

Раздел Пятый

История

Глава первая. Проблема истории в «Феноменологии созерцания и выражения»

§ 50 Общая характеристика целей и задач лекций

Курс лекций под названием «Феноменология созерцания и выражения» Хайдеггер читал во время летнего семестра 1920 г. во Фрайбурге. Закончен он был 26 июля. Значение, которое придавалось Хайдеггером этому лекционному курсу, заметно уже из первоначального заголовка к нему – «Исследование понятия феноменологической философии. Исследование I» (по-видимому, Хайдеггер намеренно стремился придать заголовку звучание, которое ставило бы его лекции по тематике в один ряд с «Логическими исследованиями» Гуссерля). Позже это название изменилось на «Теорию философского образования понятий», однако масштабность и радикальность первоначального замысла сохранилась.

«Феноменология созерцания» должна была продолжить работу, начатую Хайдеггером в предыдущем семестре. Если «Основные проблемы феноменологии» создавали новый фундамент для феноменологии и демонстрировали, что это начинание не только *возможно и необходимо* на новой почве, то следующий курс лекций должен был показать, как от этой «по-новому начатой» феноменологии возможен переход к философской проблематике более высокого уровня. Причем Хайдеггер постоянно указывает на связанность рассматриваемого им материала с изложенным ранее: разделив, например, основные проблемные группы современной философии, различающиеся своим подходом к анализу понятия «жизнь»²⁸⁹, он затем напоминает, что обе они «произрастают из одного корня – жизни как изначального феномена...» (40).

Главным предметом хайдеггеровского анализа становится на сей раз проблема истории. Необходимо показать, каким образом история может быть связана с жизнью в ходе феноменологического анализа. Необходимо добиться строго научного обоснования одного из центральных положений Вильгельма Дильтея – мысли о тесной связи проблем жизни и истории²⁹⁰. Эта идея требует подробного рассмотрения, которое и осуществлено в «Феноменологии созерцания». Своеобразие задачи, которую ставит перед

²⁸⁹ Heidegger M. 1920, 18. Далее ссылки в тексте.

²⁹⁰ Термин «феноменология», используемый Хайдеггером в заглавии курса не должен вводить нас в заблуждение. Сам философ идентифицирует тематику своих лекций с мыслью Дильтея больше, чем с феноменологией Гуссерля.

собой Хайдеггер, заключается в следующем: решение ее возможно в русле феноменологического метода, который в наиболее популярном к тому времени (т.е. гуссерлевском) варианте продемонстрировал свою *осторожность* в подходе к проблемам исторического, граничащую с неприятием исторического стиля философствования как такового.

Обращение к истории остается для Хайдеггера актуальным ввиду общей нестабильности социально-политической ситуации в Германии тех времен, а в феноменологии он видит тот характер философствования или даже – *тип научного поведения*, который мог бы вывести из кризиса современную ему культуру. В этом плане философствование Хайдеггера аналогично по своему радикализму характеру мышления Гуссерля. Следует, правда, заметить, что сам Хайдеггер избегает говорить о глобальности своих философских намерений:

«Прежде всего дискуссия цепляется за фундаментальную ошибку, заключающуюся в том, что Вы и Беккер измеряете меня... масштабами вроде Ницше, Кьеркегора, Шелера или каких-либо других творческих и глубоких философов. – Пишет он Левигу 19 августа 1921 г. ... но тогда надо сказать, что я не философ... Я всего лишь делаю то, что должен и что считаю нужным, и делаю это как могу. Я не причисляю свою философскую работу под культурные задачи для "современного сейчас"»²⁹¹.

Несмотря на намеренное занижение философской значимости своих исследований, последние публикации коллег-философов вынуждают Хайдеггера к решительному и резкому выступлению²⁹².

§ 51 Теория образования понятий как философская проблема

Сформулированная кратко, задача философского образования понятий заключалась бы в следующей проблеме: *каким образом должны быть сформированы понятия и философские категории, чтобы наши познавательные интересы были реализованы в философии наиболее адекватным образом?* В более специальном плане: откуда философия берет понятия, которыми оперирует? Чисто формально имеется два варианта ответа на этот вопрос:

1) Философия получает свою терминологию из себя самой. Но здесь, в свою очередь, возможны два варианта:

1.1.) Из своей собственной (исторической) традиции. Иначе говоря, у философии уже есть определенные понятия (истина, реальность, и т. п), которыми она должна оперировать.

1.2.) Философия должна получить понятийные структуры из себя самой, но не в обращении к своей истории, а каким-то другим образом.

2) Философия берет понятийные структуры извне, т.е. получает их из областей, не связанных с ней как с дисциплиной необходимым образом. Таким источником могут быть:

2.1.) другие науки;

²⁹¹ Heidegger/Löwith, 28.

²⁹² Ср. далее § 52.

2.2.) повседневный язык (для этого философия занимается его прояснением и выявлением в нем инвариантных смысловых структур).

Практически сразу отпадает второй вариант ответа на вопрос. Происходит это по следующим причинам.

[к пункту 2.1.)]: Если философия может взять свои понятия только со стороны, например, из других наук, то несложно будет показать, что сама по себе она вторична. Это и доказывали позитивисты. Ими, во-первых, предлагалось освободить все частные науки от «тирании» философии и, во-вторых, «исправить» саму философию, обустроив ее по образцу частных наук. В соответствии с таким предложением должен был существовать лишь некий набор философских дисциплин, не имеющих между собой ничего общего. Позитивисты предлагали подходить к многообразию явлений как индивидуально-духовного и исторического мира, так и мира природных явлений, опираясь исключительно на конечный набор однозначно определяемых фактов и *понятий* и *законов*, которые из этих фактов выводимы. Такой выход не устраивал ни Дильтея, ни Гуссерля, ни Хайдеггера. Однако именно позитивизмом был дан негативный толчок к тому, чтобы философия занялась решением проблемы философского образования понятий.

Ответом позитивистам стало неокантианство. В связи с задачей поиска наиболее адекватных познавательных категорий вместо разделения на «науки о духе» и «науки о природе» Риккерт предложил разделять науки на *номологические* (т.е. занимающиеся поиском законов) и *идеографические* (т.е. изучающие единичное, факты). Наряду с генерализирующими законами естественных наук по мнению неокантианцев существовала и другая возможность образования понятий: в конструкции чистых понятий для феномена исторической индивидуальности. Исторически индивидуализирующие и естественнонаучно генерализирующие понятия выводились из чистой сферы сознания. Это разделение наук на два класса на свой лад решало проблему.

[к пункту 2.2.)]: Для Гуссерля этот вариант решения проблемы был абсолютно неприемлемым, противоположен он был и замыслу его «Логических исследований». Гуссерль много сил приложил к тому, чтобы развести замысел своей феноменологии и «дескриптивную психологию»²⁹³. Этот вариант невозможен он и для Хайдеггера, протестующего против понимания феноменологии как только лишь прояснения понятий. Хайдеггер, правда, имеет в виду еще и другую опасность. Едва только прояснение обыденного языка станет целью феноменологии – пусть даже и второстепенной – свои услуги тут же предложат логики, занимающиеся построением дедуктивных логических систем. И от их услуг трудно будет отказаться, поскольку если многозначность и размытость значений обыденного языка окажется воспринята *негативно* – как то, что нуждается в прояснении, освобождении от эквивокаций и двусмысленностей, то будет последовательным сделать следующий вывод: любой повседневный, «естественный» язык неточен *по своей природе* и неизбежно приводит к парадоксам, и потому необходимо создать искусственный, формализован-

²⁹³ Ср. Гуссерль 1901 а, 38-39.

ванный язык. О том, насколько популярным было такое решение проблемы и насколько оно угрожало феноменологии свидетельствует Ингарден: «Вся Варшава жила созданием дедуктивных аксиоматических логических систем. Формализация шла настолько далеко, что создавались “формальные” и “формализованные” системы, которые уже не имели ничего общего с логикой и логическими образованиями. Считали, что лишь там, где применялась символическая техника математики, можно говорить о “строгом” и “точном” образовании понятий... Таким образом, при построении формальных систем пользовались только искусственными языками. Но здесь, при построении искусственного языка, оказывался бесполезным любой дедуктивный метод, поскольку в этом случае исследователь находился у истока всякой дедукции»²⁹⁴.

Как для Гуссерля, так и для Хайдеггера, единственно возможным был первый вариант решения проблемы философского образования понятий, разумеется, без того, чтобы заимствовать понятийные структуры из истории философии.

Проблема понятий и категорий интересовала Хайдеггера еще со времени его специализации в области средневековой философии, однако в 1919-1920 гг. он предлагает решение, которое отличается как от гуссерлевского, так и от неокантианского.

Одним из главных философских оппонентов со стороны неокантианства стал для Хайдеггера его бывший учитель, Генрих Риккерт²⁹⁵. Впрочем, сама тема – «теория образования понятий» – может рассматриваться как ключевая для всей кантианской традиции в целом²⁹⁶. Собственно к проблеме философского образования понятий Хайдеггер переходит при анализе различных смыслов понятия «история». Этот разбор соответствует заявленной задаче в той мере, в какой показывает, что является «конститутивным» для этого понятия.

Но прежде Хайдеггер успевает высказаться по поводу некоторых злободневных тем.

§ 52 Полемика со Шпенглером

Как показалась Хайдеггеру, серьезную опасность представляла собой концепция Освальда Шпенглера, сформулированная им в «Закате Европы». Иначе не вполне ясно, почему Хайдеггер в своих лекциях столь

²⁹⁴ *Ingarden* 1968 b, 143-144.

²⁹⁵ *Риккерт* 1902.

²⁹⁶ Так, например, книга Эрнста Кассирера г. «Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции» (1910) также начинается с главы о «теории образования понятий». Кассирер пытается сделать шаг, противоположный одной из главных задач «Логических исследований» Гуссерля, высказывая сомнение в «безусловном значении и применимости» всеобщих понятий (*Кассирер* 1910, 15.) и намечая пути рассмотрения проблемы генезиса понятий, которые, хотя и обозначаются им как «чистая феноменология сознания» (Там же. С. 40.), но уводят, скорее, в сторону от классической феноменологии. (В лекциях 1920 года Хайдеггер это издание не упоминает.)

часто возвращается к одному и тому же вопросу – псевдонаучности, поверхностности философии истории Шпенглера. «Его философия принадлежит целиком позавчерашнему дню и “пустой болтовне” философий им самим названных, но еще более – тех, о которых он умолчал. – Заявляет Хайдеггер в начале своих лекций. – Явное невежество и журналистская поверхностность владеет книгой Шпенглера, в особенности потому, что эта книга обладает качествами... широко доступными, но никак не философскими; там... господствует неспособность ясно видеть принципиальное и радикальное» (16). Спустя пять лет критика Шпенглера для Хайдеггера по-прежнему оставалась актуальной, определяя основные смысловые акценты в прочитанных в Касселе лекциях о Дильтее.

Изучение текста «Заката Европы» свидетельствует, что концепция Шпенглера оказалась для Хайдеггера одним из главных препятствий на пути создания собственной философии истории. Хайдеггер отчетливо понимает принадлежность Шпенглера традиции философии жизни, восходящей к Дильтею (16). Шпенглер сохраняет противопоставление гуманитарных и естественных наук, методологически важное для Дильтея, однако разработанный Дильтеем метод описания, играющий ключевую роль как в философии жизни, так и в феноменологии им целиком и полностью отвергается²⁹⁷.

Опираясь на биологизаторский подход в понимании жизни, Шпенглер полагает возможным бросить более непредвзятый взгляд на мировую историю, распознающий «спектакль множественности культур», каждая из которых имеет «собственную форму, ... собственную идею, собственную жизнь, собственную смерть»²⁹⁸.

С такого рода представлением о сущности истории и месте в ней единичных культур тесно связан отказ Шпенглера от общезначимости и общеобязательности исторического знания. Прозрение в «исторически относительный» характер собственных выводов, которые... являются выражением *одного-единственного и только этого одного, существования*» провозглашается, напротив, высшим методологическим принципом исследования²⁹⁹.

Наверное, самым неприемлемым оказался для Хайдеггера, даже не отказ Шпенглера от претензии философской мысли на общезначимость, а то, что его коллеге удалось обосновать – правда, лишь в системе координат *своей философии* – тот самый синтез, к которому стремился и сам Хайдеггер. На самом деле, Шпенглеру удалось представить *историю как жизнь*. «Жизнь», правда, была понята им как «жизнь *организма*», т.е. так, что потеряла важные связи с философией Дильтея и, к тому же, в подобном толковании оказалась совершенно непригодной для феноменологической философии. Но вариант решения проблемы был тем не менее представлен и скоро стал рассматриваться как последнее слово в философии, к тому же, во многих своих формулировках предвосхищая развитие мысли самого Хайдеггера.

²⁹⁷ Шпенглер 1919, 133. См. также: С. 185-186.

²⁹⁸ Там же. С. 151.

²⁹⁹ Там же. С. 153.

По Шпенглеру, мы движемся от смутного понимания того, что «слово “время” апеллирует всегда к чему-то в высшей степени личному, к тому, что было уже нами охарактеризовано как собственное...»³⁰⁰, к осознанию факта, «что и сами мы, поскольку живем, являемся временем»³⁰¹. «Жизнь, протекающая в ощущениях, и духовная жизнь также являются временем; только чувственное и духовное переживание, собственно *мир*, есть природа, расположенная в пространстве», – поясняет далее Шпенглер свою мысль³⁰².

Но ведь и Хайдеггер своим анализом фактической жизни *также* стремился подойти к рассмотрению времени как «чего-то в высшей степени личного». По аналогии с гуссерлевскими лекциями по феноменологии внутреннего сознания времени, где *сознание* выявляло себя как конституирующее время сила, Хайдеггеру было необходимо попытаться представить в роли такой силы *фактическую жизнь*. Причем фактическая жизнь именно в силу своей «фактичности» должна была бы характеризовать время как личное, собственное. Примечательно, что Хайдеггер почти дословно повторил шпенглеровскую формулу «время есть мы сами» в Кассельских докладах.

Так, Шпенглер «опередил» Хайдеггера в важных для него формулировках, скомпрометировав их общим пафосом своего исследования, неприемлемым для Хайдеггера. Темой отдельного рассмотрения должны так же стать критические замечания Шпенглера в адрес философии Канта ввиду важности временного смысла кантовского схематизма для Хайдеггера.

Негативная реакция Хайдеггера была, вероятно, усилена тем обстоятельством, что «Закат Европы» оказался действительно талантливым произведением, удивительно точно отразившее дух времени. «Это судьба нашего времени, – считает Гогартен, – стоять между эпохами. Мы никогда не принадлежали к периоду, который сейчас подходит к концу; и неясно будем ли мы когда-либо принадлежать к эпохе грядущей... И вот мы стоим посреди – на пустом месте... Потому мы так приветствовали книгу Шпенглера. Она доказала – правильно это или нет – что пришел час, когда эта утонченная интеллигентская культура, именно из-за своей интеллигентности, открывает в себе червоточину. Книга Шпенглера – не просто знак. Любой может найти это почти в каждой книге или статье»³⁰³.

§ 53 Проблема истории

В лекциях «Основные проблемы феноменологии» Хайдеггер поставил вопрос о том, каким образом вопрос о фактической жизни («заостряется») (*zuspitzt*) к вопросу о само-бытии жизни. В последующем семестре он пытается уточнить характер этого само-бытия. С этой целью излагаются раз-

³⁰⁰ Там же. С. 277.

³⁰¹ Там же. С. 278.

³⁰² Там же. С. 278.

³⁰³ *Gogarten Fr. Zwischen den Zeiten // Die Christliche Welt*. Цит по: Bambach 1995.

личные случаи употребления понятия «история» (43-44)³⁰⁴. Исходными для Хайдеггера являются *конкретно-фактические* примеры того, как мы говорим об истории. Он приводит следующие примеры:

I. «Мой друг изучает историю».

II. «В самой философии он смыслит немного, зато – большой знаток ее истории».

III. «Существуют племена и народы, не имеющие истории» (geschichtslose Völker).

IV. «История – наставница жизни» (например, для политика).

V. «У этого человека есть печальная история», или: «Город имеет богатую (wechselvolle) историю».

VI. Я могу сказать: «А это что опять за история?» или: «Со мной произошла одна пренеприятная история».

Необходимо понять: что такое история? Каков ее подлинный смысл? Для этого предпринимаются три захода рассмотрения. *Первый* (44-59), состоящий из двух шагов, анализирует ситуации, в которых нечто сказывается об истории на уровне обыденного смысла, в пределах нашего повседневного понимания или – как поясняет Хайдеггер – оставляя ситуации произнесения в присущей ей понятийной неопределенности (48). *Второй* (60-66) анализирует их по смыслу отнесенности (Bezugssinn). Цель этого второго круга рассмотрения: понять, каково в каждом конкретном случае отношение субъекта³⁰⁵ к тому, что подразумевается под историей в этих шести примерах. Анализ завершается *третьим* уровнем рассмотрения (74-86): важно понять, каким должен быть тип обладания историей (в хайдеггеровской терминологии: осуществления отношения) во всех обозначенных ситуациях.

а) Первое прояснение

В первом примере под «историей» понимается «историческая наука». Изучать историю значит: войти в систему теоретической установки, решать задачи, используя определенные, методы, иными словами: применять к определенной предметной области (Sachgebiet) соответствующую ему логику. Важно, что «изучение историю» в духе первого примера означает «делать для себя доступным исторический мир, причем в форме вхождения в историческое исследование как науку» (45).

Во втором случае «история» обозначает фактически-прошедшее в смысле объективной бытийной целостности (Seinsganzheit). История в этом смысле выказывает свою независимость от теоретической установки (50). Когда мы говорим: «... но прекрасный знаток истории», то подразумеваем прекрасную осведомленность относительно того, что исторически определенно известно, что было раньше тем или иным образом, что, какие взгляды, имелись по той или иной проблеме. Но в этом случае опреде-

³⁰⁴ Ср. краткое изложение этой части лекций также в: *Hogemann* 1987, 63-68; *Kästlel* 1993, 127-130.

³⁰⁵ «Субъект», как выяснится впоследствии, является неподходящим термином. Однако мы используем его здесь как более привычную философскую категорию.

деленная область фактов берется *без* учета способа ее представления (Vergegenwärtigung) (45). Потому-то и возможна ситуация, когда превосходный знаток *истории* философии мало что понимает в *философии*.

В *третьем* случае мы сталкиваемся с проблемой: Если осмысленна фраза «у племени “X” нет истории», то что значит *иметь* историю? Смысл сказанного в примере II заключается не в том, что «примитивные народности не имеют исторической науки». Также и не в том, что «их предки никогда не существовали». Люди (племена или народы), о которых идет речь, не находятся вне исторического процесса, они также есть продукт предшествующей им фактичности (Tatsächlichkeit). В этом примере имеется в виду: племя “X” не имеет *традиции*. Правда, в определенном смысле и для людей этого племени «существует» прошедшее: в виде, например, воспоминания, т.е. как некое «Раньше», что-то ранее бывшее. Однако отсутствует *традиция*: хотя примитивный человек и имеет, обладает этим «раньше», он «не ощущает» себя *как* более ранний или поздний (46). Смысл обладания ограничен. Для такого рода людей прошедшее не является тем, в чем они «фактически живут»; они не заботятся о прошедшем. Но живя так, они не имеют и «завтра», каких-либо «задач», – т.е. будущее. Они проживают день за днем, встречая то, что он им приносит.

В *четвертом* случае речь идет об истории ни как об объективном содержании, ни как об исторической науке. Не идет речь и о традиции. «Сущностное» (Eigentliche) этого смысла истории заключается в следующем: «история – не собственная традиция, но как раз-таки иная, чуждая – должна дать [некие] указания нашей нынешней жизни в той мере, в какой последняя к чему-то стремится» (47).

На первом этапе разъяснений *пятый* пример характеризуется преимущественно негативно: «иметь историю» здесь не значит «иметь историческую науку» или «обладать историческим прошлым в качестве предметной области», не значит быть знакомым с ним, не значит «иметь традицию». Вместе с тем Хайдеггер указывает, что пятый пример знакомит нас с «более подлинным смыслом истории», который не позволяет заменить термин «история» на «прошедшее».

В *шестой* ситуации история значит «случай» («Vorkommnis»), происшествие («Vorfall»), причем происшествие, при котором я сам каким-то образом задействован.

Итак, что же делать со всеми этими примерами? Пытаться вычленив в них нечто «общее», объясняя, каким образом значения истории в приведенных примерах стали затем отклоняться от него, а из этого общего постараться впоследствии понять, что есть история сама по себе? Хайдеггер предлагает другой путь: в каждом случае надо объяснить, из чего получают свой смысл эти значения, найти «исток», из которого они произрастают (48-49).

Второй заход рассмотрения, по-прежнему остающегося в рамках повседневного понимания, выясняет относительно примера II: Акцент делается на чем-то объективном, на прошлом, прошедшем. История, о которой здесь идет речь, характеризуется исключительно по своему «чтойному» содержанию (Wasgehalt) (50). То, что такой смысл не обязательно имеет отношение к истории, Хайдеггер иллюстрирует следующим примером:

«Событие в жизни Иисуса (воскрешение Лазаря) по своему чтойному содержанию может не иметь ни малейшего отношения к исторической критике источников экзегезы Нового Завета... Мне не нужно быть историком... но я могу, тем не менее, знать историю, возможно, более интимно, живо и всеохватывающе, нежели историк в этой области» (50). Встает еще одна проблема: как развести историю в «субъективном» и «объективном» смысле?

Пример III вновь ставит перед нами проблему «обладания» (Haben), которое превращается в оценочное суждение (Schätzung): «обладание историей рассматривается как преимущество» (51). Если одним из первых прояснений смысла третьего примера было то, что у примитивных племен нет традиции, то в какой мере аналогичным случаем является средневековое? Не подобно ли средневековое общество первобытному племени? Ведь в средние века *также* не было истории в нашем сегодняшнем ее понимании, – правда, была богатая *традиция*. Повторный заход использует первое, самое общее разъяснение примера, необходимое для понимания, что значит «обладать» («haben»). Так, примитивные народы не имеют истории в «субъективном» смысле, но им нельзя отказать им в другом – объективном смысле (52). Но необходимо прояснить этот субъективный смысл. Здесь также возможны разные аспекты. Племя как «субъект» все-таки «владеет» прошедшим – в том смысле, что оно им *пользуется*: прошедшее является для него достоянием (Besitz): племя способно «извлекать уроки» из предыдущей охоты (53). И, тем не менее, мы говорим, что у него «нет» *его* прошлого. Значит, само обладание должно быть *качественно* дифференцировано. «Обладание должно означать: *сохранение* (Bewahren) в самом своем собственном становящемся бытии (Dasein) ставшего *именно* как ставшего *этого* *собственного* становления» (53). И таковое сохранение мы сможем назвать *культурой*...

Как же следует понимать эту не очень прозрачно выраженную мысль? Речь идет о том, что подлинное отношение к истории, подлинное владение историей (когда мы будем вправе сказать, что «мы имеем историю»), и это будет справедливо во всех подлинном и полном смысле) возможно только тогда, когда мы: а) поймем ее как свою историю; б) осознаем ее как то, что определяет наше сегодняшнее существование³⁰⁶, точнее: когда наше отношение к прошедшему будет таково, что прошедшее не будет прошлым только, но будет определять наше бытие.

Правда, такое разъяснение намерений Хайдеггера слишком поспешно забегает вперед, поскольку на *этом* этапе философ желает только разобраться с различными смыслами «обладания». Решение же относительно того, каково же «подлинное» отношение к истории лишь на третьем этапе – когда будет прояснен смысл *осуцествления* (Vollzugssinn) этого самого *отношения* (Bezug) к прошедшему. Еще одно преждевременное замечание: важно запомнить, что *именно* в этом контексте впервые появляется понятие культуры – т.е. позитивный смысл понятия «культура» разглашается еще до того, как Хайдеггер будет громить понимание культуры в неокантианстве.

³⁰⁶ Эту идею Хайдеггер позднее разовьет в теорию герменевтической ситуации.

«В [таком] сохранении, – продолжает Хайдеггер, – присутствует ритм собственного существования, или оно само есть в то же самое время такое сохранение, принадлежит ему» (53). Промежуточный итог рассмотрения Хайдеггером случая III несколько неожиданен. Уже с самого начала – когда только были перечислены различные варианты употребления понятия «история» – мы были готовы искать подлинный смысл истории скорее в примерах I и II, нежели в том из них, где речь идет о примитивных племенах. Вот и в последних цитатах это, казалось бы, подтверждается: Хайдеггер признает, что первобытное племя определенным образом «владеет» прошлым, но тут же оговаривается, что у племени нет *его* прошлого; далее следует пояснение, каким должно быть «обладание» и т.п.

Однако выясняется, что *способ «владения» историй неисторического племени являет нам значение истории более подлинное, нежели это имеет место в случаях I и II: отношение к прошлому в большей степени затрагивает Dasein племени*³⁰⁷. Это подтверждается, когда Хайдеггер вновь обращается к примеру IV. Он чем-то подобен случаю III – утверждает философ. Поскольку здесь «прошедшее как бытийное целое помещено в отношение к актуально-нынешнему поведению» (54) – а само это поведение принадлежит фактическому жизненному опыту, и именно из этого опыта получает отличительность (Auszeichnung), отнесенную к человеческой жизни (Dasein).

Чем отличаются случаи III и IV от I и II? В первых двух ситуациях речь идет об «имманентном отношении человеческой жизни (Daseinsbeziehung) к собственному прошлому, которое было прожито собственным существованием». Определенное сходство со случаем III и ситуацией фактически живущего политически активного человека заключается в том, что отношение последнего к истории – в определенной степени «латентное» в его собственном существовании отношение. (Под латентностью следует понимать присутствие этого отношения как тенденции в собственном Dasein). То есть не так обстоит дело, что политик *только* «справляется» о чем-то, *интересуется* чем-то в объективном историческом процессе (это

³⁰⁷ Хайдеггер *каждой своей фразой участвует в живой дискуссии тех лет*. В то время много говорили о первобытной культуре и ее отличии от культуры современности. Обращается к этой дискуссии в «Границах естественно-научного образования понятий» и Г. Риккерт: «Говорят о “диких народах” (Naturvölkern) и противопоставляют их как “историческим народам”, так и “культурным народам”. Мы видим теперь, насколько это правомерно и в какой связи находятся обе эти противоположности. Раз у данного народа не обнаруживаются никаких исторически существенных изменений, мы можем подвести его лишь под общие понятия повторений, стало быть рассматривать как “природу” в логическом смысле... Итак, исторические народы всегда должны быть и культурными народами, и культура может существовать лишь у исторических народов... Лишь культурные ценности делают возможной историю как науку и лишь историческое развитие порождает культурные ценности...». См.: *Риккерт* 1896, 428. Итак, ставя наличие истории в зависимость от «ценности», Риккерт демонстрирует редкий гуманизм по отношению к «первобытным народам». Дерзость же Хайдеггера заключается в том, что он ведет все к тому, чтобы показать обратное: «примитивные» народы могут более подлинно обладать историей, нежели иной «культурный» человек.

больше соответствовало бы случаям I и II), но так, что политический человек стремится понять при этом историю как *руководство его сегодняшней жизнью*. Правда, дальше этого дело не идет: «это его принятие к сведению (Kenntnisnahme) исторических событий не длится беспрерывно», он не *постоянно-актуально* занят прошедшим, — «это как раз делало бы невозможным политическую активность в его собственном настоящем» (55).

Так разводятся ситуации III и IV с одной стороны и I, II — с другой. Существует ли различие внутри первой пары? Да. И оно заключается в том, что политик в его отношении к истории как к «учительнице жизни» имеет дело *не со своим собственным прошлым* политика. Следовательно, в отношении к прошедшему имеет место «менее тесное отношение к актуальному существованию, которое не затрагивает необходимым образом существование как таковое и, может быть, вообще не может затронуть» (55).

Ситуация V: «У этого человека есть печальная история». Какой смысл имеет «обладание» человеком историей в этом случае? Во-первых, нам могло бы показаться, что речь вновь должна главным образом идти об объектно-предметном отношении, что мы вправе заменить в этом высказывании «историю» на «прошлое» или «прошедшее». Тогда получилось бы: «У этого человека есть печальное прошлое» или: «Этот человек имеет печальное прошлое». Но только не говорится ли в подобных вариантах замены неизмеримо *меньше*, нежели в изначальной формулировке? Чем отличается видоизмененное предложение от предложений типа: «Кафедра имеет коричневый цвет» или «Служитель имеет запыленную фуражку»? — Хотя очевидно, что в последнем примере понятие «иметь» («обладать») более богато по смыслу: оно «говорит больше», нежели в предшествующем. «Больше» сказано и во фразе типа «У моего брата есть убеждение, что он сделал ошибку» (56)³⁰⁸. — Хотя и в этом последнем случае говорится больше, чем предыдущих двух.

Речь идет о том, что в случае V, как и в III «обладание» («Haben») выражает некое отношение, которое коренится в самом существовании обладающего, а не просто касается его извне (57). Причем, (в отличие от случая IV) прошедшее как печальная история является собственным прошедшим того, кто ею «обладает». Предварительный характер первого этапа прояснения не позволяет Хайдеггеру пока говорить о том, насколько обладающий *знаком* со своим прошедшим. Однако на этом втором круге первого этапа случай V по-иному высвечивает третье по счету выражение. Ситуация, с которой мы имеем дело в случае III, не отвечает полному и полному смыслу «обладания» прошедшим, поскольку не отнесен к «миру Я» (Selbstwelt), тогда как в случае V такая отнесенность выражается словом «печальная».

В шестой ситуации история выступает как «некое отличительное событие, отличительное более или менее выделенным отношением ко мне самому или вообще к конкретному “миру Я”» (58). Таким образом, история в этом случае — нечто, что не опускается до простого события, протекания, «случая» (59): событие имеет характер значимости (Bedeutsamkeit), оно

³⁰⁸ Буквально: «Брат имеет убеждение...».

«про-ис-ходит (passiert), «проходит мимо» – мимо мира Я и со-мира в мире-вокруг» (59).

б) Анализ смысла отнесенности (Bezugssinn)

Только после предварительного прояснения шести ситуаций может обсуждаться вопрос о том, каковы способы нашего узнавания истории, т.е. «способы доступа (Zugangs) к тому, что и как в этих различных значениях истории подразумевается» (60). При этом для «отношения доступа» (Zugangsbeziehung) Хайдеггер выбирает термин «отнесенность» (Bezug). Говорить о «смысле отнесенности» (Bezugssinn) он считает возможным, поскольку отношение всегда есть нечто, имеющее смысл.

Главный вопрос, интересующий Хайдеггера – об изначально-подлинной (genuinen) отнесенности. В случаях III, IV и V то, что подразумевается под историей, характеризуется «*посредством способа, которым оно “обладается”, узнается*» (60). Это – очень важный вывод. Хайдеггер не только стремится вырвать историю из сферы распоряжения исторической науки, но и выступает против понимания истории как внешнего.

Остается разобраться с примерами I, II и VI. Казалось бы, анализ смысла отнесенности в случае I не представляет особых проблем: ведь когда мы распознали историческую науку как определенную установку, мы уже охарактеризовали ее как некую отнесенность (Bezug). Тогда смыслом отнесенности является сама история, причем этот смысл уже имеет достаточно развитую структуру исторической науки. В случае II нам вообще не удастся обнаружить никакой отнесенности, ибо «объективность» здесь как раз и обозначает: независимость от любого отнесения к нашему бытию (Dasein). История в смысле объективного прошедшего мыслилась как освобожденная от любой возможной отнесенности к ней со стороны исторического постижения (64). Но: «мыслилась как!»! Следовательно, история не мыслилась в своем подлинном бытии (Wirklichsein), – делает вывод Хайдеггер, – но по своему предметному и объектному бытию (65). «Но это так-мышление (So-Denken) истории есть теоретическое определение, точнее: постулирование *идеи*, в данном случае об истории как прошедшем бытии» (65). Тем самым «разоблачение» случая II завершено: в нем мы имеем дело с идеально помысленной отнесенностью, ставящей себя как бы вне объективных событий, с идеальным субъектом, перед которым, в конечном счете, меркнут прошедшее и будущее. Соответственно, то, что понимается под историей, есть «чисто спекулятивная идея» (65).

Прежде чем перейти от экспликации смысла отнесенности к смыслу осуществления (Vollzugssinn), о котором уже было сказано несколько предварительных слов (61-63), Хайдеггер разделяется с проблематикой Аргюги в традиции неокантианства (§ 9). Выделяются две тенденции, заложенные в проблематике Аргюги: с одной стороны, в Аргюги должно быть трансцендировано все историческое (67). Философия, по мнению неокантианцев, лишь *находит* в истории вневременные ценности. История в этом смысле выполняет функцию *материала* (68). С другой стороны, по отношению к историческому, которое оно трансцендирует, Аргюги должно выполнять *нормативную* функцию (67). Под властью Аргюги находится неповторимый исторический процесс, всякое исторически-человеческое событие. Человек как исторический «есть лишь ме-

сто для прорыва идеального» (70). Власть Аргіогі проявляется в том, что «лишь с оглядкой на ценности» человек живет, творит, создает культуру. Следовательно, только с точки зрения ценностей возможно определить историческую индивидуальность человека (71).

Априорное как над-временное противостоит историческому процессу как совершающемуся во времени. Но как совершающиеся во времени, жизнь и исторический процесс рассматриваются объективированно. Все это позволяет Хайдеггеру заключить, что неокантианская проблематика Аргіогі в наибольшей степени соответствует смыслу истории, заключенному во втором из разбивавшихся примеров (72). Однако несколько ранее было установлено, что из всех ситуаций пятая в наибольшей, а вторая как раз в наименьшей степени выказывает связанность с человеческим существованием. Как же тогда, при этой предельной удаленности проблематики Аргіогі от человеческого существования можно добиться «нахождения норм и целей для человеческой жизни» – то есть не оказывается ли под угрозой одна из функций Аргіогі? (73). Хайдеггер полагает, что в неокантианской традиции руководящей является как раз та концепция истории, которая совершенно несовместима с охарактеризованной выше общефилософской ориентацией этого течения и, таким образом, «проблематика Аргіогі противоречит себе в своей наиболее фундаментальной тенденции» (73).

в) Возможность отнесенности к отнесенности или смысл осуществления (Vollzugsinn)

Но ведь и к отнесенности должна быть возможна отнесенность. Иначе: также и к тому типу отнесенности, которой является историческая наука должен иметься способ доступа. Такое предположение кажется оправданным: «относительно некой отнесенности может быть задан вопрос об отнесенности к ней» (61). Ведь с этой последней отнесенностью мы уже имеем дело, когда говорим об истории в смысле первого примера.

Здесь возникает опасность, что «вопрос об отнесенности к отнесенности с самого начала обернется вопросом о способе доступа к отнесенности как к предмету, как к объекту познавательного, теоретического постижения, причем так, что этот вопрос о смысле и способе теоретического опредмечивания (Vergegenständlichung), познания как теоретического постижения будет считаться единственно возможным вопросом об отнесенности к отнесенности» (62).

Но одного только осознания этой опасности недостаточно. Необходимо найти подлинный «способ обладания отнесенностью». Предварительная гипотеза звучит так: «Отнесенностью владеют в осуществлении (Vollzug)» (62). Подразумевается не просто достаточно самоочевидная вещь, что «любая отнесенность, будучи актуальной, должна быть осуществлена, и что любая установка должна быть реализована, если желает быть действительной» (63). Такая интерпретация была бы не только слишком тривиальной, но и бесполезной для собственно философского исследования, «поскольку для нее вычеркивается актуальное фактическое осуществление “эмпирического”, “фактического”, “психологического” или “антропологического” субъекта, то есть осуществление в его фактической конкретике, в аспекте его конкретности (Konkretion), в его Теперь, Здесь и Так» (63).

Тем самым, по мнению Хайдеггера, в борьбе против всего антропологического устраняют также и все проблемы экзистенции³⁰⁹.

Итак, была произведена предварительная экспликация различных смыслов истории, был охарактеризован *смысл отношения* к истории во всех шести случаях. Теперь встает вопрос о способах реализации, или *осуществления* этого отношения. Хайдеггер желает избежать того, чтобы решение этой проблемы с самого начала попало в русло традиционно-теоретического рассмотрения. Необходимо найти некий критерий, в соответствии с которым осуществление могло бы быть охарактеризовано как изначальное либо не изначальное (74). Очевидно также, что этот критерий не может быть взят со стороны, но должен явить себя (*mitergeben*) из конечных тенденций самой феноменологической проблематики (75)³¹⁰. Поскольку феноменологическая проблематика является деструктивным и реструктивным изначальным пониманием (*Ursprungsverstehen*), то критерий должен быть мотивирован из того, что понимается как изначальная область: т.е. самомирным человеческим бытием. В связи с этим изначальным Хайдеггер предлагает считать осуществление в том случае...

«если оно по своему смыслу как осуществление изначальное (*genuin*) самомирной (*selbstweltlich*) отнесенности, по крайней мере со-направленной, неизменно требует актуального обновления в том или ином самомирном человеческом бытии (*Dasein*), причем так, что это обновление и лежащая в ней “необходимость” обновления ... участвуют в самомирной экзистенции» (75).

Осуществление в контексте теоретической установки исторической науки (пример I) «не предполагает актуального обновления в самомирном человеческом бытии в том смысле, чтобы оно участвовало в самомирном бытии» (75). Такое участие и невозможно, поскольку наука как раз требует дистанции от всего личного (в терминологии Хайдеггера: «от любой самомирно направленной тенденции» (76)). «Правда, вполне возможно, да зачастую так и бывает, что актуальное “Я” в сильной степени заинтересовано и включено в решение таких теоретических задач, но это *не* является частью собственно теоретической отнесенности, не определяет ее смысл содержательно» (76).

В примере III прошлое, конечно, определенным образом направлено на человеческое бытие, но присутствует только «*вокруг-мирно*» (прошедшие достижения, встречи, обстоятельства), и следовательно только касаются само-мирного бытия только *косвенным* образом. «Иметь» историю в духе третьего примера подразумевает, что человеческое существование (*Dasein*) относится к своему прошлому как к богатству (*Schatz*) форм, которые

³⁰⁹ Хайдеггер фактически пытается обосновать необходимость того, что является абсолютным запрещенным в феноменологии Гуссерля. Вспомним: «суждение одно и то же, независимо от того, принадлежит ли оно, людям, ангелам....». Приведенные выше замечания Хайдеггера – прекрасно объясняют, почему в лекциях Военно-экстренного семестра для него оказывается невозможной *analogia entis* (ср. § 33-33 а), а также то, почему для него была бы неприемлемой позиция «мюнхенской» (или: «реалистической») феноменологии (ср. также §§ 69-70).

³¹⁰ Ср. ранее § 42.

когда-то имели место, как к наличию, которое, оформившись, приобрело облик окружающего мира.

Собственно человеческое бытие (*Dasein*) дифференцируется. «Человек может присутствовать, существовать (*da sein*), иметь существование (*Dasein*), не экзистирова. В той мере, в какой он экзистирует, все то, что существует вместе с ним (*mit da ist*), играя определенную роль в характере фактической жизненной *значительности*, оказывается заостренным к господствующему модусу значительности, будучи направлено на мир Я» (82).

Здесь уже намечается разведение Хайдеггером *Фактичности* и *Экзистенции*³¹¹.

Поскольку в случае IV отсутствует самомирно направленная отнесенность, то о подлинности здесь не может быть и речи. Модус обновления хотя и имеется, однако мотивирован вокруг-миро направленными тенденциями человеческого бытия.

Пример V в наибольшей степени отвечает тем требованиям, которые Хайдеггер предъявляет к искомому им «изначальному» смыслу осуществления. Здесь осуществление владения историей происходит так, что собственнейшее прошедшее теряет даже и вокруг-мирный характер (83). Однако и он не является «чисто самомирной значительностью» (84).

В случае VI отнесенности «остаются всегда неизначальными» (85). Обновление же (в форме привычки, обычая) также не характеризуется изначальностью (85). Наиболее опасная ситуация характерна для случая V: здесь отношение образовано идеальным субъектом, который как абсолютный зритель противостоит событию. Отнесенность направлена исключительно на *Sache*, на объект. Осуществление этой отнесенности настолько мало со-образует самомирную экзистенцию, что, скорее, уничтожает ее (86).

³¹¹ Ср. далее § 88, заключительные замечания к § 89. (Для понимания важности этого различения следует также обратить внимание на структуру «Бытия и времени» как целостного произведения).

Глава вторая. Киркегор и Ясперс как соавторы «Бытия и времени».

§ 54 Ясперс и Хайдеггер

Карл Ясперс привлек внимание Хайдеггера еще в 1919 г., когда появилась его «Психология мировоззрений». Это был второй крупный труд Ясперса. Первый, «Общая психопатология», принес известность молодому автору в кругах психиатров и практически сразу сделался одним из основных учебных пособий для студентов, изучающих психиатрию. Однако этот успех имел и другую сторону – Ясперс воспринимался исключительно как специалист области психиатрии и не мог претендовать на внимание философов. Между тем именно стремление занять кафедру философии побудило его к созданию следующего, в большей степени философски ориентированного произведения.

Несмотря на то, что название книги обещает труд по психологии, Ясперс в этой весьма обширной работе явно предпринимает попытку систематизировать и обобщить всю предшествующую ему *философскую* традицию, привлекая многообразный и разнородный материал. Зачастую обилие материала вынуждает Ясперса к тезисному и схематичному изложению. Что же сразу привлекло внимание Хайдеггера к этой книге, побудив его тут же начать готовить на нее рецензию?

В первую очередь то обстоятельство, что ее автор находится под влиянием идей (идущих от Киркегора), которые волнуют и Хайдеггера³¹². Кроме того, в этом сочинении встречаются формулировки настолько важные, что не будет большим преувеличением считать Ясперса наряду с Кьеркегором одним из «соавторов» «Бытия и времени».

Как протекал процесс, в ходе которого Хайдеггер усваивал и перерабатывал экзистенциальные мотивы, почерпнутые им из сочинений Киркегора и Ясперса? Личное знакомство Хайдеггера с Ясперсом состоялось в 1920 году в доме Гуссерля. Этому знакомству Хайдеггер был обязан не только многолетней дружбой, но и моральной, а порою и материальной поддержкой со стороны своего старшего коллеги. Так, рецепция Хайдеггером основных идей «Психологии мировоззрений» прошла через многочисленные беседы обоих мыслителей во время их частых встреч. В начале 20-х гг. Хайдеггер редко пропускал каникулы между университетскими семестрами без того, чтобы навестить Ясперса в Гейдельберге.

Как много можно было бы узнать о внутренней «кухне идей», имея мы сведения о том, что и как происходило во время этих долгих бесед двух мыслителей! Однако то, как протекали сами встречи, совершенно неясно. Не очень помогают и переписка Хайдеггера и Ясперса. Если будет позволена такая аналогия, то эпистолярное общение обоих философов чем-то похоже не письма графа Йорка и Вильгельма Дильтея (более подробный разговор о которых впереди). Так же, как и Дильтей, Ясперс в большей степени традиционен в отношении к письму как к средству общения, лишь

³¹² «У него те же источники, что и у меня: Киркегор, Шеллинг и др.», – заметит позднее Ясперс. См.: *Jaspers* [1928-1964], 142.

заменяющему живой диалог³¹³. Ясперс, как и Дильтей, значительно больше говорит об университетских и житейских делах, тогда как для Хайдеггера более свойственно обсуждать в письмах философские вопросы. Еще в большей степени это характерно для Йорка. Впрочем, симметрия между двумя парами неудивительна: по степени реализации себя в философских публикациях Хайдеггер в начале 20-х гг. находился в сходном положении, что и Йорк фон Вартенбург в конце XIX в.

Итак, по-видимому основные события, в том числе и по части рецепции основных идей «Психологии мировоззрений», разворачивались в живом общении. Но и здесь сложно сейчас определить, для кого эти беседы оказались более плодотворны. Хотя Ясперс и признает, что вплоть до второй половины 20-х годов «Хайдеггер имел для моего философствования особое, незабываемое для меня значение»³¹⁴, он все же считает, что если и можно говорить о «влиянии содержательного рода»³¹⁵, то «во время его визитов оно без сомнения несравненно сильнее шло от меня, тогда как Хайдеггер много молчал»³¹⁶. «При моей разговорчивости, – вспоминает Ясперс, – он узнал очень много из того, о чем я философствовал... При этом он почти никогда не понимал это в моем смысле и, как мне кажется, искажив (verdreht), перевел в свою понятийность, лишив его истинности...»³¹⁷.

Очевидно, время, которое потребовалось на долгие и обстоятельные беседы с Ясперсом, отодвинуло сроки написания рецензии. Хайдеггер начал писать ее еще в 1919 г., но не закончил и к 1922 г.³¹⁸ Поскольку работа

³¹³ Для настоящего философского общения человек должен быть рядом, и «открыт для ответа» (Ясперс, письмо Хайдеггеру от 4 ноябр. 1923 г.). «От пышменного взад-вперед мало пользы», – считает Ясперс. Впрочем, согласен с ним и Хайдеггер: «то, что хочется сказать в письмах, всегда выходит неполным и “написанным”» (Ясперсу, 9 окт. 1923 г.). В результате на устное обсуждение отодвигается «столь много всего, что в потоке забывания оно частично ускользает» (Ясперс, 4 ноябр. 1923 г.).

³¹⁴ *Jaspers* [1928-1964], 138.

³¹⁵ Затронуть эту тему в 1955 г. Ясперса побуждает статья Хайдеггера «О линии» в юбилейном сборнике, посвященном Э. Юнгеру, отдельные пассажи которой Ясперс воспринял как адресованный ему упрек в «заимствованиях». См.: *Heidegger M. Über die 'Linie' // Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag. Frankfurt a.M., 1955. S. 37.*

³¹⁶ *Jaspers* [1928-1964], 142.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ Правда, в 9 томе Полного собрания сочинений Хайдеггера время написания этого материала обозначено как «1919/21». Очевидно подразумевается, что именно в июне 1921 г. один из последних вариантов рецензии Хайдеггер отослал Ясперсу. Однако и в 1922 г. «Психология мировоззрений» «не отпускает» Хайдеггера: «Теперь я также все более ясно вижу, что моя критика “Психологии мировоззрений” недостаточна – пока еще слишком в малой степени позитивна. Я уже расширил ее, многое вычеркнул и написал заново. Я собираюсь опубликовать ее новый вариант, по возможности параллельно с “Интерпретациями к Аристотелю”, печать которых начнут этой осенью» (*Heidegger/Jaspers*, 29). Эти планы не осуществились, рецензия была впервые

над рецензией продолжалась в 1920-1921 гг., то в ней оказалась как бы похороненной *история* того, как «Психологии мировоззрений» помогала Хайдеггеру обнаружить важное для него онтологическое измерение жизни. В рецензии мы сталкиваемся не с процессом этих поисков, а уже с их *результатом*.

Итак, что же мы имеем, когда ставим перед собой задачу определить роль сочинения Ясперса в эволюции Хайдеггера? В письмах Хайдеггер высказывал больше *свое* понимание проблемы, в беседах – молчал, а в рецензии на «Психологию мировоззрений» критикует Ясперса за нереализованность тех задач, которые последний и не думал решать, подразумевая, скорее, цели, которые ставил *он сам* перед собой. Сложность заключается еще и в вычленении в «Психологии мировоззрений» собственно «киркегоровского».

Обратимся сперва к тому, что свойственно не только раннему Ясперсу, но и Киркегору.

§ 55 Киркегор, Ясперс и Хайдеггер – что общего?

Релятивизация абстрактно-теоретического

У нас уже был повод говорить о том, как ограничивает претензии абстрактно-теоретического мышления Ясперс. Борется против абстрактного мышления и Киркегор, указывая на то, что *cogito* Декарта (абстрактное мышление и “*cogito*” для Киркегора синонимы) неоправданно берется в качестве безличного:

«Если под “Я” в *cogito* понимать единичного (*einzelnen*) человека, тогда тезис “я есть мыслящий, ergo я есть” ничего не доказывает: если я есть мыслящий, то нет никакого чуда в том, что я есть (ведь это уже сказано); и первое (я есть мыслящий) говорит даже больше, чем последнее (что я есть) ...»³¹⁹.

Кстати, одним из мотивов для релятивизации теоретического является религиозный опыт. Анализируя «Психологию мировоззрений», Хайдеггер говорит, что особое значение имеет метод Киркегора: неверующий может понятным для всех образом говорить о вере. Тем самым религиозная «теория» становится излишней. Но тогда встает вопрос: что – если не теоретическое отношение – является определяющим для человека?

Экзистенция

Ясперс, как и Киркегор, делает акцент на *заинтересованности* человека в своем собственном бытии. *Абстракции* противопоставляется *экзистенция*. Абстракция оставляет в стороне вопрос: «бессмертен ли отдельный существующий человек». «Но трудность относительно экзистенции, – считает Киркегор, – заключается как раз в интересе существующего, в том, что существующий *бесконечно заинтересован в своем существовании*»³²⁰.

опубликована лишь в 1973 г. См.: Karl Jaspers in der Diskussion / Hrsg. v. K. Saner. München, 1973. S. 70-100.

³¹⁹ Киркегор [1995], 111-112.

³²⁰ Киркегор 1843, 99.

Экзистенция выступает у Киркегора как своеобразное «синтетическое» понятие: «...экзистенция соединила мышление и существование – поскольку мыслящий есть существующий...»³²¹

Мгновение

Важной для Хайдеггера становится концепция мгновения С. Киркегора. Отправной точкой размышлений Киркегора становится проблема мгновения в философии Платона, где мгновение выступает как «некая чудесная сущность», которая лежит между «движением и покоем, не пребывая ни в каком времени»³²². Понимая человека как синтез временного и вечного, Киркегор пытается найти в бесконечной последовательности времени некую точку опоры, что приводит его к центральному для христианства понятию «полнота времени»³²³. Однако полнота времени есть «мгновение как вечность», где все временное является одновременно будущим и прошедшим. Так мгновение оказывается двузначностью, «в которой время и вечность касаются друг друга, и вместе с тем полагается понятие временности»³²⁴. Снятие Киркегором противопоставления между прошедшим и будущим в мгновении также способствует преодолению объективной концепции времени. О мгновении говорит и Ясперс, однако для него концепция мгновения – лишь одна из многих теорий времени.

Таковы основные идеи, объединяющие Киркегора, Ясперса и Хайдеггера. Из них вытекают некоторые более частные категории, сходная трактовка которых характерна для всех трех мыслителей.

«Страх» – «Грех» – «Вина» – «Смерть», – вот те категории, которые в философии Киркегора получают измерение, делающее для определенного этапа эволюции Хайдеггера столь же привлекательными, как несколько ранее таковой явилась категория жизни. Важными оказались размышления Киркегора о *безосновном* страхе, что перенимается Хайдеггером в 1924-1926 гг.³²⁵ Правда, у Киркегора безосновность страха тесно связана с его пониманием первородного греха, что дальнейшего развития у Хайдеггера не получает, однако он позитивно воспринимает саму безосновность, помогающую ему использовать страх как экзистенциал, не связанный с субъект-объектным разделением. Так удается сохранить *интенциональность* этого феномена человеческой жизни, но избежать ее объектной направленности.

Страх ведет человека, по Киркегору, к осознанию *греха* и *вины*. Эти понятия становятся для Хайдеггера не менее важными³²⁶, поскольку его поиски направлены на выявление человеческого бытия как временного. А именно временностью объясняет Киркегор тот фундаментальный факт, что грех нам *явлен*, что мы знаем о нем. Сама же временность сознается в

³²¹ Киркегор 1843, 109.

³²² Киркегор 1844, 179-180.

³²³ Ibid., 185.

³²⁴ Ibid., 184.

³²⁵ В «Бытии и времени» см.: §§ 30; 40; 68 в. Ср. также о сходстве понятия страха у Рильке и Хайдеггера.

³²⁶ Ср. Хайдеггер 1927, §§ 58-60.

полной мере, когда мы соотносим свою греховность с первородным грехом.

Получают отклик и размышления Киркегора о склонности человека к неподлинному существованию³²⁷.

Dasein

Казалось бы, в этот ряд можно было бы поместить и термин «Dasein», как он употребляется у Ясперса и Киркегора. В «Психологии мировоззрений» Ясперс использует этот термин наряду с терминами «человек», «экзистенция», «жизнь» и не проводит между ними четкой границы, однако уже в тот период, используя это понятие, он желает подчеркнуть, что человек как психофизическая тотальность – нечто, что находится в пространстве и времени. Иными словами, человеческое существование (Dasein) уже «имеется», уже живет как некое «здесь»-бытие, (da-sein). Живой человек уже является частью мира как еще более объемлющего «здесь».

Присутствующий в Dasein «мир» служит важным противовесом для ориентации на теоретическое как для Ясперса, так и для Киркегора. Достаточно отчетливо это заметно у последнего, когда он использует конструкцию «da sein», показывая ограниченность «сogito» Декарта: «Абстрактный мыслитель, пожалуй, существует (da ist), однако то, что он существует, – это скорее сатира на него. Он доказывает свое бытие (Dasein) мысля – это странное противоречие, потому что в той же степени, в какой он абстрактно мыслит, он абстрагируется именно от того, что он здесь есть (da ist). Тем самым бытие абстрактного мыслителя оказывается предпосылкой, от которой он хочет отвлечься...»³²⁸

Весьма примечательно формулирует Киркегор итог своего размышления: «Следовательно заключать от мышления к бытию (Dasein) – это противоречие»³²⁹. Таким образом, для Киркегора Dasein оказывается удачной категорией для борьбы против Декарта: для Ясперса Декарт более не является столь сильным внутренним вызовом как для Кьеркегора, но акцент на «уже существовании» и неотделимости человека от его мира сохраняются и для него.

Подчеркнуть изначальную включенность человека в мир важно и Хайдеггеру. Однако в лекциях з.с. 1919-1920 гг. и л.с. 1920 г. ему для этих целей вполне достаточно «фактической жизни». Здесь мы вплотную подходим к вопросу: каким идеям Хайдеггер в наибольшей степени обязан именно Ясперсу?

³²⁷ Ср.: Киркегор 1849, 298-304; Хайдеггер 1927, §§ 27, 38, 68 с.

³²⁸ Киркегор 1844, 111.

³²⁹ Киркегор 1844, 112.

Фактичность

Вспомним, что такая важная для хайдеггеровских лекций з.с. 1919-1920 гг. операциональная категория, как «фактический», в лекциях во-енно-экстренного семестра не используется вообще³³⁰. Хайдеггер часто говорит о переживании-окружающего-мира-в-самом-окружающем-мире (Umwelterlebnis), «жизни самой по себе и для себя». Основной пафос заключается в том, что прежде чем переживание становится объектом науки и любого вообще теоретического рассмотрения оно уже живет в мире, включено в мир-вокруг (Umwelt). Поскольку это заключение принципиально и претендует на новизну³³¹, возникает вопрос: какие новые категории могут быть использованы для характеристики этого бытия-в-мире? Какие смежные понятия позволят сделать более ясным «мировой» характер переживания и, в более общем плане – жизни?

Традиционно, синонимом к «миру» является «действительность» (Wir-lichkeit). Может быть, если в лекциях з.с. 1919-1920 гг. заменить выражение «фактическая жизнь» на «действительная жизнь», то общий смысл не пострадает? Однако «действительность» уже приобрела в историко-философской традиции определенную физиономию и не вполне годится на эту роль. Можно ли бы мы тогда сказать: «реальная жизнь» в «реальном мире»? Но и «реальность» (Realität) создает опасную близость к тем самым проблемам имманентной философии и «реализма»³³², которые Хайдеггеру здесь не очень нужны. Хайдеггер мог бы, далее, говорить о «конкретной жизни». Рискнем предположить, что этот вариант оказывается для него не приемлемым потому, что «конкретное» также слишком тесно связано с философской традицией и тянет за собой оппозицию «конкретное» – «абстрактное».

Понять, почему Хайдеггер использует именно те выражения, а не другие, гадать, какими еще выражениями он мог бы воспользоваться – чрезвычайно сложно. Приведем еще один пример, иллюстрирующий эти сложности: что было бы неприемлемого для Хайдеггера в выражении «*tatsächliches Leben*»?³³³ Ведь оно настолько близко по смыслу к «*faktisches*

³³⁰ Понятие «операциональных» (или: «оперативных») понятий было введено О. Финком. Финк обратил внимание на о, что некоторые понятия феноменологии Гуссерля являются в его текстах «функциональными», так сказать «оперативными»: они (как, например, «Konstitution», «Leistung», «Erosché») не всегда тематизируются автором. Это характерно и для хайдеггеровского термина «фактичный» / «фактический»: Хайдеггер впервые «тематизирует» его летом 1920 г.

³³¹ Является ли такое понимание *по-настоящему* новым? Об этом можно спорить (ср. § 70).

³³² Ср. § 17.

³³³ В пользу этого говорило бы еще и то обстоятельство, что иногда эти два термина – используются как синонимы. Ср. Pöggeler 1963 [1990], 27: «...обсуждается теперь фактическая жизнь, жизнь в своей конкретности (Tatsächlichkeit)» (приводилось нами ранее, ср. § 49 б, Слл).

Leben», что переводе их и развести-то непросто: «фактичная» (или: «фактическая») жизнь в обоих случаях.

Ряды терминов «Tatsache–tatsächlich–Tatsächlichkeit» и «Faktum–faktisch–Faktizität» действительно синонимичны – об этом впервые подробно говорит Кизиль в статье «Происхождение понятийного поля фактичность (Faktizität) в ранних работах Хайдеггера». «...Представляется, – отмечает Кизиль, – что Tatsächlichkeit и Faktizität принадлежат главным образом к становлению философского языка, и более родное для немецкого «Tatsächlich» должно бы быть более употребимым»³³⁴. Во второй половине XIX века слово «Faktizität» встречается в основном спорадически. У Дильтея – впервые в книге «Переживание и поэзия» (написана в 1867, опубликована в 1905), а потом во «Введении в науку о духе» (1883), где Дильтей говорит о «фактичности (Faktizität), истории, то есть живой изначальной реальности», которая никогда не дается в представлении в адекватном выражении. Однако в этой книге Дильтей значительно чаще использует родственное по смыслу слово «Tatsächlichkeit» (*Dilthey* 1883). Кизиль также указывает на то, что термин «Tatsächlichkeit» в начале XX в. часто используется у Наторпа и, ссылаясь на В. Вукевича, приводит аналогичные места у Гуссерля. Да и сам Хайдеггер использует его своей работе о суждении в психолизме (*Heidegger* 1914, 144), где «Tatsächlichkeit» означает всего лишь «факт как факт». Но в конце XIX в. неожиданно популярным становится термин «Faktizität», который используется в противоположность над-временной логичности (Logizität). Фактичность («Faktizität») имеет временной характер, а значит – случайна, индивидуальна, конкретна и неповторима. Хайдеггер впервые использует этот термин как философскую категорию, замечает Кизиль, в «Феноменологии созерцания и выражения» – «в начале лекции в неокантианском смысле, а в конце – уже в своем собственном».

Кизиль не делает однозначного вывода о том, в какой мере «Tatsächlichkeit» может оставаться синонимичным с «Faktizität» у Хайдеггера. Потому следует привести не только те места лекций Хайдеггера, где он разводит «Faktische» и «Tatsächliche», но и высказать предположение, почему предпочтение отдается в конечном счете все-таки термину «faktisch»³³⁵. Ведь одно дело – пояснять какую-либо категорию с помощью дополнительного термина и совершенно другое – использовать его в качестве основного. По-видимому, «tatsächlich» в несколько большей степени, чем «faktisch» ассоциируется с сознанием³³⁶, а значит в большей степени близко смысловому контексту теоретического отношения. Это, в свою очередь, означает, что использование этого термина в большей степени предполагает парадигму объективно-теоретического исследования, и объект исследования будет подразумеваться как только лишь объектив-

³³⁴ Kiziel 1987, 92. Здесь и далее до конца абзаца я опираюсь на изложение Кизилья.

³³⁵ Кизиль, правда, отмечает одно важное обстоятельство: в философском словаре Круга (1832-1838 гг.) «Faktum» и «factisch» определенным образом связаны с историей. См.: Kiziel 1987, 93.

³³⁶ В предшествующей Хайдеггеру немецкой традиции проблематика «фактов сознания» (Tatsachen des Bewußtseins) наиболее активно разрабатывалась И. Г. Фихте и В. Дильтеем.

ное, т.е. независимое от возможного отношения к нему³³⁷. Поэтому, Хайдеггер использует термин «Tatsächliche», когда говорит о «предшествующей фактичности» как о синониме исторических фактов только, не имеющих необходимого отношения к миру Я³³⁸, или о «Что, не соотношенном с Как его “воспроизведения”»³³⁹. Однако, определенный способ осуществления отнесенности (Vollzug des Bezugs) – или, в данном случае то же самое: определенное Как его воспроизведения – необходимым для того, чтобы история была историей. Потому для всех случаев, где это имеет место, Хайдеггер резервирует термин «faktisch»: «фактически жить» в прошедшем означает, что прошедшее каким-то образом пронизывает содержание жизненного опыта³⁴⁰.

Итак, новый опыт мира и истории требует нового языка, и Хайдеггеру необходима «незаезженная» терминология. За «Tatsache» остается закрепленным «предметное содержание научно-исторического познания», соответствующее теоретическому принятию-к-сведению, а для более подлинного отношения к «объекту» требуется другая категория. Только осознать всю важность стоящей перед Хайдеггером задачи, мы поймем и то, каким подарком мог стать для него термин «faktische» (фактический), часто и без видимой системы используемый Ясперсом³⁴¹.

Фактическое встречается в «Психологии мировоззрений» в разных контекстах: «Фактическая индивидуальная экзистенция, осознанная индивидуалистическая экзистенция отдельного [человека] (Einzelexistenz)» (242), или: «продолжаю фактически жить во времени» (384). Отчетливый антиинтеллектуалистический заряд имеет «фактическое» когда говорят о том, что человек интеллектуально может сменить многие позиции, каждый раз высказывая их как свои и даже их объясняя, и в то же время «человек фактически остался в той же самой экзистенциальной сфере...» (312); «Установки и образы мира изолируют то, что фактически существует неразрывно» (219). Противоположностью фактическому являются метафизические схемы и конструкции: часто «вместо того чтобы воспринимать и созерцательно жить, мы лишь апперципируем по схемам, а фактически не видим больше ничего» (147). Фактическое выступает в качестве синонима к подвижности, течению жизни: «Живой человек всегда может удостовериться в своей жизни в фактическом настоящем (faktischer Gegenwart), но делая это он движется дальше» (328) и часто используется в одном контексте с «конкретным и живым» (147). Еще более определенно оно отождествляется с жизнью в следующем пассаже: «Если бы наше конечное существование (Dasein) было бы лишь рассудком, а не самой

³³⁷ О том же, насколько это неприемлемо для Хайдеггера, можно судить по разбору различных случаев употребления понятия «история» в «Феноменологии созерцания и выражения» (см. особ. разбор случаев I и II).

³³⁸ Heidegger 1920, 43

³³⁹ Heidegger 1920, 45.

³⁴⁰ Heidegger 1920, 46.

³⁴¹ Предположение о том, что именно изучение «Психологии мировоззрений» Ясперса способствует появлению термина «фактический» (faktisch) в языке Хайдеггера высказывает также и Кизиль: «В следующем семестре (после Военно-экстренного. – И.М.), очевидно, после изучения книги Ясперса “Психология мировоззрений” Хайдеггер говорит о “ситуативном Я”, а в следующем семестре (л.с. 1920 г. – И.М.) – о фактическом жизненном опыте». См.: Kisiel 1987, 95.

жизнью, т.е. бесконечным, то наше фактическое, живое возвышение к бесконечному было бы невозможно» (75).

«Фактическое» как термин было несомненно знакомо Хайдеггеру еще от Ласка³⁴², у которого оно также имело антирационалистический оттенок. Но, по-видимому, потребовалась достаточно энергичная апробация фактического как характеристики человеческой жизни Ясперсом и даже само использование новаторского словосочетания «фактическая жизнь»³⁴³, чтобы Хайдеггер осознал перспективы, открывающиеся для него этим выражением.

Ситуация

Ситуация становится еще одним изобретением Ясперса, важным для Хайдеггера и его концепции времени. *Ситуация у Ясперса* – одна из первых категорий, обозначающих то, как живущее телесное бытие, называемое человеком «бывает» в мире. Изначально человек (*Dasein*) – гомогенная и невыделенная часть реального объективного мира, «дитя природы»³⁴⁴. На этом уровне ситуация бытия человека в мире характеризуется отсутствием всякой проблематичности, всякого вопрошания: человек есть лишь событие, случай объективной природы, а не творец собственной судьбы. Человек окружен вещами, необходимыми для его физического благополучия, людьми, разделяющими его интересы, а также законами, обычаями, институтами и проч., становящимися «второй природой». Человеческое бытие (*Dasein*) исключительно *ситуативно*. *Dasein* существует «здесь», однако в качестве такой невыделенной части всеобщего «здесь», *Dasein* обладает определенной исключительностью: во-первых, ему присуще определенное «внутреннее беспокойство», отличающее способ его бытия от любого другого сущего; во-вторых, *Dasein* является центром *сознания*, благодаря которому может сделать для себя доступным факт своего «бытия-здесь», «довести до вопроса» изначально заключенную в нем нестабильность. Когда неартикулированное внутреннее беспокойство превращается в отчетливое *сознание*, «ситуация» человека в мире меняется.

Однако, по Ясперсу, как *Dasein* человек *всегда* находится в той или иной ситуации. «Пограничная ситуация», в которой человек может оказываться, есть, конечно, предел, однако предел все той же *ситуации*.

Хайдеггер же, напротив, предпочитает говорить о «ситуации» не как связанной с фактическим (т.е., в конечном счете, неподлинным) модусом бытия человека, но как о том, что знаменует собой переход в подлинность. У Хайдеггера, далее, ситуация становится важным элементом не только его отношения к традиции (истории), но и основой всякой вообще *интерпретации*: тематический предмет интерпретации только тогда может говорить сам за себя, когда та или иная герменевтическая ситуация будет в достаточной мере очерчена и сделана доступной. Усвоение прошлого, истории, всегда определяется тем, в какой мере «понимающим образом» освоено «живое настоящее», обладающее той самой силой, которая и может

³⁴² Указанием на это обстоятельство я обязан работе: *Kisiel* 1992 b.

³⁴³ *Jaspers* 1919, 309.

³⁴⁴ Напомним, что как и у Хайдеггера, у Ясперса «*Dasein*» также указывает на то, что человек «уже есть» в мире, всегда уже «здесь».

«раскрыть» прошлое. Радикально понимать, что означало прошедшее в его ситуации означает не «принятие к сведению», не констатацию, но изначальное повторение того прошедшего для своей и в смысле своей ситуации (иначе: мы только тогда вполне понимаем, – в том числе историю, – когда понимаем себя).

Глава третья. Второй опыт феноменологии религии.

§ 57 Место лекционных курсов 1920-1921 гг. в философии религии Хайдеггера

Прежде чем приступить к рассмотрению хайдеггеровских курсов по феноменологии религии, следует кратко очертить то место, которое занимают лекционные курсы 1920-1921 гг. в его философии. В разработке Хайдеггером проблем религиозного можно условно выделить четыре периода.

Во время *первого* Хайдеггер подходит к проблемам религиозного с традиционных теологических позиций (габилитация о Дунсе Скотте; материалы к лекциям по Мейстеру Экхарту).

Второй (лекции 1920-1921 гг.), интересующий нас здесь в наибольшей степени, примечателен тем, что Хайдеггер открывает для себя опыт переживания времени и истории в раннем христианстве. В 20-х годах философ высказывает много интересных идей: о том, как следует трактовать «кризис», какова роль ситуации в нашем обращении к пошлому. В это время Хайдеггер находится еще только на подступах к онтологической проблематике, которая получит у него наиболее завершенную форму в «Бытии и времени» – в этом заключается еще одна важная особенность этого периода.

Третий находится под знаком онтологической проблематики «Бытия и времени». Кроме самого «Бытия и времени» к этому периоду следует отнести также и лекцию Хайдеггера «Феноменология и теология»³⁴⁵. Труды мыслителя, относящиеся именно к этому этапу его мысли (также как и к четвертому) привлекали к себе наибольшее внимание теологов и философов. Неоднократно ставился вопрос: в какой мере религиозно или а-религиозно творчество Хайдеггера. По этому поводу высказывались самые различные точки зрения. Одни (А. де Влланс) полагали, что идеи Хайдеггера совершенно несовместимы с христианским мирозерцанием³⁴⁶. Другие (Р. Бультман) считали философию Хайдеггера религиозно нейтральной, признавая, что отдельные ее элементы, как, например, экзистенциальная аналитика Dasein оказываются в большей степени пригод-

³⁴⁵ Эта лекция была прочитана Хайдеггером несколько раз в 1927-1928 гг. Далее цитируется как *Heidegger 1927*.

³⁴⁶ Ср.: *Waelhens A. de La philosophie de Martin Heidegger*. Louvain, 1942, 359 ff.

стенциальная аналитика Dasein оказываются в большей степени пригодными для истолкования библейского послания, нежели язык традиционной онтологии³⁴⁷. Третьи (среди них наиболее известен Д. Макквари) рассматривали философию Хайдеггера как религиозную по своей природе и считали, что она могла бы стать основой для современной теологии³⁴⁸.

Причиной для выделения этого этапа является то, что теология (а значит и проблема религиозного в целом) оказывается у Хайдеггера 1927-1929 гг. целиком подчинена его более обширному замыслу фундаментальной онтологии.

Схема взаимоотношения целей и задач философии и частных наук, как ее представлял себе Хайдеггер в 1927 г. могла бы быть изображена следующим образом:

- I. частные науки;
- II. региональные онтологии;
- III. фундаментальная онтология;
- IV. мета-онтология.

От нашего знакомства с множеством частных наук, существующих отдельно и обособленно друг от друга (I), мы продвигаемся к осознанию того, что все они анализируют *различные регионы* бытия, а значит совокупность предметов их исследования может быть представлена как система *региональных онтологий* (II). Однако продвинуться к некоей мета-онтологии (IV), т.е. к прояснению смысла самого бытия (главная задача «Бытия и времени») мы можем только через *фундаментальную онтологию*, которая должна эксплицировать смысл нашего вопрошания о бытии.

Вопрос о смысле бытия, подлинная задача философии, радикально отличает последнюю от всех других наук: «Теология есть позитивная наука и, будучи таковой, абсолютно отлична от философии»³⁴⁹. И если нельзя сказать, что философия необходима для веры, то в ней несомненно испытывает потребность «наука о вере как *позитивная наука*»³⁵⁰. Философия же может быть «тем, что она есть» и вне выполняемой ее по отношению к теологии функции³⁵¹. Речь как будто бы идет лишь об иерархии наук, однако это самым прямым образом затрагивает то, что следует понимать под подлинной религиозностью и подлинным Богом. Перед Хайдеггером тут же встают серьезные обвинения в безбожии и атеизме³⁵².

³⁴⁷ В этом духе неоднократно высказывался и сам Хайдеггер: «Онтологическая интерпретация Dasein не позволяет сделать ни позитивного, ни негативного заключения о возможном бытии Бога». См.: *Heidegger* 1929, 159. Подробнее см.: *Лезов* 1996, 325, Слл.

³⁴⁸ Ср.: *Macquarrie* 1955; *Haeflner* 1981. Подробнее о диалоге между теологами, хайдеггерианцами и самими Хайдеггером см.: *Williams* 1977, 7-47.

³⁴⁹ *Heidegger* 1927 с, 49; 61 ff.

³⁵⁰ *Ibid.*, 61.

³⁵¹ *Ibid.*, 66.

³⁵² Лишь значительно позднее Хайдеггер скажет: «Лучше проглотить дешевый упрек в атеизме, который – если он подразумевается в онтическом смысле – даже полностью оправдан. Только не является ли онтическая вера в Бога в своей основе безбожием? А подлинный метафизик религиознее, чем все прочие верующие, сторонники “церкви”? Не есть ли он даже более религиозен, чем “теологи” любого вероисповедания?». Цит. по: *Pöggeler* 1996, 24. Есть основания полагать, что по крайней мере вплоть до начала 30-х гг. Хайдеггер

Существенно отличается подход Хайдеггера к проблемам религиозного во время столь же условно выделяемого нами *четвертого* этапа, в котором в свою очередь могут быть выделены разные фазы: 30-е годы, характеризующиеся интенсивными занятиями Гельдерлином,³⁵³ а также несколько более поздняя концепция «четвериць»³⁵⁴.

§ 58 «Введение в феноменологию религии»

§ 58 а Формальное указание

Лекционные курсы 1920-1921 гг. занимают в становлении Хайдеггера особое место. Во-первых, проблема религиозного здесь еще рассматривается в контексте феноменологической парадигмы. Во-вторых, именно в эти годы закладываются основы той проблематики бытия, которая получит свое наиболее полное развитие только в 1926 г. В определенном смысле предпосылки для этого были созданы еще в предыдущие годы. Уже тогда Хайдеггер настаивал на том, что человеческая жизнь не позволяет рассматривать себя в качестве объекта. Само по себе это не было новым: Гуссерль также протестовал против объективации и натурализации сознания. Сходные идеи можно найти в других философских концепциях того времени, например, в философии диалога. Однако Хайдеггеру это позволило выявить особый характер «данности» жизни самой себе.

Но не является ли опасным также и утверждение, что человека нельзя понимать как объект или предмет? Не есть ли человек тогда – сплошной ряд событий, совокупность одних только органических и психических процессов? Очевидно, что понимать человеческую жизнь (или *Dasein*) как чисто событийное, «процессуальное» сущее столь же недопустимо. *Dasein* должно иметь некий смысл, тенденцию к наделению смыслом. Этот смысл не может быть, далее, «общим» смыслом – смыслом «вообще» – но должен быть получен из нашего собственного живого настоящего, из нашей повседневной, фактической жизни.

Можно спросить и о том, какие сущностные характеристики могут быть присущи этой самой нашей фактической жизни. Является ли такой характеристикой, например, «историческое»? Если это так, то историческое должно само быть обнаружено в фактической жизни. Но – опять уже известное нам методическое размышление – когда мы начинаем задаваться этим вопросом, о смысле исторического нам еще ничего не известно. Ина-

придерживается своего критического отношения к традиционной теологии. «Мартин Хайдеггер предложил мне тогда (з.с. 1933/34 г. – *И.М.*) заниматься под его руководством, – вспоминает Генрих Бур, – условием было, что я сделаю выбор в пользу философии, против теологии... Однако в конце 1935 г., когда я вновь приехал к нему в гости, он сказал мне: “Вы правы, оставайтесь при своей теологии”». См.: *Buhr* 1977, 54.

³⁵³ Ср.: *Гайденко* 1997; *Kovacs* 1990, 162 ff, а также краткую характеристику в § 31.

³⁵⁴ Ср.: *Vucinas* 1961.

че мы искали бы его, уже имея определенное предпонимание исторического как такового.

Следовательно, начало нашего поиска истории в повседневной жизни позволяет лишь *чисто формально указать*, каким-то образом обозначить наличие искомого смысла, не определяя на этом этапе его ни содержательно, ни каким-либо иным образом. В этой связи одной из центральных категорий лекций по феноменологии религии становится понятие «формального указания», разработка которого Хайдеггером основывается на гуссерлевском различении между генерализацией и формализацией³⁵⁵.

Эта проблема становится актуальной для Гуссерля поскольку его концепция феноменологии обращено к сознанию, понятому как примордиальное, т.е. как универсальное и абсолютное. Как может оказаться доступным изучению само универсальное? – Посредством универсализации. Существуют два типа последней: формализация и генерализация. Основы этого различения были заложены еще Лейбницем, однако темой подробного рассмотрения становится только у Гуссерля. Генерализация является универсализацией, «обобщением» по родам и видам. Так, например, «красное» есть «цвет», в свою очередь «цвет» есть «чувственное качество» (или: дерево есть материальная вещь, и эта конкретная вещь определяется через «вещь вообще»). На первый взгляд, от «красного» мы могли бы через «чувственное качество» добраться до «сущности». Однако тот тип обобщения, который совершается при переходе от «цвета» к «чувственному качеству», отличается от того, каким «сущность» обобщает «качество». Последний процесс есть процесс формализации. В то время как генерализация привязана к конкретному предметному региону и ступени генерализации всегда материально определены, формализация не связана необходимым образом с иерархией ступеней-последовательностей, этапов, на которых осуществляется универсализация. Формализация также не связана необходимым образом с содержательным аспектом того, что является ее объектом. Для Хайдеггера здесь создается возможность определить мотивы формализации не через содержательные, но через смысл отношения.

В лекциях Хайдеггера интересуют следующие проблемы:

- 1). Является ли формализация универсализацией в том же самом строгом смысле, что и генерализация, или всего лишь внешним образом?
- 2). В какой мере и при каких условиях универсальное может рассматриваться в качестве конечной цели философского исследования?
- 3). Каким образом возможно использовать в феноменологическом исследовании так называемые универсальные понятия (например, понятие «исторического»), предварительно не наделяя их чуждым им смыслом?

Говоря о различии между генерализацией и формализацией, Хайдеггер отмечает, что связанность генерализации с определенным материальным регионом хотя и не исключает различные направления генерализации, однако, будучи раз избранным, определенное направление должно быть выдержано до конца, «перескакивание» из одного направления в другое невозможно. Формализация же отвлекается от специфического материального содержания объекта и рассматривает его только в том аспекте, в котором он дан. Объект определяется лишь как антиципированный, как нечто, в направлении чего ориентировано наше познавательное отношение.

³⁵⁵ Ср. *Husserl* 1913 b, § 13.

ние. Следовательно то, что должно быть определено в формализации, не «вписано» в какой-либо регион объектов, а взято только в некоем «Как» отношения к нему.

По мнению Хайдеггера, формальное указание может стать удачным методическим средством для того, чтобы ничего не предопределять относительно феноменов *преждевременно*³⁵⁶. Формальное указание будет, следовательно, воплощением природы феноменологии: феноменология будет заниматься экспликацией феноменов, ориентируясь на *сам* феномен, а не на уже существующее теоретическое отношение к нему.

Феномен может быть взят в трех аспектах его смысла: как *содержание*, как *отношение* и как *актуализация*. Главное, что интересует Хайдеггера – аспект, связанный с *отношением и его актуализацией*. Наша экспликация феномена должна быть в первую очередь *формальным указанием* на него: феномен должен быть взят так, чтобы не было предопределено ничего относительно каких-либо конкретных отношений, в которых он находится. Понятие «формального указания», развиваемое Хайдеггером на основе теории Гуссерля о «формализации» и «генерализации», в конечном счете противопоставляется обоим этим формам обобщения, поскольку они, взятые в аспекте своего смысла отношения (*Bezugssinn*), являются *теоретическими* методами упорядочивания вещей.

Формальное же указание во-первых оставляет в стороне вопросы классификации и, во-вторых, не является теоретическим отношением.

1. На что «указывается формально» – «это прежде всего область, к которой нечто принадлежит: человека нельзя рассматривать как вещь и брать его экзистенцию в качестве наличности. Это... означает, что вещь (*Sache*), на которую указано, не обязательно должна подавать себя в теоретической очевидности, формальное указание может указать на решение (решение веры), которое само остается вне мышления»³⁵⁷.

2. Хайдеггер, по-видимому, сознавал опасность простого повторения и воспроизведения, имитации философского языка и выражений. Потому используя выражения «формальное указание» он подразумевал еще и следующее: есть темы, на которые мышление может в лучшем случае *указать*, показать направление направления движения. В этом заключается даже сущность философских высказываний.

³⁵⁶ Таким образом, формальное указание могло бы помочь Хайдеггеру проблеме языка, с которой он столкнулся во время з.с. 1919-1920 гг. (ср. §§ 45 б, 49 б).

³⁵⁷ Pöggeler 1989 а, 13.

§ 58 б Конститутивность «быть» для истории и религии

«У нас здесь многое происходит – Вы не сразу узнаете – 2 сложнейших семинара и серия превосходнейших феноменологов, полных рвения. Хайдеггер читает о религиозно-феноменологических проблемах, в настоящее время – опираясь на послание к Галатам и т.п. (св. Павел, Августин)»

Э.Гуссерль ³⁵⁸

Цель Хайдеггера заключается в постижении исторического мира. Наиболее «универсальной», но вместе с тем и чрезвычайно неопределенной и расплывчатой характеристикой исторического могла бы послужить категория «темпоральное». Благодаря ее расплывчатости у нас есть надежда, что она не навязет ничего извне. Поэтому «темпоральное» как универсально формальное может быть взято в качестве основополагающей схемы для всякого вообще определения *понятия времени* ³⁵⁹. Памятуя о трех аспектах рассмотрения феномена (содержания, отношения, подхода), мы можем сказать: проблема времени не должна быть связана с тем, время конституирует себя в чистом сознании. Поскольку доступ к проблеме времени должен быть получен из опыта фактической жизни, Хайдеггер спрашивает: каким образом темпоральность изначально переживается в фактической жизни?

Теоретическая часть лекций по феноменологии религии обрывается внезапно, и Хайдеггер никогда более не обращается к столь подробному анализу формального указания. Студенты не выдержали долгих методологических размышлений, и пожаловались на преподавателя декану. В курсе по феноменологии религии недостает собственно религиозной проблематики – таково обвинение слушателей. Как видно, лектор подчинился последовавшим рекомендациям декана: за считанные недели до Рождества методологические размышления резко обрываются в пользу «конкретного исторического феномена». «Я сделаю это, предполагая, что вы не поймете меня от начала и до конца» – единственное замечание, которое позволяет себе сделать по этому поводу Хайдеггер ³⁶⁰.

В последующие несколько лекционных часов, остающихся до Рождества, философ переходит к рассмотрению посланий ап. Павла к Галатам, причем его изложение этих посланий позволяет предположить, что Хайдеггер

³⁵⁸ *Briefe* III, 208.

³⁵⁹ С того времени понятия «темпоральный» и «темпоральность» становятся основными из хайдеггеровских понятий, формально-указующих на время. «Темпоральный» становится основным для определения того, что есть «время». «Временный» оказывается элементом «естественной», «дофилософской речи», подразумевающей, что нечто протекает, нечто осуществляется *во* времени. «Темпоральный» же лишь формально-предварительно указывает, что нечто «характеризуется посредством времени». Ср. *Heidegger* 1925/26, 199.

³⁶⁰ *Heidegger* 1920/21, 65.

недостаточно подготовлен к столь резкому переходу³⁶¹. Он, скорее, ожидает, что эти послания окажутся ценнейшим материалом для раскрытия тайны истории³⁶². Хайдеггером также движет уверенность в том, что *история религии*, еще несколько десятилетий назад служившая основным инструментом решения вопроса об историчности человека (Ренан, Гарнак), не дает исследователю того материала, на котором могла бы быть построена феноменология религии, поскольку – как об этом уже говорилось выше в связи с проблемой формального указания – в своем обращении к историческому материалу историк не только неизбежно руководствуется определенным его *предпониманием*, но пользуется также и некоторыми *принципами*, в соответствии с которыми обобщается и систематизируется материал.

В противоположность подходу традиционной исторической науки, Хайдеггер заявляет: *послание само по себе*, вне всевозможных религиозно-догматических разъяснений, должно стать центральным религиозным феноменом. Феноменологическое понимание послания должно опираться на актуализацию исторической ситуации автора. Следует отметить, что такого рода подход становился все более популярным в те годы. Несколько ранее сходные идеи были высказаны также Карлом Бартом в его интерпретациях Нового Завета и прежде всего в обширнейшем истолковании посланий к Римлянам (1919)³⁶³.

Когда центральным религиозным феноменом становится само послание, мы должны задать следующие вопросы: От кого исходит послание? Кому оно адресовано? В какой ситуации и когда? Решающей является здесь наша собственная актуализация религиозного феномена. Для этого мы должны обратиться к ситуации, связанной с этими посланиями, таким образом, что буде как бы писать письмо вместе с Павлом, вместе с ним актуализируем создание письма (87). Здесь снова обнаруживается теснейшее родство с Бартом, который не только писал: «Нельзя услышать Евангелие, если не стать его современником, если не стать самому свидетелем его события»³⁶⁴, но и даже и самого ап. Павла называл «истолкователем *человеческой ситуации*» (выд. мною – *И.М.*)³⁶⁵.

В каком отношении к фессалоникийцам находится ап. Павел? Со-мир (Mitwelt) Павла должен быть взят в аспекте отношения к нему Павла. Мы обратимся тем самым к изначально-историчному в его абсолютной неповторимости, к исторической ситуации в ее уникальной актуализации.

Ап. Павел воспринимает фессалоникийцев как людей, *ставших христианами*. Он также относится к ним как к имеющим «знание» о-том-что-

³⁶¹ Ibid.

³⁶² Еще Дильтей высказывает мнение, что развитие исторического сознания в европейской культуре восходит к первоначальному христианству, упоминая в этой связи послания к Галатам. Ср. *Dilthey* 1883, 266, 337, 348. Ср. *Kisiel* 1993, 174.

³⁶³ *Barth* 1919; Барт обращает внимание читателя на то, что в послании к Римлянам ап. Павел «не говорит, что Евангелие *имеет* силу», но – что «Евангелие само есть сила Бога» (Рим. 15:13), *Barth* 1956, 22.

³⁶⁴ *Barth* 1956, 24.

³⁶⁵ Ibid., 27.

они-стали-христианами. Есть и третья важная черта в восприятии ап. Павлом фессалоникийцев: их обращение в христианскую веру соответствует и опыту самого Павла. Эти черты можно теперь рассмотреть подробнее.

Когда мы говорим, что обращение в христианство тех, к кому адресует свои послания Павел, связано с определенным «знанием», то мы не должны полагать, что это случайно в том, например, смысле, что могло бы и *не сопровождать* обращение человека в религию. Напротив, это знание является конститутивным для бытия-христианином. Такое знание радикально отличается от любого другого знания и «памяти» о каком-либо событии. Это знание проистекает непосредственно из ситуативного контекста христианской жизни.

Наконец-то Хайдеггер обнаружил феномен фактической жизни, на котором отчетливо видно: то, во что он превратился, находится в полном соответствии с его собственными изначальными тенденциями. Более того, на материале раннего христианства Хайдеггер не только обосновывает свою идею о примате практического по отношению к теоретическому, но и подходит к тому, чтобы снять противостояние, характерное для концепции объективного времени, отделенность исторических событий от «субъекта» истории и отдаленность самих событий друг от друга в едином вместилище мировой истории.

Так, например, то обстоятельство, что фессалоникийцы *стали* христианами – не есть ушедшее в прошлое прошедшее, но, скорее, то, что как раз и составляет их нынешнее бытие, их актуальное «сейчас», в котором они находятся: «ибо теперь мы живы, когда вы стоите в Господе» (1 Фесс. 3:18, ср. 1 Фесс. 2:19). Снимается не только отстояние прошлого от настоящего, но и настоящего от будущего. Ведь в ожидании Пришествия Христа не столь важно *высчитать*, «когда» оно произойдет («О временах же и сроках нет нужды писать вам, братия: ибо сами вы достоверно знаете, что день Господень так придет, как тать ночью» 1 Фесс. 5: 2). То, что окажется единственно важным и решающим – фактическая ситуация веры (или неверия) человека. Хайдеггер обнаружил, что прошлое существует не как прошлое, но как будущая возможность.

§ 58 в *Время ранних христиан*

Опыт раннего христианства предложил Хайдеггеру понимания времени. Уже в древнегреческой философии для времени имелось два слова: *χροῖνος* и *καῖρος*. *Χροῖνος* отражает восприятие времени как средства измерения, как *количества* длительности, *продолжительности* временного периода, *возраста* объекта. Классическое толкование времени как средства измерения дал в своей «Физике» Аристотель. Время в этом смысле становится впоследствии основой классической физики. Судить об исторических событиях мы действительно можем только на основе *хронологии*. Однако хронология ничего не говорит о важности, смысле того или

иного исторического события³⁶⁶. «Хронологическое» время также ничего не говорит о том интересе, который движет человеком в его обращении к истории, ничего не говорит о смысле нашей отнесенности к историческому прошлому, – а мы помним, что именно эта отнесенность и делает историю историей³⁶⁷.

Поэтому не только для христианской традиции, но и для философии Хайдеггера становится важным *другой* аспект времени, выражаемый понятием *ка́йрос*, указывающим на *качественный* характер времени, на то особое положение, которым обладает событие или действие. Такое событие может случиться не в любое время, но только в *определенное* время, – время, которое может и «не наступить». Довольно часто *ка́йрос* переводят как «правильное время»³⁶⁸. *Ка́йрос* указывает на важность события, на его назначение. Кроме того, «кайрологическое» время указывает на время напряжения и конфликта, иначе: «кризиса»³⁶⁹, т.е. характеризует такое течение событий, когда от человека требуется решение в определенное время. «Кайрос» обозначает время, когда нечто должно случиться или быть сделано – «правильное», «лучшее» время, время, когда события ставят нас перед особой ситуацией – кризисом, в состоянии которого необходимо принять решение.

Кайрологическое время может быть, поэтому, названо специфическим, *индивидуальным* временем: оно позволяет говорить о том, что во всеобщей истории имеются некие особые, «поворотные» моменты. До них нечто может быть «преждевременным», а после – «запоздалым»³⁷⁰. Этот аспект времени становится чрезвычайно привлекательным для Хайдеггера. «Преждевременность» или «запоздалость» события оказываются не объяснимыми с точки зрения объективного времени и позволяют предположить, что именно это индивидуальное, внутреннее время является основой времени объективного³⁷¹.

³⁶⁶ Именно поэтому Дройзен считает, что за «эвристикой» и «критикой» источников, исторического материала должна следовать интерпретация, первым этапом которой становится *прагматическая* интерпретация, делающая первый шаг в выявлении смысла того или иного события. Ср.: *Droysen* 1868 а, 158-159, 162.

³⁶⁷ Ср. выше § 53.

³⁶⁸ В древнегреческой мифологии Кайрос – бог благоприятного момента.

³⁶⁹ Ср. далее § 58 г.

³⁷⁰ Ср. известное место из третьей книги Экклезиаста, где говорится о времени «быть рожденным или умереть», «сеять и жать», «пшакать и смеяться».

³⁷¹ В «Бытии и времени» Хайдеггер делает то же самое заключение и относительно *пространства*. *Dasein* не находится «во» внешнем по отношению к нему пространстве (как и неотделимый от него мир), но является пространственным своим, специфическим образом. Исчисляемой тремя измерениями пространственной «наличности» Хайдеггер противопоставляет «характер близости» подручного повседневного обращения. Подручное подручно, оно всегда занимает вполне определенное «место». Как «запоздалость» и «преждевременность» события, так и такие пространственные характеристики вещей мира как «быть не на месте», «валяться» не укладываются к концепцию трехмерного *объективного* пространства. См. *Хайдеггер* 1927, 73 Слл.

В некоторых случаях кайрологическое время указывает на специфические органические процессы («время сеять и жать»), в некоторых же целиком основывается на нашей свободе, понимании природы момента и его возможностей.

Итак, определенные события могут быть «не ко времени», другие же – свершаться в «то самое время», в полноте времени). Именно событием такого рода было с точки зрения христианства появление Христа в человеческой истории. В христианском опыте будущего реализуется новый опыт времени – времени как темпоральности. Если, в соответствии с первыми христианами, *παρουσία* понято как «второе пришествие», тогда время пришествия не исчислимо и не определимо обычным временным «когда». Вместо того, подлинный вопрос касается должного подхода человека к самому этому приходу – того «как» ждешь³⁷². Поэтому «не спать» – образец для *Dasein* в его фактичности.

«Итак, не будем спать, как и прочие, но будем бодрствовать и трезвиться» (Фесс. 5:6). Хайдеггер считает, что отвергая календарное время (*χρόνος*) в пользу «момента» откровения (*κοῖρος*), ранние христиане пришли к опыту времени внутри их конкретной исторической ситуации. То есть понимали время не как хронологию или историю, но как «историчность»³⁷³.

Одни из первых важных работ о феноменологии религии Хайдеггера принадлежали Шихану. «...Мы видим, – пишет Гадамер, опираясь на его работы, – именно восприятие времени раннего христианства особенно восхитило Хайдеггера, это эсхатологическое мгновение, никоим образом не “ожидание”, не измерение и исчисление истекающего до второго пришествия Христа времени – ибо он придет “как тать в ночи”... Отмерянное время, измерение временем и вся основа греческой онтологии, владеющая нашим понятием времени в философии и науке бессильны перед этим опытом»³⁷⁴.

§ 58 г Кризис

Мы говорили о том, какое решение предлагает Гуссерль для преодоления кризиса, в котором оказалась современная ему культура. Оригинальность Хайдеггера заключается в том, что он и не пытался отрицать наличие кризиса, общую нестабильность и беспокойство современной ему ситуации. Он не пытался предложить для ее преодоления новое, более прочное основание для затронутой им метафизики (философии). Напротив, опираясь на современную ему протестантскую теологию, Хайдеггер истолковал кризис не только как состояние всякой подлинной науки и философии, но и как изначально-подлинное состояние человека.

В греческом мышлении «кризис» может означать как «суждение», так и «поворот»³⁷⁵. Хайдеггер и истолковывает «кризис» как «решающее суждение», знаменующее собою некий новый «поворот». Это «решающее су-

³⁷² Sheehan 1980, 57-58.

³⁷³ Ср.: Bambach 1995, 212-213, Ср. также: Sheehan 1980, 57-58; Heidegger 1919 с, 205

³⁷⁴ Gadamer 1981, 310.

³⁷⁵ Ср.: Greek-English Lexicon. Liddel / Scott. Oxford, P. 997.

ждение», которое необходимо сделать в конкретно-исторической *ситуации кризиса* должно основываться на нашем правильном понимании самих-себя-в-нашей-ситуации. Таким образом, ставится, по существу, герменевтическая задача ³⁷⁶.

§ 59 Итоги

§ 59 a Was-sein и Daß-sein

В своих лекционных курсах «Введение в феноменологию религии» (з.с. 1920-1921) и «Августин и неоплатонизм» (л.с. 1921) Хайдеггер осуществляет герменевтическое прочтение христианской веры, модифицируя гуссерлевскую идею о том, что «сущность» сущего не является ни их субстанцией (чтойностью <Daßsein>), ни «ценностью» в неокантианском смысле, но тем способом, каким они раскрывают себя в интенциональных структурах. Для Хайдеггера *способ* раскрытия, «Как» опыта, так же являются определяющими. В 1921-1922 гг. он приходит к революционной идее:

«...есть предметы, которые человек не имеет, но которые он есть. Такие, Что (Was) которых основывается Что-они-есть (Daß sie sind)...» ³⁷⁷

Потому не «Что» («Was»), и не «то, что» («Daß»), а «Как» («Wie») «того-что-предмет-есть» может быть теперь важным и единственно решающим для философии. И вот на это «Как?» («Wie?») Хайдеггер отвечает: «Да!» «Dasein» становится тем термином, который наиболее уместно использовать, когда мы говорим о человеке ³⁷⁸.

Но если Гуссерль предложил Хайдеггеру альтернативу как неокантианству, так и собственному католическому прошлому Хайдеггера, погружение последнего в протестантскую мысль помогло Хайдеггеру отойти от Гуссерля ³⁷⁹. Перенятое от Ясперса понятие «ситуации», созвучное кирке-

³⁷⁶ Для Хайдеггера был неприемлем пессимизм «Заката Европы», как исключительно *нигилистическая* реакция на «кризис». Очевидно также, что Хайдеггер мог усмотреть в книге Шпенглера пережитки традиционного понимания времени как внешнего и объективного, что по Хайдеггеру выразилось в понимании природы «кризиса».

³⁷⁷ В письме к Ясперсу от 27 июня 1922 г. Подробнее см. § 64.

³⁷⁸ Это уже *вторая* характеристика «человеческого бытия» (Dasein), о которой мы говорим. Именно *эта* особенность человека наиболее удачно передается переводом «Dasein» термином «бытие-вот» или «вот-бытие»). *Первая* – что человеческое бытие есть «бытие-в-мире» – упоминалась нами в § 56. О *третьей* – о том, что человеческое бытие есть «*бытие* человека» – мы будем говорить в §§ 67-68 и § 71. О *четвертой* – что «Dasein» есть не человеческое *бытие*, но «человеческое *существование*» [иначе: «человеческое *сущее*»] – предстоит говорить при рассмотрении «Бытия и времени» [Впрочем, нам уже приходилось пользоваться вариантом перевода «Dasein», делающим акцент именно на этом аспекте. Ср. § 31]. Более обстоятельного рассмотрения требует также *пятый* «смысл», которым Хайдеггер наделяет свое «Dasein» – *присутствие*.

³⁷⁹ *Vambach* 1995, 196. (Причем здесь Бамбах дословно цитирует О. Пёггелера: *Pöggeler* 1982 b, 57, на которого он чуть позже (Р. 199) ссылается, со-

горовской «заинтересованности» и опыты с построением феноменологии на основе «фактической жизни» укрепляли Хайдеггера в его недоверии к анонимной интенциональности Гуссерля – прежде всего потому, что та не включала в себя практический мир принятия решений. Хайдеггер же чувствовал, что борьба Лютера против Аристотелизма, а также Августина – против неоплатонизма не окончилась, по-прежнему польхая в современной ему ситуации.

§ 59 б Живое слово и Ответ. Феномено-логия

Именно фактичность своей ситуации имеет Хайдеггер в виду, когда в известном письме к Карлу Лёвиту называет себя «христианским теологом»: в обращении к прошлому, в истолковании документов христианства, слова (*Wort*), найти *ответ* (*Ant-wort*), для современной ситуации³⁸⁰.

Выше мы говорили о том, что Хайдеггер понимает «кризис» нетрадиционным образом: как вечно-беспокойное внутри нас самих, нечто, что вынуждает нас к решению, ответу. Теперь можно спросить: *что, какое предварительное условие, необходимо для этого «ответа»*. В протестантской теологии – например, для К. Барта – это означает, что мы должны отказаться от традиционных исследовательских практик и «дать живому слову прозвучать в нашей ситуации»³⁸¹. И тогда, если мы правильно поняли себя, наши проблемы окажутся теми же самыми, которые когда-то вставали перед ап. Павлом.

Тем самым Хайдеггер оригинально перетолковывает феноменологию. Для Гуссерля задачей феноменологии является дать «логос» феномена, позволить вещам «заговорить» – но это «заговорить» понимается им преимущественно в смысле: «предстать» в чистом, очищенном, не отягощенном предрассудками и теориями *видения*. И для Хайдеггера задача феноменологии заключается в выявлении «логоса» феномена. Только «логос» толкуется более буквально: как слово, голос. В связи с этим, метафора «слушания», «голоса» приобретает у Хайдеггера большее значение, нежели «видение», «созерцание»³⁸².

Очевидно, что такая реинтерпретация феноменологии имеет несколько причин:

а) *Теологическую* ориентацию Хайдеггера («христианский теолог»). (Религиозное мировоззрение вообще является основой для понимания Хайдеггером подлинности человеческого бытия);

б) Общее недоверие Хайдеггера к чисто созерцательной, теоретической установке, в связи с чем для него неприемлемы метафоры *видения*, «нахождения перед» *объектом* созерцания, Хайдеггер считает, что, говоря о созерцании, Гуссерль недостаточно радикально отказывается от метафизической традиции;

в) недоверие к теоретическому не позволяет Хайдеггеру согласиться также и с решением Гуссерлем *проблемы данности феноменологической*

поставляя борьбу Хайдеггера с неокантианством и Лютера – с Аристотелизмом.

³⁸⁰ Pöggeler 1982, 475-498.

³⁸¹ Цит. по: Vambach 1995.

³⁸² Ср. ранее § 45 б и далее § 85.

предметности³⁸³: поскольку «логосу» присуще не только открывать, но и скрывать³⁸⁴, то за данность нам приходится бороться³⁸⁵, это требует усилий³⁸⁶, и уж во всяком случае это требует не созерцания, но *разговора*, заговаривания в вещами³⁸⁷.

§ 59 в Новое «время», математика и гуманизм

Наш анализ лекций з.с. 1920-1921 гг. не завершает обсуждение важной для Хайдеггера проблемы времени, однако следует подвести предварительные итоги того, что позволяет нам сказать этот лекционный курс о роли проблемы времени в философских поисках Хайдеггера. Два краткие замечания должны показать, как связаны между собой некоторые из рассматриваемых Хайдеггером проблем.

1. Исчисление и гуманизм

Если «творческая продуктивность “Я”» роднит Гуссерля с идеологией экспрессионизма, то можно отметить и некоторое родство Хайдеггера с экспрессионизмом. Философ на свой лад преследует те же, что и экспрессионизм, цели. Важной является «...великая борьба человека против текущего времени»³⁸⁸. Человека следует понять «как меру, а не творение времени». По сути, эту задачу и решает Хайдеггер в своих лекциях по феноменологии религии и последующих лекционных курсах. В дальнейшем станет ясно, что его программа даже более радикальна: представить человека не как творящего время, но как *самого являющегося временем*³⁸⁹. Если же время трактуется как внешнее, объективное и исчисляемое, то возникает, *во-первых*, опасность превращение этого времени в наличность, достояние. В гротескной форме это описано Рильке:

Мелкому чиновнику, соседу моему, однажды в воскресенье пришла мысль решить удивительную задачку. Он предположил, что жить ему осталось еще долго, лет эдак пятьдесят. Собственная щедрость привела его в отличное расположение духа... Он рассудил, что эти года можно обратить в дни, часы, минуты, да – в секунды, если угодно; и он считал, считал и получил в результате такую сумму, каких дотоле и не видывал. Дух в нем занялся... Время, он вечно слышал, вещь драгоцен-

³⁸³ Впервые это сомнение возникает еще в 1918-1919 гг. (ср. § 31 б).

³⁸⁴ Ср. далее, § 74-75, а также § 77.

³⁸⁵ Ср. ранее § 23; а также §§ 65, 65 а.

³⁸⁶ В лекциях по феноменологии религии Хайдеггер говорит, что стремление к научной объективности есть лишь один из путей, которыми жизнь стремится обезопасить себя от сложности, тяжести своего существования (ср. *Heidegger* 1920/21, 45-48; ср. также: *Heidegger* 1921/22, 66-67, 93).

³⁸⁷ Далее § 63. Отдельной задачей было бы прослеживание связи между таким вниманием к голосу у Хайдеггера и языком религиозной мысли того времени (прежде всего диалектической теологии). Хайдеггер, Барт и Гогартен говорят практически на одном и том же языке. Когда *ответ* превращался в акт изначального опыта *Ты*, размышление над этим феноменом становится началом *философии диалога*.

³⁸⁸ *Gundolf* 1918, 169, следующая цитата на С. 167.

³⁸⁹ Ср. далее § 90 Слл.

нейшая, и его поразило, что особу, обладающую таким количеством времени, не охраняют...»³⁹⁰

Несложно показать, что эта *первая* опасность влечет и вторую – поражение личности, утрату ею собственной свободы.

2. Исчисление и математика.

Если борьба против объективного времени имеет гуманистический пафос, то это значит, что и своей критикой объективного времени (точнее: подготовки философской платформы для систематического разрушения представления о его объективности) Хайдеггер преследует *ту же самую* задачу, что и критикой логики и математизации философии³⁹¹. Точно так же, как *исчисляет* и угрожает свободе человека объективное время, *исчисляет* и подчиняет себе независимость человеческой экзистенции математика.

§ 60 «Августин и неоплатонизм» (л.с. 1921)

Вводную часть своей лекции Хайдеггер, как обычно, посвящает краткому историческому обзору, выясняя, как наследие Августина было воспринято в философской традиции. Среди своих предшественников Хайдеггер выделяет Э. Трёлча, А. фон Гарнака и В. Дильтея. При этом его интересует не *содержательная* сторона интерпретаций Августина этими мыслителями, но то, что характеризует их подход в целом. При всех различиях трех мыслителей (Трёлч выделяет этический аспект учения Августина, Гарнак воспринимает его как религиозного реформатора, а Дильтей сосредотачивается на обсуждаемых Августином проблемах познания), для их рецепции Августина в целом характерен объективно-исторический подход, где исторический объект помещен в хронологическую последовательность, называемую «временем». Различны и мотивы обращения к Августину. Трёлч полагает, что обращение к универсальной истории является важнейшим фактором преодоления современного ему кризиса культуры. Исследованиями Гарнака движет убеждение, что рассмотрение истории религии может служить более глубокому пониманию христианства современности. Дильтей же считает, что достижение богатства ны-

³⁹⁰ Рильке 1910, 125 Стл. (Курсивы мои. – И.М.). Так Рильке еще раз возвращает нас проблеме связи между пониманием пространственности и временности у Хайдеггера.

³⁹¹ Ср. § 18. По крайней мере трижды – 1). по поводу математического у Гуссерля (ср. § 74); 2) по поводу феноменологии мистики (ср. § 31 а); 3) по поводу «Заката Европы» Шпенглера (ср. § 52) – Хайдеггер позволяет себе быть очень язвительным. И всякий раз мы можем убедиться, что объектом критики является либо то, что радикальнейшим образом расходится с интенциями его собственной философии, либо нечто, что *сам Хайдеггер* уже сделал или собирался сделать в разработке соответствующей проблемы. Быть может, именно резкость этой критики показывает нам, что Хайдеггер здесь что-то «задело за живое», что речь идет о чем-то крайне важном для его собственных размышлений? В этом случае логика, математика и время являются теми «критическими точками», которые наиболее ярко характеризуют его философию.

неше-актуальной жизни возможно только через овладение историческим прошлым.

Свой подход к Августину Хайдеггер формулирует следующим образом: необходимо понять мыслителя, а не подвергать его исторической классификации. В Августине необходимо обнаружить «подлинно историческое», надо показать, что оно остается и продолжает жить в наши дни, причем так, что специфическим образом постоянно *затрагивает* нас. Отправной точкой интерпретаций Августина становится книга X его «Исповедей».

Важные выводы делает Хайдеггер, анализируя феномен памяти у Августина. В воспоминании человек не только встречается самому себе, но может обратиться и к самой памяти. Особую сложность представляет собой ситуация *забывания*. Хайдеггер интерпретирует ее как не-бытие-здесь (Nicht-Dasein) памяти, где *praesto est* как раз и является смыслом отношения к отсутствующему, специфической ориентированностью интенциональности. Память становится отправной точкой и в поисках Бога. Бог должен быть вне памяти, вне сознания. Но могу ли я выйти за пределы своего сознания? – спрашивает Августин. Как могу я искать Бога, не имея памяти о нем? Эти размышления приводят Августина (а вслед за ним и Хайдеггера) к новому пониманию существования. Мы не можем «опознать» то, что находим *как то самое, что мы искали* – если мы его «не помним». Значит, память необходимым образом включена в наши поиски. Поскольку же память всегда есть «актуализация» (Vergegenwärtigen), то когда мы говорим: к поискам (Бога) нашей фактической жизнью сущностным образом принадлежит память, *мы вводим временное измерение в саму фактическую жизнь*.

Посмотрим теперь, чем же являются эти самые поиски. Что руководит ими? Хайдеггер обращает внимание на то, что таким внутренним двигателем Августин считает состояние сомнения, отчаяния, озабоченности (Bekümmern) человека по поводу своей собственной жизни. Поиски Бога человеком есть поиски подлинной жизни. Но как могут такие поиски увенчаться успехом? Можно ли найти счастливую жизнь «на стороне»? Очевидно, нет. Ее предстоит обнаружить в самом себе. Но это значит, что «счастливая жизнь» в Боге не является «объектом»³⁹². Поэтому характер обладания жизнью, способ ее актуализации всегда является моим собственным, так что я, как индивид, ее ищущий и обретающий, всегда активно вовлечен в нее.

Итак, это размышление не только согласуется с более ранней догадкой Хайдеггера: фактическая жизнь не испытывает необходимости в том, чтобы «структурно выходить за пределы самой себя»³⁹³, но и позволяет воспринять основную силу, движущую жизнью как озабоченность (Bekümmert-sein). Именно так переводит Хайдеггер *curare* Августина³⁹⁴.

³⁹² Очевидно, что эту «счастливую жизнь» Хайдеггер позднее идентифицирует с жизнью в $\theta\epsilon\omicron\rho\epsilon\iota\upsilon\nu$. (Ср. § 85 Слл.).

³⁹³ Ср. ранее §§ 45 Слл.

³⁹⁴ Кизиль отмечает, что в 1920-1921 гг. Хайдеггер еще не переводит *cura* как «Sorge». Такой перевод появляется позднее, в «Бытии и времени». См. *Kiesel* 1993, 201.

§ 61 Августин, Гуссерль, Хайдеггер

Если мы признаем, что Гуссерль воспринимает те же идеи Августина, что важны и для Хайдеггера³⁹⁵, и если Гуссерль *тоже* преодолевает объективное время, подробно развивая теорию сознания как формирующего себя во временном потоке, то интересно следующее:

1. Не достигает ли Гуссерль решения по крайней мере одной из задач Хайдеггера: преодоления бремени, которое представляет собой для человека объективное время?³⁹⁶

2. Не создает ли Гуссерль своей феноменологией времени, кроме того, важные предпосылки для преодоления объективистского взгляда на историю? Если сначала время будет понято как творимое человеком, то не удастся ли на основе этой философии затем показать и то, что история есть не внешнее, но нечто, что создается человеком – именно благодаря тому обстоятельству, что внутренняя историчность присуща самому человеку? Не является ли решение Гуссерля способным преодолеть противопоставление познающего исторического *субъекта* и познаваемого исторического *объекта*?³⁹⁷

Казалось бы, именно на гуссерлевские разработки феноменологии времени и следовало бы опереться Хайдеггеру, неоднократно отмечавшему важность «борьбы за историческое мирозерцание». Однако проблематика времени Гуссерля оказалась неразрывно связана с неприемлемым для Хайдеггера трансцендентальным субъектом, с феноменологически «очищенным» сознанием³⁹⁸. Что же касается Хайдеггера, то уже в 1916-1919 гг. он под влиянием философии Дильтея стремился к тому, чтобы помыслить человека, во-первых, «во всей полноте его жизненных сил» и, во-вторых, как *практически-деятельное* существо.

Надо ли говорить, в сколь сложном положении оказался Хайдеггер, когда ему пришлось отказаться от гуссерлевской феноменологии времени и повторить «подвиг» Гуссерля, но уже на совершенно иной основе? Тончайшие анализы времени-сознания оставались для него, по крайней мере вплоть до «Бытия и времени», внутренним стимулом и вызовом. Правда, степени детальности и всесторонности гуссерлевских исследований времени Хайдеггеру достичь так и не удалось. Контраст в разработке этой проблемы между ним и его старшим коллегой был столь разителен, что исследователи часто задавались вопросом: если Хайдеггер так много говорит о времени вопросом о бытии и времени и пытался даже дать философии новую основу, то почему же он сам не представил феноменологию времени?³⁹⁹ Ответ на этот вопрос остается пока открытым. Можно предположить, что, отказавшись от «сознания» как от операциональной кате-

³⁹⁵ Наиболее подробно исследуется Ф.-В. фон Херрманном. См.: *Herrmann* 1992, 145 ff.

³⁹⁶ Во внутреннем времени-сознании основанное на математике измерение, не имеет смысла. Ср.: *Молчанов* 1981, 125-126.

³⁹⁷ Ранее эта возможность уже упоминалась нами. Ср. § 35.

³⁹⁸ Об «очищенном» сознании ср. § 81 а.

³⁹⁹ *Pöggeler* 1992, 189.

гории гуссерлевской философии – основы для понимания времени – Хайдеггер лишился и тех категориальных средств, которые позволяли заниматься анализом времени так, как это делалось Гуссерлем.

Если пока не ясно, почему Хайдеггер «не разработал феноменологию времени», то уже можно показать, как к 1921 г. меняется его понимание *истории*. От оперирования *макропонятием* «история» Хайдеггер переходит к *микрופонятию* «время». Почему «время» мы называем «микрופонятием»? Это означает следующее: проблема живой взаимосвязи между историей и «фактической жизнью» человека сохраняет свою важность для Хайдеггера как в лекциях з.с. 1919-1920 гг., так и во время л.с. 1920 г. Она продолжает волновать его и в лекциях о феноменологии религии. В *этом* ничего не меняется в более поздние годы. В 1925 г. Хайдеггер даже говорит о необходимости «*борьбы за историческое мирозерцание*». Однако нечто существенно меняется в *методах*, которыми Хайдеггер пытается достигнуть своей цели.

Продолжая ломать голову над загадкой истории, он сначала (л.с. 1920) показывает: «история» как таковая возможна только за счет нашей отнесенности прошедшему. Наша «отнесенность» (Bezug) и ее подлинное осуществление (Vollzug) есть то, что творит историю. Так, казалось бы, решена главная задача: преодоление дистанции между человеком и его историей, снятие противопоставления *субъекта* (как человека, незаинтересованно занимающегося изучением истории) и *объекта* (как не соответствующего с этим человеком, ушедшего в прошлое события).

На деле оказывается, что поставленная цель будет вполне достигнута только тогда, когда мы не только поймем взаимосвязь человека и истории, но и обнаружим «исток» последней. Принцип формального указания, на который опирается Хайдеггер – а в 1920-1922 гг. формальное указание составляет для него сущность феноменологического метода, природу философии вообще – требует, чтобы в поисках этого истока «истории» мы действовали предельно осторожно – феноменологично – не навязывая предмету (Sache) своими понятиями более того, что на каждом этапе наших исследований мы можем о нем сказать. Хайдеггер выясняет, что христиане *потому* всерьез и подлинно относятся к историчности своей религии, что это связано с определенным модусом их «быть», который, в свою очередь, основывается на особом понимании *времени* ⁴⁰⁰.

Так, в соответствии требованиями формального указания, категорией, более «элементарной», нежели «история» оказывается «время» (или «темпоральность»). Как, по всей видимости, полагает Хайдеггер, она сможет впоследствии обеспечить ему доступ к «истории». Макропонятие «история» оказывается укорененным в «микрופонятии» время.

⁴⁰⁰ Ср. ранее § 55.

Глава первая. Феноменологические интерпретации Аристотеля
 От «жизни» к «человеческому бытию» («Dasein»)

§ 62 *Путь к Аристотелю. Проблема начала*

Лекции з.с. 1921-1922 гг., которые анонсировались как «Феноменологические интерпретации (Аристотель)», в рукописных материалах Хайдеггера были помечены следующим образом: «Феноменологические интерпретации. Введение в феноменологическое исследование». Относительно этого лекционного курса нам также предстоит ответить на вопрос, почему собственно об Аристотеле речь практически не идет?⁴⁰¹ Вместо того, Хайдеггера занимают вопросы: что есть философия? как возможно – если вообще возможно – дать определение философии? Какую роль в философии должно играть формальное указание? В чем заключается специфика нашего обращения к истории философии? Большое внимание уделяет Хайдеггер также выведению «основополагающих категорий» фактической жизни. Вновь, как и в лекциях по феноменологии религии встает проблема «кайрологического времени» и т.п. В лекциях об «Аристотеле» мы вновь встречаем все те же проблемы, которые обсуждались и Хайдеггером и ранее.

«Историческое философии (а значит и проблематика того или иного мыслителя – Аристотеля, например. – *И.М.*) достигается только в самом философствовании. – Таков первый тезис, с которого начинает Хайдеггер. – Оно достижимо, доступно из чисто фактической жизни, а значит с историей и через нее»⁴⁰². Итак, уже обозначены три темы – философия, историческое, фактическая жизнь – которыми будет занят философ. Такое начало (а оно может считаться оправданным в той мере, в какой служит декларацией о намерениях Хайдеггера) сразу же выдвигает на передний план следующие задачи: 1) прояснить смысл осуществления философии; 2) выявить «связь осуществления философии и ее бытийную связь с историей (Historie) и историей (Geschichte)».

Непосредственно «заняться» интерпретацией Аристотеля нельзя: ведь не ясно еще, что именно в Аристотеле и каким образом должно стать темой рассмотрения. «Перейти» к Аристотелю в спокойствии и объективности невозможно, поскольку история философии – не (как обыкновенно пола-

⁴⁰¹ Для Хайдеггера каждый раз трудно преодолеть «Начало» (ср. § 44-45; § 58 а). Он всякий раз склонен задерживаться на методологических проблемах.

⁴⁰² Heidegger 1921/22, 1. Далее ссылки на эту лекцию в тексте.

гают) совокупность мнений, фактов, теорий, систем и максим. Необходимым является *экзистенциально понимающее размежевание* (2). «История философии каждый раз лишь таким образом становится видимой для того или иного настоящего, каждый раз лишь настолько понимается и каждый раз лишь настолько сильно приходит к усвоению, а на основе этого – каждый раз настолько решительно подвергается критике, насколько философия, для которой и в которой история присутствует (*da ist*) и живя в которой некто ведет себя определенным образом по отношению к истории, *является философией*» (2-3), а это значит, что начинать надо с радикальной и ясной прорисовки герменевтической ситуации как временения (*Zeitigung*) самой философской проблематики (3) ⁴⁰³.

Итак, к самим интерпретациям возможен только окружной путь, через понимание своего «сейчас». Каковы мы, обращающиеся к Аристотелю? Правда, сперва следует понять: в какой контекст (интерпретаций Аристотеля) мы, к нему обращающиеся, помещены. Иначе: какова история рецепции идей Аристотеля? Эту историю Хайдеггер очерчивает весьма кратко, говоря о причинах негативного отношения к Аристотелю в неокантианстве (4), показывая затем, почему неверно подходить к нему как «наивному метафизику» (как это делают Виндельбанд и Риккерт), но почему столь же ошибочно в противовес неокантианству отыскивать в Аристотеле «теоретика познания». Не Аристотель имеет нечто общее с Кантом или средневековым, но, скорее, наоборот: христианские идеи выросли в мире греческой понятийности с ее специфическим пониманием человека. Война Лютера против схоластики, задевшая и Аристотеля, позитивная рецепция его Меланхтоном, необходимость понимания теологической ситуации того времени для немецкого идеализма (Фихте, Шеллига, Гегеля), а также стоящие вне позитивного–негативного отношения филологически-исторические исследования Шлейермахера и Тренделенбурга, учителя Brentano (5-8), – все это темы, которые Хайдеггер лишь обозначает во введении ко своим лекциям.

Опять-таки, сама характеристика истории рецепции нужна Хайдеггеру только для того, чтобы оттенить смысл *своего* обращения. Оно не преследует апологетических целей, а «проистекает из конкретной философской проблематики» (11), которая не ставит своей целью поиски некоего «исторического дополнения» своим взглядам, но претендует на то, чтобы составить «сущностную часть этой проблематики». Но что есть «сущностное», что есть «главное» в философии? Этот необходимый методический вопрос разворачивается в подробное обсуждение природы философии.

§ 63 *Что такое философия? Как возможно дать «определение» философии?*

Однако и с темой, «что есть философия» происходит то же самое, что произошло с заявленными «феноменологическими интерпретациями Аристотеля». Как выяснение природы философии и особенности нашей сего-

⁴⁰³ Ср. § 56.

дняшней герменевтической ситуации выступало в качестве подготовительного этапа к для занятий Аристотелем, так, в свою очередь, разбор различных позиций по поводу необходимости или избыточности *дефиниции* философии оказывается подготовительным этапом для прояснения природы самой философии.

По мнению Хайдеггера, вопрос о дефиниции философии свойственно *переоценивать* и *недооценивать*.

Философы, *недооценивающие* проблему дефиниции, считают такого рода дискуссии неплодотворными логическими играми; советуют брать пример с частных наук. Иногда недооценка вызвана и совершенно противоположными соображениями: поскольку считают философию чем-то более «высоким» или «глубоким», что невозможно и даже непозволительно определять. Философию можно только «пережить» – говорят они (14). Те же, кто *переоценивают* проблему дефиниции также руководствуются разными мотивами. Либо пытаются дать максимально всеобщее определение философии, либо считают, что определение должно быть строгим в соответствии с правилами школьной логики (15). Подробный анализ Хайдеггер посвящает обоим вариантам неадекватного отношения к проблеме определения философии.

а) Переоценка

Философия берется как предмет того же типа, что и прочие предметы, для которых вообще и разработаны логические определения (17). Но ведь полная, настоящая дефиниция – «не просто содержание, положение!». Потому, кстати, нельзя дать дефиницию феноменологии. Более того, «в философии таких дефиниций нет вообще» (18). «Как предмет, философия – как и [вообще] всякий предмет – имеет определенный способ, каким ею обладают подлинным (*geüin*) образом; каждому предмету соответствует определенный способ доступа, держания-себя-при-нем и его утрачивания» (18). Важно, что здесь Хайдеггер сначала излагает феноменологическую проблему доступа к определенной предметности в терминах «владения», «обладания». Затем обладание в свою очередь интерпретируется как поведение, обращение (*Ansprechen*) к предмету (18).

Подлинное обладание должно «в Как обладания отчетливым образом привести “речь” к “Что” предмета, вести речь... чтобы она конкретно возникла из и протекала в ситуации обладания предметами, в ситуации фактического познания и бытия» (19). (Собственно, это и было бы началом феноменологической разработки категорий). Тогда задачей подлинной дефиниции как раз и являлось бы: *таким* образом обратиться, заговорить с предметом и в этом обращении к нему (или: заговаривании с ним) привести-к-обладанию (19). Такова *формальная* идея дефиниции. Предстоит теперь постичь идею *философской* дефиниции (при этом надо помнить, что для Хайдеггера философская дефиниция должна быть более *изначальной*, нежели *формальная*). О философской дефиниции предварительно сказано лишь то, что она есть «принципиальное обладание» (19).

Самое главное, что Хайдеггер считает нужным запомнить из обсуждения этого вопроса: «идея определения, логика постижения предмета в той или иной дефиниционной определенности должна черпаться из способа, *каким предмет изначально становится доступным*» (20). Именно поэтому ре-

шающей становится интерпретация ситуации жизни. Таким образом «снимается» требование формальной логики – хотя бы потому, что она не есть «формальная», но существенным образом берет свое начало из определенного материального региона (20).

Переоценка роли определения философии страдает еще одним заблуждением – относительно самого смысла «принципа» (21). Принцип, по Хайдеггеру, «есть то, исходя из чего нечто “есть” определенным образом, от чего все зависит» (21), тогда как его философские оппоненты понимают принцип как «общее» или предельно общее, что обладает значимостью «для всего» и «во всех случаях». Принцип есть для них то, от чего зависит все частное (22).

Как же сам Хайдеггер определяет принципиальное? Недостаточно, говорит он, чтобы мы только делали акцент на принципиальном, подчеркивали «принципиальность» чего-либо – «при этом мы еще не находимся у принципа как такового» (24). Надо иметь принцип через (qua) принцип (24), то есть «из непросветленной страсти просветляюще временно и взять в “обладание” (“Behalt”))» (24). «Если вещь должна быть принципиально постигнута через нее саму, то она должна быть постигнута в том, к чему она, как вещь, которую надо постичь, ведет» (25). Если же мы подходим к ней «из принципа», извне, «без страсти», в рефлексии, то мы скорее всего пройдем мимо цели. Подлинный (genuin) принцип должен быть экзистенциально-философски получен только из основополагающего опыта (24). Потому «принципиальная дефиниция дает предмет как принцип. Принципом он является только в бытии Для-чего, т.е. им владеют как принципом только если сама дефиниция и принцип не тематизируются. Определяя (давая дефиницию) мы должны *осуществить* в нашем философствовании то, что эту дефиницию «получает». Иначе: мы должны определять философию в философствовании. Однако очевидно, что выполнения одного только этого требования недостаточно: ведь мы можем понимать его и как требование быть ориентированным на «конкретную работу» (ср. далее раздел «б) Недооценка»). Поэтому Хайдеггер добавляет: в дефиниции мы должны обладать предметом как принципом, то есть пробудить тенденцию его осуществления (23) ⁴⁰⁴.

б) Недооценка

Когда Хайдеггер переходит к анализу недооценки роли определения философии, становится ясно, что объектом критики становится также и гус-

⁴⁰⁴ В той мере, в какой феноменология отказывается от «теорий», «конструкций», «гипотез» и проч., в ней совершенно иную роль приобретают такие термины как «мотив», «тенденция», «принцип». Последняя группа терминов делает акцент на *внутренних «силах» «предмета», «феномена», которые должны быть раскрыты феноменологом.* Вспомним слова Гуссерля: «Незабываемые мыслительные *мотивы, пробужденные к внутренней жизни* из языкового бальзамирования, *должны начать собственную жизнь...*» (курсив мой. – И.М.) (ср. § 36). Хайдеггер пытается сделать феноменологию «более радикальной». Поэтому его язык предельно насыщен, пропитан, этой феноменологической метафорикой (ср., напр., § 43 Слл.). После «поворота» мыслитель отбрасывает феноменологические «мотивы», «тенденции» и «принципы», обнаруживая в греческом понятии «природа» равноценную им замену.

серлевская феноменология. Так, первый тип недооценки, который Хайдеггер анализирует, избирает своим девизом «конкретную работу». Однако «что интендируется в предмете как конкретное, зависит от того, какое представление конкретного составлено: что есть главное в нем, что он собственно хочет сказать. Конкретное зависит от того, как предмет взят “в принципе”» (28). Поэтому неизбежны предварительные размышления о подходе, методе и способе его осуществления. Так, если берутся за работу сразу, то все эти решения уже были неявным образом сделаны: выбирают, например, психологию как определенную предметную область и уже пользуются определенной методикой, движутся в той или иной понятийной структуре и т.п. Когда же это происходит по отношению к философии, то, отказываясь от того, чтобы дать ей определение, ориентируются опять-таки на конкретные науки как на идеал (так, например, не значительно знать определение психологии, чтобы достичь в ее области значимых результатов). Если такая ориентация избирается, то следует признать, что в основе отказа от определения уже лежит определенное оценочное суждение (28-29). При этом не замечают, что отказываются от того принципиального решения, которое той или иной конкретной наукой уже было сделано относительно ее предметной области и методов (29).

§ 64 Религия – история – философия

Уже на этом этапе рассмотрения можно сделать определенные выводы относительно того, каков был путь Хайдеггера «через феноменологию». Мы видели, что определенная мыслительная схема в философии Хайдеггера повторяется применительно к трем «предметным» областям: области религиозного (1918), истории (1920) и, наконец, самой философии (1921-1922). В чем заключается повторение? Хайдеггер, по крайней мере внешне, пользуется феноменологической метафорикой. Эта метафорика позволяет – предварительно – сделать пока только вывод о том, что понятие феноменологии претерпело у него (по сравнению с Гуссерлем) существенные трансформации. Однако во всех случаях Хайдеггер ставит вопрос о том, каким образом в феноменологическом исследовании возможен доступ к этим «предметным» областям⁴⁰⁵. И во всех случаях выясняется, что феноменологический доступ к этим областям возможен не без определенных оговорок. Для того, чтобы анализировать религиозные феномены, необходимо самому быть религиозным, т.е. не занимать по отношению к религии внешнюю позицию стороннего «наблюдателя». *Необходимо самому находиться в религиозном отношении.* Чтобы быть в состоянии говорить об истории в подлинном смысле – в том, в котором она является историей-свершением (Geschichte), а не историей-историографией (Historie) – необходима подлинность *осуществления* исторического, т.е. само наше бытие (Dasein) должно быть историческим. И, наконец, тезис: философия должна быть определенным образом *осуществлена*; нахождение специфической для нее предметности или даже самого определения ее

⁴⁰⁵ Мы уже упоминали, что проблема «данности», «предметности», является ключевой для феноменологии (ср. § 28).

возможно лишь «экзистенциальном временении», – есть логическое развитие того, что Хайдеггер говорил раньше.

Итак, *религия, история, философия*. Речь о формальном указании встречается только при обсуждении последних двух тем. Однако несложно показать, что лекции 1918 г. также построены по «формально-указательному» принципу. Во всех трех случаях речь идет об обладании, о способе доступа, а значит о тех способах, которыми «есть» *религиозное, историческое и философское*. Хотя Хайдеггер и раньше высказывал идею, что философствование тесно связано с нашей фактической жизнью, с наибольшей силой эта тема звучит у него в 1921-1922 гг. Можно предположить, что этот конечный («конечный» должен быть понят как конечный-решающий) вывод относительно философии стал возможен только после того, как Хайдеггер обосновал справедливость аналогичных выводов относительно *религии и истории*.

Итак, *религия, история, философия*. Три узловых момента размышлений Хайдеггера 1918-1921 гг. или – выражаясь языком, от которого сам философ старается отказаться – *три предметные области*, по поводу каждой из которых у Хайдеггера *сначала* возникает сомнение, насколько они могут быть доступны феноменологии наряду с предметными областями иной качественной определенности, а *затем* получает развернутое и аргументированное оформление тезис: владеть ими, иметь доступ к ним наше человеческое бытие (Dasein) может только при условии обращенности этих областей к «само»-мирному фактической жизни.

Этот трехчленный ряд неслучаен еще и тем, что именно религиозная традиция побуждает сделать акцент на историчности человеческой жизни. Религия обнаруживает свое значение для философии (вспомним характеристику: «я –христианский теолог»).

Религия – история – философия. Необходимо воспроизвести этот ряд еще раз, чтобы осознать: в этих трех «феноменах» мы имеем дело ни с чем иным, как самими собою, с нашим собственным бытием. Когда Хайдеггер окончательно освобождается от оппозиции мировоззрение – строгая наука и приходит к выводу, что и философия является не областью, не предметом, а формой экзистирования нашей фактической жизни, он оказывается уже в состоянии сделать более глобальный вывод: «есть предметы, которыми человек не обладает, но которые он “есть”; и причем еще такие, *Что* которых коренится в “что они есть” (“Daß sie sind”))»⁴⁰⁶. Такими «предметами» являются религия, история и философия. Причем если предметная специфика последних раскрывается через то, как они «есть», то теперь у Хайдеггера больше возможностей решить проблему, задевшую его при прочтении работы Brentano «О различных значениях сущего у Аристотеля». Тогда, в студенческие годы, Хайдеггера, как мы помним, заинтересовало, *что* объединяет все эти различные значения и руководит ими. В 1921 году он приходит к выводу, что традиционная онтология более не подходит для решения этого вопроса: «старое онтологи-

⁴⁰⁶ Письмо К. Ясперсу от 27 июня 1922 г.

ческое разделение на «Что-» и «То-что-бытие» (Was- и Daßsein)⁴⁰⁷ не только не является удовлетворительным в содержательном смысле, но и имеет такой исток, в смысловой области которого не заключено доступного сегодня бытийного опыта жизни (говоря короче: «исторического») и его бытийного смысла⁴⁰⁸.

§ 65 Идея университета

Обращение Хайдеггера к проблеме университета конкретизирует, *какова фактичность* нашего «владеющего поведением к сущему» (т.е. наше отношение к философии). Подлинное поведение к предмету-философия как владение неким сущим возможно *через конкретное* присвоение предмета самого (62)⁴⁰⁹. «[Наши] Усилия доступа не осуществляются когда-нибудь, где-нибудь и кем-нибудь; но [именно] здесь и сейчас мы живем в них, и причем в этом месте, в этой аудитории. Вы передо мной, я перед вами, мы друг с другом вместе» (63). Итак, речь идет пока только о том, что мы *стремимся*. Мы ищем доступ и обладание философией. Покуда мы его не нашли, не пришли к «подлинному обладанию», наша ситуация остается «со-мирной» («мы вместе: преподаватель и студенты») и вокруг-мирной (лекция проходит «в этой аудитории»)⁴¹⁰. Но требуется нечто большее.

Необходимо усвоение конкретного (Aneignung des Konkreten), понимание ситуации: «...чем более подлинно будет приобретен (zugeeignet) основополагающий смысл фактической ситуации [нашего] поведения, тем изначально и подлиннее осуществится просветление (Erhellung) формально обозначенного смысла философии» (63).

Ведь если мы обозначили философию не как вещь или объект, а как некий основополагающий *экзистенциальный феномен* (64), то «со-решаю-

⁴⁰⁷ З.М. Какабадзе предлагает для перевода термина «Daßsein» вариант «чтобы-бытие». См.: *Какабадзе* 1966, 61. С этим трудно согласиться. Но, возможно, удачно найденное им слово можно в некоторых контекстах использовать для перевода «Dasein»: императивность «чтобы-» «чтобы-бытия» удачно передавало бы ту идею, что Dasein для самого себя является «задачей». Dasein есть «возможность быть» (Möglichkeitsein) (Ср. *Heidegger* 1927 а, 143-144).

⁴⁰⁸ Письмо К. Ясперсу от 27 июня 1922 г.

⁴⁰⁹ Представляется, что *не* является излишним *сначала* показать, каким образом важность проблемы университета обусловлена реальными *философскими* задачами, решаемыми Хайдеггером. Это создаст ту основу, опираясь на которую, можно будет далее обсуждать *практическое решение* философа относительно своей роли в университетской реформе (богатый материал для обсуждения этого вопроса представлен в изданиях: *Историко-философский ежегодник* '92. М., 1994. С. 353-369; *Историко-философский ежегодник* '94. М., 1995. С. 298-341).

⁴¹⁰ Попытаемся выразить ту же самую мысль в терминологии более ранней лекции, «Феноменологии созерцания и выражения»: В этот момент наша отнесенность (Bezug) к *философии* (в 1920 г. речь шла об *истории*) «хотя и включает в себя обратную отсылку к актуальному Dasein, однако... не направлена на само-мирную экзистенцию, а на само-мирные значимости (Bedeutsamkeiten), в той мере, в какой они отпущены из экзистенции и играют роль только в вокруг-мирном» *Heidegger* 1920, 82.

щей» должна быть фактичная взаимосвязь определенной жизненной ситуации с характерными для нее проблемами. Такую фактичную жизненную взаимосвязь Хайдеггер называет *университетом*. Необходимо определить теперь жизненную ситуацию, формально обозначенную таким образом, как сущее в его «Что-Как» (64). Но это сложно – увидеть ситуацию (университет, в направлении которого и из которого осуществляется философствование) как таковую, причем осложнено это именно сегодняшними условиями⁴¹¹. В другие времена решение этого вопроса было более простым и более свободным от груза «традиции» – *другой была жизненная ситуация*. Мы же, находящиеся в ситуации значительно более запутанной, вдобавок ко всему несем на себе еще и бремя «вчерашнего зрения и обладания», унаследованного нами «еще из вчерашнего дня» (65).

«Поскольку задача доступа к ситуации в ее подлинном смысле будет понята радикально... важно радикально преодолеть вчерашнее, чтобы с [этим] преодолением впервые оказаться в состоянии подлинно его приобрести (*anzueignen*); ибо это неизбежно, поскольку мы в нем “есть” и само бытие, наше бытие, не от-делимо» (65).

Какие возражения могут быть – пока что – против предложенного хода? *Первое*: Что мы искусственно сужаем понятие философии, предлагая несколько высокомерное мнение, будто философия есть только в университете (65). При этом, конечно, укажут на Ницше и или Шопенгауэра (66). Мы должны согласиться в том смысле, что формально обозначенное определение философии исключает идентификацию философии и университетской философии: поскольку нет «философии-как-таковой». «Философствование фактически-экзистенциально сопряжено с университетом, – поясняет Хайдеггер, – то есть я не утверждаю, что только там есть философия, но что философия, как раз несмотря на ее основополагающий экзистенциальный смысл, приобретает собственную фактичность воплощения (*Vollzugsfaktizität*) в университете и, в соответствии с этим, имеет свои пределы и ограниченность»⁴¹². Несмотря на возможную ограниченность может оказаться, полагает Хайдеггер, что ситуация, обозначенная словом «университет» не является безнадежной. Не исключено, что именно она «не только сделает возможным, но как раз так и потребует радикальнейшей не-обусловленной [ничем] возможности осуществления философии» (67).

Хайдеггер сам называет и *второе возможное возражение*: разве можно привязывать философию к той или иной случайной университетской ситуации, связывать ее с «институтом, находящимся в упадке» (68)? В ответ на это возражение, он предлагает понять: «Запрещает ли “исторический” характер наших университетов то, что они, как таковые, могут стать определяющими для конкретной ситуации основополагающего опыта»? Философ полагает, что именно этот «исторический» характер, и только он один, дает определенной жизненной взаимосвязи (*Lebenszusammenhang*)

⁴¹¹ Ср. о различии между Ясперсом и Хайдеггером в понимании «ситуации» (§ 56).

⁴¹² Из письма Лёвиту от 19 августа 1921 г. *Heidegger/Löwith*, 29-30.

основание (Grund). Кроме того, он должен «радикальным образом... быть со-определяющим для философии» (69)⁴¹³.

«Вопрос состоит в том, должен ли университет и дальше быть ориентирован на потребности, одет по моде ежегодно падающего уровня и вполнину недостаточной духовно-душевной подготовки» (70). Может быть, нам следует отказаться от *ориентации на эти масштабы*, ради определения того, «что из себя требует быть обретенным»? У нас есть только две возможности: *либо*: мы живем, действуем и случайно (relativ) исследуем непроверенные потребности и внушенные нам настроения, *либо*: мы в состоянии, конкретно воспринять радикальную идею и получить в ней жизнь (Dasein)». При этом с точки зрения культуры является вторичным, «погибнем» ли мы при этом, или возвысимся и достигнем прогресса: ведь мы работаем здесь не ради успеха и дивидендов. Может получиться так, что мы «погибнем», но эта погибель будет «настоящая», «подлинная потеря, смена [нашей] фактичности» и радикальную экзистенциальную озабоченность. *Или* мы придем в упадок, вскруженные метафизикой и мистикой теософского или мифологического характера, не пробуждаясь от занятий благочестием, которое называют религиозностью» (70)⁴¹⁴. Может показаться, что здесь наше существование истинно в той мере, в какой охвачено страстью, но это «*преждевременное* страстное занятие позиции (Stellungnehmen) за или против чего-то всего лишь выдает нехватку подлинной страсти, – той, которая одна здесь может быть определяющей: решимости понимания (Entschlossenheit des Verstehens), которая тем вернее, чем менее она прорывается, но скорее молчит и умеет ждать» (71). И именно «потому, что мы уже не можем в подлинном смысле (в смысле детективной психологии и вынюхиванием души) лежать в кресле перед жизнью и ждать, а в оглушающей поспешности желаем решить дело, мы оказываемся жертвами духовной мишуры... или... объективности» (71).

Итак, определение философии должно быть связано с ситуацией. Но не надо представлять себе ее смысл и способ усвоения слишком простым делом (71-72). С ситуацией не так все просто. Ведь ситуация должна быть *важна* для принципиального определения. Но жизнь постоянно бежит от принципиального. Потому «...доступ к подлинной ситуации понимания и ее экспликации связан с особыми сложностями. Осуществление понимания формально обозначенной дефиниции является как раз *предварительной подготовкой к ситуации (sich Vorarbeiten zur Situation)*» (72). В ситуацию нельзя заскочить. В этой подготовке-себя-к-ситуации необходимо пройти через позицию (Ansatz), которую предстоит преодолеть, отдалить от себя, но который, именно за счет этого, вновь войдет в ситуацию, которую предстоит обрести (aneignen). Это значит: вопрос о *сегодняшнем* состоянии университета должен пройти через рассмотрение университета как исторического образования.

⁴¹³ В эти годы Хайдеггер считает, что все эти размышления не ведут необходимым образом к к вовлеченности преподавателя в проблемы университетской реформы. Хайдеггер не представляет себя в роли лидера.

⁴¹⁴ Ср. решение, которое предлагает Гуссерль (§ 29).