка
неразумно — для разума

выискивая соответствующее мышление — (*многосмысленно*) ведущее себя (*охраняя*) самоотречение.

17

«Естественный язык»

естественно = обычно-повседневно — т. е. *употребительно* — привычно.

Благодаря какой привычке? — в традиции, а она как определяется?

(естественно и <в соответствии с> *естеством* (Natur) вещи; «сущность» — естественный язык сущностный язык!)

[как назвать это?]

25. В оригинале немецкая буква 'H' (с которой начинается и фамилия Heidegger). — *Прим. пер.*

18

Тот, кто никогда не продумывал книги Г IV Z VII
Θ IX «Метафизики» Аристотеля на ее языке, кто
никогда, размышляя, не прошел до конца «Логик-
ку» Гегеля, никогда не сможет познать, что это та-
кое — мыслить сущее как сущее (das Seiende als Sei-
endes zu denken).

При этом речь идет не об ученых историогра-
фических знаниях философии прошлого — но о за-
вершенном языке современных эпох в их мировой
истории.

19

Если мы можем хранить ранние догадки, в долгих
поисках едва узреваемые, внезапно в фигурациях
какой-то разученной фуги — и в этом хранении обе-
регать непреходящее, а исходя из него приобщать-
ся к вечности.

[УКАЗАТЕЛЬ КЛЮЧЕВЫХ СЛОВ]

Da-sein 92, 98

бо[гу] 4

будущее 22 слл.

Бытие а, 21, 37, 49, 95, 100, 102, 111 слл., 123 сл.

вопрошание 91

воспоминание 40 слл., 67

эллинизм 27

«жизнь» 52 слл., 94 сл. 104., 108 сл.

Западная Европа 89 сл.

историография 2 сл., 37 х., 40 слл., 45, 64 сл., 70
сл., 86 сл., 96, 101, 109 слл., 114 сл.

историография искусств 43 слл.

- история 6 слл.
культура 106
метафизика 116
мир 72 сл.
молодежь 90 сл., 93
мышление Бытийно-историческое 62, 87
на[род] 13
настроение, настрой 44 сл.
наука 79, 97, 107
начало 39, 50, 71 слл., 91 сл., 126
Ницше 56 слл., 67 слл., 84 сл., 104, 116 слл.
Ничто 83
Новое время 102 сл., 106, 121
нужда 100, 102, 111 сл., 116, 124 (см. <Размышления> X)
осмысление 33 слл., 122 сл.
переход 70
почитание 15
произведение искусства 115 сл.
пути 51
«революция» 76 сл.
решение 7 слл., 64 сл.
техника 12 слл., 46 сл., 86 сл.
философия 51, 71, 75 сл., 78, 83 сл., 99, 100, 121
человек 1 слл., 66 слл., 97 сл., 104
язык 80

Размышления X

- а Эти «Размышления» и все предыдущие суть не «афоризмы» как свидетельства «житейской мудрости», а неприметные аванпосты — и арьергардные позиции в целостной попытке еще невыразимого осмысления для завоевания *пути* для опять-таки начального вопрошания, которое в отличие от метафизического называет себя *Бытийно-историческим* мышлением; решающим является не то, *что* представляется и образует в совокупности некое построение из представлений, а только то, *как* вопрошается и что вообще вопрошается о бытии. В этом вопрошании должно уделяться равное внимание почитанию существенных мыслителей и отказу от разного рода подражаний. Об этих требованиях не желает знать неуклонно возрастающая <в числе> «философская» писанина, ибо она еще может обеспечивать сбыт лишь за счет неосновательности того, что противоположно ее своевременности.

Вместе с ростом ни с чем не сравнимых политических успехов растет скрытость Бытийно-исторической нужды и обостряется отчужденность сущностного осмысления. Может ли народ одновременно обеспечить и то и другое или хоть одно после другого? Нет. Но следует отважиться на то и другое, в решительности их первоочередного (*vordergründig*) движения навстречу друг другу; ибо *история* является не тем, что историография подает как предмет, и не тем, что современность «переживает», — она есть след истины (а значит, вместе с тем блуждания (*Irre*)) Бытия.

Сущее в целом его западноевропейского опредмечивания — тяжелая, давно заколоченная дверь, за которой между тем утрачено и пространство, куда она должна вести. Ее надо взломать и сорвать с петель, чтобы явилось Ничто как первая подлинная тень Бытия. Кто сорвет сущее с петель его предельного очеловечения? Кто отважится знать, что необходимо только это?

Кто догадывается, что подобное знание и его подтверждение могут приложить закон взаимосвязи (*Fügungsgesetz*) его оснований к другой эпохе, что изначальное вопрошание является подлинным

господством, а не отсутствием ответов, которые постоянно оттесняют человека от борьбы за его сущность? Однако эта сущность есть та самая борьба вопрошающего основания истины Бытия.

1

3

К чему ясность понятия, если она не проистекает из прояснения темных мест и если темное вновь остается только неясным в смысле запутывания примитивного и не является неизмеримостью (*Unerlotbare*) некоей бездны, и если эта бездна не бытийствует как само *Бытие*, но лишь создает видимость непроясненного в форме неисследованного в области сущего? К чему мышление, если оно не становится риском того непомерного требования (*Zumutung*), которое выдвигается самим Бытием? Но каким образом некое непомерное требование создает свое время-пространство? Или же время-пространство является еще не основанным раскрытием того открытого, что берет начало в непомерном требовании?

4

Отважиться вступить с историей мышления в диалог и затем — исходя из него — кое-что *сказать о ней* обязан тот, кто сам должен быть мыслителем и кто происходит из этой истории. Вопрошающие возгласы мыслителей являются нерасслышанным отзвуком тех непомерных требований, перед которыми их ставит вопрошаемое бытие, так что эти возгласы не нарушают безмолвия открытости бытия, а, скорее, в проникновении создают ей замалчивание и хранят бытийствование бездны, из которой говорит всякое основывающее говорение и именование и рождается язык. Обычно и издав-

2

на в силу привычки историографической повседневности язык предстает как словоупотребление и языковая практика. Он считается покрывалом, накрывающим все сущее и из которого для любой вещи выкраивается заплатка (*aus der für jeglich Ding ein Lappen geschnitten wird*), поскольку с ним связана потребность обозначения.

Откуда это жуткое искажение, <из-за которого> то, что застраивает в себе пропасть бездны Бытия, уничтожается равномерностью позднейшего — и тем самым в повседневности всегда первого — уравнивания сущего и руководит всем мнимым осмыслением сущности языка, даже когда на место грамматики, основанной на логике предложения, пришли более гибкая «герменевтика», «эстетика» чувства выразительности и психология языковой мелодии и даже метафизика? Это искажение (*Verkehrung*) является не извращением (*Verkehrtheit*), а осадком изначального в сущем, которое дрейфует к оставленности бытием и больше не понимает изначального.

Оно является, если заглянуть в начало, обереганием и сохранением истока для сущностных решений <— выбора> между основанием некоторой истины Бытия и приоритетом сущего. Отчуждение (*Veräußerung*) сущности языка позволяет бесконечно усиливать письменность и словесность (в писанине и болтовне), так что исторически решающая поэзия и готовящееся мыслительное говорение как нечто совершенно чуждое однажды останутся в прошлом и таким образом подадут первый знак-намек в отношении того, что посредством махинации сущего не только не может быть побеждено, но даже больше не может быть отвергнуто. Перед чуждостью совершенно чуждого отступает даже отвержение, спасаясь в том, что ему привычно. Пути истока — из сущего сюда — в историографическом пересчете — всегда яв-

ляются окольными; т. е. те, кто думает об основании истины бытия, должны предвидеть окольный путь при господстве сущего и научиться выносить его, — они не вправе уклоняться от этого, но должны отваживаться на самое малое, сломить это господство на пути мышления и поэзии (an ihr auf dem Wege des Denkens und Dichtens zu zerbrechen). Вот почему также невозможно непосредственно «улучшить» язык и говорение. Здесь возможны — в силу несравнимости истока — всегда только обрывы или вершины.

4 И то и другое — это не два, — что зачастую и долго не понимали, — а то же самое. Но обрывы поэтому еще не являются тем, что при падении так неприятно и незначительно, они более сущностны, и их невозможно выдумать исходя из просто недостаточного. То, что язык столь властно распространяется в своей несущности (т. е. в его употреблении), может указывать на то, как от-решенно (ab-geschieden) бездна Бытия возвратила себе исток.

5

Мы должны быть готовы к тому, что человек уже не хочет и не может хотеть делать изначальный выбор (Entscheidung) между основанием конкретной истины Бытия и организацией махинации сущего для окончательного господства, поскольку он уже «решился» — уклоняясь от решения — на первенство сущего и в рамках сущего обеспечивает себе все, в чем он нуждается, ведь его «потребности» уже давно возникают и существуют вследствие приоритета махинации. Мы должны быть готовы к тому, что «потребности» душат всякую возможность знания о нужде Бытия и что исторически возникает состояние, которое станет отрицанием (Umkehrung) того времени, на которое пришлось начало первой истины

5

Бытия. Однако махинация сущего (т. е. господство сущности (Seiendheit) как махинация, которая принуждает к «переживанию» и нуждается в «жизни» как базовой действительности и «цели») не способна погасить Бытие. Лишь одиночество Бытия возрастет, его внутреннее сияние станет уникальнее и чище, а возможность взгляда богов и человека друг на друга будет еще более немислимой.

В этом повороте назад (Rückkehr) Бытие лишь обретет свою единственность. И только в высоком забрасывании редкостного знания конкретное Da-sein людей может порой еще лучиться в своем огне. Но даже дым больше не проникает как знак этого огня в замкнутую бесконечность общественных потребностей человека, который с растущей ловкостью приспособливает свою бесцельность к гигантским задачам и бросает все силы на их осуществление. Между тем остаются еще вопрошающие; но является ли утратой эта скрытая история отказа Бытия? Ни в коем случае — и совсем наоборот; мнение, будто Бытие сможет когда-нибудь встать как бы на место сущего или только заботиться о себе как об «идеале», было бы откатом в метафизику, — что гораздо больше способствует разрушению истины бытия. Только вот привычка к метафизическому «мышлению» настолько упорна, что мы изначальную сокрытость и редкостность Бытия — вместо того чтобы постичь их суть, — все еще и вновь искажаем, превращая в недостижимость некоего идеала, тогда как они составляют бытийствование подлинной истории.

6

Никто не знает основывающее слово, через которое в сущее забрасывается потрясение, а в силу его промежуточных причин вспыхивает Бытие. Или

же это слово отрезано принудительным (durch die Verzwingung) втискиванием в сущее? Возможно, сущее в продолжающемся упорядочивании предлагает нечто более приятное; удобство жизни растет — для чего тут еще Бытие?

Но Бытие не позволяет тебе задать подобный вопрос, столь уникальным является лишь оно само: *ис-ток, вы-прыг в прыжке* (Ur-sprung auf dem Sprung) (в смысле вы-прыгивания встречи богов и человека к их сущности, основывающей историю).

7

7

Что прежде всего возникает из Бытия, — это Ничто; Ничто «одновременно» <пребывает> с Бытием и все же только исходя из его сущности. И вот мы никак не можем постичь это самое чудовищное — принадлежность Ничто к Бытию.

Но только отсюда человек познает единственность Бытия и случайность всякого сущего; только исходя отсюда он вымеряет жуть оставленности сущего бытием, — то, что эта оставленность под видом высочайшей действительности размещается над человеком и всем созданным им. Что же тогда означает это, если для народа место мыслительного вопрошания (т. е. философии) заступает «география»?

8

Сущность метафизики: переместить бытие сущего в некоторое высшее сущее, являющееся либо нечувственно сверхчувственным — либо чувственным, которое сводит первое к простому своему проявлению или подсобному средству (Notbehelf), — тогда как метафизика сверхчувственного обесценивает чувственное. (Существенно: 1. *За-пределы-к-отдельно-*

му существу (Das Über-hinaus-zu-einem-Seienden) — направление μετά¹ в противоположное. 2. Подлинно сущее отождествляется с бытием. 3. Приоритет сущего как такового. (См. S. 55 слл. и S. 99.)

9

«Варварство» — преимущество культурных народов.

10

8

Если в народе имеются несколько сотен «поэтов» и несколько тысяч «художников», то нужно предположить, что у этого народа иссякла сила, т. е. сущностное решение в отношении поэзии и искусства, — но это потому, что оставленность сущего бытием была возведена в высшую цель «жизни». Среди тех многих (поэтов и художников) есть, разумеется, такие, чьи «произведения» демонстрируют прекрасное «умение» и проникнуты полной серьезностью, так что они приносят людям утешение, доставляют удовольствие и даже служат опорой.

Но этого недостаточно — это ответвления некоей «культурной» традиции, но не основатели и не «зачинатели», <действующие> из изначальнейшей нужды.

11

Штефан Георге и Рильке заслуживают высокой оценки, но их никоим образом нельзя использовать в качестве помощников при истолковании Гёльдерлина, поскольку они так и не приблизились к его ис-

1. После (греч.). — Прим. пер.

торическому предназначению и не доросли до него, да и вообще не могут с ним сравниться.

12

9 Спаси нас может только изначальнейшее осмысление — в нужду. Для всякого «счастья» всегда находится лазейка — даже если это только неприятязательность и отказ от чрезмерных требований. Спасители от «нужды» — разумеется <, есть такие,> — но спасители в нужду, — где они? Те, кто отваживается <вступить> в нехоженую и бесформенную область раскрытия нужды, которая, навязывая человеку свободу, принуждает его к вынесению бездны, — каковая нужда есть само Бытие. (Нужда «этого» бытия — это не нужда, в которой «находится» Бытие, но она и есть Бытие.) (См. Размышления IX.)

13

10 Возникнет ли тогда *образование* (т. е. изначальное — формирующее ограничение в только так и достижимой сущности), если образованность «образованных» в соответствующих формах сделают доступным для до сих пор «не-образованных», или тем самым необразованность только превратится в общественное «переживание»? Не истребляется ли тут всякая потребность в осмыслении образования? Почему мы настолько отклонились от того, что искали и набрасывали — в качестве образования — в эпоху немецкого идеализма? Почему то было уже не изначальным, а только попыткой немцев стать господами внутри Нового времени и для него? По какой причине «образование» и «культура» связаны друг с другом как определение новоевропейского человечества? Почему и в том, и в другой присут-

стствует — именно там, где они мыслятся сущностно и сознательно, — оттеснение изначальных решений? Потому что новоевропейская сущность человека уже подготовлена (*vorgebildet*) в его определении как историографически-технического животного и тем самым решено прохождение мимо непомерного требования, <связанного с> нуждой Бытия.

14

Мыслитель — это тот, кто *так* бросает отваживающийся на истину Бытия вопрос, не опираясь на отклик постоянного любопытства людей, всегда не задающих вопросов, что этот вопрос стоит как выступающая бездна посреди хорошо рассчитанного, ловко поддерживаемого и слывущего <прочно> стоящим на почве.

15

Обозначение камня, животного и человека с учетом их способа отношения к миру (см. Лекцию 1929/30²) следует держать в вопросительном модусе (*Frageansatz*), и тем не менее этого недостаточно. Трудность заключается в определении животного как «скудомирного» (*Weltarm*) — несмотря на оговоренные ограничения понятия «скудость, бедность» (*Armut*); не: безмирный, скудомирный, мирообразующий, но: *лишенный поля и мира, / изъятый из поля и мира, и мирообразующий-осваивающий землю / (feld- und weltlos, /*

2. [Martin Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit. GA 29/30. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1983, S. 261 ff.] Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир — конечность — одиночество / пер. с немецкого В. В. Библихина, Л. В. Ахутина, А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2013.

feldbenommen-weltlos, / und weltbildend-erderschließend /) — вот более подобающие варианты областей вопрошания. При этом обозначение «камня» как лишённого поля и мира требует вместе с тем и прежде всего собственного «позитивного» определения. Но как это вставить? Отправляясь, например, от «земли» — но затем всецело из «мира».

16

Величие (Größe): мы все еще считаем <его> величайшим и редко задумываемся о его сущности; следует различать два в корне отличных друг от друга «вида» величия: тот, который всегда нуждается в малом и противоположном для того, чтобы самоутвердиться и найти в себе самом подтверждение этого; и тот, который лишь носит это имя, поскольку он, основанный в себе, замолчанно обращенный к скрытому началу, не нуждается в доказательствах и отказывается от верующих, ибо открывается только знающим как основание истины Бытия. — Если малое становится все меньше, оно, наконец, должно — если только оно насильственно и достаточно тщеславно — однажды явиться гигантским.

17

Кто еще догадывается об убогости того, что сейчас культурное христианство занимается своим «сплочением» и «обновлением» на основе политической вражды — т. е. процесса, в котором оно непосредственно в своем предыдущем культурно-политическом притязании и таким образом опосредованно — как вера — указывает на свои границы, поскольку оно само под видом (unter Vorhalt) спасения «веры» делает значимыми свои притязания на управление

политикой в области культуры. Нет ничего легче и удобнее, чем быть сегодня «христианином» и вести себя как защитник христианского Запада. Но на основе этих якобы духовно-высоких позиций ничего не решается, — и это является причиной того, почему именно здесь «решение» превращают в лозунг. К чему решение там, где отрицается возможность *вопроса* — действительно свободно поставленного вопроса — и это отрицание делается исходным пунктом «решения» и в игру вводится затуманивание под маской спасения «духовного» и «культуры» во всех формах? Почему «христианству» так грубо и с размахом облегчают его темные дела?

Потому что все сегодняшнее — как новоевропейское — развивается на своей почве и в своих формах и упорнее всего именно тогда, когда налицо простые повороты; христианское в *новоевропейской* истории Западной Европы нашло свою возможность воздействия лишь как «политика» и при этом закрепились в сущности этой эпохи. Полагают, будто это есть сила и свидетельство веры и воздействие христианского Бога, а потому подтверждает «истину» христианского учения. Но по сути все это — только следствие оставленности бытием сущего, которая обуславливает постоянное мельчание человеческой *сущности* как Subjektum. Тогда человек хотя и не является христианином, но «остается» «религиозным» и «обращается» в соответствующий момент — ко «всевышнему». Или же он является «христианином» и должен отвергать «мир» и «власть», но все же выполняет свой долг на службе «культуре». Всякий есть всякое, и все суть в принципе «ничто» и все же действительны, причем каждый «действует» — и постоянно осуществляется любая поддержка культурного предприятия (искусство — «религия» — «наука» и т. д.) благодаря меняющемуся содержанию.

14 Но все это есть лишь слабый отблеск скрытого процесса — подлинной истории Бытия, о которой человек никогда не может рассказать, поскольку она вершит суд над ним. Но вот один знак: отращение к сущностному осмыслению вызывает посреди общей безвопросности высокомерную игру мнимых сил, которые находят свою укорененность только в самой «жизни». То же отращение, которое в подобной форме совсем не должно проявляться, приводит все к ситуации отсутствия решения, в пространстве которой борются якобы величайшие противники, обеспечивая, однако, лишь одно и то же: окончательное укрепление оставленности сущего Бытием. И то, и другое вытесняет новоевропейского человека в область его христианских и политических махинаций и делает его невосприимчивым к достойному вопрошанию и создает ему своего рода приятное ощущение, которое полезно для продолжения «продвижений вперед», происходящих уже давно. Так человек постоянно привязывается к нерешаемому — ибо в несущности тому же самому — вместо того чтобы отважиться на догадку, что в отказе от костылей и лазеек в рамках «сущего» не существует простого открытия (*Weg-geben*), но готовность к непомерному требованию Бытия.

18

Разворачивание силы (*Machtentfaltung*) *историографического* человека, т. е. прежнего человека как историографического животного, означает возведение его сущности в само собой разумеющееся. Сущность, однако, есть у-становливающее представление сущего в его предметность. Крайнее следствие господства историографического человека возвещает о себе тогда, когда он начинает у-станов-

ливать свое собственное настоящее время (Gegenwart) уже «историографически», иными словами: приготавливать как историю и управлять, заранее рассчитав, ее встраиванием в память и в традицию. Последствие этого господства «историографии» над историографическим животным приводит тогда к полному уничтожению возможности борьбы за истоки, золотой век беспрепятственного приоритета здравого человеческого рассудка начинает свою «вечность», историографическому животному, уверившемуся в своем историографическом преимуществе и таким образом лишь завершающему картезианское *ego cogito — ergo sum*, уже не нужно примерять к себе да и вообще вспоминать То, что ускользнуло в его наисобственнейшее *историческое* пространство уникальности. Теперь можно стереть из памяти всех предшественников, поскольку предшественничество и так уже означает лишь то, что, возможно, еще навязывается — как призрак — завершению более-не-пришедшего-вместе. Скоро так называемые немцы растопчут творчество Гёльдерлина, ведь то, к чему стремился этот мнимый романтический классицист, давно уже наступило. Несчастному было отказано в том, чтобы идти вместе; так что он должен «погибнуть» (*eingehen*). Это закон шага (*Schrittgesetz*) для продвижения вперед в эпоху начинающейся безысторичности. Ее счастье, что она из-за своей инстинктивной уверенности не догадывается о своей заброшенности отказавшимся от нее Бытием.

15

Несравнимость мыслительной ситуации *после* конца западноевропейской метафизики состоит не только в напрашивающемся теперь вопросе (об ис-

тине Бытия и о Da-sein), но и в способе необходимого говорения в эпоху новоевропейского лишения власти простого слова. «Положение» мыслителя является настолько чужеродным (fremdartiger), ибо сейчас больше нечего «исследовать» и отсутствует всякая необходимость объединить найденное и известное в некую «систему». Признак этого — чуть ли не массовое появление «популярно-философских» и «популярно-теологических» систем, которые пересказывают равно несущественное и не требующее решения, разве что в разном порядке и разной «степени» полноты. До всякого строительства нужен длительный переходный период, в ходе которого западноевропейский человек в рамках отведенного пространства уже не ищет места, откуда человек, заброшенный в Da-sein, исходит для постижения наложенного на него непомерного решения. Не имея пространства, мы ищем сперва «пространство», которое может предоставить нам указанное место, как таковое мы предчувствуем само Бытие, в том виде, в каком оно забрасывается между сущим, и в этом промежуточном броске решает, кто к кому должен придвигаться, так что человек вначале познаёт ответ (Entgegnung) отказа как высшего непомерного требования и учится вымысливать «этот ответ».

20

Обоснованно ли в уникальности Бытия и в редкости основания его истины, что, как только оно становится «историей» (в метафизике), возникает несообразная надежда на возможное установление бытия, подобно «сущему» в смысле предметного и «данного»? Или же это ожидание проистекает лишь из назойливости историографического животного, которое лишилось всякой силы почита-

ния и сохранения завещанного как сущностных непомерных требований истока? Не должно ли Бытие в соответствии с его бытийствованием все реже и то лишь для всегда единственных (*den immer Einzigem*) приходить к истине? Не должна ли история — с точки зрения публичности историографии — становиться все более сокрытой? // Это выглядит как бегство от «действительности» и вполне должно так и выглядеть. Но здесь «*есть*» нечто другое — и к нему обращаются только равные ему.

21

Вместо того чтобы горевать об упадке культуры (откуда же <она упала>?), вместо того чтобы искать в мнимом обновлении «культурного христианства» выход (куда же? в успокоение и счастье?), вместо того чтобы считать современность самой «вечностью», нужно одно: понять процессы, которые сейчас *подгоняют* Новое время к его сущностному завершению. Но для этого требуется обеспечить исходя из предварительного (*vorblickend*) наброска иной способ «видения», чем историографический расчет. Процессы возникают из борьбы Бытия с сущим, и эта борьба переносится прежде всего в ту область, внутри которой гасится всякий отзвук истины Бытия: в область господства «субъекта», сражающегося за свою историографическую животность. Животность сама по себе есть усмирение вопреки Бытию; «историография» пытается заменить ее путем установления «сущего», не связываясь с Бытием и осмыслением. Этот глубочайший, невыношенный и вовсе не предвиденный раскол препятствует всякому дерзновенному вступлению в противоречия подлинной борьбы. И это постоянное препятствование принимает образ притязания масс на «жизнь» и «культуру».

туру». Здесь нет ничего «политического» и ничего «социологического», — но только насилие над животностью (не <в смысле> так называемой «чувственности») из-за ее сущностной оставленности бытием,
19 которая тем не менее поставлена носителем чело-
вечности.

22

Мягкость может скрывать в себе большую силу, а твердость зачастую является только лицевой стороной слабости.

23

«Величие» в эпоху законченного историографического животного понизилось до уровня повседневного рыночного товара, на высокую оценку которого может претендовать всякий. Прежде величие означало обращение к принуждениям некоего начала. *Стремиться* к «величию» есть карликовое начинание. Осмысление величия может сейчас иметь только смысл знания того, что мы все дальше отходим от подготовки его истока.

24

Язык: только когда говорение обрело предельную однозначность слова, он обретает силу для скрытой игры своей сущностной — не подвластной никакой «логике» многозначности, которую освоили каждый по-своему и в зависимости от господствующего направления поэты и мыслители. Возвышающиеся из ближайшего словоупотребления ступени бытийствования слова суть следующие: *слово обозначает, слово значит, слово говорит, слово есть* — последнее
20

подразумевает: слово относится к бытийствованию самого Бытия и проявляет тем самым высшую верность своей единственной сущности. Но поскольку она стоит вне сравнения, постольку ступени отпадения и падения несущности так необозримы и в соответствии с подобной широтой достаточно насильственны, чтобы полностью и на долгое время скрыть эту сущность. Вот почему осмысление языка забредает в «философию языка», вместо того чтобы пробиться к спасению слова, первое «деяние» которого <спасения> состоит в умении молчать, а второе — в том, чтобы учиться слушать редкую беседу, третье же пытается указывать на сущностное слово. Но теперь всякое так направленное усилие падает в окружение только что написанного и наговоренного; и даже если оно выделяется из этого, то все же остается в связи с обычной языковой несущностью и считается, если дело заходит далеко, исключением. То, что так метится, уже лишается возможности своего собственного «воздействия»: а именно, <возможности> превратиться в другое базовое отношение к языку, по сравнению с которым мнимое исключение остается только предварительным зондированием.

21

25

Историографическое животное как Subjectum соотносится с «собой», но таким образом, что все больше относит свою сущность назад к уже наличествующей животности — к «жизни» и объясняет само «историографическое» поведение как «орган» и «функцию» жизни. Этот последний шаг приводит субъективность к исключительному господству, так что все «яйное» и «индивидуальное» предстает как отклонение, а величайшее насилие и всякий

фанатизм обретают «спокойную совесть» из своей принадлежности к *Subjectum*, к «жизненному потоку», который течет насквозь при всяком разделении и через каждое <разделение>. Отвержение изначальной самости под предлогом того, что она является яйностью, проистекает не из утверждения «общности», — но сама эта последняя есть следствие и крайний исход перемещения сущности человека в субъективность наличного, — что на самом нижнем уровне раскрывается как «жизнь» и массовость и оправдывается тем, что все включает в себя и больше не допускает никакой другой области, которая несла бы свою действительность, не замечая само собой разумеющегося факта, что и она есть «выражение» именно этой жизни.

26

Стихотворение Гёльдерлина «В прелестной голубизне цветет...» («In lieblicher Bläue blühet ...»)³ содержит в первых 17 стихах «образы» моего детства, прошедшего на швабской родине возле колокольни: колокола и лестницы к балке с висящими на ней колоколами; часовой механизм с его жуткими гириями, каждая из которых имела свой собственный характер, когда между ними в полумраке колокольни размеренно, неудержимо качался маятник; широкий обзор — ежедневно — с колокольни на далекие просторы и леса, дневное и ночное настроение у каждого колокола — первое большое собрание моего малого мирка на высоте и существенности бездонного правления — древние башни близлежащего

3. [Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke. Bd. 6. Dichtungen — Jugendarbeiten — Dokumente. Hrsg. von Ludwig von Pigenot und Friedrich Seebass. Propyläen Verlag: Berlin 1923, S. 24 ff.]

замка и могучие липы его просторного сада охраняли раннее мышление, еще не знавшее, куда ему направляться, но ведавшее о решимости решений и о неизбежном подъеме в беспокойство бездонного, которое <беспокойство> неспешно в единственном вопросе, который должен был выпросить наиболее достойное вопрошания (истину Бытия), сосредоточивалось к своему постоянству.

23

27

Философия не возносит на новые горы и вершины, — но вымеряет бездны, из которых только делается видимым возвышающееся, а их переход и преодоление становится необходимостью. Измерители бездн сами ведут свое происхождение от высоких гор, которые освещаются собственным солнцем; говоря языком понятий: Бытие никогда нельзя объяснить исходя из сущего, а сущее также никогда не является «действием» Бытия. Бытие необъяснимо и лишено действия — знание этого относится к началу мышления. Но это знание означает оставлять открытой *жуть* (Unheimlichkeit) Бытия как определение его истины; причем эта жуть-не-приютность (Un-heimlichkeit) не имеет ничего общего с обычной <жутью>, встречающейся в рамках сущего.

28

Решения о *сущности человека* — в каком сущностном основании в будущем он должен стать настоящим (inständig) — возвращаются уже не в области метафизических различений тела, души, духа; обла- даст ли одно перед другим преимуществом или же как оформить их единство; решения открывают бо-

24

лее изначальное: развивается ли сущность человека решительно *исходя из отношения к бытию* или нет; открывает ли это отношение (как понимание бытия — т. е. как набросок истины бытия, показанный в «Бытии и времени») свою бездонность (*sein Abgründiges*) и удерживает ли человек его в осмыслении или нет. Основывается ли *Da-sein* как грядущая отправная точка какой-то другой истории или нет; разрушает ли человек свою субъективность или окончательно укрепляет; ставится ли вопрос о человеке только как вопрос и исходя из вопроса о Бытии, или снова все сводится к антропологическому самоосвидетельствованию (*Selbstbegutachtung*).

Пока мы в согласии с этим говорим только о «решениях» человека и о человеке, которые вращаются в пределах традиционной и все больше уклоняющейся в несущность «сущности» (*animal rationale*), слово «решение» является не словом, а оборотом речи, который только скрывает стремление *назад* в уже решенное и давно считаемое решенным — будь то христианство, а значит, спасение бессмертной конкретной души для потусторонних небес, будь то с *animal* уже решенное, но еще не доведенное до конца погружение человеческой сущности в «жизненный поток» как таковой и его самое осязаемое, кровь, и даруемое тем самым освобождение *ratio* как чистого расчета и планирования, — но не могла бы «борьба» этих решимостей в давно решенном выявить ту истину, что внутри господствующего круга западноевропейской метафизики более невозможны никакие подлинные решения, — а это означает: выход человека к более изначальной основе, которая направляет его в нужду Бытия? Это могло бы быть, — но столь же возможно, что эта «борьба» окончательно подавит ту истину, причем выдерживающий эту борьбу человек не чувствует эту утра-

ту как таковую. Устраняется ли вследствие этого та истина? Ни в коем случае. Но она откладывается до того времени, когда Бытие бросит свою собственнейшую и длиннейшую и широчайшую тень, Ничто, на слишком правильные правильности тех, у кого отсутствуют решения, и их чересчур прогрессивные успехи и выявит их сверх-ясность и смышленность как опустошение еще остающегося сущего.

26

Это затенение сущего через Ничто, отделенное бездной от того, что принимает за него рядовой рассудок, — узревается прежде всего и собственно только теми, чей сущностный взгляд уже затронут далеким сиянием Бытия; но это уже не является поручительством лишь присутствия сущего, коль скоро оно вообще появилось как таковое, — но Бытие бытийствует теперь как неоснованный промежуток для сущностно встречающихся друг с другом богов и человека. Бытие освобождено от опасности привязанности к сущему и возвращается в подлиннейшую нужду, из которой оно принуждает к обретению сущности, а только из этого события и возникает время-пространство для сущего.

Освобождение человека от «историографии» в метафизическом смысле происходит не в результате какого-то рассчитывания ее пользы или вреда для «жизни», но вследствие преодоления метафизики, устраняющего всякую возможность того, что сущее непосредственно — в какой бы то ни было форме, например как «жизнь» — пробьется вперед и «утвердит» себя как область, масштаб, источник потребностей и притязаний и целеполаганий.

Историографическое животное должно наконец прийти к расчету (Verrechnung) и оправданию сво-

ей животности и ее потребностей и инстинктов, а это означает: к взаимопроникновению историко-графически-технического и животного. Человек все больше и больше привыкает черпать свои целеполагания из обладания и удовлетворения. Отсутствие обладания представляется ему недостатком; и все, что требует отречения или даже устанавливает отношение к тому, от чего <он> отказался, как сущностную основу человека, должно казаться ему неприемлемым и своего рода отрицанием «этой» (т. е. *его*) жизни. Тоска (также не сентиментальная, <а> в смысле *выспрашивания* того, что наиболее достойно вопрошания) выглядит в его глазах слабостью или слепотой в отношении уже достигнутого обладания. Историкографическое животное не способно оценить простую решимость к отказываемому как то, что только и представляется ему ценным для обладания, — как *власть*. *Историкографическое животное* не знает сущности власти, поскольку оно — подчиненное метафизике — понимает власть как некое сущее (наличную силу), а не как сохранение самого Бытия, не способное ничего сбросить, ибо само является пространством всякого бросания (*der Spielraum aller Geworfenheit*).

- 28 Мы определяем человека не как «историкографического» человека, а как *историкографическое животное*. Историкографический человек — это тот, кому историография еще препятствует обратить внимание на сущность историографии и признать ее зависимость от животного начала как сущностное основание.

Тем, что тормозит, а то и вовсе разрушает, сущностные решения, переходы в историческое начало, яв-

ляется разрастающееся сегодня повсюду «просвещенное» христианство, которое не стесняется собирать вместе свои побуждения, формулировки и современные обороты из нехристианского и антихристианского <обихода>, чтобы посредством этой коварной просвещенности подавать невзыскательным (mittelmässig) и изголодавшимся <людям> мнимое свидетельство «истины» христианской веры. Люди никогда не становятся агрессивными (ausfällig) и всегда хитрят, избегая при этом всякой безвкусицы и всегда имея наготове «утверждения» своевременного. Люди «открыты» всему великому, чтобы, возможно не отдавая себе отчета, уничтожить и не дать осуществиться базовому условию всего великого: проходу через сущностные решения.

Опасная сторона христианства состоит не в его вере и «истине», в которую верят, а в возведенной в ранг невысказанного принципа двусмысленности, <которой свойственны> выдвигаемые по мере надобности мироутверждение и надежды на потустороннее <воздаяние>. Игра с этой двусмысленностью, с которой можно делать все что угодно, больше не оставляет пространства, открытого для выпрашивания того, что историографическое животное во времени-пространстве метафизической истории всегда держало поодаль — как наиболее само собой разумеющееся, — «а именно для выпрашивания» достоинства вопрошания Бытия.

29

31

Если есть признаки того, что Новое время сейчас приблизилось в своем течении к длительному конечному состоянию, не исключающему «прогрессы», то они заключаются в бегстве всех еще «просвещенных» и «верующих» «сил» в христианство, если

даже не в «церкви». Не вызывавшее страх «варварство», а это «спасение» «высших культурных ценностей» есть подлинное отрицание воли к началу.

32

Почему немцы с таким трудом и так медленно постигают то, что им не хватает *хаоса* для обретения своей сущности и что «хаос» — не заблуждение и слепое бурление, а зияние бездны, принуждающей к основанию? Почему они то и дело сейчас дают себя соблазнить «культурной политикой», с одной стороны, и «спасением культуры» — с другой, ради «миссий», которые таковыми не являются, а представляют собой навязанные целеполагания новоевропейской истории, в соревнованиях которых никто и нигде не хотел бы оказаться среди отставших? Почему они все больше разрастаются в «пустоту» привычного и легко осуществимого, почему не в темень их корней — их поэзии и мышления и, значит, основания в неоснованное? Потому что для этого требуется *страсть к нужде* и выпрашивание того, что наиболее достойно вопрошания.

Но здесь мы легко впадаем в заблуждение, если полагаем, что начало должно было бы тем не менее осуществиться в установленный час и одновременно отвергнуть все прошедшее и преодолеть его. Если начало начинается с некоего сущего и его установления, то подобное представление могло бы, вероятно, еще как-то существовать. Но ведь начало есть исток истины Бытия, а потому прежнее сущее с его еще существующим господством не только терпится, но и даже востребуется. Вот почему также бегство в прежнее и требование прогресса может беспрепятственно совершать желаемое — начало в результате этого не затрагивается, хотя переход

в подготовку его основания может быть отложен в сущее или даже упразднен.

Историография сущего может скрыть историю Бытия и удалить ее из поля зрения человека, — но она никогда не может затронуть начинание (*das Anfangen*) как таковое. С другой стороны, началу может не удалиться преобразовать историографию исходя из своей истории; имеется возможность, что историография овладеет его не понявшими самих себя (т. е. не схваченными в их истине) знаками-намеками и все причислит к своим процессам и оценкам, т. е. немедленно превратит в прошлое, которое преодолевается — [начало как «первобытное» («Primitive»)]. Всякое Бытийно-историческое осмысление этого в эпоху, переживающую расцвет и признание, имеет своей единственной целью извлечь несравнимость начала и его нужды из ложного смешения с эпохой — к примеру, когда стремятся выводить решения начала из потребностей ситуации эпохи.

Ибо некое начало возникает только в начальной борьбе с неким началом — и если оно должно быть первым, его истоком является борьба за начинание как таковое — иными словами: первый поэтически-мыслящий прорыв к бытию; но то, что соответствует этому первому началу, становится именно пониманием (*Ver-nehmen*) сущего как такового; но поскольку теперь сущее рвется к приоритету, а он закрепляется метафизикой, т. е. стал здесь само собой разумеющимся, история первого начала вообще предала начальное забвению, так что теперь начинание столь же странно, как прежде в первом начале. Поскольку вопрос о бытии *задается* как вопрос об истине бытия и этот вопрос больше не удастся устранить — в крайнем случае забыть, — обнаружилось другое начало — хотя оно сперва остается защищенным от напиряющих отпрысков метафи-

зики. Следствием этого является то, что оно либо ложно трактуется как относящееся к «теории познания», — как будто здесь имеется в виду только вопрос об условиях возможности понимания бытия; это истолкование, удержанное в его границах (см. книгу о Канте⁴), *может* содержать опосредованное указание на изначальность вопроса, однако с большей легкостью оно ложно истолковывается как заимствование из трансцендентальной философии, несмотря на то что «трансценденция», превращенная в Da-sein, — отменяется. Всякое историографическое сравнение приносит с собой здесь столько же заблуждений, сколько и указаний, — но в действительности оно так и не доросло до того, что должно осуществлять, — до исторического преобразования. Или же начало (исходя из вопроса об истине Бытия) ложно истолковывается в ключе «экзистенциальной философии» — поскольку этот вопрос заключает в себе основание Da-sein и изменение прежней сущности человека; но это легко понимают как некий вид «этики» и «апеллирования», к тому же если еще, как это имеет место в «Бытии и времени», используется понятие «экзистенция». Но нельзя было отказаться от поддержки ни со стороны «трансценденции», ни «экзистенции», коль скоро вообще требовалось перекинуть какой-то мост объяснения (не взаимопонимания) (Brücke der Verständlichmachung (nicht Verständigung)), а прежде всего собственный поиск стремился сохранить прочную колею, — которая должна постоянно давать возможность прояснять себя в преодолении и выходе из «трудного» положения (Herauswindung); опасность увязания неиз-

4. [Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. GA 3. A. a. O.] — Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики: пер. с нем. / перевод, послесловие О. В. Никифорова. М.: Логос, 1997.

бежна и начальное построение (Gestaltung) из заранее увиденного в начале невозможно.

Разумеется, в тот момент, когда на опыте достигнуто бытийствование истины Бытия (как основанного в Da-sein просвета отказывающегося о-своения), исчезает всякая возможность попытаться осуществить построение в формах предшествовавшего сообщения и изложения, ведь последние вообще как «метафизические» либо показывают, либо вызывают («aufzeigen» oder «anrufen»), т. е. теряются в «трансцендентальных условиях» или в «экзистенции», хотя бытийствование самого Бытия должно выйти на *свободный простор* (ins Freie) некоего временно бесполезного и бесцельного знания, — ибо этот простор является бездной, которая принадлежит Бытию и не терпит ничего навязанного, но, пожалуй, требует обоснования различной принадлежности к нему богов и человека.

34

33

Героям чужд «героизм», ибо он должен был бы их закапсулировать (einkapseln) в таком способе бытия, который покрыл бы как прочный идеал их сущность, — тогда как их бытие раскрывается одному-единственному, бездонному и перед этим богатством становится простым и все более замолчанным и недоступным любой пошлости хвалы и хулы. Герой только для героев являет собой неразрешимую тайну, все прочие всё понимают и предают это публичности историографического.

35

34

Историография — *метафизически* — т. е. взятая как отнесенная к метафизике — является одним-един-

ственным замуравыванием всякого времени-пространства для отзвука отказа Бытия. Путем расчета пользы и вреда «историографии» (в узком смысле отношения к прошлому) для «жизни» решающий вопрос об отношении историографического опредмечивания сущего как такового к истине Бытия во все еще не поставлен и тем самым не достиг изначальной установки «историографии».

35

Почему молодой Ницше уже называет специалиста по народоведению *Риля*, который между тем впоследствии вырос до «классика» формирования гуманитарных наук, — «старой девой»⁵? Может быть, потому, что он думает против «народа»? Нет, — но потому, что он знает и настаивает, что наше понятие о народе не может быть существенным и достаточно высоким и почерпнутым из добродушия и пошлости народоведческого «исследования». Кто хотел бы и сегодня высказываться против безобидных и милых и, возможно, даже полезных занятий «народоведением» как базовой наукой о «духе», и разве факультет, бывший некогда «философским», отказал бы тяготящимся (*verlegen*) своими предметами исследователям в перспективе на неисчерпаемое

5. [Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. Werke. Bd. VII. A.a.O., S. 148. Ницше говорит там об этом «ученом» как о «старой деве». Место, которое в этом смысле указывало бы на Вильгельма Генриха Риля (1823—1897), обнаружить не удалось.] — «Во многих случаях она <страсть к Богу> является довольно причудливо, как маскировка половой зрелости девушки или юноши, временами даже как истерия старой девы, а также ее последнее тщеславие». Ницше Ф. По ту сторону добра и зла /пер. Н. Полилова // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 281. — *Прим. пер.*

поле новой торгашеской несущности для открытий? Пусть все так и остается и одновременно связывается с расоведческими постановками вопроса — и разрастается в учениях о типах и тому подобном и так служит «народу», демонстрируя новый расцвет созданной наконец «близкой к народу» науки, — достаточно, если тут и там сущностный человек может еще задуматься о том, что *тем самым* ничего не решается о сущности народа, поскольку воля и базовый настрой на осмысление сущности немцев подавлены — заранее принятым мнением, будто это, мол, стоит вне всякого вопроса. Но — является ли то целеполагание, будто для народа Народно-националистическое бытие (*das Völkische Sein*) есть цель, вообще целеполаганием, а не скорее его разрушением? И что тогда означает догоняющее научное обихоживание уже решенного, возведенного в безвопросность понятия народа? Бабское благодущие предприятия, в котором находят себе место и неизбежные дельцы и «карьеристы», окажется превзойденным разве что лишь его мещанством, которое для всякой попытки осмысления в случае необходимости имеет в запасе самодовольную улыбку. Но решение таково:

37

Может ли ради стремления к Народному бытию (*zum Volkhaften Sein*) человека — при условии, что это дело «воли» — когда-нибудь «народ» быть целью, областью, предметом обихоживания, изучения и исследования, и это всецело в исключительном смысле? Для того чтобы некий народ «стал» «народом», не должен ли этот народ прежде всего в *сущности быть* им самим и не следует ли, чтобы ему принадлежало это бытие, проложить путь, на котором народ через своих замолчанных героев в борьбе добивался бы для себя принадлежности к Бытию как наиболее достойному вопрошания? Что, если это просто-таки националистическое (*völkische*) стрем-

ление было бы лишь последним ответвлением той новоевропейской человечности, которая согласно установлению человека как *Subjektum* препятствует всякому осмыслению и любому вхождению в во-прошающую принадлежность к Бытию? Если то, что вновь выдвигается из Бытия *перед* непомерным требованием знака-намёка и слова и таким образом должно войти в свою сущность, народ немцев даже 38 делает «мифом» в том, что должно быть постигнуто лишь через истину Бытия и в результате этого преобразоваться — без удобного и «просвещенного» выхода в христианство. Роковым здесь является не определенное учение, а *способ* «мышления», который является не чем иным, как пересчитанным на гигантизм народного тела *cogito ergo sum* Декарта в такой форме: *ego non cogito, cogito ergo sum*; поскольку сейчас субъективность как народное начало выросла до гигантских размеров, она пробуждает видимость чистой объективности, которая действительно ей принадлежит, но также одновременно укрепляет заранее принятое мнение, что таким образом все сущее охвачено и определено — что выражается в заимствовании метафизических учений о целостности с их разновидностями. Этот «образ мышления» препятствует любому осмыслению *выставления в отказ Бытия*, — поскольку он считает, что само сущее сохраняется в обладании высшей достоверностью. Образ мышления, однако, может быть изменен, только если вопрошающие являются теми, кто не возвещают «истин», а свидетельствуют о достоинстве вопрошания самого Бытия. Но 39 все это не есть дело только нашего — обособленного (*vereinzelt*) «народа», — а вопрос самой западноевропейской истории — вопрос, с которым мы можем справиться лишь благодаря назначенности в *начальное*, вопрос, для освоения которого не поможет ни

обновление прежнего, ни просвещенное плескание во всех прекрасных владениях прошлых «культур», но только долгое, терпеливое — не уклоняющееся от отказа вопрошание: где и как новоевропейский человек приходит к изменению своей сущности, которое вырывает его из очеловечения и готовит для бездн Бытия.

Вопрос не в том, что народ становится идолом, не в том, что народ отдается на произвол мертвому христианскому Богу, — т. е. его «церквам», но в том, явятся ли из него <народа> те грядущие <люди>, которые снова введут в историю немцев — как базовый настрой — готовность к решению между богами и человеком, исходя из знания о том, что долго замалчиваемая история *Бытия* как времени-свободного пространства (*des Zeitspiel-Raumes*) этого решения просто, редко свершается по ту сторону счастья и несчастья и по сю сторону пользы и вреда. Ближайшее решение состоит вот в чем: какой западноевропейский народ в состоянии развивать и прежде всего выдерживать — предварительно формируя в себе — т. е. в своих предшественниках, — *совершенно иной образ мышления исходя из Бытия* в противовес всякой метафизике и мифологии (Mythik).

40

А между тем «народ», как и до этого, должен удовлетворяться преобразованиями прежнего, а значит, постоянно утверждаться в своих безвопросных потребностях; ибо «народ» как целое не в состоянии «мыслить» и потому никогда не сможет изменить образ мышления, но всегда способен только закреплять и истощать возникающее и внутри своих областей обеспечивать себе свое «счастье» — с этой точки зрения воспитание народа <, превращающее его> в историографическое животное, в целом имеет свою «историографическую» необходимость. То,

что «жизнь» на больших <временных> отрезках не заботится о решениях, что она, не затронутая ими, повсюду еще одаряет своей прелестью и блеском и в свое время обретает тяготы и заботы и столь же часто освобождается <от них> и наслаждается победами и примиряется с поражениями, обеспечивает себе маленькое счастье и защищается от несчастья, видит храбрецов и трусов, — что все остается таким, каким оно «есть» и каким оно, похоже, издавна было, — говорит не *против* решений между сущим и Бытием и истории тех, кого за это исключают, но является лишь ярчайшим свидетельством *за* уникальность Бытия, чье сохранение препоручается «жизни» историографического человека только в виде *забвения бытия*, каковое забвение столь изначально, что никогда не может забыть о самом себе, — не потому, скажем, что оно постоянно помнит о себе, но потому, что настолько выпало из всякого *удержания*, что оно ему никогда не может достаться; — ибо, даже еще вспоминая о бытии, оно превращает его в таком ἀνάμνησις⁶ в ὄν⁷ — настолько человек, пока он сделался «животным», а значит «душой» (ψυχή⁸), готов только к *сущему* и препоручен ему. С таким человеком христианству легко иметь дело, но еще более легким является историографически-техническое обустройство человечества в форме «культуры» — и «утверждения» «жизни».

36

Что означает всякий прогресс, всякие изобретения, всякое историографически-безграничное сме-

6. Воспоминание, припоминание (греч.) — Прим. пер.

7. Сущее (греч.) — Прим. пер.

8. Душа (греч.) — Прим. пер.

шение и переработка всех произведений культуры в другие и все «новые» ответвления, что означает массовое безумие человека и даже обуздание его массовой сущности в производственно-надежных формах, что означает всякая подготовка и возвращение (*Rüstung und Züchtung*), если человеку больше не удастся ни один бог, если он все глубже погружается в забвение того, что история его западноевропейской культуры состоит в том, что ему больше не удаются никакие боги, — и дело не в том, что он мог бы их «сделать»; чтобы удавалось, нужно большее: та изначальность принадлежности к бытию, чтобы оно само (не человек-делец (*der macheische Mensch*)) принуждало богов к их сущности и обращало к человеку, который не освобождается от них, а наоборот — должен позволить <им> втолкнуть себя в его сокрытую сущность.

42

Столь мало историографический человек еще способен к знанию, что вывод (*Erkenntnis*), выстраданный в свое время Гёльдерлином и по-своему достигнутый Ницше: два тысячелетия и ни одного бога⁹, — не может сделаться для него знанием; что он в нем ничего не находит, кроме разве что преувеличенного и лишь негативного утверждения, — при котором не «стоит» дольше или даже *непрерывно* пребывать. Если бы здесь осуществлялось осмысление, то должен был бы наступить час, когда это мнимое определение превратилось бы в вопрос, кто же тогда есть Бог?; но этот вопрос является не «тео-

43

9. [Friedrich Nietzsche: *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Nietzsche contra Wagner. Umwerthung aller Werte I (Antichrist). Dichtungen. Werke. Bd. VIII. Kröner Verlag: Leipzig 1919, S. 235 f.: «Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott!»] — «Почти два тысячелетия — и ни одного нового божества!» Ницше Ф. Антихрист / пер. В. А. Флёровой // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 645. — *Прим. пер.**

логическим», а самое большое — ужасным для любой «теологии», которая лучше всего чувствует себя в сфере махинации сущего, т. е. в кругу историографического животного.

Кто он — Бог? Какой еще именующей силы (Nennkraft) может человек придать этому имени? Называет ли он так разве что неопределенное вспомогательное средство в случайных потребностях и <их> удовлетворении — подтверждение и объяснение, освобождение и утешение этим? — Полагает ли все еще человек, что он *наиболее непосредственно* «переживает» Бога, когда делает его ответственным за свои «переживания» — и напрямую его соотносит с собой, а себя с ним? — Когда человек поймет, что Бог отделен от него длинным мостом Бытия и останется заключенным в своей собственной — божественной — сущности? Историографическое животное никогда этого не поймет и всегда в той или иной форме будет стараться засчитать своего «Бога» в качестве «фактора» для подсчета своего счастья и несчастья, своих успехов и поражений. Поэтому даже «историографический» человек легко и убедительно может доказать, что приведенное выражение Ницше и Da-sein Гёльдерлина является ошибкой, 44 ведь и другие великие люди, и прежде всего Гёте, вполне вероятно, «переживали» «божественное», да и сейчас каждый в состоянии найти достаточно возможностей для подобного «переживания».

С историографическим животным никогда невозможно вести вопрошающую беседу о том вопросе, поскольку оно одновременно является идеальной формой «теологов», — а где богам «уютнее» всего, как не у них?

Бог так же мало имеет общего с «религиозностью» и «теологией», как мышление о Бытии (философия) с «культурой».

Перепрыгнем же в истории мышления все подступы, всю канитель «науки», позднейшие настройки и пристройки и случайное в современных ученых записках и неизбежное, связанное с историческим происхождением, и перенесем взгляд только туда, где мыслится, а значит, вопрошается сущностное, и тогда эта история окажется преходящей вспышкой озарения по поводу истины бытия и бытия истины — прежде всего в форме истолкования сущего как такового. Озарения, создающие просвет, который существует, кажется, почти без всякой основы и вновь угрожает обрушиться под давлением само собой разумеющегося сущего, которое сжимается — просветы посреди сущего, — высказанное в немногих удачных изречениях и фразах, — но прочее предназначено для историографов и психологов. Почему эти просветы остаются столь же *далекими*, сколь редко они открываются? Они представляют собой скрытые мостики, на которых встречаются боги и люди, обращенные друг к другу в нужде Бытия, *вы-рываясь* силой (*ent-riegen*) в раскрытие *своей* сущности; встреча в просвете, который есть само Бытие, промеряет его <Бытия> без-донность и сохраняет его в его богатейшем одиночестве. Но здесь находится исток сущего; то, что мир раскрывается, а земля закрывается и всякая вещь приходит в просвет и пребывает там, — если человек способен *быть* — как те встречающиеся — «здесь», из чьего времени-свободного пространства (*Zeitspielraum*) способен узреть структуру сущего и становиться стражем просвета, остающегося, пока он <просвет> отказывается, иными словами, пока его без-дна вынуждает в нужду основания, а человеку, как тому, кто назначен Бытию, отказывается во всяком удовольствии от собственных созданий (*Ge-*

45

46

mächte), и тем самым даруется высота его сущности, пребывающей в своем начале, так что она о-сваивается самим Бытием. Однако эта скрытая и подлинная история свершается не в той потусторонности и отдаленности, — а в просвете и как просвет сущего, который для всего обращенного к сущему всегда будет оставаться невидимым и несуществующим.

38

Бытийно-историческое мышление является начальным, поскольку оно, только вымысливая начала, подготавливает некое начало. Но «начала» не будут здесь историографически «предъявлены» и даже объяснены — ни одно начало не допустит этого; с точки зрения историографии всякое начало «сконструировано», — но мнимый произвол вы-мысливания немедленно превращается в единственную и подлинную необходимость, возникшую из нужды бытия. Вы-мысливание первого начала — говорение <о> бытии как $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ — это не позднейшая попытка «историографически» перенестись в более ранний период, но совершается <она> как само это начало, которое ведь надо всем, что следует за ним как начинание (Beginn) и продолжение, не исчезает или все больше тонет в прошлом, но все решительнее и неизбежнее перемещается в грядущее решение мышления как выпрашивания Бытия. Начало истины Бытия — то, что оно основывает себя в своем открытом, — можно помыслить только в истории Бытия; однако его непреходящесть в ее (истории) рамках и для нее состоит в его неминуемости. Чем сущностнее становится начало, чем необходимее вновь делается другое начало, тем начальнее становится первое <начало> — тем непреодолимее возникает, тем ярче блистает его уникальность.

И все это говорит только об одном: бытие нельзя объяснить исходя из какого бы то ни было существа, — оно нигде не «имеет» истока, ибо оно само есть *ис-ток*, перво-прыжок (*Ur-sprung*), который вначале должен подчиниться прежде всего сверхвласти изшедшего из него существа, поскольку он все это в свое время, когда оно закрепится в оставленности бытием, погрузит в ничтожность. Однако существе исходит из Бытия таким образом, что из-за *невхожде-ния* в его бездонность пребывает в простом присутствии и постоянстве наличного. Ис-хождение (*Ent-springen*) — это не происхождение из... и поэтому существе не дает также объяснить себя исходя из бытия. Более того, *ис-ток* есть начальный разрыв — просвет, который входит в закрывшееся перед ним нерешенное и бытийствует в себе самом как это открытое — (*ἀλήθεια*). Ис-ток — это не причина возникновения, не высшее условие судящего трансцендентального установления, например, в смысле абсолютного идеализма Фихте — *ис-ток* может мыслиться не *метафизически*, поскольку метафизика, а значит, правящая в ней и как таковая уже забытая истина самого бытия уже является *ис-ходящим*.

Ис-ток может стать только *ис-хождением* в смысле самоначинающегося вымысливания. Ис-ток как его начинающийся разрыв (просвет) *вы-мысливается* в *ис-токе* как чистом *вы-прыгивании* (*Er-springen*), которое не на помочах причинно-следственного отношения постепенно может прокрасться в начало. Ис-ток в Бытийно-историческом мышлении всегда двусмыслен — и в зависимости от задачи говорение основывается на одном значении, причем второе не забывается, даже если оно специально не называется. Ис-ток является начальным и началом не потому, что за ним следует другое, но потому, что *просвет* есть та атака на закрытое *нере-*

шенное (*das Verschlussene Unentschiedene*), посредством которой оно продвигается в без-дну и тем самым в нужду основания. Но закрытое нерешенное не «есть» даже Ничто — но находится еще по сю сторону Ничто. С точки зрения расчета Ничто — «больше», чем указанное «закрытое нерешенное», поскольку Ничто уже нуждается в Бытии. Но для «начала» и «истока» никак нельзя подобрать «дефиницию», ведь Бытийно-историческое мышление прежде всего знает о своей бездонности; однозначность говорения состоит в настойчивости вопрошания, каковое не отрицает расщепления Бытия, но принадлежит к его богатству, которое всякий раз укрывается от подлинного мышления в непостижимость простого, но раскрытие которого все же прежде всего и только позволяет отказу прийти в собственный просвет.

Но если в истории Бытия истоки так редки, сколь редко они могут тогда оставаться в рамках короткой истории отдельного мыслителя? Возможно, она зачастую есть лишь постоянный разбег, который никогда не приводит к от-скоку в вы-прыгивание (*zum Ab-sprung in die Er-sprungung*), но тем легче — к опасности счесть тот разбег самым прыжком и постигнутое там принять за сущностное, причислив к историографии предшествующего мышления. Но чтобы эта базовая иллюзия никогда не сделалась чересчур мощной, необходимо, чтобы будущее мышление все время проходило мимо сущего (предметного у историографического животного), проходило, выпрашивая, не ожидая от него какого-либо истока; только то, во что мы входим, может стать тем, мимо чего мы в действительности в состоянии пройти — чтобы прийти к от-скоку.

Ис-ток как начальный разрыв просвета для встречи богов и человека может еще мыслиться

в том смысле, что он позволяет осуществиться этой встрече, не будучи, однако, ее причиной (правещью, *Ur-sache*); но просвет, в котором встреча только находит свою колею и свое место, есть источник, и выпрыгнувшее из него есть тогда именно то, что нужна заимствует у просвета, и остается скачкообразным (*sprunghaft*), иными словами: о-своение замыкается в выдерживании собственной сущности.

51

«Философия слова» (*Wortphilosophie*) как простая игра со значениями слов — так называют они это и не догадываются, что это мнимое оскорбление могло бы быть уже слишком большой почестью; если бы они только догадывались кое о чем в отношении слова и его принадлежности к Бытию; ибо само Бытие и только оно — тот просвет — есть *слово*; и лишь поскольку человек *может* основать в нем свою самую начальную сущность, — так что добывается для себя <должности> стража истины Бытия, — поскольку его сущность отмечена отношением к Бытию, т. е. ограничивается, постольку *он*, человек, может брать слово и «обладать» «языком» (говорением) (*λόγον ἔχειν*). Однако слово не становится словом лишь в произношении, — наоборот, человек может поймать Бытие только на слове (*der Mensch kann das Seyn nur beim Wort nehmen*), ибо Бытие как таковое есть слово. — Но что означает здесь «слово»? Звучание слова является уже эхом того *прыжка* — слово есть по сути *разрыв* просвета, иными словами — тихий звук разрывания той *трещины* просвета, открытость которого основывает всякое «значение» и предоставляет сказанному слову, как подлинному, когда-либо открыть Бытие. Тот «прыжок» источника — Бытие как о-своение — есть сама тишина, из которой только может возникать звук и в которой он способен пребывать. Тот разрыв есть само пра-слово; лишь очеловечение человека

52

в историографического животного подразумевает, что слово (по значению и звучанию) можно объяснить фонетически-физиологически и психологически как «духовное» и «чувственное».

Бытийно-историческое мышление Бытия не вытягивает из захватанных слов некое значение, чтобы подать его как «саму вещь», но ловит само Бытие на слове и отваживается вновь вернуть слову — исходя из истока — его родину. Но не подразумевает ли вся словесная сфера всегда только некое сущее? — Разумеется, — и все же это передний план и иллюзия, основанная на долгом и сущностном непонимании (*Verkennung*) слова как языка и вытекающем отсюда ложном истолковании языка через «грамматику» и эстетику и теологию (т.е., короче говоря: *метафизическом* лжетолковании); ибо сущность слова есть истина Бытия, а не его принадлежность к какому-то языку, который определяют исходя из опыта говорящего животного; и это определение задает тон даже там, где λόγος понимается как собрание и объединение — в смысле обращения к чему-то как к чему-то — отношение к бытию остается скрытым, тем более что само бытие есть пра-слово. Поймать Бытие на слове означает: выговорить его само как слово; это говорение как *Da-sein* есть бытийствование истины Бытия, т.е. оно само в его о-своении. Язык — это высказывание слова и основан на нем, но слова не возникают благодаря языку.

53

Однако невыговариваемым остается то, что нужно выговорить, в поэзии — то, что надо учредить, в мышлении — промыслить, — в слове как слове Бытие невыговариваемо, оно есть отказ. Но язык как высказывание слова (т.е. Бытия) говорит исходя из отношения к *сущему*, которое встречает уже через невысказанное слово как таковое; и все «слова»

языка, не подразумевающие непосредственно некое сущее, означают тогда отношение между сущими — отвлеченное — абстрактное. Посредством языка слова <устной речи> становятся словами <как лексическими единицами>. Сущность слова лежит в безмолвии (Stille) прыжка, которое, нарушаемое в говорении, превращается в истолкование начального именованя, в слово как возможную собственность языка. Но поскольку слово высказывает Бытие и является им, оно несет в себе структуру самого Бытия, которая прежде прикрывается языком и мыслящим в нем мнением (das an ihr entlangdenkende Meinen), и соответственно господство метафизики выражается с помощью «категорий». (Попытка различения «категорий» и «экзистенциалов» в «Бытии и времени» ведет недостаточно далеко. Для бытийно-исторического мышления категории полностью попадают в круг метафизики, которая их разработала. «Экзистенциалы», правда, соотносятся с Da-sein и тем самым исключительно с вопросом об истине Бытия. Тем не менее они недостаточно изначально мыслятся исходя из бытийствования Бытия, и создается впечатление, будто они должны занять место и получить роль категорий Da-sein. Именно это нежелательно, но их принадлежность истине бытия едва заметна, поскольку все чересчур еще задумано исходя из традиции и в одновременной попытке ее преодолеть.)

54

Теперь же возрастает базовый опыт Бытийно-исторического мышления: для возложенного на него говорения прежний язык бессилён, причем «прежний язык» подразумевает усовершенствованную, уже давно сложившуюся понятийную речь западноевропейского мышления. Но одновременно всякое слово *нашего* языка (*другого* мыслительного языка после первого языка греков) ведет свое происхо-

55 ждение из вымысливания Бытия и в его просвете к его изначальной именуемой силе. Основа это, го проста: мышление «этого» Бытия и его первые шаги должны находиться в зависимости от сущности слова, поскольку оно <мышление> вымысливает ис-ток как о-своение (Er-eignis) и становится настоящим в его истине, в кругу которой сущее начинает другую историю; ибо сейчас вопрошается уже не только сущестъ иначе и прежде допущенного и заданного сущего и его предметности, но само сущее и истина, в которой оно задано, и прежде всего то, *что* заданное является вы-дающимся вперед (Vor-ragendes), ставится под вопрос в Бытийно-историческом смысле, требующем перехода в чуждую метафизику эпоху Бытия.

39

Новоевропейская *форма метафизики* достигает своей завершенности у Гегеля и Ницше: на первый взгляд противоположные друг другу, они являются одним и тем же; если обобщать, «жизнь» должна как безусловное (абсолютный дух — плотская все-жизнь (das leibende Alleben)) стать «истоком» для всего сущего, которое воплощено в главных формах культуры (религия — искусство — мораль). При этом либо жизнь как абсолютное мышление является условием возможности абсолютной предметности сущего как устойчивого и стремящегося к постоянству, — либо «жизнь» нуждается только в устойчивом (как сущее), чтобы когда-нибудь, в своем перерастании-себя и в возвращении к себе (Über-sich-Hinauswachsen und In-sich-Zurückkehren), преодолеть себя, будто прочные ступени и лестницы, на которые она, «находясь в становлении» и погибая, встает, чтобы их тут же снова разру-

56

шить, т. е. вновь уничтожить всякую предметность и дать возможность изливаться чистой жизни. Гегель является представителем новоевропейского абсолютного субъективно-объективного платонизма, который впитал в себя христианскую догматику; Ницше представляет собой переворот *этого* платонизма при исключении или переворачивании всего христианского. Оба они в их противоположно направленной взаимосвязи осуществляют завершение западноевропейской метафизики.

Но противоположная направленность (*Gegenstrebigkeit*) вытекает из двоякого: *прежде всего*, оба философа — несмотря на кажущееся и вместе с тем разнородное преодоление Декарта — основываются на *Subjektum*, только трактуют его как *абсолютную* жизнь; этому соответствует полагание сущего как ставшего прочным и устойчивым предмета представления, и его вновь воспринимают в смысле целой области истории и природы в их естественно-историческом и историографически-естественном становлении; но *затем* вторую направленность привносит переворачиваемость платонизма, которая была почти навязана базовой позицией Гегеля и прежде всего подготовлена господством позитивизма. Обе философии являются метафизикой, поскольку они полагают сущее в его сущести в свете *мышления* как путевой нити для определения <того, что такое> «есть» (*des «ist»*). — Для Гегеля значимо абсолютное мышление, которое превращает три ранжированные базовые возможности субъект-объектного отношения как отношения к себе самому и тем самым как отношения за пределами себя в целое предыдущих отношений к базовым структурам мыслимости (*Denkbarkeit*) и мыслящего определения; для Ницше сущность сущего точно так же соотносится с «суждением», но оно не снимается как простое высказывание непо-

средственного мышления при посредстве абсолютного, а возвращается обратно в жизненный поток как жизненная необходимость простой услуги и тем самым также делается безусловным.

Вопрос об истине Бытия — т. е. вопрос: может ли сущность Бытия определяться исходя из мышления как мыслимости (Gedachtheit) или это истолкование является только уже позднейшим и весьма поверхностным обозначением idéa и oúσία , — не ставится, ибо лежит за пределами возможности вопрошания метафизического мышления и его измерения: понимать «сущее» исходя из «жизни» (становящегося) и спасти само становящееся как базовую действительность, а тем самым представляюще-устанавливающе (vor-stellend-herstellend) 58 рассчитывать все мыслимое и познаваемое на опыте и подчинять себе. Подлинное «сущее» (как жизнь) отождествляется с самим «бытием» (как жизнью), а значит, окончательно подтверждается приоритет сущего, причем в том виде, который первоначально, а потому, однако, по-другому, чем все «платонистическое», был обоснован Гераклитом и Парменидом. (См. выше S. 7.)

Это размышление о новоевропейском завершении западной метафизики не было бы размышлением, т. е. у него отсутствовало бы осмысляющее решение как определяющая причина, если бы оно рассматривалось только как историографическая «типология» (Typik) двух «форм» метафизики, которая освещает, а значит, отставляет (hin- und damit wegstellt) прошлое, будь то ради наблюдения и учебного исследования, будь то для мнимо образцовой монументальности (Standbildlichkeit). Вместо этого завершение новоевропейской метафизики познается здесь как *история*, господствовавшая гораздо ранее и через нас, и среди нас (über uns weg und un-

ter uns her), — «история», чья действительность еще едва ли вступила в игру, но тем не менее пробилась и внедрилась каким-то способом, который характерен для господства новоевропейской эпохи, — ибо то, что сегодня, иными словами — в нынешние десятилетия XX столетия — с многообразными вариациями и искажениями добивается признания как «сущее» и «жизнь», как «действительность», является безнадежным смешением гегелевской и ницшевской метафизики.

59

При этом не думают о следующих за этим процессом *позднейших* ученых обновлений гегелевской философии и подражаниях идеям и мнениям Ницше, — но именно общедуховное — повседневно-публичное представление и оценка сущего — при том, что нет никакой необходимости приходить отсюда к какому-то знанию — поддерживается тем завершением метафизики. Но скрытой исторической силой их глубинной взаимосвязи является метафизика Лейбница — однако, в форме грубого и топорного опошления, что стало для нее характерным со времен Гердера и Гёте. Вот почему завершение западноевропейской метафизики является абсолютно немецкой неизбежностью, в которой Декарт, а также платонизм и аристотелизм Западной Европы и тем самым духовные сферы Средневековья и новоевропейского культурного христианства слились для последнего броска метафизического мышления.

То, что сегодня является *действительным*, с точки зрения политически-«мировоззренческой», либо «культурно-историографической», либо христианско-конфессиональной, основывается на этой единой действительности новоевропейской немецкой метафизики — наша действительность не состоит в осязаемости автомобилей и самолетов и не в организациях народных масс — более того, это бли-

60

жайшее и самое действенное, а потому *не* осязаемое составляет истолкование сущего в горизонте новой европейской метафизики. Это истолкование завершается в таком господстве бытия, что оно <бытие> как махинация само себя вытесняет в забвение в пользу пронизанного ею сущего как «действительного» — действительного; см. основное гегелевское понятие: бытие как *действительность*! Поскольку ныне метафизическая действительность сделалась совершенно неузнаваемой, все поддерживает и дает все точки зрения и масштабы, а потому едва постижима, постольку в эту эпоху «близость к действительности» становится категорическим требованием и предметом планирования и предпринимательства. Человек публичности, одержимый переживаниями и близкий к действительности, меньше всего видит подлинное действительное — т. е. действенное, — причем даже сплошь поддерживающее и управляющее в его мероприятиях. Также было бы ошибкой стремиться отнести на его счет как бы историографически влияние философии Гегеля или Ницше на современную эпоху. Осмысление исторического завершения западноевропейской метафизики и первого конца Западной Европы есть единственная нужда и необходимость для находящихся в переходе (*die Übergehenden*), — <ибо> сегодняшние неизбежно должны быть теми, кто будет преодолен (*die übergangen werden*), поскольку сами они суть переход и больше не «идут в ногу» со временем — не потому, что плетутся за ним, но потому, что они заброшены заранее, не как основатели и провозвестники, а как подготовители, вопрошатели.

Они-то и создают то время-пространство, в котором завершающая история Нового времени, поддерживаемая метафизикой, оказывается перед *решением*: либо доведенная в Новое время до край-

ности оставленность сущего бытием затопчет человека вниз в простое очеловечение и обеспечит ему там бесконечное существование, либо бытие станет нуждой, в каком-то качестве оно бытийствует в своей сокрытости, либо эта нужда дарует свободу начального основания сущего в простоту его сущности. Только исходя из этого знания, необходимого для решения, метафизика может исторически быть помещена в знание, а ее завершение как действующая действительность будет познано в нынешнем <отрезке> Нового времени.

40

Новоевропейская наука и университет (к докладу «Об основании новоевропейской картины мира метафизикой»¹⁰). Сейчас опасаются, что университет будет переведен в ранг профессиональной школы (Fachschule), т. е. в совокупность таких профшкол. Но в принципе люди опасаются увидеть то, что уже — а именно, по своей сути, — есть. В этом переходе видят унижение университета, т. е. люди присваивают себе право приписывать ему то достоинство, которым он едва ли когда-нибудь обладал. Но это довольно поздно возникшее воодушевление по поводу *высокого* назначения университета есть только последнее ответвление устремлений, которые прежде «духовное» и «образованное» культурное производство хотело бы сохранить. В действительности все здесь предпринимаемое связано

62

10. [Martin Heidegger: Die Zeit des Weltbildes. In: Ders.: Holzwege. GA 5. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1977, S. 75—113.] — Хайдеггер М. Время картины мира / пер. В. В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 41—62. — *Прим. пер.*

с недостатком ясного мышления. Полагают, что университет соскользнет в чистую профессиональную школу в результате своего превращения в исследовательское заведение, которое отделит себя от «обучения» и «преподавательской деятельности». Но система профессиональных школ обуславливается и оправдывается не отключением обучения, но как раз «ориентацией» обучения на полезность. Сохранение единства исследования и обучения не означает защиты от «падения» до уровня профессиональной школы; напротив, оно «падение» еще более ускоряется из-за единства исследования и обучения, даже если исследование получает ту же цель, направленную на рассчитывание и эксплуатацию и упорядочивание сущего, что и обучение. Решающим вопросом поэтому является не то, будет ли единство исследования и обучения упразднено или сохранено, но исходя из чего определяется это единство и на чем основывается: либо на изначально рискованном вопрошании, либо на подчинении извлечению пользы, пусть это и делается ради «народа» с применением какой-либо ловкой маскировки. Но поскольку указанное вопрошание вообще должно обратиться *против* новоевропейской сущности науки, а потому внутри нее не имеет никакого места и остается невозможным, постольку ясное решение *в пользу* сущности новоевропейской науки — ее исследовательского характера — превосходит все полумеры, которые еще пытаются сделать из университета «духовное» образовательное заведение в прежнем стиле, с внесением необходимых соответствующих духу времени изменений; ибо указанный исследовательский характер науки не исключает соответствующего «обучения», напротив — он все более явно будет устанавливать границы ценного и ненужного в познании, ведь иссле-

дование в первую очередь и дальше всего может прозревать утилитарные цели и их определять; то, что в их рамках осуществляется «чистое» исследование, т. е. такое, которое *не* прямо и осязаемо движется в сторону предусмотренной пользы, ничего не доказывает по поводу свободы вопрошания исходя из нужды осмысления, а тем самым — по поводу возможности изменения ключевых отношений к самому сущему. В действительности единство исследования и обучения определяется не исходя из одного или другого, — а исходя из типа отношения к сущему как таковому и из типа истолкования его, т. е. одновременно исходя из отношения к сущности истины и ее обоснования.

64

Поскольку осмысление не может отважиться проникнуть в *эти* сферы, раз осмысление вообще становится все более чуждым данной эпохе, постольку все попытки «спасения» и «обновления» университета вязнут в сплошной риторике и болтовне; это не исключает, что между тем науки продвинутся вперед, к новым открытиям, и изменятся формы обучения, но ничего не доказывает *в отношении* университета, а только свидетельствует о давно решенном сущностном предназначении ново-европейской науки, которая более чем когда-либо принуждается *мнимо* «иррациональными» властями к служению им. Вот почему университет завтрашнего дня — если смотреть по существу, а не оценивать в соответствии с его публичной видимостью как служащего народу — все неуклоннее станет университетом позавчерашним — он не сможет избегнуть процесса завершения Нового времени. Но относящиеся к нему ученые должны суметь обеспечить себе подобающее довольство и незатронутость реальным вопрошанием — тем «надежнее», чем выше делается оценка со стороны «народа».

«Тайна языка». «Успех» мы понимаем как действие, которое *следует* за причиной; но не является ли успех нынче тем, что *предшествует* тому, что должно считаться «истинным»? Успех — не столько результат действия, сколько лишь собственно действующее в обратном направлении, поскольку из-за него уничтожаются все другие возможности, которые тогда с успехом могли бы отказывать <другим> в праве быть истинным. Оценка успеха есть лишь крайнее следствие господства человека как историографического животного; благодаря этой оценке не только освящается прогресс как таковой, но прежде всего запускается обратное воздействие на прошлое, благодаря чему вся история отдается на откуп историографии, — а это означает: человек и его сущность все больше продвигаются в сторону очеловечения, поскольку теперь и прошлое «сущее» всецело определяется с точки зрения планирования и использования, и человек отрезан от всякого Бытия. Его всеведение и рассчитывание превращается в безбрежное невежество. Возможно, новоевропейский человек найдет тем самым средство, с помощью которого он станет изобретателем «счастья»¹¹, — человек, *преследуемый успехом* — и совершенно лишенный будущего (Folgenlose), а потому до безумия влюбленный в свои «вечности».

11. [Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Werke. Bd. VI. A. a. O., S. 20: «Wir haben das Glück erfunden» — sagen die letzten Menschen und blinzeln».] — «Мы обрели счастье», — говорят последние люди и моргают». Ницше Ф. Так говорил Заратустра / пер. Я. Голосовкера // Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Стихотворения. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. С. 37.—
Прим. пер.

Успех, используемый не только как засвидетельствование «истинного», но ставший самим «истинным», действует тем самым не прямо вперед для дальнейшего продвижения, — его подлинное и в сущности незамечаемое действие направлено назад в смысле определенной историографической формы (Prägung) прошлой истории; лишь она — протянутая через перекрашивания прошлого задним числом исходя из успеха (hindurchgezogen durch die rückwärts malende Übermalung vom Erfolg her) — «воздействует» на закладку и планирование дальнейших успехов; в сущности историческом понимании обнаруживается, что человечество, плененное *успехом* и его рассчитыванием и воздействием, вводит историю в постоянно нарастающее обратное движение, причем за фасадом всей видимой и только увиденной поверхности прогресса. Оба они — то отступление и это продвижение — связаны друг с другом. «Отступление» подразумевает здесь не культурно-политическую оценку в смысле упадка, происходящего везде и всегда, — а исключительную форму движения истории, которая из-за господства «историографии» растворяется и реализуется в сущностном значении новоевропейского человечества. Это обратное воздействие создает подлинное препятствие всякому осмыслению начал, поскольку происходящее рассматривается только в горизонте успеха, а не исходя из истока в смысле сохранения возможностей, чреватых решениями.

Новоевропейский человек сам вворачивается в выворачивание-искажение (dreht sich in eine Verdrehung... hinein) своей мнимой сущности, которое и является его «истинной» сущностью, поскольку неизбежно принуждает его к установлению животности как подлинной власти его «жизни» и ограничивает его стремлением к «силе» и «красоте»

66

67

(иными словами, сладострастным возбуждением — символически передаваемым музыкой Вагнера) как единственным и высшим «целям».

Перерасчету прошлого исходя из успеха с необходимостью соответствует объяснение последствий и успехов через наследственный фактор. Базовая форма этого истолкования человека и сущего в целом проистекает не из отдельных политических «мировоззрений», а имеет свой исторический — действенный (не историографический) источник в метафизике Гегеля (см. S. 55 слл.) — иными словами, в одном способе завершения западноевропейского мышления. Стремиться политически побороть политические мировоззрения, даже выдвигать против них случайные и частные возражения — значит не понимать, что в них осуществляется То, чем сами они не владеют, в чем они являются лишь подготавливаемыми и стреноженными исполнителями; под «Тем» надо понимать переданную самим Бытием сущему оставленность бытием: скрытое отвержение (*Versagung*) начала и мест изначальных решений.

Поэтому осмыслению никогда не может сопутствовать серьезное отношение к повседневным недолговечным (*kurztragende*) возражениям против тех политических движений — столь же мало, как оно «осмысление» может использовать для свидетельства их *сущностной* истины сообразное им «фанатичное» одобрение [?]. Мыслящий человек и борец за сущность Немецкого никогда не должен недооценивать величия этих движений в смысле того «величия», которое эти «мировоззрения», в соответствии с их историческим определением, выдвигают в качестве масштаба. «Успех» как само истинное скрывает тайну языка, который иногда и в разных сущностных областях скрывает то, что *есть*, в противоположность высказанному в нем. Он

«язык» таким образом открывается знающим как само Бытие, которое несет человека в его сущности и овладевает им, поскольку оно в пространстве решения о принадлежности к бытию либо выталкивает его из назначенности бытию (aus der Zugewiesenheit zum Sein) и позволяет пасть, либо подает ему знак-намеки (zuwinkt) о редкостности основания (Gründerschaft) истины Бытия.

Опасно в хорошем и плохом смысле вступать в область «великого», особенно если ты мелок; поэтому полезно, если все к тому располагает, держать человека подальше от этой области. «Величие» подразумевает здесь конкретное решение за или против бытия, в результате чего решается вопрос об оставленности бытием сущего или об изначальности сущего. Решение есть Великое — т. е. прорастающее сквозь все отношения к сущему. Человека беспокоит «величие», т. е. овладевает им, — не потому, что он, как правило, «мал» и одержим честолюбием и жаден до признания своей значимости и жаждет счастья, — но потому, что «великий» и «малый» суть только мнимо рассчитываемые имена для его подлинной — всякий раз поддерживающей решение сущности — «для» отношения к бытию — «для» выстаивания (das Innestehen) и затерянности в истине и неистине Бытия — «для» назначенности ему (Zugewiesenheit). Но когда само подобное однажды — чего до сих пор не происходило, — со всей решимостью будет познано и сделано основой (которая есть бездна) всякого предназначения человека, какое историческое, т. е. основывающее историю (geschichtegründende), «значение» будет тогда иметь вопрос о бытии

и сколь поверхностным явится всякое мышление о «величии» и все хлопоты о нем?

70

43

Переходы и преддверия к вопросу о бытии как выспрашивающему основанию истины Бытия, которые надо выстраивать на основе метафизики при необходимом взгляде на то, что человек здесь сущностен — не сам по себе, но «ради <Бытия>» и по воле Бытия, — «таковы»:

является ли человек микрокосмосом, или «мир» (космос) есть макроантропос, или же справедливо и то, и другое, или ни то, ни другое?

Исходя из чего следует здесь решать?

Есть ли вообще решение у этого вопроса?

Если нет, то почему? (Насколько нет и почему нет?)

Исходя из чего и каким образом определяется здесь антропос и космос?

(ζῷον λόγον ἔχον¹² и φύσις.)

Исходя из чего — в каком пути броска мы здесь вопрошаем?

То, что *Он*, человек, вопрошает о Бытии и определяет его сущность исходя из *себя*, не является ли *тогда* очеловечением бытия и тем самым всего сущего, если сам человек в этом вопрошании всякий раз заранее и все изначальнее определяет *свою* сущность исходя из самого Бытия, а не себя самого — в очеловечении до субъекта и в анимализации до «живого существа — уже привносит с собой как решающее? Но как происходит это вопрошание?

71

12. Разумное живое существо (*греч.*), animal rationale (*лат.*). — *Прим. пер.*

Человек: задумаемся хорошенько о том, что западно-европейский человек вот уже два тысячелетия определяет себя самого как *животное* (*animal rationale*). И если Ницше полагает, будто человек является «еще не установившимся *животным* типом» (По ту сторону добра и зла, п. 62), — то он принимает прямо-таки базовую установку (*Grundfeststellung*), — но при этом упускает, что та установленность, которой ему <в человеке> не хватает, уже осуществилась и только стала незамеченной — в том числе и для Ницше, пока придерживаются формулы *animal rationale* и не видят, что «*ratio*» определилось как *Subjectum*, который как раз утверждает животность. (См. Размышления IX, S. 67 слл.) Животное таким образом окончательно установлено, ибо именно определение человека как в сущностном смысле *историографического* животного заключает в себе полное сохранение животности и развивается, а потому препятствует изначальному вопросу о сущности человека. Установление-определение животного «человек» состоит именно в том, что уже в течение столетий (Декарт) установленный человек (*der festgemachte Mensch*) вовсе не может и не хочет ничего другого, чем определять себя как животное и считать себя определенным. Поэтому Ницше сам является последним свидетелем — для этого установления (*Festsetzung*) «этого» человека, которого мы называем *новоевропейским*.

Но тогда определение человека как *animal rationale*, — на котором базируется все *христианское* учение о человеке, — может оказаться ошибкой, более двух тысячелетий держащей человека в заблуждении? Но что означает две тысячи лет для ошибки в таком сущностном вопросе, — особенно если ошибка является более существенной, нежели про-

стая «неправильность», чем-то бездонным по сравнению с поверхностностью простой «ошибки». Так что ошибка подобного рода способна обеспечить человечеству его историю, — поскольку притязание человека на истину — поскольку право на сохранение ее сущности не решено. Итак, *если* в определении (Umgrenzung) человека как ζῷον, animal, животное, должна была править ошибка, — мы здесь только задаем *вопрос*, — то сохранялась бы возможность, а вероятно, даже и нужда для необходимости когда-нибудь определить сущность человека более изначально, — т. е. не в первую очередь и в рамках рода как животное, но тогда и не в первую очередь как тело, а вследствие этого и не как душу и потому также не как дух и «сердце» и подавно не как смешанное образование из тела, души, духа.

73 Возможно, та мировая эпоха совсем не так далека, поскольку давно установившийся человек — разумное животное — гибнет из-за своей разумности и своей животности одновременно — и это в самой коварной форме, какая только существует для того, чтобы он это свое сущностное установление — быть разумным животным — посчитал вечной, неприкосновенной истиной и в ней окончательно водворился. Ибо так он разрушает для себя всякую возможность вынести свою собственную сущность вовне, в опасность преобразования нераскрытых <способов> разворачивания сущности. Вместо этого он обеспечивает себе все более постоянную долговременную деловитость, которая отказывает ему прежде всего в величайшем, что только может случиться с великим, — в гибели; ибо только великое обладает высью, чтобы рухнуть в глубь. Глубь обрушения демонстрирует размах (Reichweite) силы почитания, которую великое носит в себе для — Бытия. Малое остается на плоской проезжей части широких дорог.

Задумываемся ли мы основательно над тем, что человек все еще определяет себя как животное?

Долго ли еще будут заставлять человека верить, будто величие греков состоит в том, что они стали и остались поводом для «классики» и ее «классицизмов»? Когда мы узреем их <греков> сущность в уникальности их внезапнейшей гибели? Но это потому, что греки как положившие начало отважились на назначенность человека к бытию, тогда как потомки строили свои здания только на лишенных дерзости остатках.

Пока сущность человека остается предопределенной животностью (*animalitas*), можно всегда только задаваться вопросом: *что* такое человек? Никогда не может возникнуть вопрос: *кто* такой человек? Ибо этот вопрос со словом «кто» (*Werfrage*) является как вопрос уже изначально другим и уникальным ответом на вопрос о человеке, — само это вопрошание направляет человека в его сущности как настойчивость в истине Бытия. Это есть тот вопрос о человеке, который не только, выходя за его пределы, вопрошает о его причине и тому подобном, но вообще вопрос не о нем, не из-за человека, но ради Бытия, поскольку оно ведет ко встрече с человеком как основателем истины. Лишь этот вопрос преодолевает новоевропейское *антропологическое* определение человека, а вместе с ним всю предшествующую христианскую эллинистическую — иудаистскую и сократически-платоническую антропологию.

74

Даже об «одинокестве» они говорят в сериях докладов на специально для этого организованных публичных конференциях, и, вероятно, весьма уме-

ло, возможно, даже весьма «правильно». Но где кто-нибудь предчувствует то ужасное, что *стоит* со многими прочими за этим вообще-то незначительным происшествием?

75

46

«Культура» — как осуществляемое и организованное <явление> имеет своей предпосылкой очеловечение человека. Размышление Ницше о культуре, несмотря на его понятие культуры, выдает обращенную назад новоевропейскую сущность его мышления. Единственный народ, у которого *не было* «культуры», поскольку он еще пребывал в бытии и не нуждался в ней, — это греки VI дохристианского столетия. Теперь же все пропитано «культурой».

Высшая «ступень», достигнутая до сих пор новоевропейским определением сущности, <такова>: человек как животное, осуществляющее культурную политику.

«Гордое» обоснование мировоззрения «результатами» «этой» науки есть самый вульгарный комизм, который начал свою игру во второй половине XIX столетия. Размышление Ницше о культуре показывает, что он так и не преодолел *вагнерианство*, несмотря на более позднее его неприятие. Если народ отдается на «попечение», т. е. «культуре» «культуры», он уже избежал опасности и риска, сопряженных с сущностными решениями. Культура культуры соответствует господству углубленного в самого себя «Subjektum», — она может при растущей ловкости и соответствующем использовании своих «творческих личностей» из прошлой истории создать множество «ценного» и безупречного «с точки зрения вкуса», и многие из тех, кто иначе был бы вынужден худо-бедно выполнять при-

76

вычную работу в определенной сфере деятельности, теперь получают возможность посвятить себя «великим» «культурным миссиям». «Культурная политика» превратилась теперь в своего рода мировую эпидемию и в остальном — французы изобрели это странное образование, а мы лишь позднее распознали пользу этого «политического» инструмента. Но разве становится он от этого — такой, какой он есть, — «историографически»-технический инструмент римско-романского — новоевропейского духа, — менее глубинно чуждым <всему> немецкому?

Сейчас для двусмысленного приукрашивания махинаций привлекают порой еще и Ницше как мнимого главного свидетеля «культурной политики», которая призвана служить «народу»; но при этом утаивают — или, если говорить в порядке «извинения», — не знают, что «культура» имеет целью выращивать «высшие экземпляры» творческого человека, — т. е. «этот» народ должен служить великим «индивидам» и только им, а не наоборот. Но достижение этой цели возможно в том случае, если «этот» народ думает и дает убедить себя, будто «это» — цель всякого сущего. Также при достижении этой цели остается еще достаточно места для того, чтобы апостолы и посланцы «культурной политики» удовлетворяли свое тщеславие и демонстрировали себя изо дня в день «этому» народу в <рубрике> «Образ и звук» («Bild und Ton»). Сейчас под большим секретом на ушко сообщают, что между «Римом» и Германией готовится «культурный договор»¹³, который будет величайшим (ну, разумеется) небывалым культурным «событием». Знают

77

13. [Германо-итальянский договор «о сотрудничестве в области» культуры от 23 ноября 1938 г. регламентировал прежде всего программы обмена студентами, книжные выстав-

ли люди, что Ницше называет Рим «самым неприличным для поэта Заратустры местом на земле»¹⁴, — при этом он имеет в виду не *только* «христианский» Рим, — но все, что означает деспотизм мнений и всякую мешанину?

Но и Ницше «мыслит» как художник, а значит, здесь — в духе эстетизма, Вагнера, Шопенгауэра, когда полагает «гения» как цель человечества, — он остается в плену биологической метафизики, а потому с тем же правом можно на почве этой метафизики, перевернув, установить «народ» как цель его самого, — и то и другое есть «одно и то же», — и лишь этим мы достигнем области, из которой культурная деятельность, *только прежде всего* поверхностно заимствованная, постоянно и исключительно получает свое обоснование и не ведая того — подлинные побуждения: господство новоевропейской метафизики в конечной форме очеловечения человека. Всякая культурная политика и культура культуры — рабы этого скрытого от них господства Subjectum (человека как историографического животного).

В сущности этого господства «субъекта» заложено, что оно своим слугам, ничего не опасаясь, возможно даже для их собственной пользы, может приписать мнение, будто они сами, рабы оставлен-

ки и языковые курсы (штат преподавателей) в высших школах и университетах.]

14. [Friedrich Nietzsche: *Ecce homo. Der Wille zur Macht. Erstes und zweites Buch. Werke. Bd. xv. Kröner Verlag: Leipzig 1911, S. 91.*] — «Потом я лежал несколько недель больной в Генуе. Вслед за этим последовала тоскливая весна в Риме, куда я переехал жить, — это было нелегко. В сущности, меня сверх меры раздражало это самое неприличное для поэта Заратустры место на земле, которое я выбрал не добровольно...». Ницше Ф. *Ecce homo* / пер. Ю. М. Антоновского // Ницше Ф. *Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 747.* — *Прим. пер.*

ности бытием сущего, суть «господа» и открыватели «новой», до сих пор небывалой (что также верно) «мировой культуры».

Но если «культура» сделалась настоящим «инструментом» «политики», то в конечном счете возникнет ситуация, когда люди с помощью «культурных» договоров и соглашений будут обманывать друг друга — и маскировать подлинные стремления к власти и намерения, — процесс, который лишь мещане могут отмечать с «моральным» возмущением; но в действительности он является лишь неизбежным следствием того, что уже давно *есть*.

46А

79

Всякий догматизм, будь то церковно-политический или государственно-политический, непременно считает любое мнимо или реально отклоняющееся от него мышление и деятельность одобрением того, что ему, догматизму, *враждебно*, — будь то язычники и безбожники или евреи и коммунисты. В этом образе мышления заложена своеобразная сила — не мышления, — а осуществления провозглашенного.

47

Почему сейчас многие — возможно, даже весь еще существующий протестантизм — обращаются к католической церкви? Из страха перед католицизмом. Политический католицизм сменился «католической» политикой; сущность «католического» содержится не в христианском, не в церковном как таковом, — но в так называемом *καθόλου*¹⁵ — господ-

15. Всеобщий, всецелый, вселенский (греч.). — Прим. пер.

80 ствующем над целым, — т. е. в «*тотальном*». Католическая «церковь» заблуждается, полагая, будто обращающиеся к ней руководствуются «*религиозными* потребностями», и национал-социализму не следовало бы удивляться тому, что он должен стать лидером (Schrittmacher) этого притока. Таким образом опять же лишь прикрываются области грядущих решений — но «католическое» никогда не было, прежде всего в «христианском» Средневековье, истоком творческой борьбы за бытие — он всегда скрыто заложен в одиночестве некоторых безымянных <деятелей>.

«Католическое» впервые обрело подлинную форму в *иезуитизме*; здесь налицо западноевропейский образец для всякого абсолютного послушания, отсечение собственной воли — решающая роль «организации» и господство пропаганды и самооправдание путем умаления врага для использования всех средств «знания» и умения, для переделки их в целях собственного раскрытия, для историографической подготовки истории, для прославления воли и солдатской строгости и четкости в рамках католического, для базовой установки контр... (контр-реформации). «Католическое» в этом существенном смысле есть, согласно его историческому происхождению, римско-испанское; всецело ненормативное и полностью ненемецкое.

«Культура» как средство власти присваивать себе и тем самым самоутверждаться, демонстрируя превосходство, есть по сути *еврейская* манера (Gebahren). Что из этого следует для *культурной политики* как таковой?

Опасность «духовной» борьбы заключается не в возможности быть побежденным и уничтоженным, а в уверенности в неизбежной зависимости от противника, *заимствовании его* сущности и несущности. «Борьба» еще не сразу является свидетельством изначальности, и победа в подобной борьбе — совсем не доказательство «истины», поскольку, возможно, именно побежденное в скрытой и стойкой форме укрепляется, а не отступает.

Безмерная поверхностность Шопенгауэра стала для *Ницше* роковой. Хотя впоследствии он перевернул Шопенгауэра, преодолеть его он так и не сумел. Ницше был великим и отважным переворачивателем; и при подобном переворачивании происходит много удивительного, что всегда оборачивается против привычного мнения, — к свету, — но *переворот* — даже если он осуществляется с такой решимостью, как у Ницше, — никогда не бывает *разворотом* к ис-току.

Но почему мы не можем просто перепрыгнуть этот переворот? Потому что перевернутое и подавно сохраняется в нем — ибо еще не началось вопрошающее рассмотрение.

Всякое *начало* в сущности бездейственно (*wirkungslos*), воздействие и его последствия не свойственны ему, всякое начало должно сделаться более начальным, обращаясь назад, если оно хочет оставаться началом и сохраняться таким. Начало как начало Бы-

тия (Бытия как начала) есть ис-ток, разодранный разрыв, в бездонном, но как таковом еще скрытом просвете которого сущее как при-сутствующее впервые может «быть» — поглощенное просветом. Начало является тем более начальным и потому все *более близким* к своей собственной сущности, чем решительнее оно подходит к-основанию, а это основание есть без-дна, и, будучи ею, нужда основания — *Бытие как ис-ток есть о-своение (Er-eignung) человека в назначенности к истине бытия* — пред-определение в базовый настрой основателя. Но прежде — после истории первого начала — которое ускользнуло от следующего за ним начала (Beginn), — человек должен *сперва* стать *стражем* истины Бытия — другим началом (Anfang).

Эпоха Нового времени, которая сейчас начинает входить в решающую «фазу» своего завершения, ставит человеку в качестве «цели» — человечность. Поскольку новоевропейский человек уверен в себе самом как средоточии «жизни», он больше не нуждается ни в каких «целях».

Вот почему Новое время является эпохой полного отсутствия потребности в целях (Zielunbedürftigkeit), а не просто бесцельности; в подобную эпоху поэтому все рассчитывается с точки зрения «целей» и «пользы», коль скоро цели являются не чем иным, как стоящими на первом плане утверждениями отсутствия потребности в целях. Если когда-либо эта эпоха будет преодолена, то задачей, предписанной человеку, не будет установление «целей» «в противоположность» отсутствию потребности в целях или еще и поиск их, — но первоочередным станет осмысление того, может ли сам человек быть целью и должен ли он «иметь» «цели», нужда-

ется ли он и при каких условиях в «целях» и почему он с этой «нуждаемостью» справляется наконец в форме отсутствия потребности в целях. Но «цель» (Ziel) означает здесь не то, что человек преследует в своих деяниях и недеяниях (цель, Zweck), а то, к чему он в этом преследовании *устремляется* (*zugesht*); отсутствие потребности в целях означает тогда, что человек не нуждается в пространстве, в котором он еще должен выдвигать себя самого как цель, поскольку все, что «есть», представляет собой лишь «выражение» его «жизни».

Решающее осмысление состоит не в том, чтобы сразу разобрать (*ausmachen*) то, к чему человек должен устремляться, но в том, чтобы вопрошать, что это значит, что человек должен быть устремляющимся, — откуда тогда определяется сущность самого человека, *вытекает ли* его определение из его *назначенности* (*aus einer Zu-gewiesen-heit entspringe*), может ли то, чему он назначен, когда-либо восприниматься как «цель», или это в результате подвергается ложному истолкованию. Является ли человек таким, которому назначено устремляться к тому, что для него в соответствии с этой назначенностью как раз не может быть «целью», — так что тем самым устремление обретает свою сущность в том, чтобы стать отречением и отказом от себя, что означает не «утрату» сущности, но и не «приобретение», а чистую настойчивость в самой сущности быть стражем сохранения истины Бытия как отказа (событие — источник) через основание Da-sein. Если Da-sein бытийствует «через» человека, *ради* «Бытия», — то оно есть не «цель», к которой человек должен был некогда «подойти» («ankommen»), — но то, что как отказ является просветом, где встречаются человек и боги, и эта встреча есть история их собственного сущностного основания.

В отсутствии потребности в целях, которое живет тем, что преодолевает целеполагание, происходит поэтому отдаление от истинной *бес-цельности* человека. Это название обозначает не какой-то недостаток и рок, но содержит знак-намек на некую сущностную глубину человека, которой он достигнет лишь тогда, когда само бытие вновь о-своит его для себя, в другом начале его истории. Значит, бес-цельность и есть «цель» человека? Эта коварная формулировка как раз избегает — к чему легко соблазняют подобные формулировки — подлинного мышления того, кто должен мыслить. Бес-цельность не может быть целью, если она — как сущность человека — должна прийти к основанию; ибо это основание уже исходит не из целе-полагания, а из готовности к принуждению нужды, каковая есть само Бытие, которое как о-своение бросается между человеком и богами и таким образом отказывается восприниматься как достижимое — а значит, и недостижимое — сущее.

Эпоха полной безвопросности (отсутствия потребности в целях) в принципе может трактоваться как таковая при господстве невысказанной неприязни ко всякому целеполаганию. Это истолкование, однако, — пусть даже Бытийно-историческое, настроенное исходя из сущности Бытия, — может остаться; не <нужно> заменять его <таким>: следовало бы, собственно, искать и устанавливать конкретную «цель» и пробуждать потребность в целях. Этого-то как раз и не нужно, поскольку вместе с возникающим отсутствием потребности в целях возрастает значимость встречного движения в форме целеполагания, пусть это лишь повторное установление прежних целей (в смысле христианства или прошлой христианской «культуры» Западной Европы). Потребность в целях поэтому столь же

большое — если не большее — препятствие для перехода к осмыслению, что и отсутствие потребности в целях. Но если в Бытийно-историческом мышлении и говорении нельзя в отдельных случаях не завести речь о «целях» и, например, говорится, что основание истины Бытия есть «цель», — тогда «цель» именно в связности этого мышления означает лишь то, к чему человек подходит, но что его как раз отбрасывает назад, поскольку оно как Бытие не является «высшим», но в лучшем случае более высоким, чем все высшее (т. е. цель и связанное с конечной целью), ибо оно передает человека бездне просвета, в качестве которого Бытие бытийствует.

87

Но отсутствие потребностей в целях защищает и укрепляет себя и свое господство в растущей осязаемости их целей, а потому — в само собой разумеющейся значимости средств. И если средство с виду только служит цели и цель освящает средство, то тем не менее по сути цель является скрытым рабом средства, а средство — идолом цели. Но «средства» — это само ставшее доступным сущее — «действительное», которое воздействует и благодаря своему успеху доказывает свою истинность. «Цели» являются только *предлогом* для средств — они претендуют на то, чтобы быть сердцевиной сущего, чья сущность уже давно определилась как «действительность», и это служит маской, в которой «проявляется» (auswirkt) мнимый характер власти бытия. (См. *Sein und Macht*¹⁶.)

Ницше обосновывает бесцельность «жизни» — иными словами, отсутствие потребности в целях — абсолютным полаганием (Ansetzung) жизни как базовой действительности; он не задается вопросом

16. [Heidegger: *Besinnung*. GA 66. A. a. O., S. 185—196.]

88 о бесцельности Da-sein, которое в сущности Бытия основано как о-своение, а значит, как Отказывающий просвет. Бесцельность «жизни», о которой говорит Ницше, есть только переворачивание платонизма, полагающего бытие в смысле «идеи» как образец и «цель». Это означает: Ницше стремится, как никто другой из его современников, снова поставить над человеком «цель», и эта цель — сверх-человек, — то, что нынешний человек якобы перейдет в того, кто обретает свою истину в высшей удачности текущей жизни как таковой. Но решающим в этом целеполагании является не его «содержание», но то, что и оно как целеполагание остается метафизикой и не знает изначального вопрошания и не отваживается на него.

53

89 Базовый опыт, полученный в диалоге с «мыслителями»: чем сущностнее мышление (в рамках истории метафизики) пытается мыслить бытие (как сущность сущего исходя из него), втискивая сущее в целом в предметность безусловного мышления (т.е. представляющего-себя представления), тем решительнее бытие отвергает соответствующую ему истину и вопрос о ней. Но это все же означает не простую ошибку и недостаток; более того, для мыслящего именно здесь содержится еще знак-намек на сущность сущностного мышления, которое нельзя рассматривать (verrechnen) под углом зрения «правильного» и «неправильного»: чем решительнее мышление вымысливает бытие, тем богаче становится в подобном мышлении еще непомысленное и только нуждающееся в осмыслении. Непосредственно высказанное — это не подлинно сказанное и выпрошенное.

Кто вообще может помыслить неисчерпаемое мышления? Но это имеется в виду не *историографически*, поскольку мыслитель, входящий в историю, всегда дает повод к новому, сохраняющемуся (*aufbehaltenen*) истолкованию следующей современности, — но исторически, в смысле истории самого Бытия, — что в подобном отказе открывает простую единственность его сущности для тех, кому Бытие остается самым достойным вопрошания.

54

По какому признаку ты распознаешь мыслителя? По тому, что ему никогда не придет в голову опровергать другого мыслителя, предъявлять ему в лицо и за его спиной высказанные им неправильные мысли, полагая, что со временем он сможет вычислить правильное «само по себе». Мыслитель возражает только мыслителю, т. е. отвечает ему <своей> принадлежностью (*erwidert ihm die Zugehörigkeit*) в той мере, в какой он основывает изначальный вопрос о бытии и знает, что это основание не может быть подорвано «опровержениями», ведь его никогда не достигнуть через подобные расчеты с помощью правильных слов (*Richtigkeiten*).

90

В эпохи, когда человек стал историографическим животным, он нуждается в историографической писанине, которая обобщает (*zusammenrechnen*) историографическое истории мышления до якобы «нового» и действительно еще «небывалого» подъема «философии». При этом теряются все масштабы: мышление Гераклита, несмотря на все утерянное, <помещается> существенно на 20 страницах убористого текста; 7 и 8 тысяч страниц ученого философа совершенно незначительны и представляют собой только предмет для каталогов «новых

изданий». Что означает подобная утрата масштабов? Лишение корней *исторической* сущности человечности, принадлежа которой она <сущность> должна стать добычей историографии или же может стать основателем истины Бытия. Мыслители являются мыслителями «этого» Бытия, или же это имя обозначает актера на публичной сцене историографии. Сущностные мыслители могут засвидетельствовать себя только через способ своего Бытия, — а прежде всего своего не-бытия — *как мыслящие* о Бытии (а не так, скажем, как историографический бюргер вычисляет это для себя исходя из того способа, каким они «осуществляют» свое мнимое «мировоззрение» в так называемой «практике», т. е. в приспособлении к «ординарному»).

Человек редко знает, кто мыслитель, а еще реже — кто *поэт*. И обычное мнение гласит: если поэт упоминает богов, то он «есть» «жрец» (Priester) или считает себя таковым. Быть поэтом так же мало имеет общего со жречеством, как быть мыслителем — с «исследованием» <в> «науках» или как «искусство» вообще с «эстетикой».

Какой бездной отделен Гёльдерлин от всякого «жречества» и любой тишайшей претензии на подобное, — <именно> *потому*, что он, сочиняя как поэт (учреждая-бытие), упоминает богов? Попытка использовать Гёльдерлина в интересах «христианства» или какой-либо «религии» усиливает представление о «жречестве» поэта, закрывая тем самым все пути к той точке (Standpunkt), с которой слышно говорение и знакомство с богами (von dem aus sein Sagen und Kennen der Götter hörbar wird).

92 «Жрецы» никогда не учреждают бытие, в лучшем случае они заботятся и хранят и защищают конкретное сущее. Мешанина сегодняшнего представления, еще всецело опустошенного «вагнерианством», уже

не способна видеть простую ясность, в которой череда высот и вершины поэзии и мышления смотрят друг на друга из сущностно разного говорения.

55

Человек? Существо возможной настойчивости в истине Бытия.

Слово — первый и высший заброс самого Бытия в о-своении человеческой сущности для ее встречи с нуждой богов. Слово исходит из ис-тока, а значит, из самого Бытия, а человек — только улавливающий (и неулавливающий-неухватывающий) слово, которое *он* тогда якобы просто высказывает от «себя» (как *animal rationale*), чтобы таким образом доказать, что он говорит.

Человек — существо, которое может войти в круг заброса «слова» и кому открыто злоупотребление заброшенным и воедино с этим непонимание его подлиннейшей сущности (в его предназначении к принадлежности истине Бытия).

93

56

Культура — понимаемая как единым-образом-объединяющее попечение о единстве способностей и задатков «народа» — с самого начала предопределена быть только средством. Но поскольку одновременно человечность человека делает саму себя целью (и как следствие — также и народ), средство неизбежно должно становиться целью — более того, оба должны смешиваться в своей сущности, так что культура одновременно становится средством и выражением народа — цель и путь в одном; она утрачивает необходимость и основу, — но поэтому осуществляется тем громче.

Распространение культуры культуры, как вообще Явная посредственность культуры и тем самым ее «идея», есть *следствие* метафизики, поскольку последняя привела к очеловечению человека через истолкование сущности как предметности для установления и представления (*Herstellen und Vorstellen*) и закрепила забвение бытия, так что попечение о сущем и без того наделяется исключительным правом. К этой метафизической предопределенности приоритета «культуры» как таковой добавляется еще выдвигание на первый план массовости человека, трудность ее усмирения и руководства <ею> — и это все вновь в некоем «мире», для которого гигантское должно было сделаться образцом великого. Однако гигантское позволяет соразмерно использовать все средства, чтобы по меньшей мере еще сохранять видимость, будто *культура* существует. Но это необходимо для эпохи *Нового времени*, поскольку она предлагает последний остаток формы единства и спаянности, где отсутствие потребности в целях овладевает всем и нет никаких основ, из которых мог бы возникнуть исток — ведь все является только воздействием (*Wirkung*) и как таковое оправдывает себя в успехе.

Началось великое наводнение «Земли» этой новоевропейской культурой — в очеловечении человек создает себе собственную форму отсутствия потребностей, которая обрушивает все мосты к изначальной нужде, — если они вообще существуют, и — головокружение в отсутствие решения принимает за «счастье» решимости. Вот почему ошибочно пытаться в эту эпоху поднять человечество над ним самим, — если прежде само Бытие еще раз не посчитает человека достойным стать предназначенным ему <Бытию>.

Но имеется ли в *этот* момент истории Бытия какое-то содействие со стороны человека? Какая-то под-готовка? Или же происходит уже совершен-

но иное, что мы со всей историографической зоркостью не узреваем и что также ускользает от исторического осмысления? Избирает ли Бытие в своей единственности себе для места своей истории только самое одинокое — или же оно всегда так избирало? Кто может знать это?

Тогда имеются все же будущие <адепты> Последнего Бога — после долгого перерыва в способности человека принять Бога (Gott-fähigkeit)? Тогда культура была бы — даже как простая видимость и как предмет мнимой деятельности — все же еще остатком попытки без знания истории Бытия спасти многих в будущее, где человек и бог еще раз встретятся для последней борьбы за ее <культуры?> сущность? Для *последней* — ее «даты»? (Wann?) мы не знаем, сам ее факт! (Daß!) мы все же предчувствуем из знания Бытия, которое исходя из своей единственности когда-нибудь должно будет засвидетельствовать и ее в высшей *уникальности*, согласно которой, однако, также и именно *Ничто* больше не найдет никакого свободного пространства для бытийствования (Wesungsspielraum).

Лишь из горизонта этого предмышления, <заглядывающего> в единственность Бытия, можно распознать общую поверхностность всякой «культуры».

96

Историографическая долговечность опирается на притязания обычного мнения историографического животного, которое «мыслит» неглубоко и в качестве масштаба постоянства пользуется устойчивыми расхожими <представлениями>. Вот почему подлинно долговечным в историографической (опредмеченной исходя из историографии) исто-

рии является анекдот, легенда, пропаганда — короче, *видимость*, которая тем не менее входит в знание *не как* видимость. Попытка историографической науки обезопасить себя от этой видимости с помощью «объективно» истинного есть лишь оборотная сторона признания той видимости как желания спасти непреходящее в истории для будущих времен, — то, как оно было «на самом деле»; здесь отсутствует всякое знание Бытия, которое как раз *не* встречается в направлении поиска постоянного.

97 Вот и Ницше со своими тремя видами историографии вязнет в историческом как в историографически определяемом то так, то сяк. Но «историю» как раз и надо вымысливать как борьбу с угрозой со стороны Бытия в форме его отказа, — который подзуживает человека на занятие сущим и отдает <на произвол> историографии. Историография проистекает из незнания и несуществования истории, а значит, из оставленности бытием сущего, которое как забвение бытия подчиняет человека своим чарам (*in ihren Bann schlägt*).

58

«Точка зрения». — Бытийно-историческое мышление не «имеет» какой-либо точки зрения, а также не является не имеющим точки зрения (*standpunktfrei*), — если точка зрения — это то, откуда усматривается сущее и берется взгляд на сущность. Точка зрения всякой метафизики, — а только она и нуждается в таковой, — всегда есть противоположение (*ein Gegenüber*) сущему как таковому, — мыслится ли это <сущее> «идеалистически» или «реалистически», определяется ли это противоположение как наличный человек или как абсолютная субъективность духа. Мнимое отсутствие точки зрения есть лишь неспо-

собрность или, возможно, только отвращение от созерцания уже занятого местоположения — закрывание глаз перед базовым отношением мышления о сущности, каковое бегство внушает себе, будто является преодолением всякой разрушительной «рефлексии».

Бытийно-историческое мышление мыслит не от противоположности к сущему, в свою очередь тогда втягивающейся в сущее или просто забывающейся; оно вымысливает истину Бытия — и приобретает таким образом пока и постоянно настойчивость в просвете, который без опоры в сущем и без ухода к сущности расширяется сам и при этом не становится предметом, но раскрывается к без-дне — т. е. просвечивается (*lichtet*) и таким образом в качестве себя самого — бытийствует и открывает бытийствующий в нем отказ (Бытие). Возникновение настоятельности есть основание *Da-sein*. И ведшаяся некогда речь о «*метафизике Da-sein*» (книга о Канте¹⁷) должна лишь указывать, что не учение о познании и антропология, но лишь вопрос о Бытии находится в волеии и в задаче и что для этого вопрошания возникнет *Da-sein* как базовая область, которую только предстоит раскрыть.

Некоторое первое понимание совершенно иного можно осуществить только на основе уподобления прошлому, — причем, однако, возрастает опасность того, что будет утрачено подлинно и исключительно вопрошаемое при дешевом отнесении на счет прошлого, тем более что ему еще через истолкование указывается более изначальное «измерение» (Кант и его учение о трансцендентальной способности воображения (*Einbildungskraft*)). В результате, однако, закрепляется определенная точка зрения,

17. [Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA 3. A. a. O., S. 218 ff.]

99 т. е. уподобление прежнему, которое уже потому, что оно является предшествующим, естественно считается известным. Вопрошающее мышление, находящееся в колее изначального вопроса о Бытии, возвращено в «метафизику», — а почему бы и нет, ведь оно само называет себя «метафизикой». Но «метафизика» является здесь в переходе Бытийно-исторического мышления неизбежно двусмысленной, — иными словами: это обозначение употребляется столь широко и вместе с тем сущностно, что оно обозначает мыслительное мышление вообще как мышление о бытии.

Тогда *метафизика* означает постановку вопроса о бытии, причем одновременно имеется в виду <следующее>: прежнее и *подлинно* «метафизическое» мышление в смысле мышления о сущести сущего исходя из *него* (см. выше S. 7), — но также и Бытийно-историческое вы-мысливание Бытия из *основания* его истины как Da-sein, причем Da-sein является не истинной Бытия, а принадлежащим ему основанием. При *переходе* от первого начала и его истории к другому началу и его подготовке всякое мышление о бытии, чем решительнее оно теснит к ясности, тем *двусмысленнее* становится, если оно вышло за пределы этого, успокоившись в <определенной> точке зрения, пусть даже это точка зрения отсутствия точки зрения.

100 Эта *двусмысленность* — не недостаток решимости, но ее неизбежное следствие, — и потому Бытийно-историческое мышление требует «внутренней» свободы, которая не может быть обоснована ни «моралью», ни «мировоззрением», но определяется только бытийствованием самого Бытия, поскольку оно как отказ позволяет возникнуть настойчивости в Da-sein и таким образом ему самому стать нуждой (als Verweigerung die Er-stehung der Inständigkeit im Da-sein und so dieses selbst zur Not werden läßt).

«Решением» называют сейчас бегство в давно решенное — которое как культурное христианство доказало свою бессмысленность в последний раз во время Первой мировой войны. Говорят о «решении», а *перед этим* отвергают всякое *вопрошание* и опыт необходимости сущностного вопрошания; разыгрывают старинную христианско-католическую апологетику в новоевропейски-протестантской форме против «язычества», которому не хватает *всего*, чтобы быть таковым, — богов и богосозидающей силы. Представляют — вероятно, с величайшей «субъективной» честностью — «литературную» пьесу, и все «рецензенты» всех «газет» и «журналов» жадно следят за тем, чтобы не пропустить пересуды о «западноевропейском решении».

101

Но в конце концов эти пересуды о «решении», основанные на безвопросности *всего*, о *чем следует вопрошать*, а значит — на разделении, которое нужно предпринять, есть только отзвук *столь же* поверхностной «национал-социалистической философии», которая с помощью напыщенных фраз и лозунгов делает вид, будто преодолела «христианство» и будто выдвигает «решения», принеся «в жертву мышление», в сравнении с которым «мышление» католического vicaria можно назвать вольнодумством.

Куда угодили немцы? Или они все еще остались там, где уже всегда были и где их наконец обнаружил Гёльдерлин и встретил Ницше, который, однако, до тех пор доходил лишь до того, что они привыкли к «гордости» пребывать в «жизни», в каковой — несмотря на их «исключения» — всегда пребывали. Но, возможно, сущность немцев — и, быть может, это выходит на свет через *еще* основательнее практи-

102

куемый ими «американизм» и через *еще* более «неутомимо» воплощаемый «романизм» <римско-католическую ориентацию>, — *состоит* в том, что они все «могут», — так что они лишь потому называются «народом» мыслителей и поэтов, что они как «народ» *не* желают этого мышления и поэзии, т. е. не готовы в подобной опасности искать свою основу, — но все еще и всегда неосознанно — восхваляют «чужое» и подражают ему, — но кто захочет тогда сказать, что «народ» должен и мог бы быть тем, что готовит Бытию место его истины?

103

Не мыслим ли мы человека все еще только как *животное* (nur tierhaft), когда «думаем» о нем как о «народе»? Не является ли это воззрение, несмотря на его несомненную «правильность», все же ориентированным на гигантизм отпадением от того первоначального западноевропейского предназначения человека к принадлежности к Бытию, — так что западноевропейское решение никогда не принимается там, где только *внутри* уже решенного, т. е. эллинистически-иудаистского «мира», уж давно лишенное решения самовольно захватило господство (die Herrschaft angemaßt hat); так что никогда не может быть решения-выбора между христианством и «язычеством», поскольку оба они вообще обеспечивают себе свое постоянство из-за неспособности к решению.

Но решение таково: либо человек Западной Европы препоручит себя существу как предмет, либо он завоюет Бытие как без-дну и из нее — нужду основания своей сущности исходя из назначенности бытию. Поскольку подобное удалось в первом начале у греков, — поскольку они дерзнули определить себя исходя из бытия, оказалась возможной — пока еще длилось это дерзание — та краткая и единственная история. Всякий «расцвет» и всякая «раса», вся-

кая «народность» тщетны и являются движением вслепую, если они не рванутся к дерзанию бытия и в своем дерзновении не будут свободно противостоять молнии, которая поразит их там, где их тупость должна разрушиться, чтобы для истины Бытия освободилось пространство, в котором Бытие только и может быть запущено в работу сущего.

60

Возможно многое и разнообразное, но еще «большее», — а именно существенное — остается *невозможным*: то, например, что человек, впутавшийся в сущее, когда-либо сам мог бы назначить себя (*sich zuweisen könnte*) Бытию в его сущностной истине.

61

104

Подлинную дисциплину (т. е. самообладание в сущностном) мыслительного мышления никогда не удастся установить непосредственно — она опирается на невысказанное. Едва ли кто-нибудь в состоянии его оценить, ведь мы <и> сказанное редко понимаем — вникаем в сказанное.

62

«Жизненной мудрости» у нас предостаточно, «образцов» для всех областей делания и неделания также — и все это может передаваться сегодня легко и быстро и даже со вкусом. И тем не менее — все эти вещи не дают ничего, пока человек, служащий только сущему, как бы поворачивается спиной к Бытию и не находит причины, чтобы исходя из борьбы за сущность Бытия поставить на кон собственную *сущность* и при этом, возможно, «только» предчувство-

105 вать без-божность сущего и в таком предчувствии вступить в некое пространство истории Бытия, откуда его атакует вопрос об оставленности сущего бытием и ее причине, — события, для которых метафизически определенный человек еще слеп и недоступен (*unangehbar*), но которых тем не менее достаточно, чтобы создать другой мир, пусть это лишь тот мир, где человек сделался достаточно сущностным, чтобы поистине выспрашивать весьма предварительное: не может ли он быть определен в стражи истины Бытия, если его пронизет настрой от-вращения (*Ent-setzen*) перед отказом Бытия и выведет его из самоуверенности и из бегства в поспешную религиозность; как могло бы в такое «время» стать не истинным, что история западноевропейского человека обрушивается (*übereinanderstürzt*) в ее видимости как порождения историографии, а столетия сжимаются в краткий отрезок, наполненный отпадением человека из едва ли постигнутой истины Бытия в растущую махинацию сущего, так что повсюду имеется только подражание и изменение того, что устанавливается при том отпадении и после него. — «Жизненная мудрость» — без вымысливания Бытия — это ночь без дня.

106 Человек никогда не придет к самому себе (к своей сущности) таким путем, что он себя (себе) представляет — в представлении «ставит» себя именно туда, где он уже стоит, — приход-к-себе есть приход из того, к чему человек принадлежит по самой своей сущности, — из Бытия. «Само»озерцание (*«Selbst»-betrachtung*) никогда поэтому не приведет человека к приходу-к-самому-себе; ну а *деятельность*? Тоже нет — если она остается только продвижением вперед в рамках расчисленности целей и путей и средств той или иной эпохи. Здесь — через деятельность — можно многое привести в движение и «пере-

вернуть», и все же она может остаться обновленным закреплением человека в его прежней не-сущности. Но как должен свершиться тот приход из сущностной принадлежности к Бытию, — если человек перед этим не забросит себя — в поэзии и мышлении — в нее <эту принадлежность> в наброске, при котором он сам является заброшенным — т. е. о-своенным бытием как событием (vom Sein als Ereignis Er-eignete)?

То, что человек (т. е. человечество) тем самым при всем согласии относительно него и его самопонимания скорее движется в отчуждении и считает свои потребности, поскольку они возникают и утверждаются, уже оправдавшими себя и подлинными, может при всяком перевороте оставаться непреходящим.

Опасность для философии — т. е. угроза пониманию того, что и как она мыслит, исходит не от туда, где она презирается как излишняя или только терпится как украшение культуры, но от тех, кто подстегивает так называемый «духовный интерес» и углубляется в философские произведения, но не хочет вопрошать и уклоняется от любого решения, особенно по поводу всецелой достойности вопрошания того, что должно мыслиться в философии. О «философии» заботятся — часто вместе с избыточной духовной «культурой» — как о духовном занятии, для оформления «культурных» устремлений, она часто используется также для их понятийного прояснения и придания большей строгости и возводится перед христианской верой как фасад и тем самым наиболее основательно удушается в своей сущности.

107

Паскаль. — Некоторое время назад мир мысли Паскаля начал и у нас привлекать серьезных почитателей и превосходных исследователей, отмеченных

определенным духовным вкусом. Так неспешно первый великий *новоевропейский* «христианский ↔ мыслитель» все чаще попадает сейчас в поле зрения историографии — и тем самым <подвергается> сознательному историографическому пересчету ради настоятельностей и затруднений (а не, скажем, сущностной *нужды*) современности. Но если уже сущность «христианского ↔ мыслителя» несет в себе изначальную непрочность (*Vgüchigkeit*), чтобы не сказать лживость (лживость подразумевает *здесь* не «субъективную» неправду, связанную с «моралью», а сущностное искажение и тем самым маскировку собственной сущности), с какими невыносимыми «противоречиями» должен мириться тогда *новоевропейский* «христианский — мыслитель», особенно когда «мышление» и вера столь решительно (в рамках возможности передачи того и другого) развиваются в противоположных направлениях и все же снова «оказываются» необходимыми друг *для* друга, как у Паскаля?

Ибо Паскаль — не просто «христианский» мыслитель такого типа, каким христиански определена и вся *новоевропейская* метафизика от Декарта до Гегеля (и даже Ницше!) (человек как «Subjektum», мир как «космос», «Бог» как основа и причина всего). Паскаль — христианин как верующий, чья способность к вере и требование веры далеко превосходит <эти качества> всех обычных верующих и церковных христиан. И он мыслит как *этот* христианин тогдашнее уже *новоевропейское* западноевропейское мышление в *форме*, которая не уступает той, <что досталась нам> от величайших. Но он мыслит это мышление также только *ради* веры. Паскаль создал базовую форму *новоевропейской* апологетики христианства, которая отнюдь не достаточно еще понята и использована церквями. Но

между тем, похоже, сгустились сумерки. Начинают предчувствовать и даже говорить, что здесь указана возможность для христианства *в рамках* Нового времени и средствами его мышления все же одновременно *противостоять* ему: удерживать «истину» христианской веры как основную меру и равным образом цениться в Новое время как идущий-вместе новоевропейский человек и участвовать во всех его <Нового времени> прогрессах и использовать их.

109

То, что Паскаль в течение столетий не был признан, в ходе контрреформации иезуитов оттеснен, создал базовую форму возможной модерновости (Modernität) культурного христианства, является движущей, но по сути не понятой причиной начинающегося открытия его трудов и оценки способа его мышления и типа его веры для новоевропейской защиты христианства и его еще существующих католических и протестантских церквей. Иезуиты и протестанты пребывают поэтому на этой «новой» — для тех и других равно «модернистской» (modern) — почве, — в действительности они оказались согнанными в одно место из-за общей враждебности к простому нехристианству, которое Бога-Творца заменяет политической расой, — опасность их противника состоит в том, что и он еще, только в обратном направлении, мыслит по-христиански, причем «по-католически», — вот почему протестантизм сейчас поддерживает католицизм (sich hinter den Katholizismus stellt) (см. S. 79).

С помощью Паскаля, однако, невозможно преодолеть Декарта, но, пожалуй, Декарт делается правильным с точки зрения религии и, наоборот, религиозность Нового времени — «логика сердца»¹⁸ — дает

18. [Blaise Pascal: Sämtliche Schriften über Philosophie und Christenthum. Erster Theil. Wilhelm Besser: Berlin 1840, S. 198: «У духа

согласие на существенное для новоевропейского человечества (как «субъекта») *переживание*, а именно вместе с утверждением «математического» и тем самым «технического» в метафизическом смысле, и обе они (математика и техника) исходят из веры в Иисуса Христа и пребывают в ней. «Порядки» Паскаля являются поэтому величайшим *спасением* картезианства с помощью христианства, а в результате — самым коварным подтверждением Нового времени со стороны культурного христианства, и *потому* прежде всего решительнейшим уклонением от всякой мыслительной отваги в преодолении Нового времени и его исторических оснований; ибо в *историкографическом* заимствовании паскализма давно произошедшее отречение от любого мыслительного вопрошания ищет свое надежнейшее укрытие за высшей формой духовной защиты веры.

Но поскольку это воскрешение паскалевской апологетики еще использует, по крайней мере внешне, мыслительные средства и формы речи *того* мышления, которое решительно движется к другому началу мышления и уже оставило позади себя начавшееся на самом деле только сейчас Новое время, модерновость (Modernität) этой христианской апологетики становится *еще* двусмысленнее и коварнее. Новоевропейская апологетика не пользуется средствами непрерывного опровержения и защиты, — а создает себе прежде всего и постоянно видимость, будто «переживает» и соперживает «переживание»

свой порядок, а именно, обеспеченный принципами и системой доказательств, у сердца же другой порядок». Формулировка «логики сердца» «резонанса сердца» у Паскаля не зафиксирована.] — «У сердца свой порядок, у разума — свой, основанный на правилах и доказательствах. У сердца порядок другой». Паскаль Б. Мысли / пер. Ю. А. Гинзбург. — М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 161. — *Прим. пер.*

поиска истины. Ведь она может позволить себе это мнимое вопрошание без опаски, поскольку обладание истиной уже обеспечено. <Теперь> становятся модерновыми (modern) и могут даже использовать и оценивать «модерновое» (das Moderne) еще действеннее, чем оно само себя, ибо оно тут же извлекается из своей мнимой безосновности и встраивается в «порядки». Всякие вкусовые порывы и стилевые изменения в Новом времени можно включать в изложение порядков (до известных — но замалчиваемых — пределов). Все насквозь является *подражанием*, однако с определенной ловкостью, которая выработалась за столетия упражнения и при растущем невежестве однажды может выдать себя за «творческое». Этому новоевропейскому спасению культурного христианства соответствуют — идущие из пустого просвещенчества или из наполовину понятого ницшеанства или из обоих — «поражение» и «преодоление» «христианства», которые только в обратном направлении и на гораздо более низком уровне повторяют культурное христианство (заранее созидавая из смеси всевозможных философий «духовный мир» для «веры» и требования веры, мир, пропитанный «серьезностью» и *переполненный* «решениями», после того как все уже решено благодаря отсутствию решений). Спасение культурного христианства и видимость антихристианских мировоззрений связаны друг с другом. Их сцепление есть признак того, что началась сознательная и безусловная организация новоевропейского очеловечения человека как замкнутый процесс. *Этим* сцеплением обеспечено «триумфальное шествие техники».

<Будучи> *разрывом* с метафизически определенной историей Западной Европы, другое *начало* истории Бытия должно на долгий период неизбежно оставаться невидимым, поскольку оно осуществляет-

111

112

ся в виде *вопрошания* (выспрашивания того, что наиболее достойно вопрошания) и делает это вопрошание основой Da-sein, в котором человек возвращает себя в принадлежность к бытию. Но *достойное вопрошания* есть для культурного христианства и для антихристианства равным образом *самое ненавистное*; ибо только *вера в веру* считается успешной, а успех — свидетельство «истины»; и там, где веруют в веру, однажды станет безразлично, во *что* еще веруют, — но этот день может когда-нибудь также по-своему высветить то, что произошло в очеловечении человека и в культурном христианстве (Kulturchristlichkeit). Человек стоит тогда не перед вызывающим все большее отвращение и все менее понимаемым и становящимся все ничтожнее и бесформеннее *Ничто*, — а прежде *всего* перед целостностью «жизни», — включая себя самого — и не знает, как со всем этим «начинать», — ведь он давно забыл все начальное, а его собственное «переживание» превратилось в «переживание» скуки. Благодаря Паскалю христианство стало приемлемым для Нового времени.

113

64

Всякое истинное историческое преодоление, которое не истолковывается ложно как «прогресс», увенчивается тем, что оно лишь высвобождает «преодоленное» для большого почитания. Прежде всего благодаря такому преодолению мы учимся узнавать, чем была метафизика.

65

Если бы слово «экзистенция» как existentia не вполне принадлежало метафизике и означало бы присутствие — наличие, Dasein, и если, кроме того, этим

словом, безмерно запутанным, *не* злоупотребляли бы в так называемой «экзистенцфилософии», оно могло бы еще развивать свою прекрасную именуемую силу для сущностного обозначения человека: человек экзистенцирует — основывает свое бытие в назначенности истине бытия. Человек является экзистенцирующим — вне-положно (*aus-ständig*) по отношению к Бытию и тем самым настойчиво (*inständig*) среди просвета сущего. Но на этом нельзя выстроить никакой «философии», в том случае если здесь вообще в будущем можно будет строить. *Эта* экзистенция человека — он в самой своей сущности — является таковой только на основе Бытия, которое сбывает (*ereignet*) человека в ту назначенность и основывает его *Da-sein*, настойчивое вытерпывание <пребывания> «здесь» (*Da*) ради сущностной нужды. «Экзистенцфилософия» — это все еще антропология и метафизика; она не задает базовый вопрос об истине Бытия, — она не выдвигает никакого решения, а главное: она не является решением.

114

66

«Несвоевременные размышления» Ницше слишком заросли чересчур своевременным. Мало того, их несвоевременность основывается на весьма своевременном, <еще более своевременном,> чем то, что *Новое время* все решительнее определяет как свою сущность, а именно очеловечение человека: господство «жизни» — беспомощная подчиненность метафизике в форме простого переворачивания. Но поскольку Ницше пытается с непоколебимой решимостью собрать эту путаницу в ее существенном и в нем выстоять и устоять, все сдвигается из-за него в форму потрясения и тем самым толчка. Но его можно тем легче избежать, если как бы присо-

- 115 единиться — в огрубленном смысле — к «да», сказанному Ницше «жизни», и превратить его нужду и ее принуждение в «добродетель» или, возможно, только в шумное развлечение и самоуверенную веру. В результате этого можно быть застрахованным от почти невыносимого в мышлении Ницше — от того одновременного желания преодоления и мыслительного выхода (*Hinausdenken*) в нечто другое, которое, однако, именно в его сущностных попытках возвращается в прошлое.

66а

- Отказ от *подражания* именно лучшему и высочайшему может возникать не из жажды «оригинальности», но только из сущностной нужды, которая знает, что выдержать принуждающее (*достойное* вопрошания) есть Всё, так что «оригинальность» остается само собой за пределами ее <нужды> поля зрения. «Оригинальность» есть мерка *историографического* расчета, а не определение *исторического* бытия. Поэтому историографическое неоригинальное (т.е. историографически подтверждаемое через зависимый <материал>) может также *исторически изначально* оставаться скрытым истоком истории (т.е. завоеванием сущности Бытия), следствием чего является то, что оно ускользает от дополнительных исследований историографии и только
116 в историческом диалоге обретает слово, а тем самым — свою замолчанность.

67

Почему *злоупотребление*, жертвой которого делается поэт или мыслитель и которое обуславливает отвержение, как и одобрение, всегда бывает мо-

гущественнее, чем всякое надлежащее отношение к ним? Потому что могущественное считается действительным, а действительное нуждается в публичности. Но сам поэт и мыслитель — сказанное и спрошенное ими пребывает в Бытии, а оно — за пределами силы и бессилия — и недостижимо через публичность. Они не «воздействуют» (разве что через злоупотребление <ими>), они *существуют*. Но *их* Бытие — поскольку оно должно быть обоснованием Da-sein, а значит, о-своением самим Бытием — проясняется только в их времена в диалоге; поэт и мыслитель — лишь «исключения», если мы избираем в качестве масштаба публичность и силу, т. е. измеряем их с помощью неизмеримого, — в сущности они являются «правилом» самого Бытия — поручительством его единственности, свершениями для истории Бытия, которое само лишь порой как просвет сущего принуждает человека к борьбе за его *сущность*, каковая должна в качестве ответа (Entgegnung) явиться богам, чтоб помочь им самим в блеске их божественности. Чтобы эта история осуществлялась в чистом виде и Бытие ни на что не воздействовало и не было <ни на что> способно, но только существовало, всегда должно шириться злоупотребление, но так, чтобы оно вовсе не казалось таковым.

117

68

Бегство в христианство предстает как сохранение «морали», ссылка на культурное христианство (тем более на Средневековье) выглядит как утверждение и тем самым поощрение великого, — но что, если все это бегство назад было задержкой и прикрытием великих решений? Что является более существенным: временное подправление истории через

уклонение в бывшее или риск действительной нужды и признание отсутствия богов и неспособности к подготовке области решения? Первое удобнее и «красивее» — второе жесткое и приводящее в ужас, — но оно *есть* близь к Бытию — почитание того, что наиболее достойно вопрошания — отречение от «успехов» и «результатов», — но и вхождение в просвет, из которого нас атакует отказ Бытия, и в этой атаке возвещает <о себе> близкая даль, возможно, Последнего Бога.

118

69

Гигантское есть вид великого, и величие состоит, пожалуй, *не* в измеримой, но в необычной мере как сверх-мере (nicht im meßbaren, aber ungewöhnlichen Ausmaß als Übermaß); *это* «гигантское» есть только следствие собственно гигантского. Его сущность состоит в том, что некая эпоха недвусмысленно вычисляет и устанавливает свою собственную современность уже как будущее прошлое (и тем самым непреходящее). Эта воля имеет своей предпосылкой, что человечество самой этой эпохи, причем полностью и во всех отношениях («тотально»), понимает себя как доступную для организации и рассчитывания свою собственную цель, а именно в смысле центра отсчета всего сущего. Та воля к обеспечению непреходящести современного требует использования всех средств, которые позволяют достичь овладения, создания впечатления, удивления, выведения из привычного. Сюда относится также и особенно в эпоху расчетов неслыханное из области чисел и мер (das Zahlen- und Maßmäßige Unerhörte) — гигантское в «количественном» смысле. Это «количественное» *не* является, однако, сущностью гигантского, но следствием сущно-

сти (Wesensfolge). (См. доклад «Обоснование ново-европейской картины мира метафизикой»¹⁹). Вот почему появление «гигантского» находится во внутренней связи с растущим господством *историографии*, в сущностном смысле рассчитывающего установления и представления сущего в целом исходя из сердцевины и для сердцевины самосохранения человека как Subjektum. Чем сильнее распространяется историография в этом смысле, тем неисторичнее становится человек. Чем неисторичнее становится из-за историографии его история, тем долговечнее делается человечество в его очеловечении. Чем намереннее стремятся к этой «вечности», тем чаще и упорнее становится вместе с тем бегство в другую «вечность» христианских небес. Чем теснее обе они сходятся в противоречии, тем больше человек закрывается во все стороны перед бездной сущностной нужды, а значит — возможностью принадлежать к истории Бытия, толчком которого человек только и может быть направлен в свою изначальную сущность.

119

70

Ницшевское осмысление *историографии* опирается на сущностный вопрос Нового времени, — но Ницше не приходит к внутреннему преодолению историографии исходя из сущности истории — он только защищает историографию от науки. Следствием его ошибочной оценки историографии является растущая сила «историографии» в смысле направленной вперед — рассчитывающей будущее историографии. В результате определения историографии,

120

19. [Heidegger: Die Zeit des Weltbildes. GA 5. A. a. O.]

данного Ницше, она только становится *еще* более новоевропейской, — т. е. окончательно находящейся на службе «жизни» как таковой, самосохранения человека.

Историография: техника «истории».

Техника: историография «природы». (См. предыдущее.)

Поскольку историография и техника *метафизически* являются одним и тем же, это тождество соответствует одновременно тождеству природы и истории в смысле «жизни» как напирющей, формирующей саму себя силы.

Оставленность сущего бытием как отсутствие потребности в бытии приходит к концу. Человек способен видеть еще только свои «жалкие» порождения (*Gemächte*); но «этот» человек, будучи новоевропейцем, неизбежно распадается на отдельные «субъекты».

Прежнее великое также есть только преддверие (*Vor-stufe*) к нему самому — и его «вечности», ступень, которой все прежнее — поскольку оно должно было стать прошлым — еще не могло достигнуть. Предварительная ступень есть задний план (*Hinter-grund*) еще более решительного отрыва. Человек становится все более несправедливым и тем самым более мелким; мельче всего он будет, когда устанет свою мелкость (т. е. оставленность бытием и отсутствие решения) как величие. Этот процесс не остановить; не потому, что он «органичнее», — но более *историчен*, — т. е. развязан самим Бытием как не нуждающимся во власти и скрытым отказом.

121

Вся «культурная политика» является уже рабой этой развязанности на службе возведения гигантской видимости, в которую входит все сущее. Эта видимость есть скрытая защита Бытия, которое не позволит исчислить времена его истины че-

рез махинацию сущего. Однако знание этой истории Бытия относится к *Da-sein*, уже начатому, но незаметному основанию сущности человека исходя из призыва Бытия: познавать на опыте безнуждость новоевропейского человека как подлинную и глубочайшую нужду, из которой могут возникнуть приключения, каковые могут вытерпываться только как необходимости бытия и так обеспечивать человеку свободу для сущности Бытия: колею, чтобы когда-нибудь еще дерзнуть основать место для богов — сущностное прибежище их божественности. Эта история Бытия — «длиннейшая», которая держит на себе всё, — но о ней не имеется никакой историографии — всякий раз только это: *да свершится!*: *Da-sein*.

[УКАЗАТЕЛЬ КЛЮЧЕВЫХ СЛОВ]

Da-sein 98 сл., 112

боги 41 сл.

Бытие 8 сл., 17, 23, 44 слл., 51 сл., 69, 82, 85 сл., 95, 116 сл., 120 сл.

величие, величина 11, 19, 69, 73

вопрос о бытии 32, сл. 70

Гегель 55 слл., 67 сл.

Гёльдерлин 8, 22, 42, 91

герои 34 сл.

гигантское 118

«греки» 73

«жизненная мудрость» 104 сл.

догматизм 79

исток 44 слл., 50

историография 14 сл., 21 сл., 26 слл., 35, 41 слл., 65 слл., 96 сл., 115 слл., 120

история 66 сл., 96 сл., 105, 115 сл.

- «католицизм» 79, 107 слл.
«культура» 44, 75 слл., 93 слл.
метафизика 7, 16, 55 слл., 99, 113
мир 10 сл.
мыслитель 44, 88 сл., 89 слл., 116 сл.
народ 35 сл.
наука 61 слл.
начало 30 слл., 46, 73, 82, 112
немец 29 сл., 35 слл.
Ницше 35, 42, 55 слл., 71, 75, *76 сл.*, *81 сл.*, *87 сл.*, 114,
119
Ничто 7
Новое время 29, 65, 83, 107 слл.
нужда 87
образование 9 сл.
«одинокость» 74 (см. <Размышление> XI)
оставленность бытием 13 слл., 40, *67 сл.*
Паскаль 107 слл.
переход 99 сл.
понятие 1
поэт 91
просвет 98
решение (выбор) 37 слл., 61, 100 слл., 117
слово 51 слл., 92
точка зрения 97
«университет» 61 слл.
«успех» 65 слл.
философия 23, 44
христианство 11 слл., 28 сл., 107 слл., 117
«цели» 83 сл.
человек (14 сл.) 21, 23 сл., 27, 28, 67, 69, *70, 71 слл.*,
74, 75, 85, 92, 106 сл., 113
экзистенция 113 сл.
язык 1 слл., 19 слл., *51 сл.*, *65 слл.*

Размышления XI

а «Философия, близкая к жизни» — это нечто вроде моста, оказавшегося под водой. Что же, значит, существует философия, *далекая* от жизни? Нет. Ибо оценка философии по ее отношению к «жизни», будь то по ее близости или дали, всегда является разрушением ее сущности. Почему? Да потому, что она должна мыслить о Бытии, вымерять *его* истину. А Бытие есть единственное — что только *есть*, если оно есть; никакое сущее не может сравниться с ним — и все же оно никогда не является высшим, оно промежуток — бездна для выси и глубины.

О способе, каким сущностное, т.е. принесенное в жертву простейшим решениям, «воздействует», да и вообще почему оно должно оставаться бездейственным (*wirkungslos*) и оттого все же вводить Бытие в сущем в настрой (*Be-stimmung*), — об этом мы ничего не знаем. Нам здесь и не надо знать, поскольку важно только одно: *быть* сущностным. А сущность, однако, т.е. <способ, > как сбывается истина Бытия, находится при самом Бытии, чей призыв в виде слова может прозвучать или в шуме уже-сущего и «действительного» оказаться не услышанным.

Мужество к философии есть знание о необходимом закате *Da-sein*. Поскольку она может вынашиваться только нравом, <обладающим> подобным мужеством, она разделяет приоритет редкостного со всем сущностным (принадлежащим к основанию истины Бытия). Она не относится к «просвещенным», к «верующим», к вычислителям (*Rechner*), к массе всегда не слишком многих (*Niezuvielen*).

1

1

Новоевропейский человек нацеливает сохранение своей сущности на то, чтобы однажды стать частью машины и на службе по обеспечению целесообразности и расчета ее работы обрести свою дающуюся без труда безопасность, свои побуждения и свою похоть. Это внедрение в машинную сущность — нечто существенно иное, чем простое использование «технических» возможностей; здесь происходит крайнее уподобление сущности человека расчетливости (*Rechenhaftigkeit*) сущего. Именно с помощью всего этого *дух* (т. е. рассудочность и расчетливость животности) и приходит к своей высшей власти; господство машинной сущности не является ни «рационализмом», ни «материализмом» — ни опустошением пустого разума и освящением простого материала. Более того, в этом уподоблении машинной сущности происходит высвобождение в сущее, которое больше не нуждается в «образах» для некоего «смысла», — поскольку наглядность развернулась в исчисляемость и в ней постоянно присутствует, поскольку «смысл» в продолжающейся планомерности укрепился до своеобразной подвижности. Новоевропейский человек более не нуждается в символах-смыслообразах (*Sinnbild*) не потому, что он отрицает смысл, а потому, что овладевает им как уполномочиванием самого человека стать рассчитывающим центром всех устройств любой махинации для сущего в целом. Новоевропейский человек более не нуждается в символе, поскольку наглядное и зримое он полностью подчинил власти своего установления всего осуществимого (и нигде невозможного). Символ возможен и необходим только там, где метафизика ставит бытие над сущим и через

последнее должна изображать первое; но лишь только, как в эпоху завершения метафизики, само сущее захватывает все бытие и знает только сущее в его представленности и установленном, где «действительное» и «жизненное», «дело» и успех составляют «истинное», исчезает всякая возможность и необходимость символа. Тот, кто в Новом времени — т. е. на пути историографического пересчета (*Nachrechnung*) и подражания — снова захотел бы его ввести, имитирует плоское глубокомыслие и не понимает как раз подлинную сущностную глубину собственной эпохи.

«Символы» сейчас невозможны по разным причинам: 1) поскольку то, что составляет их сущность, осуществляется в более глубоком смысле и более решительно (отождествление смысла и образа в устанавливаемом расчете сущего, а значит, исчислимости его бытия); 2) поскольку, если счесть необходимым создание символов, оно предполагает <наличие> смысла — безобразного и требующего образа, — т. е. сущностного определения бытия, которое должно было бы изображаться лишь в совершенно другом некоего сущего (*im ganz Anderen eines Seienden*). Однако именно эта предпосылка не создается и больше не может быть создана, коль скоро сам человек как животное (раса — кровь) установил самого себя целью и включил планируемость своей истории в <сферу> своего воления. Там, где смысл вложен в бессмысленное, где сущее сделало излишним всякое бытие, отсутствует любой источник *смыслообразующей* силы; 3) поскольку даже тогда, когда можно было бы признать у бессмысленного и оставленного бытием какой бы то ни было след *смыслообразующей* и образотворяющей силы (что невозможно), образотворение никогда не могло бы пробудиться

3

4

и осуществиться путем историографических раскопок прошлых символов и символических миров в рамках народоведения. Мнимые сегодняшние вовсе не ведают о современности своей истории, а изобретают себе в «романтическом духе» с помощью романтических средств историографии («народоведение» и «предыстория») некое прошлое как идеал будущего.

Непрестанно обливают презрением «интеллектуализм» и одновременно устраивают оргии ни на что не похожего историзма и отворачиваются от знания того, что *есть* в действительности.

Проповедуют «кровь» и «почву» и осуществляют урбанизацию и разрушение села и «крестьянского» двора в масштабах, которых еще недавно никто не мог бы предвидеть.

5 Говорят о «жизни» и «переживании», а повсюду препятствуют всякому росту, любому дерзновению и всякой свободе заблуждения и неудач, любой возможности осмысления и всякой нужде вопрошания. Все знают и ведают и оценивают с точки зрения успеха, а действительным считают лишь то, что сулит успех.

2

Завершение *историографии* и ее очень долгий конец будут достигнуты, когда «сенсация» и «пропаганда» и «психология» и «биография» станут определять всякий «интерес» и поддерживать его. То, что «сенсация» и «пропаганда» суть римско-романские названия, нельзя отметить как случайность. Но почему мы превращаем эти противонемецкие (*das Widerdeutsche*) «слова и реальности» в сущность немецкости?

3

Невежество может достичь такого уровня, при котором оно, ни на что не воздействуя, непосредственно становится разрушением.

4

Бесстрашный человек еще не выказал себя героем, но только слывет грубым парнем, который вместе с боязнью (Furcht) полностью лишается возможности всякого почитания (Ehrfurcht) и тем самым силы для признания достоинств (Würdigung), а значит, чутья для того, что наиболее достойно признания (Würdigste), т. е. наиболее достойно вопрошания (Fragwürdigste).

5

6

Механизм практического и «народо»-сообразного представления и «мышления» устраняет все масштабы, согласно которым могло бы стать зримым господствующее в себе сущностное. Высказываются лишь отрицательные мнения: это, мол, «абстрактное» и «интеллектуальное». Люди не могут свыкнуться с мыслью, что основание сущностных областей решения может быть более «народным», чем все народо-сообразные установления (Eingrichtungen) вместе взятые, при том условии что сущность народа может быть основана только исторически, в набросках, но никак не историографически. То, что мы якобы оторванное от жизни (Abseitige) и презирающее массы, необходимое само по себе вопрошание и созидание уже больше (и еще) не способны терпеть, что у нас нет терпения для подготовки решений за пределами долгих временных отрез-

ков, все это свидетельствует о том, что мы сущность народа, а значит определение человечности, вовсе не осознали, но только продвинулись в поверхностных расчетах и мероприятиях, чей гигантский размах едва скрывает сущностную пустоту.

6

7 *Образцы* — как бы блестяще и ловко их ни преподносили, — бесполезны, если одновременно и заранее не воспитывать *восприятие образцов*. Но сюда относится внутреннее освобождение для богатства и дерзновенного в человечестве и его истории. *Взять за образец* означает: себя самого выставить на простор того, что достойно вопрошания, и претерпеть переворачивание, чтобы занять сущностно изменяющееся положение. Но там, где полагают, что уже обладают всей «истиной», любой образец — бессмыслица или же просто «фасад», за которым только пытаются выйти на более яркий свет и заняться бесцеремонной историографической игрой с историей.

7

Должно ли сущностное вопрошание во времена перехода — да, пожалуй, всегда — прежде всего подпадать под воздействие противоположного ему, до того как его сущностное войдет в собственное пространство пребывания (Stand-Raum) и, быть может, остановится из-за отсутствия потребности в действии (wirkungsunbedürftig)?

8

Каспар Давид *Фридрих* — не «романтик»; он столь же, т. е. бесконечно, далек — ибо сущностно об-

особлен — от всей романтической сущности, как *Гёльдерлин*. Но как и тот, он остается в таинственной одновременности — вершина, возвышающаяся в оставленных Богом пространствах божественности прежнего Бога; но Гёльдерлина и Фридриха нельзя сравнивать и в их без-божности, если здесь вообще правомерны какие-то сравнения. Каждый из них есть предшественник тех грядущих, кто отважится добраться «только» до истины Бытия и все же оснует сущность Бытия в его истине и будет находиться в посясторонности и потусторонности сущего и пребывать в этом состоянии как непонятые (*ungedeutete*) основатели вплоть до своего дня, между тем как новоевропейский человек все реже нуждается в Бытии, а сущее и уже наличное, из которого он может вычислить происхождение его наличия для своего рассудка, делает своим «Богом».

8

9

Прежде всего субъективизм (согласно которому человек есть *Subjektum* всего сущего) должен быть расширен до гигантизма, равно затрагивающего каждого и совместно осуществляемого и доступного; прежде всего каждый должен иметь возможность соучаствовать в «пользовании» плодами поощрения культуры и ее подражаний и тем самым находить подтверждение своей посредственности как необходимой; прежде всего вкус к среднему благу и «здоровому» и «сильному» обычного должен завоевать приоритет; прежде всего течение (*Auslauf*) предыдущей западноевропейской истории должно стать вполне широким и плоским, чтобы каждый человек мог в нем пребывать и в результате проявлять себя как «личность» и «готовый к действиям» современник; и прежде всего все

9

это должно быть обеспечено в гигантском повороте обратно к себе самому (предыстория — народоведение — расы — и учение о наследственности) в «переживаемое» «переживание», — пока человек как разумное животное *сможет* «полностью» *вращаться вокруг себя самого*, а утрата всякой возможности сущностного выпрашивания будет обозначена как выигрыш и успех, и принуждение к этому вращению создаст видимость свободы.

Обустройство этой исторической эпохи, воспитание человека к этому «субъективизму» человеческого *существа* (Menschenwesens) — не «индивида» — суть уникальные предприятия, которые без историографии, а значит, без техники остаются немислимыми. В этом — только начинающемся и из-за быстроты и надежности и единоклассия — ибо из-за неизбежности — едва представимом вращении (Drehung) вокруг себя новоевропейский и западноевропейский человек ведет себя самого к исчезновению в пустоте, которая больше не может допустить ничего невозможного и невесомого, но в завихрение которой прежний человек все увереннее и удовлетвореннее вовлекается. Кто не соучаствует в этом вращении, тот погибает.

Эта гибель может принять две формы: 1) кто не соучаствует, тот изнуряет себя, не увидев исторической необходимости и гигантизма эпохи; 2) кто не соучаствует во вращении, — не «приемлем» для него, выбрасывается им в пространства, которые через этот выброс сразу раскроются и потребуют совершенно иной связности человеческой сущности, чья нужда никогда не может быть познана и понята в вихре вращения. Подобные гибели уже происходили и должны происходить, ведь вращение — история Нового времени — столетиями движется в медленном и едва заметном темпе — незаметность

вращения даже закрепляется в ходе его ускорения, поскольку оно в своем движении-вокруг-себя-самого подавляет и устраняет (*bekämpft und beseitigt*) «индивида», чтобы организовать все силы для вращения «жизни» вокруг нее самой.

Знание об этом вращении исходит уже из внеположного этому вращению; и поскольку это вращение поворачивает сущее как таковое к оставленности бытием и в вихре всегда требует лишь сущего и его осуществления, ошибочно полагая, будто этого можно добиться без бытия, указанное внеположное должно будет уступить свое пространство из о-своения через Бытие, каковое о-своение освобождает для постижения на опыте того, что никакое сущее не способно на что-то, <а способно> разве что Бытие, которому человек не в силах «ничего» противопоставить, если только он не внесет решимость к изменению своей сущности в пространство исторического решения.

11

10

Ни Гёльдерлин, ни Ницше не бывали в Греции. Поэтому вполне в порядке вещей, что сейчас путешествующие <по путевкам> К.d.F «переживают Элладу»¹. — Это, конечно, к делу не относится, но все-таки характерный знак.

Историческое *разрушение* состоит не в устранении прошлого, которое прежде уже исполнило свою сущность и только скрывается в постоянстве своей несущности (*Fortwähren seines Unwesens*).

1. [К.d.F = «Kraft durch Freude» — «Сила через радость» — низовая организация «Немецкого рабочего фронта» (*Deutsche Arbeitsfront, DAF*), осуществлявшая круизные путешествия во время отпусков и т. п.]

Разрушение имеет место лишь там, где *возможность* лишенных сущности истоков (*wesensfreier Ursprünge*) и еще не решенных дерзновений расстроена *уже в своих предпосылках*, и это, однако, на основе мнения о принадлежности к строящейся эпохе и долге перед ней. Но подобное разрушение может еще — против своей собственной воли — способствовать самому начинанию начала (*zum Anbeginn eines Anfangs*) сущностного становления — если оно не превратилось в опустошение.

11

Наивысшей опасностью для человеческого *существа* является безвопросность его самого при отсутствии достоинства вопрошания бытия.

12

«Временность» *Da-sein* (в «Бытии и времени»), как написано, воспринимают как определение «бренности» человека; тем самым этому понятию придают «антропологическое», а также «христианское» истолкование, вместо того чтобы увидеть, что «антропология» и «христианство» и метафизика сделались несостоятельными из-за вопроса — *уже только из-за вопросительной интонации* (*Fragehaltung*) — об истине бытия, которая прежде всего должна стать постижимой (*faßbar*) как «время» (в воспоминании об истолковании бытия как сущности в рамках всей западноевропейской метафизики). «Временность» *Da-sein* именуется скорее истиной бытия, пребывая в которой человек превращает свою сущность как животность в настоятельность в *Da-sein*, каковое есть стража этой истины, — «временность» обозначает сущностное обосновывающее «отноше-

ние» (Wesensgründender «Bezug») человека к Бытию и тем самым ставит человека перед совершенно иной историей: относительно нее мы знаем «только» о без-дне, — где она <история> должна двигаться — в отличие от становящейся все более плоской поверхности субъективности, находясь в плену у которой человечество выросло до области и меры, до средоточия и формы осуществления всего «сущего».

Знающие знают прежде всего, что они *не* ведают, что подготавливается в начинающемся завершении и окончании Нового времени относительно определенного сущностного оформления (Wesensgestaltung) человека; это неведение не является недостатком, ведь именно в нем должна развиваться изначальность *исторического* человека, чтобы он преодолел историографию и тем самым технику, которые сразу в свое время отпадут от человеческого существа <, пребывающего> в Da-sein, и лишатся всякой сущностно-образующей силы; поскольку «временность» подразумевает не «бренность», но и не непреходящее, но совершенно другое (настойтельность в *истине* Бытия (заботу)), постольку вопрос о смерти имеет также свой всецело единственный смысл в рамках осмысления основания истины Бытия; всякое «моральное», «антропологическое» и «эсхатологическое» истолкование остается поверхностным (vordergründlich) и не чувствует, что необходимо постигать бытийствование *истины* Бытия — время-свободное-пространство «здесь» (Da) — в его характере о-своения, в его принадлежности к самому Бытию, которое неизбежно, бросая вокруг себя Ничто как свою подлиннейшую сущность, требует смерти как крайней возможности временности.

Бытийно-историческая сущность смерти есть без-дна, на которой основана обычная смерть, хотя

она при животном истолковании человеческой сущности не могла бы пониматься согласно своей Бытийно-исторической сущности и не нуждалась бы в этом. Смерть есть предельный, самый одинокий и поэтому высший пост *Da-sein* в рамках всякой истории его должности стража истины Бытия. Понять смерть значит — если мыслить в соответствии с *Da-sein* и Бытийно-исторически, — позволить включить ее сущность в *набросок* истины Бытия, причем это набрасывание не предполагает объяснения смерти, коль скоро само Бытие бытийствует вне всякого наглого требования (*Ansinnen*) объяснения, поскольку объяснимость остается порученной только сущему как сомнительное преимущество. Ни «биология», ни «антропология», но и ни «этика» не достаточны для проникновения в Бытийно-историческую сущность смерти и ее противоположности (*Gegenwesen*), которая является не «рождением», а оплодотворением и зачатием — но они в свою очередь мыслятся и замалчиваются в их Бытийно-исторической сущности.

15 Перед непредвиденными, только еще вымалчиваемыми тайнами стоит человек, переходящий из метафизики в выпрашивание истины Бытия. И здесь также поэт (Гёльдерлин) опередил всех в своем творчестве, и никто из сегодняшних не смеет отважиться с помощью истолкования вынести на свет сохраняемое, поскольку никто еще не способен пребывать в таком просвете Бытия. Обычное представление о «времени» во всех его исторических проявлениях недостаточно в сущностном плане для определения сущности временности, — более того, наоборот, временность остается как время-свободное-пространство основой возможности для времени. С этим связано и то, что сущность временности как основа историчности и истины Бытия

даже не стремится быть предчувствованной. Главная причина этого сопротивления состоит, однако, в безнужности, которая исключает подлинное принуждение к изначальному вопросу о бытии.

13

Кто такие грядущие? Большинство и их масса или мельчайшее число или *закладывающие начало*, которые ведь все время прячутся в себе и не нуждаются в будущем. Но кто это — закладывающие начало? Те, кто приходят из нужды Бытия.

16

14

Когда историзм достигнет полноты, он захватит также просчитывание будущего, полагая при этом получить власть над «вечностью». Несвобода по отношению к истории становится абсолютной. Считается, что с тем, что в современности как раз не имеет веса, покончено — для «вечности». Всякое не изначальное дело и действие, все не имеющее начала нуждается в этой иллюзии, поскольку оно должно уклоняться от всего бездонного и заранее спаслось в том, что допускает просчитывание.

16 <так в оригинале>

То, что фронтовой дух сосредоточился и принудил политическую разобщенность к порядку, есть важное и все же поверхностное влияние великого воина в мировой войне. Но мы еще вовсе не проникли туда, чтобы когда-либо познать и закрепить на долгое время непостижимое того *Da-sein*, чтобы узнать, что здесь произошло нечто, что надолго задержало его «воздействие», пока человек не возвратит-

7 ся в свою сущностную глубину, которая подготовит его ко встрече с той тайной. Эрнст Юнгер — первый и единственный, кто осуществляет осмысление, — но остается вопрос: соосновывает ли себе (*sich mitgründet*) это осмысление одновременно свою исконную область и основу истины или все же возвышение уже наличного (техника — работник) доходит до абсолютного («тотальная мобилизация»²) — бывшее прежде частным превращено в тотальное, — а это еще находится в колее новоевропейского способа мышления и не достигает начальной достойности вопрошания — и является еще метафизикой.

По мере того как растут неспособность мышления, нежелание осмысления и отвращение к вопрошанию и бессилие сущностного решения и взвешивания, величие истории оказывается в зависимости от старания малых, чьи «продукты» неизбежно — как несравнимые творения — превышают потребности и умение самых малых. То, что основание сущностного и отвага <в выпрашивании> того, что наиболее достойно вопрошания, отсутствуют (*ausbleiben*), не является чудом — чудом было бы, если подобное сделалось бы повседневностью организующего планирования; то основание — явление редкое, и только новоевропейский историзм, все обозревающий и высчитывающий, засыпал — с помощью многообразия сравнимого, в котором, наконец, было уравнено и единственное, — широкие пропасти между редкостным и сущностным, начинающим. Отсутствие сущностного обоснования

2. [Ernst Jünger: Die totale Mobilmachung. In: Krieg und Krieger. Hrsg. von Ernst Jünger. Junker und Dünhaupt Verlag: Berlin 1930, S. 9–30.] — Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли / пер. А. В. Михайловского. СПб.: Наука, 2000. — Прим. пер.

есть также не рок, — но для знающих только нужда терпеливого ожидания и молчания. Ужасным, однако, является впутывание малых в видимость величия — но на их «счастье», в чем и все дело, участники не подозревают об этом впутывании. При, вероятно, долгой продолжительности завершения Нового времени это впутывание может превратиться в ужасное, уже нигде не заметное разрушение, — а оно, будучи разрушением истины Бытия, бесконечно превосходит всякое уничтожение существа — скажем, в новой мировой войне.

Это разрушение уже давно идет полным ходом, — знать о нем — задача закладывающего начало и подготовителя. Но презрение к убожеству малых должно быть для него чем-то презренным и не может затронуть его. Осмысление этого процесса завершения Нового времени не должно соблазнять на попытки «опровержения» и «преодоления» (*Verkämpfung*). Но страх перед осмыслением и бессилие вопрошания не являются чем-то вроде — как утверждают «реакционеры» и «консерваторы» и даже «христиане» — следствия господствующего политического мировоззрения, — но происходят из развертывания и завершения новоевропейской сущности человека, для которого *самодостоверность* его самости, как бы она ни определялась в качестве *Subjektum*, — является первой и единственной истиной. Всякая постановка себя под вопрос (*Sichinfragestellen*) — всякий ветерок осмысления создает угрозу этой базовой истине, — всякая видимость опасности поэтому тем решительнее требует неприкосновенности достоверности своей самости, а значит, устранения всякой попытки вопрошания. Консервативный и даже христианский способ мышления уже давно живут в страхе перед достойным вопрошанием. Поэтому они устраивают «гротесковое» театраль-

18

19

ное представление, выдавая себя сейчас за хранителей и спасителей «духа». Историческая необходимость и собственное величие начинающейся эпохи завершения Нового времени существенно умаляется, когда в качестве масштабов устанавливают партийно- и церковно-политические и какие бы то ни было современные «точки зрения».

В осмыслении нашей истории не выносятся приговор историографически встречающемуся и современному, — но это осмысление, будучи начальным, есть подготовка глубочайшим образом и изначально еще нерешенного — отношения бытия и сущего. Мыслительный прорыв в историю Бытия — и только он — вот здесь задача, которая не может не быть оторванной от жизни и странной и бесполезной — но поэтому также всегда остается подверженной злоупотреблению со стороны лишь мнимого несвоевременного. Сущность призвания немца не только условная — одна среди других, — но безусловная в том смысле, что через немцев будет завоевана сущность самого Бытия, — а не только новое формирование (*Neugestaltung*) сущего в кругу исторических последствий Нового времени и живущего в нем человечества.

15

«Жить по-философски» — значит ли это, что нужно следовать учениям и правилам какой-либо философской системы и вводить их в «практику» повседневности, — или же — не значит ли это скорее и единственным образом осуществлять практику самой философии, — т. е. не прекращать изначально, непреклонного и не имеющего опоры (*stützenlos*) осмысления и отваживаться на сущность самой истины как наидостойнейшей вопрошания?

Это вопрошание и говорение не нуждается в «воздействии» (*Wirkung*), ибо оно как таковое сущностно уже превосходит всякое «воздействие», поскольку просто *есть* и тем самым, — не воздействуя ни на что, — ставит в тупик, а возможно, от-вращает (*entsetzt*) сущее и то, что им считается.

17

Простейшее философское познание в эпоху завершённого Нового времени — это знание, что и почему философия должна была сделаться невозможной и для этой эпохи остается ненужной.

18

21

Все, что воздействует и отождествляет себя со своим успехом и нуждается в этом воздействии, чтобы оправдать себя им, — несущностно, иными словами: лишено сущностной силы.

Вырождение *историографии* в *историзм* и сама историография преодолеваются не через бегство в сверхисториографическое, но только через историю: через то, что человек сущностно историчен, — отвергает всякое подражание и обращается только к нужде изначальности.

19

Завершение Нового времени состоит в том, что человек всецело осознает себя «субъектом» и прежде всего так и действует, — полнота субъективного заключается, однако, вовсе не в «индивидуализме», а в том, что человек *со* всем имеющимся у него в распоряжении и собственным сводит *все человеческое* — общность и унаследованную человечность — в лежа-

щее в основе всех оценок и планов и реализаций — и дает возможность заложить в основу меру и цель и планирование как область. Человек знает, что он человек, когда серьезно относится ко всему этому владению, наживается на нем и больше ничего не терпит и оправдывает всякое воздействие успехом и везде утверждает себя как этот Subjektum. Эта безусловная одержимость субъективным должна уметь выдавать себя за «самое объективное», — ведь «объективность» подразумевает не что иное, как не знающую исключений обязательность субъективного, которая защищает и утверждает себя через безусловное требование безвопросности человечности. Поскольку посредственное и не имеющее решения является самым неопасным (am ungefährlichsten ist), оно остается также самым неподверженным опасности (Ungefährdetste), — вот почему оно по праву обеспечивает себе виды на самую долгую продолжительность и может раньше всего предъявить претензию на «вечность». И если уж когда-нибудь всецело обладает привычка к посредственному, то, вероятно, восторжествует обеспечение жизни (Lebenssicherung). Но упомянутая привычка успешнее всего работает там и тогда, когда она овладевает «великим» как доступным ей и опекаемым ею.

20

«Воздействие» Ницше на Новое время опирается на то, что в нем самом является новоевропейским; а этим охватывается его сущностное. Это рано проявилось в примыкании к Шопенгауэру, которое не только не устраняется никаким освобождением и никаким переворачиванием, но лишь закрепляется. Фраза (1873) «Целиком и полностью субъективное — вот то, в силу чего мы люди. Это накопленное

родовое богатство, к которому каждый причастен»³ (X, 212) свидетельствует о его неизменной философской базовой позиции — именно там, где «тело» становится определяющим субъективностью «Subjektum». Только своевременное (Zeitgemäß) «воздействует», несвоевременное (Unzeitgemäß) является не только не действенным, но — в том случае, если оно обладает изначальностью и тем самым подлинной несвоевременностью, — не нуждающимся в воздействии, тем, из чего ничто не следует, но чему когда-нибудь будут следовать, — хотя это следование не может быть «воздействием».

21

«Временность» — бытийствование Da-sein — основа историчности человека, а главное, основа назначенности истине Бытия — не является истиной для каждого: она далека не только от «стороны» обычного мнения и оценки, <но и> от расхожей привычки высшего западноевропейского мышления вплоть до его завершения у Ницше; ибо набросок временности опирается не на доказательство, скажем, прежде не замеченных свойств человека или «времени», — а проистекает из вопроса об истине Бытия.

24

22

Мыслительный возврат к первому началу не может стремиться только к обеспечению и обновлению

3. [Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Werke. Aus den Jahren 1872/73–1875/76. Werke. Bd. X. Kröner Verlag: Leipzig 1919.] — Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 7: Черновики и наброски 1869–1973 гг. / пер. А. И. Жеребина. М.: Культурная революция, 2007. С. 566.

старого наследства, чтоб тем самым снискать себе уважение и позднейшее оправдание. Но это «невозможно» по ряду причин. Чем изначальное и начальное основание и им основанное, тем исключительнее оно принадлежит самому себе и отвергает всякое подражание и «повторение» в смысле еще-раз-повторения уже-сбывшегося и потому неприкосновенно бытийствующего (*unantastbar Wesenden*). Но любое начало требует в качестве соразмерного ему *опять-таки начало*; это повторение (см. «Бытие и время»⁴) есть острейшая борьба начал, та борьба, которая остается за пределами рассчитывающего «*историкографического*» рассмотрения и на возврате к уже-бывшему не встречает ни помощи, ни оберегания, ничего, в чем бы она (борьба) могла спастись и что могла бы заново предложить. Возврат затрагивает бездонное некоей враждебности, которая сохраняет свой собственный закон и требует от другого только Одного — предельного отчуждения от себя, — эта борьба протекает вне столкновения насилия и власти; борьба начал ведется ради освобождения скрытого в них закона их невымысливаемости (*Unausdenkbarkeit*), борьба идет в высшем опять же только ради нужды другого начала, — начало подразумевается здесь сущностно, а вовсе не как первое и ближайшее для подлинного *последующего*, — именно это остается самым безразличным для начала, — поскольку его сущность состоит в том, чтобы установить основание прямо в его <основания> сущности; то, что из этого «разовьется», всегда опирается на оставление начала. Мыслить начально

4. [Heidegger: *Sein und Zeit*. GA 2. A. a. O., S. 509 f.] — Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 385 сл. (Слово *Wiederholung* Бибихин переводит как «возрождение».) — *Прим. пер.*

могут только закладывающие начало; для прочих, которые уже стремятся дальше и «через» начало во-вне, начальное мышление становится лишь выражением особого «историографического» «интереса».

23

Нынешнее поколение не является и не становится крепким, — как бы ни хотелось утверждать, — но всего лишь тупоголовым (*stumpf*). Крепость возникает лишь из ясности высшего осмысления; а тупоголовость относится к тупому (*dumpf*) и отуплению, которое принимают за «жизнь». Тупоголовость, однако, вполне может уживаться с законченным «рационализмом».

24

26

Чтобы прервать молчание, окружающее мысль Ницше о «справедливости», нужно долгое и всестороннее размышление. Справедливость есть отзвук $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ ⁵ в начальном вопрошании греков. Но можно ли достаточно сущностно помыслить то, что имеет в виду Ницше, исходя из «жизни» и в связи с истиной как жизненно необходимой видимостью постоянства? Возможно, Ницше затрагивает здесь — не задавая вопроса о Бытии, — характер решения, <присущий> Бытию? В какой мере справедливость составляет сущностную структуру воли к власти и вечного возвращения, в какой мере она лишь *просто* называется, — это можно решить, только если метафизика Ницше продумана исходя из сущностного знания метафизики, т. е. из ее внутреннего преодоления. Сколь жалким для этого похода является наше вооружение? И пре-

5. Правосудие, справедливость, законность (*греч.*). — *Прим. пер.*

жде всего, насколько лишенным всякой необходимости остается повсюду подобное мышление? Справедливость [есть] для Ницше попытка освободиться от пустого «релятивизма» учения о перспективах, и все же: вместо релятивно по отношению к «субъекту» это означает теперь релятивно по отношению к «воле к власти», — почему это не релятивизм?? Потому что не абсолютизм! И что тогда?

27

25

Истина. — Откуда мы берем сущность истины? Что является для нас поручительством за предопределение к нахождению и охранению сущности? Возможно, только дерзновение нашей собственной сущности? Почему *необходимо* это *дерзновение*? Является ли *это* — прежде и до всего — уже сущностью человека, которую он всегда маскирует, не признавая этого и допуская лишь лжетолкования, больше не представляющие опасности для его установленной животности? Что значит, что мы главным образом и непосредственно ссылаемся на наше наличное существование (Vorhandenes) и безвопросное мнение об этом и находим удовлетворение в принесенном (im An- und Zugeschwemmten) в результате простой жизнелюбивой деятельности? (См. S. 79 сл.)

26

«Господство» человека, махинация сущего как действительного (действенного), бездумное пренебрежение всей достоинством вопрошания Бытия, простое уклонение в мнимое спасение (христианство), — все это единым образом доведено до крайних пределов, так что человек больше никогда не сможет надеяться выбраться из этого состояния че-

рез простой уход от «мира», — будто где-либо еще предлагается нечто спокойное, не тронутое, на что можно было бы положиться. Нет, — сперва человек должен противопоставить этой предельной оставленности бытием предельную достоинство вопрошания Бытия, — даже не только противопоставить, но просто выставить и научиться дерзать и кое о чем догадываться по поводу сущностной недейственности Бытия и отсутствия у него потребности в воздействии. Эпоху завершеного Нового времени отличает то, что в ней невозможны никакие уловки и уравнивания и непосредственные решения (Lösungen). Победителями могут стать лишь закладывающие начало, да им уже не нужно быть победителями, если они закладывающие начало, — переоценки, перевороты, ниспровержения держатся в цепях и кольцах прошлого и значительно отстают от того, в чем есть нужда: в том, что человек дерзает отважиться на свою сущность и в этом дерзновении выспрашивает эту сущность как то, чему стража истины Бытия дала первое имя. 28

27

Начала никогда не нуждаются в воздействии и для них совсем не соответствующим является продолжение; начала *суть*; их бытие — без воздействия — снова вынуждает начало. Подобное вынуждение происходит за пределами силы и бессилия и определяется из подачи ис-токов (aus dem Zu-spiel der Ur-sprünge), которые попеременно высвобождаются. 29

28

Гёльдерлин: историографически «установленный» и вычисленный поэт относится к эпохе немецко-

го идеализма, чье абсолютное мышление отчасти осуществляет, отчасти подготавливает завершение западноевропейской метафизики; вычисление можно одновременно распространить на Гёте и Шиллера и романтиков и на некоторых других, чтобы сделать полным историографическое погребение поэта. Но какое нам дело до историографии, в которой Гёльдерлин должен считаться провозвестником и завершителем? В *историческом* — Бытийно-историческом осмыслении, — ставящем под вопрос метафизику в целом ее сущности и ее истории, Гёльдерлин есть начало, а это одновременно означает: замолчанное требование начала — будущего как начала, — а значит, <Гёльдерлин> есть все что угодно, но только не завершитель и обновитель.

30 «Внутренняя» предпосылка для историографа — в том случае, если у него имеется «внутреннее», — как знатока прошлого есть неосведомленность в области истории. Ради публичности он соревнуется в этом (вовсе не постигаемом и осознанном) недостатке с массой всякий раз новых «результатов» и «мнений»; т. е. они сами оправдывают «духовно-научное» предприятие, которое в кругу историографической эпохи неизбежно и немедленно делается разве что скучным. В отдельных областях и в отношении злободневных «проблем» и «тем» каждый не может достаточно быстро перещеголять каждого и то, что висит в воздухе публичности, от которой ничто не ускользает, чуть раньше и на несколько градусов легкомысленнее (как говорится, «бойчее» (schmissiger)) проговорить и выбросить на рынок, чтобы разносчики «рецензий» и «объявлений» не оставались без материала, а «интересующиеся» — без поводов для пересудов. Свежайшее издание мгновенно вызывает всеобщий «интерес».

Но осмыслению все это может быть важно только для того, чтобы сделалась зримой власть сущности «историографии» и чтобы озадачить способных к знанию, — в том числе и по отношению к «неплохим» достижениям, из которых можно кое-чему научиться; ведь речь идет уже не о простом обучении и надстроенной над ним вере, но о знании, что *только* дерзание на то, что наиболее достойно вопрошания, вновь забрасывает человека на высоту основательства.

31

Если нынче вызывает тревогу воспитание, то оно становится поводом для осмысления, которое одновременно остается незатронутым тем, что должно восприниматься как сомнительность и скудость и ординарность, но также знает о своей предварительности, познавая себя на опыте как навешанное той уже возникшей в далеком будущем бурей решения-выбора между свободным от воздействия Бытием и приоритетом махинации (сила и бессилие) сущего.

Трудно переносимое и совершенно непубличное мерило, с помощью которого знающих можно безошибочно отличить от управляющих и надсмотрщиков, заключается в следующем: *отстраняется ли кто-либо только от несущностного, но может молчать именно о сущностном (выспрашивающем-сущность) и держаться в границах незначительной готовности.* Кто измерит этой мерой? И кто <из них> узнает о том, что *таким образом* измеряется и что эти безмолвнейшие решения держат на себе историю (основание некой истины Бытия)?; что в «пространстве» этих решений зачинаются и порождаются основатели и всякая «кровь» становится ничтожной *без* просвета принадлежности Бытию?

32

Никакую эпоху нельзя постичь, не изобразив «современную ситуацию». Ее историю мы вообще никогда не узнаём непосредственно. Вопрос о сущности ее историчности (и неисторичности) вопрошает, как она решает для себя <проблему> сущего как такового вообще и в целом, в какой истине это решение становится определяющим. В отношении эпохи Нового времени, однако, все это справедливо в еще более исключительном смысле, и <тем больше, > чем внезапнее оно переходит в отрезок своего завершения, т. е. безусловного сущностного раскрытия. Безусловное разложение и разрушение всего предшествующего обесценивается исходя из уже безмасштабного горизонта «предшествующего» как следствие «культурных эпох» в смысле упадка. При этом не замечают, что в «разложении» и «разрушении» сущностным является не простое устранение до сих пор значимого, но безусловность, рассчитываемость, планируемость и внутренняя изменчивость самого процесса разрушения. Иными словами: сущность сущего — махинационность (*das Machenschaftliche*) как таковая и ее безусловная законность определяют то, что *есть*. Все с той поры «действительное» и еще слышущее этим, «культура» и ее блага не исчезают, но только выдвигаются на первый план того, что должно создавать пред-лог, чтобы не дать выступить вперед указанному процессу разрушения в его подлинном бытии; ибо его, как всякое бытие, выдерживают и знают лишь немногие — здесь в завершенном Новом времени только те, кто, сами пребывая в махинационности сущего, востребуются ею в качестве исполнителей судебного решения.

Поскольку подобное завершение конкретной эпохи / в данном случае новоевропейской эпохи /

больше не может разыгрываться лишь в частичных областях человеческих занятий, но должно при этом включать всё, а значит, новоевропейскую массовость, <свойственную> человечеству, необходимы более существенные организационные формы и мнения, которые возвышают массы над простым стадным характером; <делается это> не для того, чтобы они приобщались к прежде недоступной для них более высокой культуре и наслаждались «плодами» благополучия и счастья, — но чтобы они в сиянии этих учреждений безусловно становились доступными для махинации и не оказывали сопротивления протеканию разрушения, поскольку все, что в предшествующие столетия Нового времени в отдельных областях деятельности (Wirkungsgebieten) и слоях человечества считалось «культурой» и содержало единые целеполагания творчества и удовольствия, теперь выхолощено и не обладает собственной определяющей силой, и лучше всего подходит для того, чтобы сейчас быть предложенным массам как видимость их высшего призвания; в переживании <этой> видимости и угаре они готовы к абсолютной — безусловной задаче всех притязаний на господство для данной эпохи.

Поэтому, например, все раскапывание раннего народного достояния, производимое с благими намерениями, вся мещанская забота об обычаях, всякое воспевание пейзажей и почвы, восхваление «крови» есть лишь фасад и предлог, необходимый, чтобы замаскировать то, что собственно только и *есть*, — безусловное господство рукотворности разрушения как законного самого по себе процесса, — дабы свободно осуществлять (а значит, скрывать от многих) собственное полное завершение своей сущности. Но эта наружная маскировка теперь не является чем-то вроде простой иллюзии и даже мошенничества и теа-

35 тральщины со стороны тех, кто остается исполнителями и законодателями махинации; более того, этот пред-лог является уже полностью оторванным от подлинного сбывания разрушения из-за процесса завершения махинации, на котором настаивают ее исполнители, — они пребывают в некоем должествовании, придающем им уверенность, которая всякий раз становится признаком «величия». Это должествование исполнителей содержит в себе знание того, что в этом процессе всякий раз в своеобразных формах скачков стало неизбежным (прекращение разрушения, равно как далекоидущая подготовка подобного через незаметнейшее разложение), — величие этого знания — как уникальной достоверности, в которой *ego cogito — sum* Декарта в рамках сущего в целом и *для* него находит завершение, — имеет в этом свою внутреннюю придающую форму (*gestaltgebende*) границу, так что оно не в состоянии осознать сущность собственной историчности.

С точки зрения господства махинации это бессилие не является недостатком, а представляет собой подлинную силу способности действовать и неосмысленности. Однако исходя из сущностного знания, по-другому обоснованного и оформленного, мыслительного знания, нужно признать, что здесь, в этом процессе завершения Нового времени, сущность сущего как махинация вносит в единство безусловной сущности и не-сущности лишь то, что предначертано в западноевропейской — поддерживаемой «метафизикой» — истории бытия. Это безусловное господство сущности над сущим в *такой* форме, что повсюду это сущее как действующее и действительное обладает приоритетом над «бытием» и выдает его за последнее испарение простого мышления.

Это господство подгоняет — не зная его — к решению о Бытии, — каковое решение оно само <это

господство» уже не способно принять. Оно больше не может в свою очередь создать пространство для наброска другого вопрошания и не имеет «времени» для достойности вопрошания самого Бытия как того, что наиболее достойно вопрошания. Но знающим (вроде исполнителей и в отличие от тех — вроде мыслящих о Бытии) одновременно становится ясно, что все мещанское и порожденное чувством, сентиментальное занятие народным <духом> (Volkstum) и народоведением — является обособленным и лишь усредненным (mittelhaft) передним планом, «абстрактным» переживанием, которое все не переживает — и не *должно* переживать то, что собственно происходит и *есть*.

37

Мнения, которые хотели бы увидеть подлинную действительность в этом занятии кровью и почвой и якобы достигнутом в нем и пережитом, не понимают не только того, что *есть* и что только есть; они являются, когда самонадеянно выступают, умалением и преуменьшением единственного бытия эпохи, измельчением сущего, которое, однако, вновь производится им самим и считается желательным. В настоящее время, видимо, вообще невозможно помыслить большее противоречие, чем то, которое простирается, например, между миром в вагнеровских «Мейстерзингерах» и подлинным бытием эпохи, но которое выдерживается и переносится лишь немногими, причем понимается в его Бытийно-исторической истине только редкими индивидами. Но то, что *это* знание при случае, возможно, отодвигают в сторону — как некую «благородную абстракцию» — ради «близости к жизни» историографически снова извлеченного <на свет> народного <духа> и обычаев, относится также к кругам воздействия неизбежного ослепления и введения в заблуждение всех, кто более и менее ранжируется и опосредованно должен

38 находится в услужении у исполнителей махинационного бытия Нового времени.

Не должно удивлять, что при этом неизбежном услужении «науки» превосходят всё по простодушию и неосведомленности (*Ahnungslosigkeit*) в отношении знания. Они достойные потомки нарождающегося новоевропейского духа и будут беспощадно измельчены в поощряемом ими самими, но не осознаваемом сущностном равенстве историографии и техники, т. е. доведены до исчезновения в простой инструментальной сфере. То, что стремится во всем этом добиться какого-то уважения, что присвоило имя «философии», является свидетельством законченного торжества неосведомленности. Сегодня, как прежде в Средневековье, имя «философия» используется в качестве вывески для, как правило, неосознанно осуществляемой подготовки полного отказа от мышления и способности к мышлению в смысле мыслительного мышления. И напротив, *рассчитывающее* мышление — логос — достигло высот и уверенности и власти, которые *значительно* превосходят все прежнее. По сравнению с этим рассчитывающим мышлением «псевдофилософия», охотно допускаемая в культурное производство, есть лишь слабый шум от заимствованных слов и понятий, о которых
39 никто больше всерьез не спрашивает, ибо здесь лучше всего ощущается, насколько это остается лишь театральной кулисой, только уже в отношении к народоведению и историографии и биологии, которые ведь в свою очередь, только неосознанно, играют свою роль только как пред-логи.

Но имеется еще знание о бытии, получаемое выспрашиванием истории Бытия и истории *сущности* истины, каковое знание одновременно знает о сущности эпохи и уже является подготовкой своего будущего, хотя и не может предоставить образ

этого будущего и планируемого в соответствии со смыслом еще господствующего расчета. История Западной Европы осуществляет под крышей народных и национальных собраний то серьезное и важное сосредоточение для последнего развертывания (*Ausfaltung*) *махиначионной* сущности сущности (*des machenschaftlichen Wesens der Seiendheit*), — которое как представленное самоустановление (*Sichherstellen*) в не знающей исключений, организованной, рассчитываемой управляемости всего в целом и за пределами самого этого обретает свою сущность и в безусловном — слепом ставит себе последнее требование для предоставления в распоряжение и растворение в махиначии, — требование, которое само по себе уже предлагает первое и окончательное исполнение. Сущность овладевает здесь собой, чтобы подняться до высшей власти и расширять этот процесс всегда овладевающего собой постоянства власти как ее сущности в сущем таким образом, дабы вопрос об истине этой сущности и ее обосновании лишился основы и побуждения. Человек этой эпохи останавливается, попав в безыстинную область, так как уже овладение одним состоянием через следующее в достаточной мере содержит оправдание, так что даже смысл его забывается и истребляется в результате проявления силы.

Нет противоречия в том, что высшее господство бытия как махиначия распространяет вокруг себя абсолютное забвение бытия. И даже если бы оно было «противоречием», — что уже в этой области господства зависит от какого-то противоречия? Оно может быть значимым только как запоздалая «мысль», которая еще пытается на пути позднейшего или попутного представления держаться в стороне от процесса овладевающего собой постоянства власти, — попытка, лишь мнимо удающаяся. Одна-

ко эпоха, для которой истина на основе приоритета действительного и действенного больше не может быть потребностью, для которой поэтому безыстинность не означает потери, но в крайнем случае должна быть выигрышем, одновременно цепляется за «истины», в которые прежде верили, в тщеславном начинании, каковое, возможно, еще создает индивидам, беглецам лазейку для успокоения, однако больше не участвует в господстве бытия как махиации и еще менее выказывает способность подготовить переход.

Но эпоха безыстинности должна вместе с тем создавать вокруг себя окончательную видимость абсолютного обладания истиной, всякий раз представляющую избыточным и настырным <любое> вопрошание самой эпохи в отношении ее сущности и ее предназначения в истории Бытия. Повсюду вокруг становится значимым в эту эпоху еще и барахтанье тех, кто не может разглядеть, что есть, и в свою очередь спасается в видимость, будто только то, представителями чего они являются, обладает уже силой истории. Эпоха законченного, не тревожащегося о самом себе забвения бытия и безыстинности является единственной в своей исторической сущности, поскольку здесь безграничная ширь притязания на власть сущности отождествляется с ужатием бытия до лишь ничтожного — безыстинного Ничто. В качестве самообозначения эпохи ей остается только историографическое сравнение как высчитывание ее несравнимости и техническое планирование как предотвращение всякого застоя, — который немедленно при сущностном приоритете овладения и его самодостоверности мог бы протиснуться как неуверенность. Сила глубочайшего разрушения эпохи (ее «слабость», прикрытая видимостью силы) состоит в том, что она

<эпоха> не может решиться на истинность по отношению к своей сокровеннейшей сущностной нужде.

Но что, если *эта* неспособность принять решение составляет — как утверждение безвопросного — сущность эпохи, новоевропейской в своем завершении? Тогда здесь не следует говорить о «неудаче» и «недостатке»; будучи знающими, мы должны признавать здесь собственное величие — гигантскость исторического предопределения — и отвергать всякое унижительное требование недалековидного (*kurzgerhend*) осуждения, <вызванного> досадой и непониманием, — ведь более решительным, чем удовольствие давно насытившихся, так как никогда по-настоящему не голодавших, более существенным, чем сохранение давно излишнего, является *бунт знания* о том, что *есть*; ибо здесь кроется обетование знания другой истины, в которой должен раскрыться грядущий человек.

Серьезность мышления — это не печаль и жалоба о якобы плохих временах и угрозе варварства, но решимость вопрошающего вытерпывания в не поддающемся расчету (*im Unerrechenbaren*) и подлинно сущностном и как таковом — уже грядущем. Если кто-либо откажется выдавать и показывать публично — как находки — многие и часто пройденные пути *поиска* того же, тогда все его путешествия (*Wegschaft*) соберутся в одно простое местоположение, чье единственное время-пространство расширяется через обязанность вытерпывания в достойности вопрошания еще безвопросного: Бытия и основания его истины.

43

Самоистолкования человека и его воления предоставляют меньше всего «истины» самой по себе, по-

сколько они прежде всего определяются исходя из конкретного момента и его способности нести истину.

31

Гёльдерлин. — Самое роковое лжетолкование, которое касается поэта и еще сохраняется (*vorbehalten wird*), заключается в том, что на него возлагают ответственность за «гёльдерлиновского немца» (*Hölderlindeutsche*); не только потому, что эта немецкость должна быть весьма оторванной от жизни и мимолетной, но и потому, что Гёльдерлин в результате этого лишается существенного для него: быть началом глубочайшего потрясения западноевропейской метафизики, — т. е. истории бытия Западной Европы. Об этом поэте может знать только тот, кто прежде познал достоинство вопрошания бытия и сделал этот опыт основой *Da-sein*. <Всякое> другое <мнение> о Гёльдерлине — есть вычеркивание (*Auslassung*) духовно-историографического и писательского, возможно также политического приготовления (*Zurechtlegung*) того, что прежде было задвинуто в прошлое.

32

Существует Одно: самосознание как вопрошающее знание сохраняемой сущности и ее истории.

Существует и Другое: самосознание как отвержение всякой достоинства вопрошания из-за приписывания себе полной надежности и главной роли (*Maßgeblichkeit*) во всяком планировании и суждении (*Stellungnahme*).

33

Считается, будто сущностное осмысление отсутствует потому, что оно запрещено и подавляется, тогда как это отсутствие есть результат самоотказа (Sichversagen) изначальной нужды, которая только и может породить силу осмысления. Мнимый запрет осмысления сам проистекает также из отсутствия силы для сущностных решений, которые одни попадают в пространство того, что наиболее достойно вопрошания.

34

45

Нигилизм есть такая базовая позиция внутри сущего, которая *не* знает и *не желает* знать Ничто, — более того, само сущее и непрекращающееся занятие сущим — как занятие — принимает за «истинное».

35

Что, если бы все зависело от того, что в ходе все же известного рода школьной или публичной преподавательской деятельности никогда нельзя и невозможно было бы высказывать сущностное, в высшей степени индивидуально (zueigenst) познанное и выспрошенное, поскольку все относящееся к преподаванию и мнению ужасным образом обращается против сущностного, в том числе там и тогда, где и когда хотела бы обучаться часто поминаемая «серьезность».

36

Вопрос об истине Бытия изначальнее всякого метафизического вопрошания, но все же мог бы быть

только простой «уловкой» «новой» мудрости, мало того, он *должен* быть этим для всякого историографического мнения, которое упорно пребывает на своей позиции и таким образом никогда не может знать, что изменение вопрошания является здесь не изменением «постановки проблемы», а сущностным преобразованием человека исходя из его «отношения» (и в его «отношении») к Бытию — значит, принятием на себя удара самого Бытия.

Приводит к путанице представление, будто планируемый Ницше «главный труд» имелся в соответствующей, — но вовсе не равноценной — <редакционной> переработке, как «Логика» Гегеля. Тогда хотя и можно было бы историографически установить то, что Ницше думал и считал, — но его мышление и вопрошание были бы недоступны, а то и вовсе удушены. Сознал ли это Ницше? Разумеется, — причем это знание подлежит закону взаимосвязи (Gesetz der Fügung), которого мы не знаем и не должны знать. Всякая сущностная философия следует своему предназначению в соответствии с законом взаимосвязи: например, «Критика чистого разума» Канта; малые сочинения Лейбница, письма и подборки параграфов (§§ -Zusammenstellungen); Regulae «Правила для руководства ума» Декарта; «Диалоги» Платона. — В какой форме нам следует заниматься тогда «главным трудом» Ницше — и сохранять первые попытки и подготовительные работы и фрагменты? В предложении оставить все как есть и «опубликовать» так, как он оставил, — даже в факсимильном издании, — есть что-то реальное и «истинное», — и все же тем самым не дается ручательство, что даже и в малейшем попало бы в знание то — в его глубочайшем и сущностном единстве, — что для вопрошающего и осмысляющего себя Ницше заранее связыва-

до и держало в связи этот «материал» и никогда не позволило бы ему быть <лишь> «материалом»; распределение по номерам есть только внешний вспомогательный прием. Именно тогда, когда нам становится ясно, что нельзя навязывать единственную вычлененную «диспозицию» «целого», но и простое оставление имеющегося в форме автографов в тетрадах уже не в состоянии сохранить «действительное» мышление, вопрос о виде и способе передачи *этого* наследия переходит в область сплошных затруднений, ибо чистая хронологическая периодизация отдельных фрагментов также создает соблазн, — поскольку возникает мнение, будто сущностная мысль имеется налицо лишь тогда, когда она записана и часто снабжается пометками. В действительности — сущностное, содержащее, подхлестывающее и связывающее осмысление, позднее всегда высказывается и выдается за минутное — и <лишь> по видимости подлинно и единственно рассматриваемое.

Вот почему попытка исчерпывающей (для чего исчерпывающей и для кого достаточной) публикации попытки главного труда Ницше, возможно, вообще движима извращенным замыслом, ведь данная публикация никогда не может предназначаться для публичного и «всеобщего» читателя и «народа», равно как и для далеких от жизни «биографов» и гурманов, — но *только* для мыслителей, которым, однако, безразлично, какую форму предлагает эта публикация; ведь даже «Логика» Гегеля или трактат о свободе Шеллинга или «Критика чистого разума» Канта должны всякий раз изначально выпрашиваться исходя из сущностно определенного источника, и даже изложение всегда *есть* только сложенное вместе и становится им на основе этого источника; простое техническое овладе-

ние диспозицией ничего не означает, — а главное, каждый этот мыслитель всякий раз ощущает необходимость, пусть и не высказанную, выстроенное именно *так* изложить совершенно *по-другому*, только чтобы сказать *то же самое* и единственно вопрошаемое и мыслимое. Гегель нуждался в многословии своей логики, чтобы свое простейшее в своей манере высказать в соответствии с сущностью (*wesensgerecht*), Шеллинг выговаривает свое столь же изначально и, возможно, еще сущностнее в его несравненном «малом» «Трактате о свободе». Ницше часто изъясняет свое в *единственном* удавшемся «афоризме». Но всякий раз это простейшее для мыслящих после, вместе и за пределами является неисчерпаемым, — истина не зависит от размеров и формы дошедшего до нас изложения, в том случае если это изложение принимают как первое и разве что вычисляют его смысл, — не находясь уже заранее в истоке, из которого воспринят этот смысл *и* способ изложения.

Что должно произойти с наследием Ницше? Должны пробудиться и быть привлечены те, кто способен через сущностное, — сперва познав его, — пробиться с вопрошанием, чтоб «только» сначала создать базовый настрой готовности, благодаря которому эпоха в <лице> своих вопрошателей и знатоков станет сильной, чтобы быть затронутой тем, что в этом завершении западноевропейской философии на ее первом пути произошло из ее первого начала.

«Гармоничные натуры», как их называют, по всей видимости, порой сами воплощают божественное; но эта «видимость» лишь прикрывает отсутствие их

соотнесенности с богами. Разрываемые внутренними противоречиями люди, у которых этот разрыв проходит через их существо, напротив, распахнуты, так что раскрытие в таком виде подготавливает бездну, в которую может лучиться близь и даль богов и беспокойство их нерешимости. 50

38

«Чудом» называют сейчас как раз то, что опирается исключительно на планирование и расчет и всегда должно имитироваться с растущей точностью. Подобным «чудом» сегодня является, к примеру, прибор управления огнем зенитной батареи. Эта чудесность есть только «действительное» — сущее, — так что «мир» ныне, как никогда прежде, полон «чудес»; что могут противопоставить этому все искусственно историографически выявленные «символы» и обычаи? Эти «чудеса» техники в самом широком смысле очаровывают человека, так что он приходит к мнению, будто овладел чудом, тогда как сам сделался просто лишь самой послушной частью машины. О «господстве» человека «над» техникой может сегодня говорить только тот, кто одновременно не заметил махинационную сущность бытия в новоевропейском истолковании и не способен познать рассчитывающую и вместе с тем животную сущность новоевропейского человеческого субъекта. Но <нельзя сказать, что> человек попал под власть техники, просто техника и человеческая сущность в равной мере затянута в водоворот (Fortriß) бытия как махинации, так что ни от одной, ни от другой нельзя ожидать преодоления и решения, пока решение не будет перенесено в вопрос об истине самого бытия и его основание: «тотальность» есть только лазейка, <ведущая> в отсутствие осмысления. 51

Занятость («философией») — это еще не *работа*; работа весьма далека от *создания*, а оно все еще не является *основанием*. Различия всякий раз бесконечные, — они же и сущностные. На первом плане видимости всякой разнузданной суеты одно тождественно другому. А кроме того, это тождество еще и обосновывается «научно», поскольку всякие достижения и действия обусловлены «биологически» и всё тем самым проистекает равным образом из «жизни». Поскольку эти научные выводы пока еще считаются открытием, подобные «истины» таят в себе для бездумных <людей> некое очарование. Однако остается сущностное, «а именно» что человек вытесняется таким образом из колеи всякого *осмысления*. Догадываются ли о том, какое разрушение «жизни» происходит тут? Оно равнозначно занесению песком и превращению в степь нашей чересчур рассчитанной и чересчур охваченной хозяйственным использованием почвы. И мы не задаемся вопросом, что это за «наука» — сомнительная «биология», на которой базируется такое «воззрение на жизнь»? Если бы они знали, что означает пресловутая зависимость всех достижений — в том числе и «биологического» мышления от «жизни» — для этой «биологии»? Но выбитый из колеи осмысления человек боится как чумы полностью впрыгнуть в этот круг — не из-за удобства, но потому что господство бытия как махинация больше не дает людям и сущему свободы для прыжка в открытость сущностного выпрашивания.

Теперь, когда даже «одинокость» счастливым образом должно превратиться в публичное учрежде-

ние, может оказаться, что разложение всех прежних сущностных позиций и настроев человека и их распад в лишенном различий производстве переживания дошли до своего предела. Хотя надеются таким путем (через организацию одиночества в допускающее инсценирование, публично доступное и рассчитанное состояние) избежать чрезмерной суеты простой совместной работы и обеспечить «другое»; но в действительности лишь последние островки заливаются потоками неудержимого омасовления и опрощения (*Vermengung und Vergemeinerung*); ибо одиночество нельзя «сделать» и нельзя «желать», — одиночество есть редчайшее и необходимость бытия — поскольку оно в своих безднах дарует себя в *Da-sein* человека. Итак, то, что можно «сделать», это в крайнем случае подготовить *знание*, что только изменение бытия как такового, т. е. преодоление эпохи завершенной оставленности бытием, открывает *возможность* одинокого человека как основателя и как сущностного носителя. Напротив, при переносе одиночества в публичную сферу, превращении его в организацию, сносится последняя плотина против волн махинации бытия. Тот процесс — возможно, незаметный и подобный вспышке запоздалых романтиков — есть только признак Бытийно-исторического процесса, в сравнении с которым всякая относящаяся к истории эпохи «всемирная история» остается детской забавой.

И боги из самой дали усмеваются, глядя на этот угар.

Философское невежество (не простая неосведомленность) сегодняшних немецких «ученых», особенно в подрастающем поколении, приняло форму,

показывающую, что тут уже дело не в «недостаточном образовании», но происходит нечто такое, что не может быть сдержано или остановлено каким-либо ростом «философского» преподавания. Этот пробел не имеет отношения к «варварству», ведь это не вопрос «культуры». Здесь высвечивается признак того, что полное разрушение «науки» и тем самым «знания» говорит о махинации самого бытия. Загадка в том, что теперь «науки» менее всего способны видеть, как в их деятельности *как таковой* (а не лишь по причине, скажем, ее «результатов») укрепляется и оснащается к своему безусловному развитию именно то, что в эту эпоху только *есть* и будет.

55 Почему в науках все еще «романтика» «духа» и «мистицизм» «культуры»? Потому что они не обладают *знанием* и не могут вопрошать, потому что они не способны увидеть размеры ни с чем не сравнимой брутальности разнузданного бытия, а если бы смогли, то не захотели бы сознаться в этом.

42

То, что в будущем должно называться словом *brutalitas* (не случайно римским), безусловность махинации бытия, не имеет ничего общего с презрительной и мещански «моральной» оценкой каких-либо поверхностных происшествий, «осуждением» которых опьяняются отставшие <в своем развитии> прошлые и христианские характеры, чтобы этим утвердиться в собственной значимости, в коей они не вполне уверены. Брутальность бытия есть *отражение* сущности человека, *animalitas des animal rationale*⁶, — т. е. также и именно рациональности, *rati-*

6. Животность разумного животного (лат.). — Прим. пер.

onalitas⁷. Дело не в том, что эта brutalitas является следствием и переносом *человеческого* самопонимания в область вещей, не относящихся к человеку, — но в том, что человек был определен как animal rationale и что brutalitas сущего однажды продвинется в своем завершении; и причина этого — та же самая и единственная — состоит в *метафизике* бытия.

56

Об этой сущности сущего, значимого теперь для эпохи заверченного Нового времени, и о целом сегодня только *знают*, причем в корне различным способом: во-первых, те сущностные люди (т. е. безусловно и беспрепятственно предназначенные этой сущности и принадлежащие ей), которые своими действиями и планами формируют эпоху; а во-вторых, те столь же немногие, кто уже исходя из изначального знания запрыгнули в достоинство вопрошания самого бытия. То, что «делается» помимо *этих* знающих, является необходимым и в своей массовости становится все более необходимым, — хотя и не участвует в определении бытия.

Все эти *никогда-не-слишком-многие* нуждаются в романтике «рейха», народности, «почвы» и «дружбы», заботы о «культуре» и расцвета «искусств», даже если это просто артисты и танцовщицы из берлинского Зимнего сада⁸. Все эти не-слишком-многие нуждаются в постоянной возможности «переживания», — ибо что еще остается им делать со своей «жизнью», — если они ее не переживают. При этом имеются еще и «христиане», которые, поскольку они не догадываются ни о чем, что в действительности есть, полагают, что живут в «катакомбах», хотя они совсем еще недавно, когда по-

57

7. Разумность (лат.). — Прим. пер.

8. [Знаменитый театр-варьете в Берлине, разрушенный при бомбардировке в 1944 г.]

всюду существовала возможность политического участия во власти, думали, что пребывают на «небесах». Фарисейство Карла Барта⁹ со товарищи превосходит древнееврейское в той мере, которая с необходимостью заложена новоевропейской историей бытия. Эта клика полагает, будто крайне громкие вопли о давно умершем Боге ведут всякий раз в область решения о божественности богов. Они считают, что если они, выражаясь «диалектически», бегут в прошлое, то возносятся из времени в «вечность», — тогда как на самом деле они как подлинные разрушители подрывают «будущее» (не прогресс) человека. В действительности они суть тем не менее совершенно оторванные от жизни и невежественные покровители *brutalitas* — они по-своему принадлежат к незаменимым, поскольку *соучаствуют в препятствовании* сущностному знанию и освобождают колею для *brutalitas* бытия.

58 *Brutalitas* бытия имеет *следствием* — не причиной, — то, что сам человек превращает себя как сущего собственно и всецело в *factum brutum*¹⁰ и «обосновывает» свою животность расовым учением. Вот почему это учение о «жизни» является плебейской формой, в которой достоинство вопрошания бытия — безо всякого предвидения ее — выдается за само собой разумеющееся. Возвышение человека в результате бегства в технику — объяснение на основе расы — «нивелирование» всех «явлений» <приведением их> к базовой форме «выражения» <чего-то>... — все это всегда «правильно» и «понятно»

9. [Карл Барт (1886–1968), крупный протестантский теолог, один из основателей «Исповедующей церкви» («Исповеднической церкви»), критически настроенной по отношению к национал-социализму.]

10. Настоящее неразумное животное (*лат.*). — *Прим. пер.*

каждому, — поскольку здесь не о чем вопрошать, ведь заранее ясно, что вопрос о сущности истины остается недоступным. Это «учение» отличается от прочих «естественно-научных мировоззрений» лишь тем, что оно все «духовное» якобы принимает, даже доводит до «воздействия» и все же одновременно в глубине *отрицает* таким отрицанием, которое приближает к радикальнейшему нигилизму, — ибо все является «в конечном счете», т. е. в его начале, «выражением» расы. В рамках этого учения всему и каждому, в зависимости от потребности, можно обучить, а это в свою очередь должно познаваться как следствие *brutalitas*.

«Тотальная мобилизация» — но не как свободно схваченное и осознанно преодоленное следствие махинации сущего, — а только как неизбежное явление времени наряду с вагнеровской культурной политикой и научным мировоззрением XIX столетия. Но этот «синкретизм» есть только лицевая сторона подлинного величия этой эпохи, невысказанный принцип которой заключается в полном отсутствии осмысления; этому отвечает в учении о человеке: принцип расы как базовая истина. Этот принцип только сейчас обретен человеком и установлен для его человечности как пора и основа — принцип, — исходя из которого животность животных живет «сама собой». «Человечность» и «личность» сами суть только выражение и свойства животности — хищник есть праформа «героя», — ибо в нем все инстинкты не искажены «знанием» — и одновременно укрощены его всегда расово обузданным напором. Но хищник, оснащенный средствами высочайшей техники, — завершает осуществление *brutalitas* бытия, причем таким образом, что в ее *brutalitas* угаде устанавливается также всякая «культура» и историографически рассчитываемая история — образ

60 истории, — тогда для «наук» вновь настает «веселое» время гонки за открытиями, а потом? Какое потрясение достаточно существенно, чтобы из него выросло осмысление? Или же последнее слово остается за *brutalitas*? Может быть, она его уже сказала, так что все есть лишь пустое опьянение (*Taumel*) <, устремленное к> долгому концу — к *отсутствию* гибели как ложному образу «вечности»?

43

Мнение, будто какой-то мыслитель мог утверждать, что «науки» вышли из философии (как струя воды из колонки), — детски наивно; тогда и новоевропейская философия в ее начале (Декарт) должна породить из себя науки. Из философии — если она такова и все решительнее таковой является — ничего не проистекает, лишь опосредованно науки (обусловленные *τέχνη* и трудом) происходят «из» метафизики, поскольку они претендуют на соответствующую сущность истины и тем самым также уже от нее <сущности> отпадают. Но еще комичнее намерение «истории духа» опровергнуть указанное мнимое мнение философов. Сколько ложных толкований уже выросли из все еще повторяющихся попыток связывания философии и наук, причем <толкований, ложных> для обеих «частей»? Для западноевропейской истории это объединение стало роковым; философия уже не обнаружила в себе сущности как вопроса о бытии; науки стали братья за любую службу у всякого предложившего себя «господина». А осмысление сущности истины осталось чуждым, а то и сделалось чересчур расхожим в ложном обличье «теории познания». Знание о сущностных областях решения было подавлено. Без дисциплины и без узды все превращается в мне-

61

ние, и люди поспешно ищут спасения еще в некоей вере, — ведь производство «культуры» обеспечивается другими путями.

«Науки» *никогда* не возникают *без* философии, поскольку она неизбежно претендует на сущностное установление сущности истины и тем самым прежде всего — бытия; но науки не возникают *из* философии и *через* нее; науки являются «философией», ибо они *не* могут существовать *без* философии, хотя это состояние, как показывает Новое время, становится тем «надежнее», чем меньше и более внешним образом «науки» заботятся о философии. Но «науки» никогда не являются «философией» в том смысле, будто они способны сами «философствовать», — именно от этого они должны сразу отказаться, чтобы смочь выпустить себя в само сущее и его осуществление. Всякое историографическое исследование истории наук вопрошает поэтому в заранее неверном направлении, пытаясь *из* философии — будь то античная, будь то философия Декарта — вывести «науки». Но именно поскольку это вопрошание уже не может быть сущностно правильным, осмысление должно прийти к пониманию, как «науки» *не* могут существовать *без* философии, в том виде, в каком они суть, — эта обусловленность наук философией существенно более глубокая (— ибо затрагивающая сущность наук —), чем связь возникновения и деятельности науки с условиями, лежащими за пределами философии. Причем стоит задуматься над тем, что и эти *не*философские условия хотя и *не* являются философией, — но все же имеют основание в определенном господстве некоего сущностного истолкования истины и бытия, — т. е. снова в философии. Обычная беспомощность исследователей по отношению к философии имеет *также* свою причину в недоста-

точном продумывании ее различных, но связанных друг с другом возможностей отношений между «науками» и философией. Главная причина указанной беспомощности — предельно наплевательское отношение ко всему «духовному».

44

63 Науки поддерживаются и стимулируются бесконечными надеждами на все новые открытия; ибо и то, *что* уже открыто (особенно в «историографических» науках), может быть переоткрыто в ходе изменения «точек зрения», а более раннее может быть объявлено «ложным», причем эти «точки зрения» никогда не исходят из самих наук — они всегда привносятся в них, — часто в такой форме, что исследователи полагают, будто они сами пришли к этому; отсюда *детскость* этих людей. Эта перспектива опережения придает среднему исследователю отсутствующий у него вес, а его деятельности — определенную важность. Науки «живут» именно в крупных исследователях благодаря возможностям открытий, — а вовсе не из-за связи с тем, *что* приводит к открытию; ибо нести человеческое Dasein никогда не может приводящее к открытию, — но, возможно, лишь его (т. е. Dasein) «способность к» открытию (Entdecktheit) — как уважение и «слава» или же как простой результат и исполнение долга на службе «истине».

В философии дела обстоят по-иному; для мыслителя заранее имеется само подлежащее выпрашиванию, — оно — Бытие — в его достоинствах вопрошания связывающее или, лучше сказать, *от-вращающее* (das Ent-setzende) — достойное вопрошания никогда не считается здесь «предметом» «вопрошания», бесконечного и потому все более многообещающе-

го и никогда не заканчивающегося, — более того, выспрашивание само по себе есть уже в-прыгивание в бездну, *каждое* мгновение мыслящего мышления есть потрясение Da-sein; это все, однако, не имеет отношения к «психологии» философа, — ведь он как раз в результате от-вращения, исходящего от Бытия, всегда *оторван* от своего очеловечения, предписанного и ему в человеческих проявлениях в повседневности.

Если бы некий мыслитель вынужден был «жить» среди исследователей и принимался бы за им подобно, то это была бы лучше всего удавшаяся маскировка «философии»; но самая легкая ли? Исследователю мыслитель, по-видимому, представляется серым и жутким — ненужной мерзостью — или только странным, не соблюдающим правил приличий <существом>?

64

45

«Объективность». — Дозволение-быть (Sein-lassen) сущему не означает равнодушия по отношению к нему, не-затронутости-себя-им (das Sich-nicht-von-ihm-Angehenlassen); но основывается в изначальном наброске бытия, а поэтому не может быть также истолковано через идеалистическое истолкование объективности как субъективность. Как бы то ни было, всякий вид объективности, который приводит к человеку объект сам по себе (dem Menschen gleichsam das Objekt-an sich zufliegen läßt), невозможен; если он все же принимает — то он иллюзорен, а если <еще и> расхваливается, то оказывается скучным и бесплодным, — но все же безобидным. Когда, напротив, пусть лишь прилизительно и неясно, что-либо предчувствуется в отношении того, что всякая объективность зави-

сит от «субъекта», и когда это превращается в учение и общее место, так что каждый и все могут изображать себя законодателями объективности; когда «народ» и его «вкус» — только потому, что он вкус «народа», — считается окончательным судом; когда 65 отсутствует всякое знание о трудности и редкости способности и права судить, тогда якобы более правильное представление об объективности становится всецело неистинным, а самонадеянность по отношению к якобы только и «чисто» объективному — необоснованной.

Но сегодня дела обстоят так: с одной стороны, в силе прежнее требование чистой объективности, с другой — диктат несознательной массы, которая сегодняшнее считает вечным и делает его мерилom истории. Между обеими равно неосновательными позициями нет никакого посредничества; иными словами, обсуждение вообще невозможно, поскольку всякое вопрошание и самоосмысление — всякий высвобождающийся в достойное вопрошания диалог как простое «дискутирование» — отвергается как «парламентаристский».

Однако кто может знать, что указанное самовысвобождение в достойное вопрошания — является высшей связанностью, в какую человек может себя поместить?

46

Главными врагами всякого осмысления являются всеобщие истины: например, будто все деяния и недеяния человека, любой труд и всякое достижение суть выражение «жизни». — Подобное объяснение — отречение от всякой истины, — т. е. от знания бытия как настоятельности человека в открытости сущего. 66 Ссылкой на жизнь можно оправдать все, т. е. то,

что при этом вступает в противоречие, может утверждаться только как «жизнь» против «жизни», т. е. в таком истолковании, как самосохранение против самосохранения, для которого в свою очередь всякое средство годится и оправдывается. Ссылаются еще в подтверждение этой «философии» на изречение Гераклита о «войне-борьбе» как «отце всех вещей», не догадываясь, что это фраза говорит совершенно об ином. Но отсутствие осмысления есть ведь не следствие особого героизма, который «внедряет» свое убеждение, но лишь следствие того, что такая оценка жизни давно оказалась в услужении махинации бытия и только исполняет то, чем она никогда не сможет распоряжаться. Вот почему всякая озабоченная «культурой», всякая «политическая», «моральная» и «религиозная» критика не только всегда слишком куца, она еще как «критика» представляет собой недоразумение, поскольку завершение махинации в бытии соответствует и не может не соответствовать безусловной *brutalitas* человечности.

Но, пожалуй, стоит спросить: чем является эта махинационная сущность самого бытия? Осмысление должно коснуться истории бытия, ведь только исходя из бытия сущее в целом и ему, бытию, назначенный человек может быть поставлен перед решением. Но, вероятно, требуется долгое время, пока мы не постигнем необходимость подобного осмысления и тем самым неизбежность дерзновения, *не* вопрошая вначале все прежние масштабы и образцы.

67

Почему бы очищению и сохранению расы не быть предназначенными для того, чтобы когда-нибудь получить в качестве следствия значительное *смеше-*

ние: со славянством (с русскими, которым большевизм только навязан и не имеет никаких корней)? Не должен ли тут немецкий дух со всей своей предельной холодностью и строгостью преодолеть подлинный мрак и одновременно признать <его> как свое коренное основание? Разве не сможет человечество только таким образом стать *историческим*, чтобы дорасти до основания истины бытия и призвать к способности принять богов? Что, если политическое завершение Нового времени должно было бы подготовить это объединение, прежде всего на многих окольных путях и в якобы самых острых противоречиях. Не говорит ли в пользу таких возможностей то, что мы будто бы считаем себя <находящимися> всецело на противоположной стороне (im Gegenteil) (как долго еще?)? Но тогда немцы должны были бы — благодаря глубочайшему усвоению западноевропейской истории бытия и знания — быть оснащены для *πόλεμος*, которая завоевала бы себе область решения, в рамках которой недостижимая сущность богов и человечества достигла бы своих бездонных глубин (Abgründe); но тогда, чтобы выдержать это столкновение с назначенным, немцам следовало бы повысить силу осмысления, которую должны пронизывать ясность и понятийный жар, нацеленные на предварительное вопрошание. (Рациональное» и «иррациональное» были бы только поверхностными и мнимыми различиями — и никогда не доросли бы до того, что в сущности самого Бытия — о-свое-нию для единственной встречи загораживали бы друг друга и друг от друга) (sich auseinander und aufeinander zustellte).

И разве не должно было бы это будущее Западной Европы, — которая одна вновь достигла бы <уровня> азиатского, — продвигаться по кромке сво-

ей величайшей опасности, — <закрывающейся в том,> что указанное объединение германства и русскости только привело бы к предельному ускорению конца Нового времени, — что неисчерпаемость русской земли вобрала бы в себя необоримость немецкого планирования и порядка и обе они должны были бы благодаря своей непревзойденности поддерживать друг друга в равновесии (*in der Schwebе*) и подобное равновесие стало бы самоцелью завершения гигантского в махинации.

69

И разве не должна — если будет предотвращена эта величайшая и ближайшая опасность (а она *может* быть преодолена лишь благодаря скрытой сущности немца — борьбы за собственную сущность против всякого отрицания того, что он уже обладает истиной), — разве не должна быть одновременно и первоначально достигнута уже высшая победа Бытия — *гибель* (*der Untergang*).

То, что мы, однако, во всякой гибели еще упорнее идем до конца, видим край и пагубу и околевание, а не высшее свидетельство и историю уникальности Бытия, — это всегда придает осмыслению новый толчок, чтобы задуматься о глубине оставленности бытием новоевропейской эпохи и постичь, какая первоначальность вопрошания ей <оставленности> должна противостоять. И при этом данное вопрошание есть только вестник, заранее посланный самим Бытием в едва освещенную область его истины и предопределенный к простому переходу, — вестник, который основывает уединенные места для будущего назначенного Бытия и надолго передает <их> страже. Тогда будничные суждения о будничных явлениях суть только постоянно, вновь и вновь заливаемый плоский берег моря, течения которого никто не знает, простейшая лодка для плавания по которому еще не построена и не будет построе-

70

на, пока человек не рассчитает и вообще не вычислит путь от берега и обратно.

Но те, кто находятся на службе махинации и заняты ее первоочередным (*Vordergründliches*), менее всего знают о том, что с ними при этом происходит. Им это и не следует знать, пусть полагают, будто они носители истины и совершаемое ими есть, мол, единственное, к чему все идет. Все же со временем «романтика» должна исчезнуть и уступить место беспощадности властного вооружения. Ведь главные опоры всякого подлинного, т. е. насильственного и сегодня даже *гигантского* — насилия суть лицемерие возвышения всеобщей благодетельности (счастье и красота для всех) и та беспощадность вооружения, которая может немедленно и окончательно отразить любое нападение. В следовании этому романтика и воодушевление и полнота переживания необходимы.

Никогда, однако, эти опоры насилия не должны «морально» обесцениваться, — они *суть* то, что они *суть*, как формы воздействия махинации и предоставляют личной чистоте убеждений и образа мыслей столько же пространства, сколько и презрению к простому делячеству; поэтому, согласно всем точкам зрения, история никогда не может быть обесценена, если сама она хочет быть познанной. Ложным образом и только из-за отсталости демократий исполнителей завершения Нового времени < доведения до > его высшей сущности называют «диктаторами», — но величие их заключается в том, что они способны вести себя «диктаторски» («*diktativ*»), — что они чувствуют скрытую необходимость махинации бытия и никакими соблазнами не позволяют вытеснить себя из этой колеи. (См. S. 109.)

48

Публичность не является мерой величия, если эта первоначальность означает единственное в бытии. Но сама публичность, пожалуй, может определять *сущность* величия и изображать его себе в гигантском, — для *этого* величия все сокрытое малó, если не вообще ничтожно. Надо знать, какое существо, обладающее величием, избрала когда-либо некая эпоха, иначе спутаются все оценки. Для завершения Нового времени поручителем служит только такое человечество, которое уже инстинктивно отказалось от всякого осмысления Того, что поддерживает и направляет эту эпоху в ее понимании бытия и истины и самого человека.

72

49

Опасность всего несвоевременного кроется, во-первых, в том, что оно из-за чересчур своевременного — т. е. из-за связующей против-положности ему — заглушается и сдерживается. А во-вторых, в том, что оно, хотя и будучи свободным от своевременного и таким образом уже ставшее не не-своевременным, все же протискивается *не ко времени* (*zur Unzeit sich vordrängt*) и не знает *свое* время и неспособно ждать. А кроме того, времена поэзии и мышления и деятельности опять-таки различны. Пока нами владеет историзм и история так или эдак — в простом рассмотрении и в планирующем действии — просчитывается, имеется, наконец, еще опасность, что и подлинное осмысление скатывается в мелководье просто сравнительного разбора и уклоняется от бытия и не избирается для гибели (*Untergang*) как подготовки начала.

50

73 В том, что географически-политически называют «западными демократиями», «Новое время» уже давно — причем в своей явной и неявной «*метафизике*» — остановилось; для шага в завершение не хватает сил и прежде всего сущностного призвания. Все, что тут происходит, является уравниванием — попыткой защититься и справиться, а не предваряющим формированием и управлением; отсюда не исходят никакие решения — прежде всего решения <, связанные с> сущностным осмыслением начальной базовой формы другой истории бытия. Мнимая высшая власть, крупное богатство, унаследованная «культура» и простой дух противления еще налагают свою непомерность лицемерия — нечто вроде барьера перед переходом к завершению Нового времени — этот барьер может способствовать замедлению, но не в состоянии остановить сущностное завершение Нового времени, поскольку все, что помогает этому торможению, есть только преодолеваемая предварительная форма завершения — новоевропейская, но без мужества для развитой сущности и без предельных сущностных последствий. Оттого (и как раз там) удивительная религиозно-деловая-«политическая» защита христианства, — оттого (и там) полная неспособность постичь метафизическое начало западноевропейской истории у греков в его бездонности; оттого, как уже давно существующее следствие, уклонение в «гуманизм».

74

51

Поскольку «завершение» Нового времени не зарождается в простом заканчивании (in einem bloßen Fertigmachen) начатого, поскольку завершение

всегда есть последнее и подлинное схватывание до сих пор скрытой сущности, постольку подобное завершение неизбежно носит характер нового начинания. Но отсюда вырастает зачастую долго сохраняющаяся двусмысленность: запускает ли это начинание завершение или через завершение уже предвосхищает другое начало. И то и другое не исключается, — они могут быть одновременными, но *никогда* не могут быть осуществлены на основе одних и тех же базовых поведенческих форм (Grundverhaltungen) человеческого творчества и страдания. Почему завершение Нового времени принадлежит «политике» как абсолютной «технике»; почему переход в другое начало уже принадлежит предшествующей поэзии (Гёльдерлин) и почему она нуждается перед этим в длительном — непоэтическом — мыслительном осмыслении начального западноевропейской истории: <осмыслении> еще неоснованной истины Бытия? Сколь мало людей распознают одновременность сущностных различий и исторических определений «действия» и мышления, сколь мало тех, кто способен осознать эту одновременность как неизбежную и утверждать господство публичного (не только его одобрять) и одновременно выносить переходное и обозревание собственно перехода как сущностно правильное и даже настаивать на этом? Кто чувствует, что сущее как таковое в скрытой дрожи и незаметных толчках вывертывается из оставленности бытием? Но мы чересчур охотно «мыслим» в историографическом сравнении и планировании истории, не познавая саму историю как ход некоего события истины Бытия, напоследок давший вызреть историографии, из-за которой собственно боги и были обращены в бегство, так что одновременно была предложена видимость замены в *эсте-*

тически искушенном «искусстве», — которое в свою очередь возвращало «переживание», имитировавшее к тому же обладание «божественным» еще и как «религиозное» переживание.

52

Нигилизм (см. выше S. 45) — не там, где *бытие* как махинация вступает в свою безусловную власть и обустраивается в ней, но там, где, ссылаясь на испытанные «идеалы» и «культурные ценности» (как лишенные воздействия цели), держатся за случайности унаследованной ситуации. Здесь совершается подлинное и скрытнейшее препятствование всякому решению и отрицание Бытия, а значит, и «отрицание» Ничто. Там, где махинация, напротив, сделалась безусловной, там Ничто как бы отвергается как ничтожное, — но вместе с тем неосознанно — при уклонении от этого — ищется как нераспознанная без-дна.

53

Мысля чисто «метафизически» (т. е. Бытийно-исторически), я в 1930—1934 годы считал национал-социализм возможностью перехода в другое начало и дал ему это истолкование. Тем самым это «движение» было неверно понято и недооценено в отношении его подлинных сил и внутренних необходимостей, а также его собственного представления о величии и его виде (*Größengebung und Größenart*). Здесь скорее начинается, причем глубже, — т. е. широко и решительно, — чем в фашизме, завершение Нового времени; ведь оно вообще-то началось в «Романтическом» — в отношении очеловечения человека в самоуверенной разумности (*in der selbst-*

gewissen Vernünftigkeit), но для завершения необходима решительность Историографически-Технического в смысле последовательной «мобилизации» всех способностей (Vermögen) предоставленной себе человечности. Однажды должно произойти отстранение от христианских церквей в без-христианском «протестантизме», осуществить который фашизм сам по себе был не в состоянии.

Только из полного понимания прежней иллюзии в отношении сущности и исторической сущностной силы национал-социализма вытекает необходимость его приятия (Bejahung), причем по *мыслительным* причинам. Тем самым одновременно указывается, что это «движение» остается независимым от всякой современной формы и долговечности именно этих видимых форм. Но каким образом дело дошло до того, что подобное сущностное приятие менее или вообще не ценится в отличие от простого, в основном поверхностного и к тому же беспомощного или лишь слепого одобрения? Вина частично лежит на пустой самонадеянности «интеллектуалов», — чья сущность (или не-сущность) ведь состоит *не* в том, что они защищают знание и образование в противовес только деятельности и необразованности, но что они считают «науку» подлинным знанием и основой «культуры» и не желают и не могут ничего знать о сущностном знании. Большая опасность интеллектуализма состоит в том, что он угрожает возможности и серьезности *подлинного знания*, а не в том, что он ослабляет деятельность; деятельность знает, как выйти из этого положения; борьба за знание против науки, наоборот, является сегодня безнадежной, по-

75⁵²

11. [Здесь Хайдеггер ошибся в пагинации. Но далее номера страниц будут приводиться, как указано у Хайдеггера, чтобы сохранить порядок внутренних отсылок.]

сколько исследователи не обладают достаточно сущностными знаниями даже о себе самих, о науке, чтобы всерьез стать противниками.

76 Поэтому все фронты повсюду перепутаны: университеты демонстрируют идеальную картину этой путаницы; здесь надо искать причину их бессилия — но и причину <их> ложных притязаний. Сами они обуславливают отсутствие решимости, которая не дает возможности сделать единственный шаг, который сейчас необходим: <а именно их> радикальное упразднение и замена исследовательскими предприятиями и техническими учебными заведениями: химическими и алеманнскими¹² «институтами». Другой иллюзией было поэтому мнение, что университет еще может стать местом сущностного осмысления, чтоб утвердить сущность, в которой западноевропейское знание отступило бы в свою собственную достоинность вопрошания, дабы совместно подготовить другое начало истории Бытия. Выдуманное исходя из этого понятие «науки» есть, если смотреть с позиции университета либо оценивать с позиции исторической действительности, чистый «фантом». Иллюзии — продуманные и выстраданные во всех их безднах — это пути к тому, что «есть». (См. S. 110.)

54

Сколько еще жертв поглотит историзм, скольких, хочется спросить, он еще соблазнит на бесплодное мнение, будто они могли бы — ведь они как позже рожденные неизбежно оставляют прошлое позади —

12. Алеманнские институты объединяют ученых, интересующихся развитием общих и региональных наук в алеманнско-швабском регионе. — *Прим. пер.*

одновременно выдавать его <прошрое> за То, с чем они *справились*, — как будто способность смотреть назад (*das Zurückblicken*) может уже быть и преодолевающим взглядом? Сущностная история потому является столь сокрытой, что историографы мышления и поэзии свою всякий раз сегодняшнюю своевременность принимают за право на критику, а тем самым ускользают от первой задачи — постигать прежнее исходя из его изначальности, — т. е. самому ставить изначальный вопрос. Но то, что при отречении от подобного осмысления все же можно кое-что предложить, освоив массу «литературы», предоставляет историзму все новое подтверждение.

77

55

Первое и тем самым все предвосхищающее и себя постоянно уточняющее понимание мыслительного мышления должно быть <таким>: всякого мыслителя, который в истории западноевропейского мышления основывает какую-либо базовую позицию, нельзя опровергнуть; иными словами, страсть к опровержению есть первое отпадение от подлинного мышления. Если мерять подобной меркой, всякое философское предприятие, особенно «национал-социалистическое», остается вне области сущностного знания. Это не мешает тому, что подобная деятельность в безмерной и шумной и хищнической «литературе» пытается создать себе публичную значимость, ни на волос не отличающуюся от той литературщины, которая в качестве «католической философии» обеспечила себе доступ к «образованным» <людям> всех «конфессий» и «сословий». Как долго могут просуществовать эти предприятия? Или же только с завершением Нового времени придет их час?

78

56

Но в конечном счете благодаря мыслительному мышлению для него самого — как постановки вопроса о Бытии — настает время долгого, без-успешного осмысления; незатронутость публичным; то, что *знание* состоит в вопрошании того, что наиболее достойно вопрошания, что весь биологически-характерологический анализ и возведение (Rückführen) к подобным предпосылкам есть лишь увиливание от <принятия> решений — последнее бегство в предельное очеловечение всего — последнее уклонение от дерзания на то, что пред-послано человеку, чему он назначен, из-за чего он отказался от прошлого. Но одновременно выйдет наружу то, что сам человек для себя как человеческого — животного — как «жизнь» пред-, а лучше — пост-полагает как прибежище для своих расчетов, которые сводят все к «пользе».

79

57

Фундаментальная ошибка: будто практическое есть полезное и определяется пользой! и будто оно есть лишь применение поспешно отброшенного «теоретического».

Может ли некий народ утратить силу осмысления своей сущности или так никогда и не найти ее? Что означает здесь «некий» народ? Не становится ли он им в первую очередь из-за того пристрастия к своей сущности и благодаря ему? И не связано ли это пристрастие с настроенностью на осмысление человека? Ищет ли человек свою сущность и знает себя как еще скрытый и скрывающийся — или он осуществляет свое наличное и создает себе «счастье»? Кто решает здесь? Не человек, — а отказывающееся от него Бытие.

Лишь когда мы сможем познать, что *мышление* в смысле сущностного — мыслительного мышления является высшей формой самой решающей «деятельности», каковая деятельность должна быть приравнена вытерпливанию человеческого бытия в значении завоевания сущности (*Wesenserkämpfung*), может настать время, когда мы постигнем *философию*. До тех пор люди будут болтаться в мешанине полуфилософского, полунаучного, полу-занятого-заботами-повседневности «мышления», — которое насквозь пропитано расчетами и обеспечением и невзначай подрывает ту почву для возможных решений, да и вообще не дает ей расти. Но, возможно, опыт сущностного мышления должен оставаться редким и оберегаться от всего «общего» и «общественного», — чтобы в человечестве еще нашлось место, где правил бы и мог править ранг, не нуждаясь в пособничестве тех словословящих, которые никогда не ищут другое, <отличное от них>, но только подтверждение своей убогости. «Господствовать» за счет этого начинания, возможно, и является властью, но никогда не достоинством. Оно дарует себя лишь дерзанию на то, что наиболее достойно вопрошания (см. S. 27).

80

58

Ницше пытается преодолеть субъективизм Декарта; но он мыслит человека только еще грубее как *subjectum*, истолковывая его не как сознание, а как «тело». «Субъективизм» животности в смысле общественного — есть «крайний» «субъективизм», по отношению к которому «субъективное» поведение (*Gebahren*) «приватной» «экзистенции» остается неоформленной (*formlos*) игрой и в основном даже весьма «объективным». (См. выше S. 8 сл.)

81 «Миф XX столетия»¹³ есть предельное завершение анти-мифологического рационального субъективизма и либерализма XVI столетия. Поэтому лишь в XX веке начинается полноценное и законченное сущностное развитие Нового времени, — внутренним следствием являются «мировые войны» — как соревнование ставших «свободными» «субъектов» простой жажды «жизни». Грубейшим — топорнейшим и самым насильственным — «знанием» является то, что претендует на «объяснение» всего и в своих «объяснениях» отсылает к необъяснимому, которое, однако, принимается за само собой разумеющееся. (См. S. 90.)

59

Сейчас часто обращают внимание на крушения при техническом испытании самолета и тем не менее никто не удивляется этому, причем нигде не сообщается, что в сфере, где царит поэтическое творчество и мыслительное вопрошание, также происходят крушения. Это можно объяснить тем, что в этой сфере, если она не является чем-то другим, уже давно вообще не пускаются в полет, не взмывают в выси и не отваживаются на пикирование в глубины. Если учитывать ранг происходящего, то здесь крушения должны бы происходить чаще, чем в области использования самолетов, хотя и они уже больше не представляют собой простой инструмент и возвысились над характером средства, поскольку

13. [Alfred Rosenberg: Der Mythos des XX. Jahrhunderts. Hoheneichen-Verlag: München 1930. Таково название на суперобложке. На титульном листе — «20. Jahrhunderts».] — Розенберг А. Миф XX века. Оценка духовно-интеллектуальной борьбы фигур нашего времени: пер. с немецкого. Таллинн: Shildex 1998. — Прим. пер.

они отмечены печатью самого Бытия и его сущностной завершенности как махинации и наняты им.

60

82

Новые потоки историзма. — Возросшие возможности художественной «репродукции», скорость распространения и освещения событий в прессе, совершенство «репортажей», обширные каталоги известного и произвольным образом собранного «материала» обеспечивают всякий замысел историографической игры с традицией; одним из плодороднейших полей для историзма является история искусств, которая действует весьма «образцово». Здесь есть всё, если к тому же это подается остроумно и с блеском, описывается с искоркой, а то и с плавным журчанием, если все изобретательно и с языковым чутьем сопоставляется друг с другом и рассчитывается — ретроспективное отступление в прошлое, если даже, как сейчас — как того требует момент — все произведения искусства как «выражение» и «свидетельство» утапливаются в «первопричине» «жизни» «народа», чтобы дать им якобы с помощью историографии снова вынырнуть «на поверхность». Этот историзм представляет собой неспособность видеть то, что *есть*, что его подгоняет и подстегивает к «активности», поскольку в его распоряжении имеются все регистры гигантского органа для описания и изображения. Историзм есть кухня ведьм без ведьм, в которой лишь смысленные ищайки своеговременного заново приготовят доставшееся из прошлого, полагая, что своевременность уже поручается за «жизнь». Очарованы еще и эти вычислители — а именно, тем поразительным для них, что невзначай возникают новые возможности *открытия* и вот опять еще одно поколение за преде-

83

лами своего времени обеспечено «новыми» данными «раскопок» и «разысканий» того, что не заметило «предыдущее поколение», — пусть оно в этом и не виновато, как сегодняшние не должны ставить себе в заслугу, что *они* сейчас открывают «новое» и могут жадно стремиться к «новым перспективам».

Народоведение всех сортов и масштабов так и не находит «вечного народа», если только его заранее в отдельных деталях сущностного вопрошания и говорения не получают в назначение те, кто ищет бога народа и забрасывает решение в пользу него или против него в сущностную сердцевину народа; ибо только так и лишь так нашелся народ, иными словами: необходимость не извлекать и историографически вообразать себе прошлое, а завоевывать будущее и знать, что сущностное как единственное никогда не возвращается и всякое возвращение меньше, чем бездействие, ибо <есть> лишь прикрытие того же самого, коль скоро прежде и намеренно окончательно залепляются глаза и взгляд утыкается (*versagt*) в разнузданную махинацию бытия, которая только и определяет времена-пространства и меры для того, что сейчас «есть». Но грубый и в рамках своего целеполагания оправданный «биологизм» народно-националистического (*völkischen*) властного мышления соблазняет теперь «тонкочувствующих» и «более восприимчивых» немцев вступить на ложные пути народоведения, которые ведут — кто это будет отрицать — к новому и широкому полю для любопытства и наслаждения пост-«переживанием» и подражанием.

И все же — историзм доисторического является еще более роковым, чем историзм истории. Ибо *последний* — как обратная сторона и дополнение — все еще требует действия, а первый питает желание снова «прожить» «доисторическую жизнь» (*Urleben*)

и «жизнь» в сам «доисторический период» лишь потому, что <эти люди> максимально разносторонне и исключительно «занимаются» древними «символами» и подготавливают их «знание», — как будто при таких занятиях одновременно мчащийся мимо или даже используемый при этом и для этого автомобиль, как будто вой пикирующего бомбардировщика или громкоговоритель, орущий из какого-то уголка мира, или гигантский киноплакат или стучащая пишущая машинка — все это Ничто и могло бы отсутствовать в этой «жизни», которая хотя бы на секунду могла бы обойтись без них. Как будто можно <определить> «жизнь» (которая *есть* владение и даже только управление собой), только отвернувшись, глядя в безусловно привлекательный мрак доисторического мирового прародителя, которого потомки всегда знают лишь по внешней стороне и суете направленных на это опосредованных и истолковательных попыток. Историзм неизбежно ведет к «романтике» романтизма, и тем самым романтизм «классицистически» возвышается до «классики».

61

Мыслитель может только, — что он как мыслитель делать должен, — держать свою *единственную мысль*, если у него хватает мужества пройти через любое изменение своей точки зрения и при этом подготовить следующую, вместо того чтобы задним числом все уравнивать. Странность того, что *то же самое* все еще как первое стоит перед вопрошанием, свидетельствует об определенном знакомстве с путями мышления. В «историческом споре» с мыслителями держатся, — поскольку всё пребывает в историографическом, — либо за содержательное многообразие их учений, либо за их душевно-духовные

«переживания» — или же за то и другое вместе; то, что перед этим господствует над базовой позицией в отношении бытия, которая принадлежит истории самого бытия, мы также едва ли в состоянии видеть. Вот почему для историографа, — с чем приходится считаться каждому, кто извне «обдумывает» некую философию, — либо все опирается на «влияния», либо же обдуманное есть душевное «выражение» «народа» или все-«жизния».

86 Еще чаще встречается мнение, будто то, что мыслитель мыслит и говорит, следует оценивать по тому, что он «прочитал» или не «прочитал». Это странное представление, будто мыслитель через «чтение» или в ходе «чтения» как бы наталкивается на бытие, возникло из восприятия философии как учености, связанной с книгами и текстами. Почему же мы так решительно намираем на простое «обучение чтению» в ходе приучения к размышлению над идеями мыслителей? Потому что настоящее «чтение» как раз и освобождается от «букв» и всякой «литературы» и все исключительнее ставит перед требованием мыслить только немногое, а среди этого — только редчайшее и в нем самое простое и самое слаженное (Gefügteste). Легко и к тому же увлекательно (и сразу же свидетельствует о постоянной «активности») «читать», например, пространный «метафизику» современной физики или даже самому сочинять ее. Напротив, трудно и часто «безрезультатно» обдумывать какой-либо фрагмент Гераклита, или идею Канта о «трансцендентальном», или мысль Гегеля о «негативности», или идею «свободы» у Шеллинга, или мысль Ницше об истине — и это, если все собрать, опять как *то же самое*, — а значит, не как помысленное, но как бытийствующее слово, свободно парящее в Бытии как в бездне и замирающее в тишине истины Бытия.

87

Долго ли нужно человеку воодушевляться науками и трудясь осваивать их, чтоб однажды обнаружить, что — и почему — они должны оставаться лишь фасадом знания? У сегодняшней «молодежи», как кажется, более простые пути; она вырастает уже в недоверии к «наукам» и повсюду отворачивается от них и всякий раз оправдывает себя. Но приходит ли она поэтому быстрее и увереннее к сущностному знанию? Есть ли у нее действительно более простые пути? Или эта видимость распространяется только потому, что вообще знание о сферах решений сделалось бесполезным и более не пользуется «спросом»? Что означает это отсутствие потребности, которое есть нечто совершенно иное, чем растущая необразованность, которая приводит в первую очередь к широкому отказу именно в «практическом»? Не говорит ли это отсутствие потребности о том, что новоевропейский человек сейчас всецело поглощен сущим и его осуществлением (кто обделывает это дело? — вот непоколебимый главный вопрос «великой политики»¹⁴), что бытие ушло из сущего и <что> катастроф¹⁵ в его (Бытия) бездне сделалась непредставимой?

88

Само *Бытие* «трагично» — т. е. оно начинается из гибели как без-дна и терпит только такие начала, как то, что отдает должное его <Бытия> истине, — знание Бытия существует поэтому только

14. [Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. A.a.O. S. 156.] — «Время мелкой политики прошло: уже грядущее столетие несет с собою борьбу за господство над всем земным шаром, — *понуждение* к великой политике». Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т / пер. Н. Полилова. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 332. — *Прим. пер.*

15. Гибель, смерть (*греч.*). — *Прим. пер.*

для единственных (*der Einzigen*), причем тех из них, которые *неизбежно* при всей историографической известности должны оставаться неузнаваемыми. Граница в том числе подлинного исторического осмысления пролегает поэтому не в способности разведения-друг-от-друга <т.е. полемики, *Auseinander-setzung*>, — а в сущностной непостижимости, которая, начиная с определенного кольца одиночества, окружает тех единственных.

63

89 То, что эпоха, да, возможно, и внутренняя череда эпох (как история Западной Европы) в основе своей истории должна переносить, лишь редко выражается в слове и знании; поскольку она всегда движется в языке и мысли *того*, что является ее достижением и ее «победой». Она остается отставшей по отношению к себе самой, причем в основном там, где она сделалась передовой. Поэтому сегодняшние и последующие не в состоянии ничего разглядеть через близь в действительном и действительном, т.е. в сущем, из оставленности бытием сущего и даже из того, что в нем «происходит»: что западноевропейская история дрейфует в сторону решающего поворотного пункта, — а возможно, и прогоняется мимо него, каковой поворотный «пункт» есть решение о разделении бытия и сущего; либо к истине Бытия, либо к завершению махинации сущего.

64

«Трагично» то, что в гибели берет свое начало, поскольку оно получает основание в без-дне. «Восприятие» трагического, т.е. прежде вымеряние его

конкретной сущностной глубины, определяется исходя из истины Бытия, достигнутой в нем самом. Трагическое есть исключительная назначенность конкретного сущностно открытого человека в бытийствование Бытия. Решимость к достойному вопрошания относится к сущностному состоянию (Wesensbestand) «трагизма». Почему во времена Средневековья «трагедия» (взятая не как поэтическая форма) была невозможной? Почему в Новое время она становится все более редкой и могла быть только даром для тогдашних грядущих? В какой мере вымалчивание относится к «трагическому»? Почему простая свобода к сущему исключает трагическое; откуда берется свобода к Бытию в эпоху оставленности бытием?

90

65

Знать *немногое*: <осознавать> высочайшее различие как решение <об> о-своении в Da-sein.

66

Когда падает высокий уровень человеческого поведения и масштабов? Не тогда и не из-за того, что прежние отвергают и больше не могут удерживать; ибо простое удерживание означает здесь уже падение — самое своеобразное и коварнейшее падение — ниже-себя-самого при неспособности осознать падение. Падение начинается, когда прекращается возвышение, и это неизбежно, если отрицается достойное вопрошания, — если *обладание* «истиной» делается само собой разумеющимся и одновременно неважным.

67

Созревание — вращение в собственные необходимости решения против сущего и против себя самого и в сознательное овладение ими.

68

91 Почему специалисты по «действительности» и близкие к «жизни», число которых сейчас внезапно возросло безмерно, никогда не занимаются тем, что *есть*? Потому что «действительное» есть только представимо предметное сущего, а «жизнь» — только наложенное данное человечески сущего. Колесование в предметном и данном как постоянно допускающем переустройство, всякие хлопоты о выходящих за пределы себя «целостностях» (чего??) позволяет всему без разбора сделаться «сбытием» (Geschehen); безусловное устроение подобной «истории» (Geschichte) есть завершение «историзма»; напротив, его особый случай остается в рамках историографии как «науки» мимолетной случайностью. Историзм, оснащенный всеми вспомогательными средствами быстрого и доступного получения необходимых «картин» происшедшего, претендует на то, что является также и образцовой памятью о прошлом. Все, что с тех пор было сохранено благодаря подлинной способности к признанию и к более изначальному освоению для сущностного, — от этого сохранения осталось еще историографическое известие, но уже не оно само, — все это не может избежать «хватки» историзма, чья страсть к открытию возможных «мемориальных торжеств» становится все более изобретательной и бесстыжей. Но
92 вид «памяти» в историзме соответствует тому способу, каким он прежде всего и повсюду познает су-

щее только в деятельной представленности. Эта память остается мимолетным успехом, сжиганием соломы, быстро вспыхивающей и гаснущей и только освещающей мероприятие «памяти» и вид и масштабы ее устройства. *То, что* празднуется, остается неважным и чуждым и тонет в безразличии до следующей «даты» следующего «торжественного часа». Но благодаря своевременному разжиганию этой соломы историзм прикрыт, его «культурная» способность публично засвидетельствована. Насколько историзм полностью отрезает новоевропейского человека от истории (события уникальностей истины Бытия), можно судить по «молодежи»; она не «стара» и не «молода», — она не знает бурь в период их созревания, она не находит нигде не-сказанное, еще-не-желаемое, ей неведома прежде всего *страсть к заблуждению*. Но она знает и любит очарование махинацией «машины», а все остальное для нее — явно или скрыто признаваемое — «жульничество».

Но что, если она оказалась бы *права*, — если бы она все же была именно молодежью, не понимающей, но все же уверенно чувствующей беспочвенность историзма? И все же даже этот историзм мог бы понадобиться как защитный щит и затуманивание, за которыми должно происходить встряхивание и соединение народов, в результате чего, возможно, будет создано сущностное условие для будущей истории. Отовсюду прорывается — если мы не «смотрим» заклеенными глазами привычного рассмотрения культур и народов, — жуть-неприятность, мимо которой обладающий всей истиной человек проходит, ничего не подозревая. И это могло бы стать первой вестью *бытия*, в которой все предметное и существующее впервые содрогнется и, возможно, еще раз возвратится к покою своей уверенности в себе. Но сохранится ли от создания *этой*

вести бытия какой-либо поэт, — бесконечно отличный от убогих <мастеров> красноречия, делающих акцент на существующем и предметном и вступающих в ряды «фронта» тех, кто желает услышать от них лишь подтверждение наличного. Но и здесь еще внимания заслуживает не «внешнее» событие, но скорее понимание самого процесса как самозащиты историзма и распознаение в нем жути махи-
 94 нации бытия, которая *таким образом* словно отказывает всякому пространству, где это могло бы быть сказано и возвышено в преобразованное знание. Из потусторонности досады и легкого опасения, вялого равнодушия и старательного приукрашивания — необходимо каждый раз снова отваживаться на попытку познать простейшее этой жути и тем самым расширить его в его сущность. Историзм как исполнительная власть единства историографии и техники есть течение сущностной последовательности давно принятых решений о бытии — иными словами, метафизических, из-за которых бытие, будучи как сущность привязано к сущему, оказалось в подчинении у рассчитываемости сущего и тем самым было отговорено в забвение.

Это забвение есть завершение неистины — (представление как контрформа просвета) бытия и даже понимаемый исходя из бытийствования бытия отказ от сущего, поскольку оно в западноевропейской истории человека уклоняется от основания истины Бытия в силу своего выпадения из начала, из-за чего незнание сущности всякого начала возрастает до гигантских масштабов. Но как мыслительному указанию на историю Бытия сделаться вестью о сущности жути-не-приятного (*das Unheimliche*), в котором мы слишком уютно обустроились?

95 Почему же близкие к «жизни» и опьяненные «действительностью» *ничего* не знают о бытии? —

которое только и «есть»? В какой мере *они* являются законченными нигилистами, а потому невежественными соучастниками подготовки уже приближающегося издалека?

69

Почему с таким трудом дается осмысление и так редко вырастает *решающее понимание*: что Бытие в его истине никогда не может быть заимствовано у сущего? Потому что это понимание требует изменения человека, которое бесконечно превышает все прежнее и все же возвышает простейшее и единственное до самого достойного, благодаря воздержанию которого по отношению ко всякой власти и безвластию изничтожается очеловечение человека, <ведущее к> его к животности. Вынашивание этого понимания есть другое начало философии; чтобы соответствовать этому вынашиванию даже в смелой ясности сущностного вопрошания, нужно отречься — благодаря долготерпению к скрытому созреванию — от подготовки философии ко всему наставительному. Что знает колыхание спелых золотых колосьев в блеске летнего солнца о ночи, в которой пребывает зернышко, зарытое в твердую землю?

96

70

Это не случайность и не личное преувеличение *Ницше*, что в завершении западноевропейской метафизики, которая в дополнение к своему основывающему состоянию (*Gründungsbestand*) определяет человека исходя из наличной (имеющейся) животности и жизненности, эта животность в законченности хищно-животного как раз и исходит

из рыщущей бестии; хищное животное, жаждущее победы и власти, соответствует совершаемому в метафизике Ницше переворачиванию «платонизма». То, что человек как это хищное животное становится более или менее очевидным и выдаваемым «идеалом» человечности, есть только исполнение того сущностного требования, что человек, определенный как животное, свою сущность — т. е. животность — однажды потребует в качестве идеала. Вот почему не надо удивляться, когда христианские теологи сегодня делают доброе дело, полностью признавая «биологическую» обусловленность всякого человеческого мышления; ибо все христианство возможно только как «метафизика» и поэтому может согласовываться со всеми формами таковой; ведь «осуществить» это и есть его «культурная» миссия.

71

Эдвард Томас Лоуренс. «Семь столпов мудрости»¹⁶. Первая отважнейшая книга великого вымалчивания. Кто здесь вычитывает лишь описания и выслушивает «истории» и даже только открывает для себя самоновейшего Карла Мая, кто также только полагает, что здесь речь идет об Аравии и арабах и историографически излагается один эпизод мировой войны, кто всецело поглощен поисками «психологии» и «переживаний» автора, тот ничего не понимает и не видит единственного из семи столпов мудрости. То, что здесь происходит, есть преодоление махинации Бытия в осознанно без-

16. [Thomas Edward Lawrence: Die sieben Säulen der Weisheit. Paul List Verlag: Leipzig 1936.] — Лоуренс Аравийский. Семь столпов мудрости. М.: КоЛибри, 2015. — *Прим. пер.*

участном выстрадывании ее принуждений и очарований, — все из ощущения закрытости других возможностей бытия, для которых всякий сущностный грядущий человек должен сделаться вопрошателем, сочетающим в себе поэта и мыслителя, вопрошателем, который отказывается от всех вспомогательных средств и уже разрушает жестким недоверием все суррогаты человечности, заимствованные из прежних эпох.

72

98

Уже то, что еще и снова и громче, чем когда-либо, проповедуются «императивы» («жить сообразно своему роду!» (Artgemäß leben!)), показывает завершенную вовлеченность в «мораль», а значит, в метафизику и тем самым по-новоевропейски — в «субъективизм». Когда общая польза ставится выше собственной, то кое-что выигрывается «морально»-«политически», но все же не метафизически, — более того, через общую пользу теперь и подавно вступает в свои права *себя-любие* (Eigen-sucht) человечества, а отсутствие решения о человеке и его сущности возводится в принцип.

73

Редким или все же только необычным делом является занятие «метафизическим» обоснованием «героизма»; вероятно, это довольно негероическая трата «времени». Иногда даже отдают должное работе «Бытие и время» в том, что она, — разумеется, только весьма издали и предварительно и абсолютно не соответствуя сегодняшним притязаниям и прогрессивным «взглядам», — начала обоснование героизма; указывают на «ее» «решимость».

То, что подобные безрассудные намерения в «Бытии и времени» *не* являются ведущими, мыслящий человек (а *кто* еще в состоянии *мыслить*?) может узнать из первых фраз этой книги. И она вполне негероическая — и показывает только весьма трезво и весьма односторонне (однако на «стороне» единственно необходимого) на одно — на *то* решение, перед которым не может не оказаться будущее мышление, мышление, еще несущее в себе начала. Пока это не удалось. Эту работу используют как повод для бесконечной и скучной и бездумной болтовни об «экзистенцфилософии» и т. д.

Но сейчас в самом деле существуют «героические мыслители», т. е. ученые третьего и четвертого ряда, которые полагают, когда болтают о героизме, что они сами уже ведут себя героически или даже являются героями. Все сомнительные <проявления> безразличия, о которых не стоит упоминать, *если* — если бы они не были редкими, действительно редкими признаками процесса разрушения, который не сказывается на уничтожении гигантской видимости, но способствует ее установлению, — видимости, что все «живет» и все «творческие» источники бьют ключом, что мы вскоре будем обладать или уже сейчас обладаем «истиной» и должны ее лишь развить. Что будет с этой и без того уже недалекой и ленивой молодежью, растущей в подобной атмосфере?

74

100 Подлинное расширение как условие познания для схватывания великого растет не вверх, но исходит сверху; но как и когда оно туда попало; оно никогда туда не попало, но происходит оттуда в соответствии со своей *начальной* сущностью.

75

Народно-националистическое (Völkisches) мышление — мыслящее выходя за пределы первых необходимости и подлинных нужд — есть только там, где история западноевропейского и особенно новоевропейского человека выдвигается в Начальное пространство решения, в котором основатели и созидатели говорят о том, что изменяет человека, делая его принадлежащим Бытию и освобождая из <плена> махинации сущего. Подобная поэзия и мышление нацелены не на объединение, они не распределяют виды только в соответствии с их своеобразием, — они продвигают *сущность* истории в закрытые пространства основания (Gründerschaft) истины Бытия. Всякое простое желание сохранения «высшего», т. е. занимающегося культурой, человека — вопреки увлечению стадностью — есть самообман, если не ставятся цели решения, которые не являются «идеалами», а, пожалуй, оказываются проходами к переходам. Новоевропейский человек желает как можно дольше сохранять и защищать человека как культурное и массовое животное. Стремление к защите уже заранее является отсечением от неизвестных решений, ведущих к изменениям.

101

76

Хаос и χάος — не одно и то же. Под хаосом мы в основном подразумеваем беспорядок как следствие утраты некоего порядка; так что хаос как неразбериха и мешанина всех притязаний и масштабов и целей и мероприятий всецело зависит от предшествующего «порядка», воздействующего на него как на не-сущность (см. Размышления XII, S. 3 сл.). И напротив, хаос в первоначальном смысле не яв-

ляется чем-то не-сущностным и «негативным», — но зиянием бездны сущностных возможностей основания. Познать на опыте «хаос» подобного рода доступно только решительным и творческим <людям>, *этот* хаос не дает привести себя в порядок, но «только» «способствует» развитию в сторону предельного и все более свободного противодействия (Widerspiel). Сущностность, а значит, близость некоей человечности к бытию можно иногда оценить *по тому, что она принимает и может принять за «хаос».*

77

Большинство нуждается в «убеждениях», в подтверждении упорного настаивания на самоуверенной безвопросности. *Немногие* обитают не на равнинах мнения, а на горах того, что достойно вопрошания. Первые являются осуществителями сущего, вторые — стражами Бытия. «Борьба» между обоими невозможна; в завоевании доступного осуществлению и того, что достойно вопрошания, в ходе борьбы, разводящей-друг-от-друга и уводящей-друг-от-друга, принимаются решения. Но мы полагаем, что эти схватки нужно было бы занеся перенести *на равнину большинства*. Тогда борьба стала бы уже невозможной, оставленность сущего бытием была бы решена, сущность истории утрачена, бытие сущего всецело отодвинуто на задний план (überschattet), искусственный свет историографии и техники стал бы единственным освещением, в котором ни человек, ни боги, ни мир, ни земля не могут быть видимы, но «жизнь» «переживается» всеми все еще слишком малочисленными «многими».

78

Великое гибнет, малое остается навечно; то, что мы историографически еще сохраняем великое и во всяком случае ведем себя в духе историографии, есть самое четкое доказательство свершившейся гибели великого — историзм как разрушение истории. (См. S. 89, 107.)

79

Почему «эра» второй вильгельмовской «культуры» не должна иметь также свой тип (Sorte) в лице Эдуарда фон Гартмана¹⁷? Поэтому не странно, а лишь неостроумно, когда, «отказавшись» от Ницше, его базовую метафизическую установку — истолкование сущего в целом как «жизни» — выставляют в жалкой безобидной форме и выхолащивании как «философию», которой должны придерживаться «науки», полностью вставшие на службу механизму махинации сущего, «механизму», в сравнении с которым так называемое механистическое истолкование природы представляет собой лишь нечто второстепенное. Случайно ли, что ссылка на «жизнь» сочетается с предельно изоощренным механизмом планирующе-рассчитывающей организации всего — целого <этой> «жизни»? Нет — ибо слово «жизнь» есть здесь только другое имя, скроенное в духе «*потребностей в переживании*», именно для этого механизма. Истолкование «мира» как «жизни» позволяет вести двойную игру: одновременно сделать «мобилизованными» «ценности» «переживания» и запустить этот беспощадный механизм.

17. [Эдуард фон Гартман (1842—1906), популярный философ.]

В способе мышления католически-церковных сфер религии традиционное доказательство играет существенную роль; доказательство, что определенные позднее изобретенные «догмы» «уже» проповедовались в Писании и у учителей Церкви. В таких доказательствах происходит то, что заложено в сущности историографических доказательств; не обходится без фальшивомонетничества. Это традиционное церковное доказательство получает необычное обновление, заимствованное в антихристианском «мышлении»; то и дело обосновывает, например, истолкование сущего в целом как «жизни» указанием на то, что «уже» Майстер Экхарт, Николай Кузанский, Лейбниц и т. д. думали так. То, что это не является доказательством истины, было известно уже *немецкому* мыслителю Лессингу¹⁸. Как относиться к этому историографическому заблуждению с целью доказательства мировоззрения, которое и без того нуждается в придании значения не своей истине — но только ударной силе и соответствию потребности? Поэтому данные «интеллектуальные» забавы неудавшихся учителей народной школы не принимаются всерьез не только, скажем, «противниками» политического мировоззрения, но и его собственными носителями; ибо *последние* знают, так же хорошо, как и римские папы, что подобной писаниной ничего не «доказывается». Но, возможно, видимость, будто тут все доказано и подобная ученость способствует развитию «культуры», иногда вполне при-

18. [Gotthold Ephraim Lessing: Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777).] — Лессинг Г.Э. О доказательстве духа и силы (1777). — *Прим. пер.*

годна в определенных границах. Однако роковым во всей этой деятельности является то, что великие немецкие мыслители теперь полностью недоступны народу. Но, может быть, и это в порядке вещей и является признаком понимания того, что уже не говорят — народ поэтов и мыслителей, — а <народ> поэтов и солдат¹⁹; причем с «поэтами» — т. е. писателями — его связывают особые свойства.

«Католическое» мышление и «тотальное» мышление *должны* быть одним и тем же; название в одном случае лишь греческое, — в другом римское; где отключаются мышление и вопрошание, там начинается «традиционное доказательство». А поносимые Вечно-Вчерашние? Они *слишком мало* понимают во вчерашнем, — это должно быть известно всем «близким к современности», — знающие проходят мимо, отчего современным кажется, будто те окончательно превзойдены (*sie würden endgültig übergegangen*).

106

81

Расоведение, первобытная история и народоведение образуют «научное» обоснование националистически-политического (*völkisch-politischen*) мировоззрения. Исходя из прежнего мышления это единое «ведение» можно объяснить себе как «рационализацию» «иррационального» и увидеть в нем попытку «интеллектуального» сотворения «мифа» с помощью крайнего рационализма. Но подобное истолкование остается поверхностным и весьма далеким от сущностных исторических про-

19. [Baldur von Schirach: Vom musischen Menschen. In: Ders.: Revolution der Erziehung. Reden aus den Jahren des Aufbaus. Zentralverlag der NSDAP, Franz Eher Nachf.: München 1938, S. 187.]

цессов, которые метафизически основаны на истолковании сущего как «жизни», а человека как «хищного животного». Решения об этом истолковании бытия давно приняты, и исполнителей не нужно ложным образом делать авторами и надеяться хоть что-то решить «борьбой» с ними.

82

Для «великого» гибель (Untegang) — это не недостаток, не утрата, а прежде всего не то, что с ним только случается, как будто великое само по себе уже могло бы быть тем, что оно есть, до этого случая; гибель — того, что Оно <Великое> исходя из единственности сущностного решения зачинает (anfängt) для достоинства вопрошания Бытия, заранее поместив свой конец в единственность начала, вследствие чего конец остается невозможным «сам по себе» — <гибель> и составляет основание великого. «Величие», однако, есть вводящее в заблуждение название для единственности совершающегося каждый раз основания истины Бытия. Название соблазняет на оценку и расчет или же простое удивление, — название скрывает событийное — *сущностно историческое*. «Великое» редко, и тем не менее оно всякий раз *одно и то же* единственное. — И эта единственность превзошла уже всякую «вечность», которую мы как род длительности для себя вычисляем и обеспечиваем себе как «утешение».

83

Образование есть в сущности (выросшее формирование «жизни») и в не-сущности («образованность») — не потребность, а явление Нового времени. Грече-

ское слово παιδεία²⁰ не может быть непосредственно внесено в данную взаимосвязь; а опосредованно — лишь туда, где она (эта παιδεία) уже движется, как позднее всякое образование в сфере явной или замаскированной «метафизики», и остается ориентированным на идеал (ιδέα). Новоевропейская эпоха образования превращается в образование «воспитания» и неизбежно становится эпохой *необразованности*. Необразованность является не *предварительной* ступенью образования, но его *последствием*; в качестве сущностного последствия она не является и недостатком, но только превращением «образования» в организацию «воспитания», которое в свою очередь определяется целостным планированием организации Subjektum (человека) для безусловного овладения сущим в целом в «мероприятиях» и «целеполаганиях» <по этому овладению>. Вот почему о сущностном непонимании сущностной действительности (махинации сущего как таковой) свидетельствуют жалобы «образованных» и представителей «демократических» «культур» на растущее невежество и упадок «культуры». Эти жалобы — только беспомощный крик тех, кто *еще* меньше дорос до сущего как такового, чем те, кто пытается не отставать от еще непрозрачного «планетарного» процесса безусловного завершения Нового времени.

Речь о «диктатуре» есть болтовня из круга <приверженцев> такой «свободы», которая забыла или скорее никогда не обладала знанием о том, к чему освобождает их свобода: к самоуверенности (Selbstsicherung) человека как Subjektum, которая, однако, может «остановиться» лишь там, где она в своей

108

109

20. Воспитание, образование (греч.). — Прим. пер.

сущности заметит нарастание неуверенности (*Unsicherheit*); остановка заключается тогда в подавлении всякой неуверенности и угрозы, в безусловной защите от того, что по своей сущности должно оставаться недоступным для всякой уверенности, — это есть сущность бытия, которая скрытым образом и все же вытесненно (*vertrieben*) всецело правит во всем сущем как махинация; по отношению к сущности Бытия и его бытийствованию всякая защита новоевропейской уверенности человека беззащитна в принципе, поскольку враг в этом «случае» остается по сути невидимым, — ведь глубинная предпосылка завершения Нового времени состоит в планетарном отсутствии осмысления; в повсюду однородном и вообще необдуманном забвении бытия, которое давно из-за безвопросности метафизики рассеяно в «Ничто». Мнимые «диктатуры» суть поэтому не *dictans*²¹, но сами по себе уже *dictatum*²² той сущности бытия, от которой новоевропейский человек не в состоянии отделаться, поскольку он, чтобы стать самим собой, должен принимать ее со всеми сущностными последствиями. (См. выше S. 79.)

Вот почему в эту эпоху проявляется равнонаправленность «состояний» и «ситуаций», для оценки которых не хватает образовательной точки зрения и уж подавно какой-либо «христианской» религиозной позиции: неявная, но повсюду укрепившаяся растерянность (*Verstörung*) молодежи — отсутствие всякого созидательного риска. Простая исполнительность и подражательность запланированному и рассчитанному; бессилие к потрясению прежних

21. Предписывающие (*лат.*), причастие настоящего времени от *dicto*. — *Прим. пер.*

22. Предписывание (*лат.*), супин от *dicto*. — *Прим. пер.*

мнений и утверждений — безразличие к истории — вынужденный интерес к принуждаемой историографии; отсутствие всякого окружения, побуждающего к начинающемуся осмыслению.

84

То, что для отдельных профессиональных областей люди могут рассматривать единое понятие «науки», так что оно должно сохраняться, является как раз условием для «ропуска» университетов и превращения их в профессиональные высшие учебные заведения (Fachschule). Общность подобного понятия никоим образом не препятствует этому «ропуску» и не создает прежде всего изначального единства, которое ведь еще могло бы действовать против профессионализации. С простым «единством» — как существующей абстракцией того, что издавна объединяет новоевропейские науки, — нельзя обосновать нового *единства* (*unitas*) университета, — но можно только спасти прежнее в его окончательной форме многообразия (*diversitas*) профессиональных вузов. До тех пор пока «единство» остается лишь пустым, обобщающим приложением к уже существующему в приближающемся почти к концу состоянии новоевропейской науки как исследования, до тех пор пока это единство только ищется и <этот поиск ведется> без мужества к осмыслению того, что «*есть*», до тех пор нечего и думать об изначальном университете; ибо «единство» *такого* <университета> не является «знанием», — а должно было бы быть таковым, — требующим другой истины и новых решений в отношении Бытия.

111

Но это знание никогда не может иметь средоточие, вид которого принимает университет; в этом *собственно ошибка* ректорской речи 1933 года и по-

112 попытка переместить сущностные решения, подталкивающие к крайнему *дроблению* (*Vereinzelung*) вопрошания и осмысления, в сферу *института* (*Anstalt*) и переформировать последний в соответствии с этим. Эта попытка не могла не повлечь за собой целую цепь бессмысленностей и коллизий и глубинную угрозу и изнурение, причем каждый из ближайших и самых дальних — из помощников и противников — не мог почувствовать, что происходит. Так что в университете не прекращается в определенной форме значительная суматоха, что не мешает тому, что «люди» («*man*»), хотя они вполне уютно себя чувствуют в своей «области» научной деятельности, должны отказываться о прежнего «общественного» статуса (*Geltung*), — но многое отдается, чтобы только спасти удобство «духа» и держать в стороне все достойное вопрошания. Поэтому не должно удивлять, что отсутствует всякое мужество для того, чтобы видеть университет *таким*, каким он есть, — скорее люди спасаются < , возвращаясь > к старым «идеалам» «единства» «наук», лишь скупо закрашенным «новым», — в действительности это только единство в бегстве от осмысления, надлежащий вклад в планетарное отсутствие осмысления. *Университет* как объединение (*universitas*) для сокрытия давно ставшего реальностью многообразия (*diversitas*) профессиональных вузов, которые полностью вписались в мешанину институтов и планирований полного оснащения (*Rüstung*) того, что нужно оснастить, — но то, что нужно оснащать только ради его характера оснащения, есть *власть*, — чья сущность состоит в безграничном преодолении себя самой.

Ведь в совокупности своего оснащения университет больше не является определяющим, но может быть только подчиненным, ибо эта подчиненность — всецело в порядке вещей — одновременно

должна быть подчиненной и исчезающей в соответствии с *необходимой* маловажностью «интеллекта». Вот почему университет неизбежно стал тем, чего он меньше всего ожидал, — *не нуждающимся в пропаганде*; полная бесхарактерность так называемых исследователей и здесь давно преодолела последние препятствия и «всецело» ставит себя на службу — в том числе еще и пропаганде своей собственной незначимости.

113

Примечательно: тошнотворность этого процесса заключена не в состоянии университета, поскольку он востребован сущностью эпохи, а в поведении «ученых», которые ведут себя как представители прежнего, но одновременно не желают нигде опоздать — будь то в «полном участии», будь то в равно странной «оппозиции» в союзе с «христианскими» спасениями «церквей». О почти сплошной посредственности достижений нечего и говорить. Может показаться, будто университет около 1890 года, при всей убогости «мировоззрения» и «интересов», еще имел лицо — теперь же это едва прикрытая красноречием рожа бездарности — и отсутствия решений, но с гораздо большим расточительством, с гораздо большей ловкостью, с еще большим шумом. Тогда не-вопрошание в решающих вещах было еще в порядке вещей, — нынче дурное сокрытие нежелания осмысления есть признак того, что люди уже даже не хотят знать, чем является <их> собственная деятельность (*Betriebung*) в рамках допускаемого ею горизонта.

Как мог *Ницше* выдавать себя за нигилиста, почему он считается первым законченным нигилистом? Как вообще такое мыслимо, ведь его базовая пози-

ция представляет собой крайнюю противоположность ко всякому «нет» и «не» и к Ничто, — «ему свойственно» «да» «жизни», причем не как наличной жизненности и живости, но как *усилению жизни*, как *жизни для жизни*? Или Ницше лишь потому называет себя нигилистом, что он думал о себе как о первом победителе? Разумеется. Но Ницше *говорил* правдивее, чем он сам думал, — ибо упомянутое «да» по отношению к жизни есть прежде всего крайний нигилизм; при этом «нигилизм» означает не только отсутствие всяческих целей и «да» в отношении всего напрасного (*das Ja zum Umsonst*), — он означает прежде всего не то, что под этим понимают охранители отмершей «демократической» «западной» культуры, — а именно отрицание того, что они хотели бы еще сохранить и что они считают еще находящимся под угрозой, хотя оно уже давно разрушено; *нигилизм*, рассматриваемый метафизически и вместе с тем Бытийно-исторически, означает оставленность сущего бытием и именуется поэтому не позицию людей и политических властителей и провозвестников мировоззрения, — нигилизм в этом сущностном смысле есть даже не процесс только западноевропейской историографии, но событие истории самого бытия, — что сущее в его махинации набрасывает тень на все Бытие и затемняет (*übernachtet*) его; отсутствие «целей» есть только возможное, не неизбежное и потому весьма отдаленное следствие подлинного нигилизма; он вполне допускает необычное планирование и целеполагание в ходе исполнения махинации сущего.

Поскольку Ницше соотносит «да» «жизни» со «своей» базовой позицией и поскольку «жизнь» здесь означает сущее в целом, причем таким образом, что она как область, мера и осуществление всего сущего становится последним и первым, и тем

самым всякий вопрос о бытии исключается как не имеющий ни основы, ни смысла и этим оправдывается оставленность сущего бытием в забвении бытия человеком как завершенным Subjektum, постольку от Ницше ведет начало подлинный «нигилизм». В сущности *этого* «нигилизма» заложено, что он не прикрывается видимостью противоположности себе самому как настоящей маской. Но подлинный нигилизм пребывает *вне* «да» и «нет» любого рода «озабоченного культурой» мировоззренчески-политического и религиозного «мышления»: им нельзя пренебрегать как малоценным, как «опасностью», как упадком и тому подобным, — а он есть первое свидетельство широчайшего и отдаленнейшего явления Бытия — того, что его еще скрытое господство основано на отсутствии потребности во власти и без-власти.

Отсутствие характера относится к сущности всех историографических наук; наиболее выражено оно в «литературоведении», которое очень быстро перепрыгивает от одной моды к следующей. Вчера еще все были «духовно-историческими»; потом стали «экзистенциальными», сегодня все «народники» и «расовоориентированные» (*rassegebunden*), завтра станут «героическими», а послезавтра, возможно, вновь «христианскими». Всякий раз возникает множество забот и хлопот и всякий раз можно опровергать предшествующую «литературу» и состояние профессионального исследования и продемонстрировать «новые» результаты. Почему это происходит? Потому что историография все больше обнаруживается как то, что было заложено в ней сначала, — как *техника* «истории»; с помощью этой

техники история становится предметной, тем что прошло, что должно быть установлено и что может так или этак устанавливаться любой современностью и любимым ее «течением».

Историография — это разрушение истории — подрыв решения о Бытии занятиями прошлым сущим. Из-за этого *неизбежного* бегства от необходимости решения историография лишается всякой возможности сущностной специфики (*Wesensprägung*), — она лишена «характера» — является иллюстрационным предприятием, которое мнит себя «самой жизнью» и предлагает бесконечные возможности для занятий «духовным». Растущее влияние издательского дела, приток в эти предприятия неудавшихся «ученых», потребность быстрой и расторопной «ориентации» в духовных «интересах» ведет к планированию новых справочников и обзоров; «историография» достигла сейчас явной стадии «заорганизованности» — вопрос уже не в том, чего добился «исследователь», пока здесь еще есть чего добиваться, но считаются ли с ним, участвует ли он в деятельности предприятия и «востребован» ли. «Исследовательские личности», особенно «молодые», уже не замечают, на каких помочах их водят. Или же они должны были бы все же замечать, но настолько далеко зашли в наплевательстве, что им безразлично, что они используют как удобную возможность и средство, чтоб создать себе «авторитет». Не следует оценивать все это с «моральной» точки зрения, сущностным здесь опять-таки является только процесс, — поскольку в нем сейчас неизбежно проявляется *метафизическая* сущность историографии как «техники»; причем это так вовсе не только в отношении историографии в «форме» «науки», — но в отношении любого вида представляющей и устанавливающей актуализации (*vor- und her-stellende Ver-*

gegenwärtigung) прошлого в современной ситуации человека как *Subjektum* всего сущего, — каковой субъект в результате этого разоблачает человека (*animal rationale*) как *историографическое животное*, не распознавая это разоблачение как таковое.

Историографические науки о духе, которые сегодня мнят себя превосходящими «историзм» предшествующих десятилетий, якобы лишенный решения и «релятивистический» (как *убого* мыслят эти исследователи, если они вообще «мыслят»), являются подлинными исполнителями историзма, поскольку под этим словом подразумевается метафизическое сущностное — то, что человек как производящий хищник, который должен похитить еще незначимое и нуждается в противнике для своих побед, вывел себя на сцену своей публичности.

Историография, в соответствии со своей *технической* сущностью, всегда является лишь отстаиванием своеговременного, или, что является оборотной стороной *того же*, подозрением в своевременности, — всякий раз <находясь> в зависимости и всегда не имея свободы для решения, — ибо в таком случае она должна была бы принимать решения против себя самой, — эта двойная невозможность придает историографии вязкость безосновного, всегда плавающего на поверхности, — а благодаря *этой* «подвижности» — видимость «жизни».

119

Сверх-человек Ницше есть последнее и первое полагание еще не полностью установившегося *животного* «человек» — крайнее утверждение метафизики в ее переворачивании как ее завершении и завершающем возврате в завершенное — *не* начальное — начало истории западноевропейского человека.

Райнер Мария Рильке. — От меня то и дело требуют толкования «Дуинских элегий»²³ и моего «мнения» по этому поводу. Предполагается родственность и даже тождественность позиций; — все это лишь внешнее, — «Элегии» для меня *недоступны*, — хотя я и чувствую и почитаю поэтическую силу и уникальность произведения, написанного посреди этих непозитических десятилетий. Трижды существенное *отделяет* мое мышление от этого поэта, — т. е. делает какой-то разговор весьма отдаленным, и сегодня он еще представляется преждевременным.

12С

Первое — это *безысторичность* его поэзии, — имеется в виду: погруженность в телесность и животность человека, который <представляется поэту> единственным, кто выскользнул из этой области. Второе — очеловечение *животного*, — что не противоречит первому. Третье — отсутствие сущностных *решений*, хотя христианский Бог побежден. Рильке, столь же мало, как и Штефан Георге, хотя и сущностнее и поэтичнее в своем подлинном, пребывает в колее основанного Гёльдерлином, но еще нигде не усвоенного призвания «поэтов». Рильке — и в еще меньшей степени Георге — не справился, поэтически мысля, с западноевропейским человеком и его «миром», — он несет *для себя* — более «героично», чем многие из сегодняшних записных «героев», путающих героизм с бесхитростной брутальностью уличной драки, — необъяснимую «судьбу» — рвущуюся назад в доисторическое, в детское. И все же его

23. [Rainer Maria Rilke: Duineser Elegien. Insel-Verlag: Leipzig 1923.] — Рильке Р. М. Сады. Поздние стихотворения / пер. с немецкого и французского Владимира Микушевича. М.: Время, 2003.

«творчество» сохранится, хотя кое-что вычурно-артистичное, что пышным цветом, но иначе цветет у Георге, должно отпасть. Только бы сегодняшние навязчивые «интерпретации» нашли себе какой-нибудь другой предмет.

Прежде всего к поэзии Рильке обращаются больше как к прибежищу и лазейке и тем самым как раз лишают ее серьезности и наслаждаются незавершенным просто как темным местом. Для этой поэзии в сегодняшнем нет места, и в этом ее суть. Признак этого — в том, что она совершенно по-своему участвует в борьбе, чтобы завоевать человеку в ходе перемен его сущности более изначальное местоположение. Эта поэзия не дает решения, но она относится к грядущей истории решений, — она в первую очередь должна быть возвращена из начального знания Бытия в ее собственные исторические границы. При этом мы наталкиваемся на процесс, присущий лишь будущему некоторого преодоления историзма (*nur der Zukunft einer Überwindung des Historismus*), — ведь все сделанное меняется — не «воздействует» в духе современности и не продолжает воздействовать «историографически», — но входит в историю Бытия и лишь из нее выступает в ее будущее — сущностное *историческое* одиночество (не историографическое — персональное — психологическое) как призывный звон простых настроев на вступление в стражу Бытия. Вот почему выяснение моего «взгляда» на Рильке ничего здесь не значит, — ибо история Бытия «сбывается» не на рынке обмена мнениями и историографических репортажей на эту тему.

Но пока любое молчание воспринимается только историографически как простая сдержанность и уклончивость, как недавание себя вовлечь (*Nicht-dazugehören*), — люди меряют это по публичной суете

121

122

те публичности и не могут осознать, что молчание уже стало спасением и назначением искомого слова, дающего имя простому <и лежащегося> в основание Бытия. Но сколь многие еще должны пасть жертвой полного разрушения, пока на место жизненной нужды и желаемостей придет нужда *Бытия*, чтобы прежнее место, «мир» человека, превратить таким образом в средоточие борьбы, которая, возможно, не исключает войны и мирные периоды, но никогда не определяет себя исходя из «воинственности», которая лишь сейчас выявляется в своем новоевропейском облике как *следствие*, а не как победа над махинацией сущего. Из-за исключительного приоритета махинационного — военно-технически-историографической «борьбы» эпоха неизбежно в *сущностной* широте более всего отдалается от сущности борьбы как многовратного входа в Бытие для обретения просвета, в котором самое чуждое встречает свою сущность — отказывая, дарует и из высшего милосердия связывает. Но потому даже отдаленнейшее слово поэта есть знак-намек, <указующий> в неоснованное — то, что еще надо назвать, — потому он <поэт> есть история, иными словами, подход и приход нужды, которая тащит само Бытие в ставшее не-сущим «сущее». Вот почему нам нужны странные предвестники, которых не надо было бы причислять к пошлости своеговременного (und sollten sie nicht in die Plattheit des Zeitgemäßen hinüberrechnen) и затем разделять на полезное и бесполезное и тем самым обречать их на неизбежное запустение (Verwüstung).

История писательского — ученого *грабежа* поэтов и мыслителей могла бы, будь она достаточно сущностно начата, дать пищу для размышлений об

истории «духа»; она была бы подобием истории уединения, которую никогда нельзя будет написать, поскольку подобное сообщение противоречит одиночеству; поэтому история грабежа была бы не «подобием», а единственной формой истории уединения, в которой мы должны видеть лишь один, обращенный к человеку и включающий его способ бытийствования Бытия. Но *грабеж* подразумевает произвольное, неподготовленное нахватывание и захватывание сущностно сказанного в излагающих и сравнивающих разговорах, в которых ухваченное сразу же выбрасывается как бесхозная добыча и забывается. Это забвение, однако, принимает коварное обличье историографической записи прошлого — и выглядит как воспоминание (Erinnern), — но все же не является памятью (Gedenken), поскольку все протекает вне осмысления. Эта странная область истории-«духа» ограничивает район охоты историографических наук и газетной писанины. Последняя начинает сейчас окончательно закреплять новоевропейские формы «духовной жизни», — она при этом не «пользуется» «техникой», — но сама является ее формой.

Планомерное «управление» факультетами, относящимися к наукам о «духе» и «наукам о культуре», есть только вопрос сноровки и правильного привлечения «подрастающей смены», — которая, однако, уже не подрастает и никогда больше не будет расти, поскольку сама должна стать продукцией планирования. Планирование исследований в области наук о духе и «философии» должно проводиться тотчас, как только этот вид «наук» вообще сможет обеспечить себе «оправдание» (Berechtigung). При этом дело не столько в заботе о народности, ландшафте и т. п., сколько в подключении предшествующей истории к проекту, касающемуся политического раз-

вития власти. Подобное планирование неизбежно коснется не только особого подбора его материалов и приведет к пренебрежению и забвению некоторых незначимых в «сущностном» отношении областей, — но и породит в первую очередь оперативную «обработку» газетной и справочной информации — «обработкой» именуют новое истолкование. На место сущностного вопрошания приходит быстрый и действенный обзор и богатый набор ходовых и современных материалов. Деятельность в области наук о духе перестроится таким образом, что однажды «наука о газетном деле»²⁴ и «исследования в области радиовещания»²⁵ («*Zeitungswissenschaft*» und «*Rundfunkwissenschaft*») будут уже не довеском, а станут базовыми науками. Но это не упадок, а завершение новоевропейской эпохи.

[УКАЗАТЕЛЬ КЛЮЧЕВЫХ СЛОВ]

brutalitas (жестокость) 55 сл.

борьба, схватка 122 сл.

Бытие а, 32 сл., 45 сл., 55 сл., 80, 89, 94 сл., 123

величие, величина 71 сл., 99., 102 сл., 107

власть, сила 112

«*временность*» 12 сл., 23

Гёльдерлин 7 сл., 29, 43

24. [Первый Институт газетного дела был основан в Лейпциге в 1916 г. Во Фрайбурге аналогичное учебное заведение сформировано в 1925 г. «Научная журналистика» считается предшественницей «науки о коммуникации».]

25. [Первый и единственный «Институт наук в области радиовещания» при университете во Фрайбурге был основан в 1939 г. См. *Schriften des Instituts für Rundfunkwissenschaft an der Universität Freiburg im Breisgau*. Hrsg. von Friedrich Karl Rodemeyer. R. v. Dekker Verlag: Berlin 1941.]

- гибель, закат 107
 Греция 9
 грядущие <люди> 15 сл., 27 сл., *67 сл.*
 «демократия» 72 сл.
 интеллектуализм 75
 истина 27, 81
 историография 5, 16, 21, 29, 76 сл., 82 сл., 90 сл.,
 102 сл., 116 сл., 121, 123 сл.
 история грабежа 123 сл.
 Лоуренс, Томас Эдвард 97
масштаб 31
 метафизика 94
 механизм 103 сл.
 Мировая война 16, 80
 молодежь 92, 99
 молчание 122
 народ 6, 79
 наука 54, 60, 62, 75 сл., 110 сл., 125
 начало 24 сл., 27 сл., 94
 немец 19 сл.
 несвоевременность 72
 нигилизм 45, 75, *114 сл.*
 Ницше 22, 26, 46, 80, *96 сл.*, *114 сл.*, 119
 Новое время 17 сл., 21 сл., 32 сл., 52 сл., 60, 72 сл.,
74 сл., 88 сл., 100, 103, *108*
 образование 107 сл.
 образцы 6 сл.
 обрывы 81
 «объективность» 64 сл.
 одиночество 52 сл. (ср. X)
 осмысление 30 сл, 44, 51, 66, 95, 109
 публичность 71
 разрушение 9, 12, 17 сл., 122
 решение 88 сл., 94
 Рильке 119 сл.
 сверх-человек 119

- символ 1 слл.
созревание 90
«справедливость» 26
«субъективизм» 8 сл., 80, 98 (вращение)
техника 50 сл., 94, 124
трагический 89, 107
традиционное доказательство 104
философия а, 20, 38, 60, 63, 77 сл., 79, 85 слл., 95
Фридрих, Каспар Давид 7 сл.
хаос 101 сл.
человек 55 сл., 79, 96 сл., 98
Юнгер, Эрнст 16 сл.

ПОСЛЕСЛОВИЕ ИЗДАТЕЛЯ

В томе 95 Собрания сочинений Мартина Хайдеггера публикуются «Размышления VII—XI», пять из «Черных тетрадей» (их название принадлежит самому автору), которые постоянно сопровождали его мыслительную работу с начала 1930-х до начала 1970-х годов.

В «Размышлениях X», напечатанных в томе 95, находим характеристику «Размышлений», развернутых в 15 тетрадях. Это не «афоризмы» как свидетельства «житейской мудрости», а «неприметные аванпосты — и арьергардные позиции в целостной попытке еще невыразимого осмысления для завоевания пути для опять-таки начального вопрошания, которое в отличие от метафизического называет себя Бытийно-историческим мышлением (*das seynsgeschichtliche Denken*)»¹. «Решающим является не» то, «что предлагается и составляет в совокупности некое построение из предложений», «а только то, как вопрошается и что вообще вопрошается о бытии».

Сходным образом Хайдеггер — в том числе и в своей работе «Оглядываясь на <пройденный> путь»

1. Martin Heidegger: Überlegungen X, а также In: Ders.: VII—XI. GA 95. Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main 2014. Отсылка к страницам относится к оригинальной пагинации рукописей, которая указана на полях в томах Собрания сочинения.

(Rückblick auf den Weg) — отсылает к «записным книжкам прежде всего II, IV и V», т. е. к конкретным «размышлениям». В них зафиксированы «частично также базовые настрои вопрошания и указания на отдаленнейшие горизонты мыслительных попыток»². Акцентом на «базовых настроях вопрошания» усиливается пояснение, что речь в «Размышлениях» идет о «мыслительных попытках».

Следуя этой логике, я поместил перед первой опубликованной «Черной тетрадью» в томе 94 позднее, предположительно относящееся к началу семидесятых годов указание о том, что в «Черных тетрадах» речь идет не о «заметках для планируемой системы», а «в сущности» о «попытках простого называния»³. Бросается в глаза, что во всех трех обозначениях «Черных тетрадей» слову «попытка» приписывается важная роль.

В качестве «неприметных аванпостов — и арьергардных позиций», т. е. предварительных соображений и ретроспективных размышлений в принципиально полемическом осмыслении бытия, «Черные тетради» представляют собой форму, еще не встречавшуюся в многочисленных опубликованных текстах философа. Если (также) «решающим» является, «как задается вопрос», т. е. в какой форме вопрос о «смысле бытия» обретает языковую оболочку, то в «Черных тетрадах» перед нами — произведение нового «стиля» (в «заметках» понятие стиля часто обдумывается).

2. Martin Heidegger: *Besinnung*. GA 66. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1997, S. 426.

3. Martin Heidegger: *Überlegungen II–VI*, GA 94. Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main 2014, S. 1. (Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / пер. А. Б. Григорьева, науч. ред. перевода М. Маяцкий. М.: Изд-во Института Гайдара, 2016). — *Прим. пер.*

Наряду с опубликованными сочинениями двадцатых годов, лекциями, семинарскими конспектами, статьями, докладами и работами по истории бытия, «Черные тетради» знакомят нас с дальнейшим путем, каким пошла мысль Хайдеггера в ее записанном виде. Вопрос, как взаимосвязаны все эти разные способы высказывания, относится, вероятно, к важнейшим задачам мышления, постичь которые стремится Хайдеггер.

«Черные тетради» представляют собой форму, по своему типу и характеру уникальную не только для Хайдеггера, но и вообще для философии XX века. Их, скорее всего, можно сравнить — из общеизвестных видов текстов — с «дневником мыслей»⁴. Но если это название вытесняет подпадающие под него работы в основном на периферию творческого наследия, значение «Черных тетрадей» в связи с «путем для начальных вопросов» Хайдеггера еще предстоит рассмотреть.

По сообщению Германа Хайдеггера, распорядителя наследия, и Фридриха-Вильгельма фон Херрманна, приват-ассистента философа в период с 1972 по 1976 год, «Черные тетради» приблизительно в середине семидесятых годов были переданы в Немецкий литературный архив в Марбахе. Говоря о помещении рукописи в музей, Хайдеггер пожелал, чтобы она была опубликована в самом конце выпуска Собрания сочинений. Вплоть до этого времени она должна была находиться «как бы под двойным секретом» (указание фон Херрманна). Никто не имел права просматривать или читать ее. Распорядитель наследия принял решение, нарушающее это требование автора, поскольку из-за

4. *Denktagebuch* — так Ханна Арендт назвала дневник, куда записывала свои мысли. — *Прим. пер.*

замедления выхода в свет еще не опубликованных томов Собрания не должно было пострадать все предприятие, в рамках которого мышление Мартина Хайдеггера должно было предстать в подобающей форме.

Возникает вопрос, почему Хайдеггер планировал издание «Черных тетрадей» в виде последних томов Собрания сочинений. Ответ может быть, вероятно, соотнесен с уже известным издательским требованием, согласно которому сочинения, касающиеся истории бытия, должны были выйти в свет только после издания всех лекций. Дело в том, что лекции, в которых сознательно обходится вопрос о том, что содержится в работах по истории бытия, подготавливают к тому, о чем в них говорится на языке, не нацеленном на публичное выступление.

До нас дошли тридцать четыре «Черные тетради»: четырнадцать тетрадей под заголовком «Размышления», девять с названием «Примечания», две озаглавленные «Четыре тетради», две «Vigilae» (Стражи), одна под названием «Notturmo» (Ночное), две под заголовком «Намеки», четыре тетради, поименованные «Предварительное». Кроме того, обнаружены две тетради с названиями «Megiston» (Величайшее) и «Базовые слова». Относятся ли они к «Черным тетрадам» и в какой мере, еще предстоит выяснить. В томах 94—102 Собрания сочинений в ближайшие годы будут напечатаны эти тридцать четыре рукописи.

Работа над тетрадями охватывает период более сорока лет. В первой имеющейся тетради «Намеки x Размышления (II) и Указания» на первой странице стоит дата «Октябрь 1931». В «Предварительном III» встречается отсылка к «Le Thoq 1969», что должно означать, что тетрадь «Предварительное IV» созда-

валась в начале семидесятых годов. Отсутствует тетрадь — «Намеки x Размышления (I)», которая, по-видимому, писалась около 1930 года. Где она находится, неизвестно.

*

«Размышления VI» завершаются отсылкой к речи Бальдура фон Шираха⁵, которую он произнес в Веймаре в июне 1938 года. Примыкают ли «Размышления VII» к ним, невозможно установить однозначно. Вместе с тем Хайдеггер упоминает работу германиста Рихарда Бенца, опубликованную в 1937 году, а также свою лекцию зимнего семестра 1937/38, посвященную «Основным вопросам философии» (GA 45)⁶. Поскольку в отношении «Размышлений» маловероятно, что он одновременно работал над несколькими тетрадями, мы должны предположить — исходя также из «Размышлений VI», — что указание на бытийно-историческую работу «Осмысление» (GA 66) в начале «Размышлений IX» говорит о том, что они были написаны в конце лета 1938 года. Судя по содержащемуся в «Размышлениях XI» высказыванию о возможной «новой мировой войне»⁷, последняя «Черная тетрадь» тома была закончена еще до начала Вто-

5. Martin Heidegger: Überlegungen VI, 143. In: Ders.: Überlegungen II–VI. GA 94. Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main 2014. (Хайдеггер М. Размышления VI, 143 / Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / пер. А. Б. Григорьева, науч. ред. перевода М. Маяцкий. М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. С. 560–561). — *Прим. пер.*

6. Martin Heidegger: Überlegungen VIII, 28 u. 40. In: Ders.: Überlegungen VII–XI. GA 95. Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main 2014.

7. Martin Heidegger: Überlegungen XI, 18. In: Ders.: Überlegungen VII–XI. GA 95. A. a. O.

рой мировой войны. По сравнению с «Размышлениями», вошедшими в том 94 Собрания, Хайдеггер в течение примерно одного года (1938/39) создал существенно больше заметок в «Черных тетрадах», чем в предыдущие годы.

В «Размышлениях VII–XI» Хайдеггер углубляет свою полемику с национал-социалистическим мировоззрением и его повседневной реальностью. При этом становится ясно, что он проводит различие между «немцами»⁸ и этой реальностью. «Немцы» — «народ» «другого начала». Чем дальше Хайдеггер разрабатывает эту мысль, тем яснее ему становится, как мало национал-социалистическая «революция»⁹ разделяет эту идею, тем очевиднее делается, что немецкая реальность тридцатых годов складывалась по-другому.

То, что «немцы» — «народ» «другого начала», проявляется для Хайдеггера прежде всего в бытийно-исторической роли «Гёльдерлина и Ницше»¹⁰. Для мыслителя они — каждый на свой лад — подлинное указание на бытийно-историческую задачу «немцев». Но они неизбежно остаются ложно понятыми. Повседневная история так и не сделала шаг к «другому началу».

Согласно Хайдеггеру, в пользу этого говорит также политика, все больше уделяющая внимание осуществлению «культуры». Для него она является «улавливанием» «ударов Бытия»¹¹, т. е. устройством техники, задуманным как «махинация». Poleмика с этим явлением образует лейтмотив «Размыш-

8. Martin Heidegger: Überlegungen VII, 11 ff. In: Ders: Überlegungen VII–XI. GA 95. A. a. O.

9. Ebd., 23.

10. Ebd., 97.

11. Ebd., 2.

лений» прежде всего в предвоенный период. Она сопровождается ожесточенным отвержением так называемого «культурного христианства»¹² или «христианского бога культуры»¹³.

В этом смысле Хайдеггер все чаще и критически говорит о Рихарде Вагнере. Его «музыка плотских инстинктов»¹⁴ становится средоточием махинационного искусства, нацеленного на «переживание», в котором «музыка»¹⁵ вообще играет существенную роль. Эти места быстро делают очевидным, насколько своеобразными являются «Размышления» в контексте Собрания сочинений. Нигде еще Хайдеггер не высказывается о современности «махиации», как здесь.

В ходе этой порой ожесточенной полемики возникает также бытийно-историческое истолкование «еврейства»¹⁶. В эпоху «перехода» к «другому началу» возникает «беспочвенность», препятствующая всякому сущностному «основанию» в истории. Эта «беспочвенность» никоим образом не воплощается исключительно в «еврействе», а определяет все сферы мира. Но, возможно, в данном бытийно-историческом моменте «большая беспочвенность, которая, ни к чему не привязанная, ставит все себе на службу (еврейство)» оказывает большее влияние.

Осуществленная «еврейством» «большая беспочвенность», однако, не является для Хайдеггера свойством «расы». Более того, «безмирность (Weltlosigkeit) еврейства» только и «основывается»¹⁷ че-

12. Ebd., 3.

13. Ebd., 9.

14. Ebd., 28.

15. Ebd., 61.

16. Heidegger: Überlegungen VIII, 9. In: Ders: Überlegungen VII–XI. GA 95. A. a. O.

17. Ebd.

рез один из скрытнейших и, возможно, древнейших образов «гигантского», «цепкой ловкости в расчетах и обмане и смешении всего со всем». «Еврейство», как и «национал-социализм», есть тщетная попытка использовать в своих целях «махинацию». «Махинация» остается подлинной «властью».

Фоном этих высказываний о «еврействе», а также анализа национал-социалистической повседневности служат, однако, все те мысли, которые знакомы нам по бытийно-историческим сочинениям Хайдеггера, возникшим в ту же эпоху: «К философии (О событии)» (GA 65, 1936—1938), «Осмыслению» (GA 66, 1938/39), а также по более поздним — «Истории Бытия» (GA 69, 1939/40), «О начале» (GA 70, 1941) и «Событию» (GA 71, 1941/42). В «Размышлениях» то и дело слышатся отзвуки этих произведений.

*

«Размышления», публикуемые в томах 94—96 Собрания сочинений, занимают четырнадцать <толстых> тетрадей, состоящих из тридцати четырех или тридцати шести черных клеенчатых тетрадок необычного формата (136×192 мм). Оригиналы хранятся в архиве Хайдеггера в Немецком литературном архиве в Марбахе-на-Неккаре. Издатель имел в своем распоряжении переплетенные в синий холст копии с указанным на корешках названием.

Том 95 Собрания сочинений Мартина Хайдеггера включает следующие тексты:

Размышления VII, 127 страниц;

Размышления VIII, 128;

Размышления IX, 127 страниц и 19 приложений, относящихся к <19>50-м и <19>60-м годам;

Размышления X, 124 страницы;

Размышления XI, 127.

Дополняют тексты указатели ключевых слов, которые Хайдеггер приложил к «Черным тетрадам». Там, где они имеются, они публикуются в конце каждой тетради.

Рукописи подвергнуты редакционной правке. Описки в них практически отсутствуют. Подготовительные материалы отсутствуют.

Все «Размышления», публикуемые в томе 95, перепечатаны на машинке оберштудиенратом Детлевым Хайдеггером. Д-р Герман Хайдеггер осуществил сверку копий. Кроме того, в архиве Хайдеггера хранятся три более ранние копии, видимо, сделанные в период создания рукописей, они содержат лишь выдержки из «Размышлений VIII–X»:

Размышления VIII, 51 страница;

Размышления IX, 54;

Размышления X, 53.

Однозначно еще не установлено, кто изготовил эти копии.

Я транскрибировал все еще раз на основе рукописей, постоянно сверяясь с имеющимися копиями. После этого я провел сверку копий. В заключение корректуру гранок и верстки держал я, а также моя сотрудница и студентка София Хайден.

Заметки «Размышлений XII» и «XIII» пронумерованы Мартином Хайдеггером, возможно, по образцу некоторых произведений Фридриха Ницше или собственных бытийно-исторических работ с нумерацией в центре над текстом. Система меняется начиная с «Размышлений XIV». В них, а также в более поздних «Черных тетрадах» подобная нумерация отсутствует.

Буквы (a, b, c), которыми Хайдеггер обозначает кое-где первые страницы, а также отдельные номера

страниц «Черных тетрадей», печатаются на полях страницы. Вопросительными знаками в квадратных скобках [?] помечены ненадежные варианты чтения. Все цифры-указатели в тексте Хайдеггера являются номерами страниц. Используемый Хайдеггером значок □ означает «рукопись». Все подчеркивания, если они соотносятся с собственным текстом Хайдеггера, передаются курсивом. В тех случаях, когда они встречаются в цитируемых текстах, где могут содержаться курсивные выделения, они передаются с помощью подчеркиваний.

В большей мере, чем в других томах Собрания сочинений, некоторые высказывания Хайдеггера снабжены пояснениями. Это в первую очередь касается тех высказываний, которые относятся к историческим событиям. С помощью примечаний читатель может установить, в какое время философ записал те или иные «Размышления». Краткими пояснениями снабжены также некоторые персонажи и учреждения, возможно, уже неизвестные читателям более молодого поколения. Очевидно, что здесь — в издании «последней (прижизненной) редакции» (Ausgabe «letzter Hand») — полнота обеспечена быть не может.

Кроме того, в некоторых местах, но весьма осторожно, я приводил своеобразное правописание Хайдеггера и характерное для него построение фраз в соответствие с нормами. Вместе с тем я сознательно сохранил отдельные особенности, как, например, ненормативное написание прописными буквами определения к главному слову («Последний Бог»¹⁸ или «Самоукрепляющее развитие»¹⁹ и т. п.). Необычное правописание (например, в слове «Ge-

18. Martin Heidegger: Überlegungen VIII, Nr. 1. In: Ders.: Überlegungen VII–XI. GA 95. A.a.O.

19. Ebd., 56.

bahren»²⁰)²¹ не исправлялось. Также не были унифицированы известные используемые Хайдеггером приемы дефисного написания слов, и за немногими исключениями эти слова переданы в том виде, в каком они встречаются в рукописи.

*

Я признателен д-ру Герману Хайдеггеру за доверие, которое проявилось в возложенной на меня задаче издания «Черных тетрадей». Ютте Хайдеггер я выражаю благодарность за сверку настоящего тома и чтение корректуры верстки. Оберштудиенрата Детлева Хайдеггера я благодарю за изготовление первой машинописной копии. Профессору д-ру Фридриху-Вильгельму фон Херрманну хотелось бы выразить мою признательность за многочисленные беседы, повлиявшие на то или иное решение при издании. Также выражаю признательность адвокату Арнульф Хайдеггеру и Витторио Э. Клостерманну. Анастасию Урбан, сотрудницу издательства Витторио Клостерманна, я благодарю за постоянное доброжелательное и дружелюбное сотрудничество. Д-ру Ульриху фон Бюлову из Немецкого литературного архива в Марбахе-на-Неккаре я благодарен за помощь в организации доступа к рукописям. Выражаю признательность Софии Хайден за внимательную корректорскую работу.

*Дюссельдорф, 13 декабря 2013 года
Петер Травны*

20. Вместо Gebaren — поведение, образ действий, манеры. — Прим. пер.

21. Ebd., 119.

Научное издание

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР
РАЗМЫШЛЕНИЯ VII–XI
(Черные тетради 1938–1939)

Главный редактор издательства **ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ**
Научный редактор издательства **АРТЕМ СМИРНОВ**
Выпускающий редактор **ЕЛЕНА ПОПОВА**
Корректор **НАТАЛИЯ СЕЛИНА**
Дизайн и верстка **СЕРГЕЙ ЗИНОВЬЕВ**

Издательство Института Гайдара
125009, Москва, Газетный пер., д. 3–5, стр. 1



Подписано в печать 27.10.2017.
Тираж 1000 экз. Формат 84×108/32. Заказ 7655
Отпечатано в филиале «Чеховский печатный двор»
ОАО «Первая образцовая типография»
www.chpd.ru. Факс (496) 726-54-10, (495) 988-63-87
142300, Московская обл., г. Чехов,
ул. Полиграфистов, 1



Институт экономической политики имени Егора Тимуровича Гайдара — крупнейший российский научно-исследовательский и учебно-методический центр.

Институт экономической политики был учрежден Академией народного хозяйства в 1990 году. С 1992 по 2009 год был известен как Институт экономики переходного периода, бессменным руководителем которого был Е. Т. Гайдар.

В 2010 году по инициативе коллектива в соответствии с Указом Президента РФ от 14 мая 2010 г. № 601 институт вернулся к исходному наименованию, и ему было присвоено имя Е. Т. Гайдара.

Издательство Института Гайдара основано в 2010 году. Задачей издательства является публикация отечественных и зарубежных исследований в области экономических, социальных и гуманитарных наук, трудов классиков и современников.

«Черные тетради» — так назвал Мартин Хайдеггер (1889–1976) клеенчатые тетради черного цвета с заметками и размышлениями разного рода, которые он вел с 1931 года. Набралось их тридцать четыре. Согласно воле автора, франкфуртское издательство Витторио Клостерманна приступило к их публикации после всех книг и курсов лекций. 95-й том Собрания сочинений М. Хайдеггера, перевод которого мы вам предлагаем, содержит записи, относящиеся к 1938–1939 годам («Размышления VII–XI»). Издатель «Черных тетрадей» Петер Травны так охарактеризовал размышления Хайдеггера, опираясь на его собственную самооценку:

Это не «афоризмы» как свидетельства «житейской мудрости», а «неприметные аванпосты — и арьергардные позиции» — в целостной попытке завоевания пути для начального вопрошания, которое в отличие от метафизического называет себя Бытийно-историческим мышлением. Этот метод философ применяет к ситуации в религии, искусстве и науке.

«Черные тетради» — мастерская мыслителя: многие из заметок разрастутся в статьи, доклады, главы книг. Помимо философских вопросов, Хайдеггер осмысляет положение Германии после прихода к власти нацистов. В частности, он комментирует свое пребывание на посту ректора Фрайбургского университета и в связи с ним всё свое сложное отношение к национал-социализму. Неслучайно, что публикация «Черных тетрадей» вызвала в Германии и других странах яростную полемику.

ISBN 978-5-93255-517-0



9 785932 555170